Dictionnaire Apologétique

DE LA

Foi Catholique

Dictionnaire Apologétique
de la
Foi Catholique

contenant les preuves de la Vérité de la Religion

et

les Réponses aux objections tirées des Sciences humaines

Quatrième édition entièrement refondue

SOUS LA DIRECTION DE

A. D'ALÈS

PROFESSEUR A L'INSTITUT CATHOLIQUE DE PARIS

Avec la collaboration d'un grand nombre de Savants Catholiques

---

TOME PREMIER

AGNOSTICISME — FIN DU MONDE

GABRIEL BEAUCHESNE, ÉDITEUR
A PARIS, RUE DE RENNES, 117

—

MCMXXV

Dictionnaire Apologétique

DE LA

Foi Catholique

A

AGNOSTICISME. — Première partie : I. *Origine du mot.* II. *L'agnosticisme n'est pas le scepticisme universel;* III. *ni l'incrédulité;* IV. *ni l'athéisme.* V. *Psychologie de l'agnosticisme au point de vue catholique.*

Deuxième partie : VI. *L'agnosticisme pur;* VII. *L'agnosticisme croyant ou dogmatique;* VIII. *L'agnosticisme larvé ou des modernistes.*

PREMIÈRE PARTIE

I. — Origine du mot. — Le mot *agnosticisme* a été jeté dans la circulation en 1869 par Henri Huxley. Parvenu à l'âge d'homme, Huxley reconnut un jour qu'il n'était plus chrétien, mais libre penseur. « La plupart de mes contemporains, dit-il, pensaient avoir atteint une certaine *gnose* et prétendaient avoir résolu le problème de l'existence; j'étais parfaitement sûr de ne rien savoir sur ce sujet et bien convaincu que le problème est insoluble; et, comme j'avais Hume et Kant de mon côté, je ne croyais pas présomptueux de m'en tenir à mon opinion. » Huxley faisait partie de la *Metaphysical Society*, club dont les membres professaient chacun un système défini; il lui vint à l'esprit de se faire comme les autres une étiquette, et il lui sembla que pour bien montrer l'antithèse de sa pensée et des vues philosophiques ou théologiques de ceux qui prétendaient si bien savoir tant de choses qu'il ignorait, l'épithète d'agnostique serait très convenable. « J'en fis donc parade à la Société de Métaphysique, pour montrer que moi aussi, comme les autres renards, j'avais une queue; et, à ma grande satisfaction, le mot, qui eut pour parrain le *Spectator*, réussit. » Huxley, *Agnosticism*, 1889.

L'agnosticisme est une méthode ou une doctrine subtile, l'attitude agnostique est des plus instables; d'autre part, le mot est devenu populaire, surtout dans les pays de langue anglaise, grâce à la propagande et à la polémique. Aussi ne faut-il pas s'étonner que ce terme soit fréquemment employé abusivement soit dans la conversation familière, soit dans les ouvrages de controverse. Le premier soin de l'apologiste sera donc de bien se rendre compte du sens que l'adversaire donne à ce mot, soit qu'il se pare de l'épithète d'agnostique, soit — comme le font les modernistes — qu'il prétende ne pas la mériter. Pour écarter les équivoques et poser nettement la question, avant d'aborder l'étude directe du sujet, nous procéderons par élimination et essaierons de pénétrer dans la psychologie de l'agnosticisme, tout en discutant chemin faisant quelques-unes des conséquence de cette doctrine.

II. — L'agnosticisme n'est pas le scepticisme universel, bien que souvent il y conduise. — L'agnosticisme est un scepticisme partiel, commun à des doctrines d'ailleurs très différentes, qui s'accordent à déclarer l'absolu, ou la chose en soi, *inconnaissable.* Les formes modernes du scepticisme universel sont le phénoménisme et certaines variétés du monisme. Beaucoup de ceux qui se disent agnostiques sont des adversaires, plus ou moins conscients, du réalisme naturel à l'esprit humain, et sont partisans d'un phénoménisme, sensualiste ou idéaliste, empirique ou rationnel, plus ou moins mitigé. D'autres soi-disant agnostiques répètent après Clifford, Bain, etc., les formules d'un monisme qui, en psychologie, nie toute distinction réelle entre la matière et l'esprit, et qui, en métaphysique, nie la transcendance du divin. (Cf. Maher, *Psychology*, London, 1903, p. 524.) Moniste ou phénoméniste — souvent c'est tout un — cette classe d'agnostiques emploie des arguments tellement contraires au réalisme du sens commun, tellement opposés à l'idée naturelle à tous d'un Dieu distinct du monde, que le grand public confond souvent l'agnosticisme avec ces formes modernes du scepticisme universel. La méprise est d'autant plus facile, qu'il se trouve partout des philosophes amateurs qui, voyant l'agnosticisme à la mode, couvrent de cette étiquette les idées floues qui sont le fond de leurs systèmes. Voyant si fréquemment appliquer la célèbre boutade de Hodgson : « Ce que vous ignorez totalement, donnez-le pour l'explication de tout le reste », le public se persuade qu'agnosticisme et pyrrhonisme sont identiques. Facile est la méprise, mais c'est une méprise.

En effet, le monisme et le phénoménisme ne sont pas l'agnosticisme. Spinoza, le grand ancêtre de nos monistes, n'a-t-il pas écrit : *Cognitio aeternae et infinitae essentiae Dei, quam unaquaeque idea* [*cujuscumque corporis, vel rei singularis actu existentis*] *involvit, est adaequata et perfecta. Mens humana adaequatam habet cognitionem aeternae et infinitae essentiae Dei?* (*Eth.*, 2, 45-47.) Dieu, d'après un mot de Hegel, n'est qu'autant qu'il est connu. Quant au reste, la philosophie spéculative ne s'était-elle pas donné la mission de le reconstruire en entier, tout, jusqu'à l'histoire? — Par ailleurs, pour un phénoméniste radical, les phénomènes constituent l'unique réalité. Il n'y a donc point de place pour l'agnosticisme dans le phénoménisme. Car si, comme on le

prétend, tout est dans tout, et si les phénomènes sont l'unique réalité, il est évident que le champ du connu coïncide avec le champ du réel, — et donc affirmer l'existence d'une réalité, tout en la déclarant, avec ou sans majuscule, inconnaissable, c'est une contradiction; il est de même évident, dans la même hypothèse, que le champ du connu coïncide avec le champ du connaissable, — et donc la notion de l'inconnaissable est une pseudo-idée. Cf. Lévy-Bruhl, *La philosophie de Jacobi*, 1894, p. XIV. Le Roy, *Dogme et critique*, Paris, 1907, 2e éd., p. 374. Enfin, les logiciens de ces positions extrêmes reprochent durement à Kant, à Comte et à Spencer d'avoir cédé à des préjugés métaphysiques périmés, en adoptant la distinction commune entre les apparences et la réalité, entre les phénomènes et le fond intime des choses, Cf. Benn, *History of english rationalism in the XIX century*, London, 1904, t. I, p. 414. Or, l'admission de cette distinction est la première condition de l'agnosticisme. C'est donc à bon droit que les monistes et les phénoménistes rigides refusent de s'avouer agnostiques. Leur erreur théorique dépasse en effet celle de l'agnosticisme. Là où l'agnostique pur dit avec Huxley : « Je suis parfaitement sûr de ne rien savoir », ils affirment: « Il n'y a rien à savoir ». Là où l'agnostique croyant ou dogmatique dit avec Kant : « Le fond intime des choses m'échappe totalement dans ses déterminations intrinsèques », ils répliquent : « C'est une dernière illusion que de croire qu'il y a un dernier problème des choses et du monde. » Bref, le monisme et le phénoménisme ne sont pas l'agnosticisme; ils sont théoriquement pires.

D'autre part, beaucoup d'agnostiques, et des mieux qualifiés, ne sont ni phénoménistes, ni monistes. Il est vrai que ces systèmes sont associés dans plus d'un cerveau, et cela n'a rien de surprenant, car le phénoménisme ou le monisme sont les aboutissants logiques — bien que contre nature — de l'agnosticisme. Tout le monde en convient pour Hume; et, à mon avis, Hartmann a raison de soutenir que l'agnosticisme kantien conduit à l'illusionisme complet. Mais c'est un fait aussi que l'agnosticisme se rencontre très souvent combiné avec un dogmatisme scientifique, moral ou religieux, qui veut être sincère. C'est que l'agnosticisme ne consiste précisément ni à nier l'existence de la chose en soi, de la réalité sous-jacente aux apparences et aux formules, ni à affirmer l'identité du relatif et de l'absolu. L'agnostique, d'accord ici avec le sens commun et l'ensemble des philosophes, admet la distinction entre le relatif et l'absolu, en d'autres termes entre les propriétés, les accidents, les opérations, et l'essence, la substance, la nature des choses. Il constate ensuite, dit-il, que nous avons quelque connaissance du relatif; mais quant à la chose en soi, quant à la réalité sous-jacente, il se contente de la déclarer inconnaissable; la chose en soi, dit-il, n'est pas objet de science. Mais « inaccessible ne veut pas dire nul ou non existant », fait remarquer Littré, *A. Comte et la philosophie positive*, 2e éd., p. 520. Spencer va plus loin : « Tous les raisonnements par lesquels on démontre (?) la relativité de la connaissance, supposent distinctement l'existence positive de quelque chose au delà du relatif. » *Les premiers principes*, p. I, ch. 4, § 26, trad. Cazelles, p. 77. Et on trouvera des affirmations plus catégoriques encore dans les seize thèses où Spencer a résumé sa doctrine, et qu'a publiées A. Proctor, *Mysteries of time and space*. On sait d'ailleurs que, dans le kantisme pur, il est en quelque sorte classique, de faire de l'absolu, du noumène, un objet de croyance.

Ce n'est pas le lieu de montrer combien sont arbitraires les définitions de la science et de la croyance dont les agnostiques, après beaucoup d'autres, se servent ici pour dissimuler les concessions qu'ils font au réalisme naturel à l'humanité. Il faut bien se garder de leur reprocher ces concessions, mais noter que, telles qu'ils les font, elles rendent toute métaphysique impossible ou purement formelle et verbale. Elles ne satisfont donc pas à l'objectivisme spontané qui les arrache à leurs auteurs : elles laissent sans aucune explication le fait de l'accord de notre pensée avec les choses, le fait de la constance des phénomènes. Sous le bénéfice de ces réserves qui posent le problème des *universaux*, nous pouvons cependant conclure. Le réalisme transcendantal, le réalisme transformé de Spencer, le pseudo-mysticisme de certains Américains qui se livrent à l'expérience de l'absolu sans prétendre, comme quelques théosophes, s'en donner une représentation distincte, montrent que l'agnosticisme n'est pas le scepticisme universel, mais simplement un scepticisme partiel. Il nous reste à dire comment l'agnosticisme se distingue des deux formes de scepticisme partiel qui sont l'incrédulité et l'athéisme.

III. — **L'agnosticisme n'est pas l'incrédulité ou la libre pensée, bien qu'il en puisse être la conséquence ou la préface.** — Beaucoup de protestants, quand ils en viennent à nier la révélation chrétienne ou l'infaillibilité de l'Ecriture, se disent agnostiques, comme Huxley. Souvent, dans les polémiques très vives qu'il eut à soutenir contre le clergé anglican, Huxley fut simplement accusé « d'infidélité »; et en fait les procédés d'argumentation qu'il employait tendaient plus directement à attaquer la foi chrétienne que la connaissance de Dieu : il brandissait en effet contre la révélation, tantôt la paléontologie, tantôt les conclusions de la critique biblique rationaliste, tantôt les pourceaux dont il est question dans l'Evangile. Aussi, en 1885, le positiviste Harrisson déclarait-il que l'agnosticisme n'est autre chose que la planche où se réfugient les naufragés de la foi, et il invitait ces malheureux à passer à la religion de l'Humanité. *Fortnightly Review*, Feb., 1885.

Cette confusion de la perte de la foi et de l'agnosticisme, fréquente dans les pays protestants, est le résultat du fidéisme et du subjectivisme religieux plus ou moins conscients, qui sont au fond des doctrines de Luther et de Calvin. Les protestants conservateurs réagissent contre ces tendances fidéistes et subjectivistes. Mais, très souvent, les sectes hérétiques font profession de nier la valeur de toutes les preuves rationnelles de l'existence de Dieu et des motifs extérieurs de crédibilité du christianisme; ou bien n'admettent ces preuves et ces motifs, qu'en biaisant avec la conception luthérienne de la chute, point de départ de tout le système protestant. Aussi, beaucoup de leurs adhérents se persuadent-ils à la longue que c'est à la foi protestante qu'ils doivent leur idée de Dieu. Si donc ils renoncent à la foi, il leur est très difficile de ne pas conclure qu'ils n'ont plus aucune connaissance de Dieu. Dans cette mentalité, ils sont d'autant plus portés à se dire agnostiques, que leurs sectes confondent davantage la foi chrétienne et la simple croyance en Dieu, ou qu'elles font plus dépendre cette foi de l'inspiration privée, de l'expérience religieuse. Quand on s'est habitué de longues années à concevoir Dieu surtout en fonction de ses états intérieurs; quand on a répété des milliers de fois que la seule vraie, la seule valable, la seule religieuse idée de Dieu est celle à laquelle on arrive par le sentiment, l'émotion, la foi fiduciale, — et les plus orthodoxes des protestants admettent ces manières de parler, — si l'expérience religieuse vient à faire défaut, ou si le

doute s'empare de l'âme, tout chavire, et l'idée même de Dieu semble faire naufrage avec le christianisme. Il y a longtemps que les ascètes et les mystiques catholiques ont reconnu le danger qu'il peut y avoir à donner trop d'importance à la vie émotive (cf. Encycl. *Pascendi*, § Redeamus enim vero) : aussi tous nos manuels de direction ont-ils soin d'imposer aux âmes qui sont menées par le sentiment, de s'attacher plus à la connaissance de foi qu'à leurs expériences ou impressions subjectives. Sainte Thérèse, comme Bossuet, veut que le mystique ne perde pas de vue les mystères et spécialement les mystères de la vie du Sauveur; et il n'y a pas de signe plus certain d'illusion dans les voies mystiques, que le mépris, la négligence ou la diminution des vertus essentielles de foi, d'espérance, de charité et de religion. Ainsi s'explique la confusion, au premier abord si étrange pour nous, de l'agnosticisme et de l'incrédulité : elle est une conséquence du fidéisme et du rôle exagéré donné dans le système protestant à l'expérience religieuse : inspiration privée ou sentiment. — A ce facteur, il faut en ajouter un autre. Longtemps l'apologétique protestante consista surtout à acculer à l'athéisme ceux qui rejetaient le christianisme comme elle l'entendait. Au dix-septième siècle, Samuel Parker écrit tout un chapitre pour prouver que tous les scolastiques sont des athées purement et simplement. (*Disputat. de Deo et Providentia divina*, Londres, 1678, disp. 2, cap. 2.) L'athéisme étant contre nature, l'argumentation paraissait efficace. Le déisme anglais fut une première échappatoire; il semble bien que souvent l'attitude agnostique n'est, à son tour, qu'une manière de ne pas tomber dans l'athéisme déclaré. Gladstone, dans un de ses grands discours, prévoyait cette issue, lorsqu'il prédisait que la doctrine agnostique de Mansel ferait plus de mal à la religion que l'athéisme.

Mis en présence de cet état d'âme, l'apologiste se dira que tout n'est pas perdu. Puisqu'on n'avoue pas l'athéisme, mais simplement l'agnosticisme, c'est donc que l'idée de Dieu gît encore aux profondeurs de la conscience; elle n'est qu'obnubilée par une synthèse mentale purement subjective; et la voix de l'apologiste trouvera facilement un écho. Voilà pour la pratique. — Quant à la doctrine, nous tenons pour un dogme que « la foi divine est distincte de la science de Dieu et des choses morales » (*Conc. du Vatican*, Denzinger, éd. 10, 1811 (1658)). Nous croyons aussi que, si l'homme ne peut pas adhérer aux vérités révélées sans la grâce de la foi, « il peut, par la lumière de la raison, connaître avec certitude le Dieu unique et vrai, notre Créateur et notre Maître » (*ibid.*, 1789 (1638), 1795 (1643), 1806 (1653)). Le fait de n'avoir jamais eu ou d'avoir perdu la foi ne se confond donc pas pour nous avec le fait d'ignorer Dieu. Dans sa querelle contre le fidéisme des traditionalistes français, c'est le rationaliste Jules Simon qui avait raison : l'incrédule peut croire en Dieu et écrire une théodicée (*Religion naturelle*, 1857, 4ᵉ édit., p. IX sqq. Cf. Denz., 1622 (1488), 1626 (1492), 1650 sq. (1506)). Comme nous distinguons la foi proprement dite (adhésion intellectuelle et libre au contenu de la révélation sur l'autorité du témoignage divin) de la simple croyance en Dieu, nous ne confondons pas les raisons de croire en Dieu et les raisons de croire à la révélation. Nous désignons ordinairement les premières sous le nom de « preuves de l'existence de Dieu »; et nous réservons aux secondes le nom « de motifs de crédibilité ». C'est un abus de mêler toutes ces « raisons de croire » : car ces deux séries de raisons sont bien distinctes. En effet, si la seconde suppose logiquement la première, la première vaut par elle-même; d'où il suit que, d'après la doctrine catholique, le rejet des motifs de crédibilité, et, par suite, de la foi chrétienne, n'emporte nécessairement ni le rejet des raisons de croire en Dieu, ni l'agnosticisme en matière religieuse. L'apologiste fera bien d'inculquer cette doctrine trop méconnue. Le bruit fait par la presse autour de l'infaillibilité du Pape a tellement « absorbé l'attention du public, qu'on a peu remarqué les décrets que le concile du Vatican a rendus sur les rapports de la raison et la foi ». La remarque est d'un protestant conservateur, E. Naville, *Philosophies négatives*, Paris, 1900, p. 63. Certains appels bruyants faits à quelques formules fidéistes de Pascal et à Ventura, certaines adhésions au modernisme n'auraient peut-être pas eu lieu, si l'on avait mieux connu la position catholique. Il est juste toutefois d'ajouter que tous nos universitaires n'ignorent pas leur catéchisme. Ollé-Laprune a dit fort exactement : « L'Eglise condamne tout fidéisme. Elle, qui sans la foi ne serait pas, elle commence par rejeter, comme contraire à la pure essence de la foi, une doctrine qui réduirait tout à la foi. L'ordre de la foi n'est assuré, que si l'ordre de la raison est maintenu. » (*Ce qu'on va chercher à Rome*, Paris, 1895, p. 36. Cf. l'Encyclique *Pascendi*, § Jam ut a philosopho.)

IV. — L'agnosticisme, bien que très souvent athée, n'est pas l'athéisme. — On lisait au dix-huitième siècle dans *Le bon sens du curé Meslier* : « Le raisonnement prouve que la théologie n'est qu'un tissu de chimères » (ch. 182). Fréquemment le pavillon agnostique ne couvre pas d'autre marchandise que ce vieux préjugé. Cet emploi du terme a été popularisé dans le monde anglo-saxon par les écrits de Leslie Stephen, surtout par *An Agnostic's Apology*, 1876. Stephen condensait l'agnosticisme en deux propositions : 1° l'esprit humain a des limites; 2° la théologie est hors de ces limites. Cette définition avait le mérite de mettre en relief que l'objet principal de la controverse agnostique est d'ordre religieux et non d'ordre purement métaphysique. Mais elle avait deux graves défauts : 1° elle était philosophiquement imprécise, la seconde proposition n'étant qu'arbitrairement liée à la première; 2° elle identifiait la doctrine ou la méthode agnostique, soit avec cette forme vulgaire et voltairienne de l'athéisme pratique ou sceptique, qui consiste à répéter après « Meslier » que nous n'avons guère d'idée nette de Dieu, soit avec cette forme moderne d'athéisme dogmatique, qui, de la prétendue impossibilité d'une représentation intellectuelle de Dieu, conclut à la négation expresse de la divinité. Bref, ce que Leslie Stephen présentait au public sous le nom d'agnosticisme, n'était que l'espèce d'athéisme qui lui était personnelle.

Il n'est pas douteux que, dans la pensée de beaucoup d'agnostiques, cette épithète qu'ils se donnent, ait un sens athée. Cf. Hume, *Essais;* d'Holbach, *Système de la nature;* Robinet, *Philos. de la nature;* voir Roselli, *Sum. philos.*, éd. 3, Bononiae, 1858, t. 2, n. 1170 et 1257; Wirceburgenses, *de relig.*, diss. 5, sect. 2, obj. 1 et 2. La raison en est l'affinité qui existe entre l'attitude agnostique et l'athéisme. « A la formule : Au delà des données de notre expérience, nous ne savons rien, succède cette autre formule dont le contenu est très différent : Au delà des objets de notre expérience, il n'existe rien. » Cf. Naville, *Philosophies négatives*, p. 85. La nature répugne à cette conclusion. Mais — *a*) on discute encore pour savoir si Kant était déiste ou théiste : il semble bien qu'il n'était pas déiste, puisqu'il ne concède à l'homme aucune connaissance objective des attributs intrinsèques de Dieu; il n'était pas davantage théiste, puisque, tout

en concédant dans la *Critique du Jugement*, §86, que la croyance à Dieu nous le présente comme omniprésent, éternel, juste, bon, intelligent et voulant, cependant il n'admet pas de relation intime entre Dieu et nous et rejette la prière (Heinze, dans *Realencyclopädie* de Herzog, 3e éd., art. *Theismus*, p. 592). Quoi qu'il en soit, on a cent fois remarqué avec raison qu'il y a quelque contradiction à admettre, même comme hypothétique, par la croyance, un Dieu intelligent, quand la raison spéculative découvre les antinomies que l'on sait dans l'*ens realissimum*. Or c'est un axiome dérivé de l'expérience : *Violentum non durat;* et l'histoire de l'athéisme depuis Kant ne fait que confirmer cet axiome. De plus, si le disciple de Kant veut avoir une religion, il faut de toute nécessité qu'il admette que la croyance non seulement nous *présente* Dieu comme personnel, mais que cette idée est *représentative;* en d'autres termes, pour qu'il y ait religion, il faut que le croyant tienne pour certain que Dieu *est* réellement, indépendamment de notre manière de le concevoir et de nous le représenter, vivant, intelligent et libre. Or le disciple de Kant ne peut pas, sans renier la méthode critique, porter de jugement sur la nature des choses en elles-mêmes. Le sentiment religieux n'aura plus de refuge que dans la philosophie spéculative : et c'est le panthéisme; ou bien il tournera au mysticisme de la gnose, des néoplatoniciens, des soufis, de Molinos, etc. C'est encore ce que nous avons sous les yeux. — *b*) Laissons de côté le kantisme, qui est bien démodé, puisque tant de gens prétendent le dépasser; il reste qu'en vertu même des prémisses du système qu'il admet, l'agnostique se trouve désarmé en face des objections accumulées depuis Kant par l'athéisme dogmatique. Qu'il lise en effet que l'idée de Dieu est contradictoire, à cause de la répugnance entre l'infinité et la personnalité (Strauss), à cause de la répugnance entre l'infinité et la perfection (Vacherot), à cause de l'existence du mal qui exclut de Dieu ou la toute-puissance ou la bonté (Stuart Mill) etc.; l'agnostique ne peut rien tirer de sa philosophie pour résoudre tous ces sophismes; et il est à prévoir que peu à peu ils obscurciront en lui l'idée de Dieu commune à toute l'humanité. — *c*) Que si l'agnostique cherche à réaliser cette idée spontanée et naturelle de Dieu, il se trouvera de nouveau à peu près infailliblement engagé dans l'erreur. Il a, par l'éducation ou en vertu d'un raisonnement dont il a perdu conscience, l'idée d'un être supérieur au monde, auteur et gardien de la loi morale etc.; mais sa philosophie lui interdit de se légitimer rationnellement la notion traditionnelle, de penser à nouveau les prémisses de ce raisonnement; à plus forte raison l'empêche-t-elle de passer de la notion de Dieu qui suffit pour commencer la vie morale et religieuse, à l'idée philosophique de l'être nécessaire et parfait. — *d*) Et s'il passe par-dessus toutes les barrières que la méthode agnostique a établies entre lui et la connaissance réfléchie et philosophique de Dieu, selon qu'il aura développé sa philosophie dans le sens du monisme ou du phénoménisme, il fera de Dieu soit une loi abstraite, la catégorie de l'idéal (Taine, Renan), soit « cette espèce d'*anima mundi* pensant en chacun de nous au lieu de nos âmes individuelles » (W. James, *Principles*, t. I, p. 346); ou bien il tombera dans l'une des nombreuses variétés du panthéisme proprement dit (Hébert). Et de nouveau c'est, au fond, l'athéisme. — *e*) Admettons — cela se voit — que l'agnostique évite tous ces faux pas, et reste l'animal religieux que nous sommes; « la force inconnue et inconnaissable » à *quoi* il adressera son culte, pourra-t-elle longtemps rester l'objet de ses hommages? Et de quelle nature sera ce culte? de quelle efficace pour sa vie morale? Les Athéniens, devant l'autel du *Dieu inconnu*, pouvaient croire ce Dieu réellement bon, juste, etc.; du moins sacrifiaient-ils à un être qu'ils croyaient supérieur à ses adorateurs. Chacun des dévots de l'Inconnaissable n'a pas même le droit — sans illogisme — de tenir pour supérieur à soi l'objet de son culte. « L'homme est un roseau, mais un roseau pensant »; et on ne voit plus ce que peut être le culte du « roseau pensant » pour « la force dont l'univers est la manifestation », à moins que ce culte ne se réduise à « l'émotion cosmique » prônée par Clifford. Mais nous voilà en plein athéisme, et dans la pire des idolâtries. — Aussi, de même que nous ne saurions blâmer les écrivains qui réfutent l'agnosticisme *ex absurdo* par ses conséquences et ses préjugés monistes ou phénoménistes (Maher, *Psychology*, London, 1903, p. 524), ou par son insuffisance religieuse (Picard, *Chrétien ou agnostique*, Paris, 1896); on ne peut que louer les philosophes qui, dans l'agnosticisme, attaquent surtout l'athéisme (Boedder, *Natural theology*, London, 1891, p. 76). Ce n'est malheureusement pas à un adversaire imaginaire que s'en prennent tous ces apologistes. Cf. l'Encyclique *Pascendi*, § Redeamus sqq.

Il reste cependant nécessaire, si l'on veut parler de l'agnosticisme conformément à l'ensemble des faits et sans mêler toutes les questions les unes avec les autres, de distinguer l'agnosticisme et l'athéisme. L'Encyclique *Pascendi* fait elle-même cette distinction deux fois : la première, § *Jam ut a philosopho*, quand elle parle de l'*ignorance* de l'agnosticisme et de la *négation* de l'athéisme; la seconde, § *Equidem nobis*, quand elle parle du passage du protestantisme au modernisme, du modernisme — le contexte indique qu'il s'agit de l'agnosticisme des modernistes — à l'athéisme.

a) L'agnosticisme et l'athéisme ne sont pas deux doctrines identiques, puisque plusieurs de nos contemporains sont athées pour des raisons qui n'ont rien à voir avec l'agnosticisme. Dans un article sur le positivisme, écrit pour le *Nouveau Dictionnaire d'économie politique* de Léon Say (Paris, 1892, t. II, p. 531), Mme Clémence Royer constatait que « pas plus que Kant, Comte n'entendait nier absolument l'existence d'un *substratum* des choses, d'un *noumène* intelligible, conçu par l'esprit sous les apparences phénoménales ». Comte soutenait seulement que « si ce substratum existe, il est pour nous inconnaissable ». L'auteur argumente ensuite contre Kant, puis contre Comte; il essaie de prouver que « la cause substantielle d'Aristote, la cause permanente des phénomènes, leur substratum nécessaire, immuable dans leurs changements, peut être connu de nous par induction ». De tout cet intellectualisme, voici la conclusion athée : « C'est donc absolument sans droit que Comte a déclaré les causes premières inconnaissables, puisque, comme *causes substantielles*, nous pouvons arriver à les connaître par induction, et que *les causes premières libres*, n'existant pas, ne peuvent être objet de connaissance. Il faut les nier tout simplement, et non pas les proclamer existantes, mais inconnaissables. Ce n'est pas leur connaissance qui est impossible, c'est leur existence, en vertu même des lois logiques de la pensée. » Là où d'autres argumentent : « Notre esprit renfermé dans les limites des sens ne saurait franchir ces bornes pour s'élever à la hauteur de l'idée de la cause première libre », Mme Royer observe que « Comte n'a pas su résoudre les sophismes des antinomies kantistes » : ces sophismes, elle les résout pour son propre compte comme Stuart Mill a résolu ceux de Hamilton et de Mansel (*La philosophie de Hamilton*, Paris. 1869); et elle affirme avec Buchner et Moles-

CHOTT qu'elle pense intellectuellement l'infini, l'éternel, l'immuable, le nécessaire. « Ce n'est pas leur connaissance qui est impossible », dit-elle comme STUART MILL; et, pour d'autres raisons que Stuart Mill, elle conclut comme lui que Dieu n'existe pas. L'athéisme n'est donc pas identique à l'agnosticisme.

b) La même conclusion s'impose, quand on réfléchit que les fondateurs de l'agnosticisme moderne, Locke, Kant, Hamilton, Mansel, croyaient, chacun à leur manière, à l'existence de Dieu. Tous s'accordaient à dire que l'Infini ou l'Absolu n'est pas un objet de science, mais ils s'accordaient aussi dans la croyance à son existence. Plusieurs d'entre eux niaient toute révélation positive, d'autres l'admettaient : de là des différences notables dans leur manière de concevoir et de définir la croyance et la foi; ils sont cependant unanimes à dire que foi ou croyance n'emportent aucune représentation intellectuelle de Dieu, puisqu'une telle représentation est impossible. Si donc ces théoriciens de l'agnosticisme rejettent l'athéisme, tout en restant fidèles à leurs principes, il faut avouer que le champ des deux doctrines ne coïncide pas. D'ailleurs, qui oserait déclarer athées, en bloc, tous les pseudomystiques dont W. James a, sans beaucoup de critique ni de psychologie, décrit les expériences du divin, de la présence de l'Inconnu? (W. JAMES, *The varieties of religious experience*, London, 1902, lect. 16 et 17.) Ces voyants ne sont pas tous des malades, ni des athées. Plusieurs sont des croyants qui, par une illusion assez facile, prennent pour un contact l'émotion que cause en eux l'idée confuse de Dieu. (Cf. MOISANT, *Dieu, l'expérience en métaphysique*, Paris, 1907, p. 294.) De même personne, à ma connaissance, n'a traité les modernistes comme de vulgaires athées; et l'Encyclique *Pascendi* se contente de leur montrer que leurs doctrines conduisent au latitudinarisme, au panthéisme, à l'athéisme. Il semble bien cependant que, malgré leurs protestations, l'accord est fait (cf. WEHRLÉ, dans *Revue biblique*, juillet 1905) dans la presse, même non catholique, pour les classer, sauf quelques rares exceptions, parmi les agnostiques. C'est que tout le monde saisit une nuance entre l'agnosticisme et l'athéisme pur. Si étrange que cela puisse paraître au premier abord, on peut admettre l'existence de Dieu et être complètement agnostique.

c) Si, des temps modernes, on remonte aux siècles passés, les anciens théologiens n'en ont pas jugé autrement. MOLINOS, ce pseudo-mystique libidineux, dont W. James prend à tâche de réhabiliter la mémoire, avait enseigné les deux propositions suivantes : « XVIII. Celui qui dans l'oraison se sert d'images, de figures, de représentations et de conceptions propres, n'adore pas Dieu en esprit et en vérité. XIX. Celui qui aime Dieu, suivant que la raison argumente, ou que l'esprit comprend, n'aime pas le vrai Dieu. » (DENZ., 1238 (1105), sq.) En d'autres termes, les représentations intellectuelles que nous pouvons avoir de Dieu par les formules religieuses et par le discours, sont sans valeur objective : ce qui est bien une position agnostique. Or les théologiens, à propos de ces propositions, ne reprochent pas à Molinos l'athéisme. Ils se contentent de prouver que la connaissance abstractive que nous avons de Dieu et des mystères, est vraie : si vraie, donc de valeur objective, suivant l'axiome : *ab eo quod res est aut non est, oratio dicitur vera aut falsa*. (Cf. CALATAYUD, *Divus Thomas* etc., Valentiae, 1752, t. IV, p. 105 sqq.; BOSSUET, *Mystici in tuto*, p. 1, a. 3, cap. 4, éd. Lachat, t. 19, p. 631; *Analecta Juris Pontificii*, Rome, 1863, p. 1599; Card. GENNARI, *Del falso misticismo*, Roma, 1907, p. 44 sqq.) Bossuet ajoute qu'on « ne peut pas nier sans impiété que tous les fidèles ne soient obligés à *concevoir*, chacun selon leur mesure, les divines perfections, renfermées si clairement dans le symbole, sans lesquelles Dieu n'est pas Dieu et son culte anéanti » (*Instruction sur les états d'oraison*, tr. 1, liv. 2, n. 18, éd. Lachat, t. 18, p. 416). L'agnosticisme, en d'autres termes, est jugé inconciliable avec la foi chrétienne, mais on ne dit pas que c'est l'athéisme.

d) Les anciens théologiens ont eu à s'occuper d'un cas d'agnosticisme beaucoup plus singulier et plus rare que celui des pseudo-mystiques, celui du juif Maïmonide. MAIMONIDE n'est pas en tout subjectiviste; comme tous les scolastiques, il est, en philosophie, intellectualiste, objectiviste et dogmatique. Son réalisme, son amour pour les entités distinctes, va même jusqu'à tenir cette distinction de l'essence et de l'existence, de l'essence et de l'unité, empruntée par Avicenne aux néoplatoniciens et réfutée par S. Thomas (MAIMONIDE, *Le guide des égarés*, trad. Munk, Paris, 1856, aux frais de James Rothschild, t. I, p. 231. Cf. S. THOMAS, *in Metaph.*, lib. 4, lect. 2, text. 3; lib. 10, lect. 3, text. 8; voir CAJETAN, *De ente et essentia*, quaest. 5 et quaest. 10. Cf. SPINOZA, *Cogitata Metaphysica*, cap. 2, reprenant l'argument et la conclusion d'Avicenne, et inférant de là le panthéisme, *Eth.*, lib. I, prop. 19, 11 et 20). Péripatéticien, Maïmonide démontre l'existence de Dieu (2 part., t. II, p. 1-51) et conclut « à l'existence d'un Dieu unique et incorporel, moteur premier de l'univers ». Les arguments de Maïmonide sont si orthodoxes que S. Thomas s'en est inspiré dans le détail et souvent n'a fait que les résumer : ils sont d'ailleurs d'Aristote. Cependant Maïmonide est, en exégèse et en religion, un agnostique forcené. Il reprend la doctrine néoplatonicienne de la connaissance purement négative de Dieu, et consacre dix longs chapitres de la première partie du *Guide* à prouver qu'elle est la seule philosophique; t. I, p. 179-267. Voici sa conclusion : « Puisqu'il nous est démontré qu'il existe nécessairement quelque chose en dehors de ces essences perçues par les sens, et dont nous embrassons la connaissance au moyen de l'intelligence, nous disons de ce quelque chose qu'il *existe*, ce qui veut dire que *sa non existence est inadmissible* » : t. I, ch. 58, p. 242; « car, selon nous, dit-il ailleurs, ce n'est que par homonymie que (le mot) exister se dit en même temps de Dieu et de ce qui est en dehors de lui ». S. Thomas a réfuté longuement — nous le verrons — Maïmonide; cependant il ne reproche pas l'athéisme au rabbin; à plusieurs reprises, il indique avec soin comment on pourrait lui donner un sens orthodoxe. SUAREZ ne parle pas autrement que S. Thomas, *de Deo*, lib. I, cap. IX, n. 9. Cf. Joannes BACHONUS, in I, dist. 2; quest. 1, ed. 1526, fol. 22; DUNS SCOTUS, in I, dist. 8, q. 4, 2.

V. — Psychologie de l'attitude agnostique, au point de vue catholique. — Nous avons vu plus haut que le réalisme naturel à l'esprit humain triomphe souvent de l'esprit de système : la pression de la nature, l'évidence objective empêchent le relativiste de suivre ses principes jusqu'au phénoménisme. Au prix d'une contradiction — que masque mal la distinction entre la science et la croyance — il revient par quelque détour à quelque sorte de réalisme : tous les lecteurs de Stuart Mill ont remarqué qu'il lui arrive souvent d'oublier que ses « possibilités de sensation » sont par définition purement subjectives. Il se passe quelque chose de semblable par rapport à l'idée de Dieu; et comme il y a plusieurs manières de connaître Dieu, on peut nier la possibilité de l'une de ces manières, tout en retenant l'une des autres : la théologie permet ici de se rendre compte des faits.

1° L'Eglise rejette toute intuition naturelle de Dieu.

Dieu, d'après l'Ecriture, est invisible; et nul ne connaît le Père, si ce n'est le Fils. Dieu est simple; en lui toutes les perfections sont l'unité même. Donc, si nous avions l'intuition de son essence, comme nous avons l'intuition des objets qui nous environnent, nous le connaîtrions en entier, et la connaissance que nous en aurions, sans être compréhensive, serait adéquate à son objet, incompossible avec le doute et l'erreur. Or tout cela n'est pas donné dans notre expérience. Donc tous les systèmes intuitionistes sont inadmissibles (Malebranche, Berkeley, Schelling, Cousin et les ontologistes), parce que contraires au dogme de l'invisibilité de Dieu par les fonctions naturelles de notre esprit, et parce que contraires à l'expérience. Par ailleurs, le fait de la possibilité de l'athéisme a toujours empêché l'Ecole de se rallier à l'innéisme cartésien. (Cf. Pohle, *Lehrbuch der Dogmatik*, Paderborn, 1902, t. I, p. 14.) On ne nie pas que le cartésianisme n'ait eu d'illustres adhérents parmi nos écrivains religieux; mais l'éclat littéraire de noms fameux n'a pas hypnotisé les théologiens au point de leur faire négliger ce petit fait du sauvage, athée par ignorance. On ne donne cependant en théologie aucune « note » à l'innéisme cartésien pris en lui-même : ce qui signifie qu'on le considère comme faux, parce que contraire à l'expérience, sans le tenir pour inconciliable avec le dogme. Si cependant l'innéisme cartésien est proposé de manière à exclure toute possibilité d'une véritable preuve de l'existence de Dieu, on s'accorde à le déclarer « téméraire », parce que les preuves de l'existence de Dieu ont un fondement dans l'Ecriture et dans la tradition. (Cf. Pesch, *Praelect. theol.*, t. II, n. 27.) Pour ces raisons, l'ensemble des théologiens catholiques n'admet pas que l'homme naisse avec la représentation actuelle de Dieu. Il est sûr que les Pères de l'Eglise n'ont pas connu cette sorte d'innéisme; et il est bien probable que Descartes, qui devait beaucoup à Mersenne (*Quaestiones celeberrimae in Genesim*, in hoc volumine athei et deistae impugnantur, Paris, 1623, col. 278), pensait sur ce point là comme lui. Quoi qu'il en soit — et c'est la thèse qui nous intéresse directement ici — la théologie catholique enseigne, avec les Pères, que l'homme acquiert spontanément, naturellement, l'idée du vrai Dieu, de telle sorte que, à quelques exceptions près, *in quibus natura nimium depravata est* (S. Augustin, *in Joan.*, tr. 106, n. 4, Migne, t. XXXV, 1910), tout homme parvient à connaître l'existence de Dieu, de façon à pouvoir commencer sa vie morale et religieuse. Ce point n'est pas de foi définie, puisque le Concile du Vatican, sans s'occuper de la question de fait, n'a décidé que la question de droit : l'homme a la puissance physique de parvenir par l'usage de sa raison naturelle à la connaissance certaine de Dieu. Mais c'est une doctrine « universellement admise et certaine ».

Cette doctrine explique pourquoi, même parmi les plus renforcés des agnostiques, on n'en trouve aucun qui ne comprenne, au moins confusément, de quel objet il est question quand on parle de Dieu. Mis en présence de l'idée de Dieu, soit par le langage, soit par le discours intérieur, soit par la conscience morale, l'agnostique réagit, semble-t-il, à peu près comme il fait à l'idée de substance, à celle de la réalité du monde extérieur. On a beau, avec Hume et Kant, mettre en fait que le seul être qu'atteigne l'intelligence humaine est celui que nous présentent nos sens, le phénomène; avec l'école empirique on a beau soutenir que nos idées générales ne sont que des images moyennes ou génériques (Taine, Bain, Sully, Bergson), prétendre faire la genèse de la pensée et montrer en détail comment nos concepts et les principes de la raison se sont peu à peu formés par habitude et par association (Hume, Mill), transmis par hérédité, développés par évolution (Spencer, Loisy); on a beau soutenir que l'espace et le temps ne sont pas des propriétés des choses, mais des formes de l'intuition, que les principes et les concepts de la raison sont des formes de la pensée humaine; on a beau abuser de « notre pouvoir de réfléchir à l'infini » pour essayer, avec le pragmatisme anglo-américain ou avec M. Bergson, de dépasser tous ces systèmes en les combinant, — le problème du *naiver Realismus* se pose et reste intact; et, nous l'avons vu, si quelques-uns, logiciens jusqu'à l'absurde, le résolvent par la négative, et tombent dans le phénoménisme, ou dans une des variétés du monisme, statique ou dynamique, beaucoup se contentent de dire que la substance, la cause, le noumène, l'absolu nous demeurent inconnus. Cependant l'évidence des faits, la force des principes de raison suffisante, de causalité et de finalité, l'emportent une fois de plus sur l'abus de la réflexion, et l'absolu s'introduit en sourdine dans les synthèses de nos relativistes. Ils en admettent l'existence; mais pour ne pas détruire d'un mot tout l'édifice logique péniblement construit, pour rester fidèles aux hypothèses arbitraires qui leur ont servi de point de départ, ils continuent à dire que cet absolu réel, pensé et admis par eux, reste inconnaissable, que nous ne pouvons avoir aucune représentation intellectuelle de la réalité sous-jacente aux choses etc. L'absolu est objet de croyance, non de science.

Il en arrive de même, *mutatis mutandis*, pour l'idée de Dieu. Antérieure à toutes les « torsions de l'esprit » dont nous venons de parler, elle survit au scepticisme que ces tours d'acrobatie intellectuelle produisent chez ceux où la fermeté du bon sens et la netteté de la raison ne neutralisent pas leurs effets. A une heure donnée, le problème de Dieu se pose ou réapparaît. A l'aide de ce que nous avons nommé l'idée naturelle de Dieu, la question est comprise et trouve de l'écho dans les plus profonds replis de la nature raisonnable de l'homme. (Cf. Scheeben, *La Dogmatique*, Paris, 1880, t. II, n. 29, p. 21.) A cette idée, une réalité correspond-elle? Comme pour la notion de substance et de cause, comme pour le fond intime des apparences sensibles, quelques-uns répondent par la négative, et ont le malheur de tomber par leur faute dans l'athéisme : *nec his debet ignosci*, Sap., XIII, 8; *ita ut sint inexcusabiles*, Rom., I, 20. D'autres s'abstiennent de nier : ils se souviennent à point de la formule initiale des doctrines relativistes, ou simplement de la définition positiviste de la science. Mais ici, comme devant le problème de la substance et de la réalité du monde extérieur, l'attitude finale est variée. Les uns s'en vont répétant, avec une modestie qui ne leur est pas ordinaire, que la question est au-dessus des forces de leur esprit (Huxley, Littré). C'est l'*agnosticisme pur*, celui dont parle le début de l'Encyclique *Pascendi*. Les autres admettent l'existence de l'être que le nom de Dieu désigne, mais de grâce, pas d'idées représentatives, pas d'affirmations sur la nature de Dieu en lui-même! Notre définition de la science, disent-ils, les limites que nous avons assignées à la connaissance humaine, nous interdisent de rien concéder sur ce point. Telle est la position de ce qu'on nomme l'*agnosticisme dogmatique* (Maïmonide, Locke, Kant, Hamilton, Mansel, Spencer).

2° La position de l'agnosticisme dogmatique est paradoxale, puisqu'il semble nier et affirmer en même temps la connaissance du même objet. La doctrine classique des théologiens sur la connaissance spontanée de Dieu permet de comprendre que la contradiction n'est qu'apparente, et pourquoi on ne

classe pas les agnostiques de cette espèce avec les simples athées. Quand nous enseignons que tout homme acquiert spontanément, naturellement, soit par lui-même, soit — et c'est le cas le plus fréquent — par l'éducation, l'idée du vrai Dieu, nous ne voulons pas dire que tout homme ait une connaissance de Dieu aussi explicite que la donnent nos catéchismes, v. g. : « Dieu est un esprit souverainement parfait, infini, éternel, tout-puissant, créateur et maître de toutes choses. » Evidemment, tout homme venu en ce monde ne sait pas tout cela, puisque ni Platon, ni Aristote n'en ont connu autant. C'est à des préjugés intellectualistes cartésiens que l'école spiritualiste française a dû de s'obstiner longtemps à ne reconnaître comme réelle connaissance du vrai Dieu, que celle qui parvient à la hauteur et à l'ampleur de cette réponse de nos catéchismes. (Cf. Janet, *Principes de métaphysique*, Paris, 1897, t. II, p. 86.) Nous ne blâmons pas cette école — dont les rêveries des modernistes font regretter la netteté et la vigueur d'esprit — d'avoir assez cru à la raison pour soutenir qu'elle peut démontrer, qu'elle démontre de fait, que telle est bien la nature ou la manière d'être intrinsèque de Dieu. Les théologiens lui reprochent seulement d'avoir péché par excès et par défaut : par excès, en prétendant pénétrer les mystères et se passer de la révélation (Denz., 1703 sq. (1550), 1808 et 1810 (1655)); par défaut, en méconnaissant, au-dessous de cette connaissance relativement parfaite dont nous venons de parler et que la masse des hommes doit, de fait, à la révélation (Denz., 1786 (1635)), une connaissance confuse, initiale, de Dieu, suffisante pour que l'homme puisse commencer sa vie morale et religieuse, mais ne s'élevant pas jusqu'à la clarté de nos formules catéchétiques. C'est cette connaissance confuse de Dieu, de l'Etre suprême, que les Pères ont admise chez les païens. Tous, dit S. Augustin, quand ils entendent le nom de Dieu, comprennent qu'il est question d'une nature tout à fait supérieure : *naturam excellentissimam*; et ailleurs : « Il n'y a personne, même parmi les païens, *qui hoc Deum credat esse, quo aliquid melius est* »; *De doct. christ.*, I, 7; cf. Lossada, *Summulae*, Barcinone, 1882, disp. 6, cap. 6, p. 132.

Cette connaissance confuse ne se traduit pas en une formule fixe et nécessaire; et la raison en est, que le vrai Dieu peut être confusément conçu et désigné de bien des façons. Voici quelques-unes des formules que donnent les manuels de théologie : *ens realissimum, ens entium, ens quo majus cogitari nequit, ens necessarium; causa hujus mundi, supremus artifex, gubernator hujus mundi; auctor et vindex legis moralis, ens impraeferibile, summum bonum, ens ab omnibus colendum* etc. Dès et tant qu'un homme désigne Dieu de la sorte, les théologiens disent avec les Pères que cet homme a l'idée du vrai Dieu, parce que toutes ces classes de formules, qui sont loin d'être équivalentes, signifient le vrai Dieu, l'idée d'être s'y trouvant déterminée par un prédicat qui, de fait, convient à Dieu et ne convient qu'à lui : *praedicatum convertibile cum Deo*. (Cf. Franzelin, *de Deo uno*, th. 24.) Dès et aussi longtemps que le même homme admet l'existence réelle, indépendante de la représentation intellectuelle que nous pouvons en avoir, de l'être ainsi conçu et désigné par lui, on nie en théologie qu'il soit athée, parce que, dit Cajetan, il tient ceci pour certain : *praedicata quaedam inveniri in rerum natura, quae secundum veritatem sunt propria Dei*, in I, quaest. 2, art. 3. Bien plus, s'il tombe dans le polythéisme ou dans d'autres erreurs, que cette connaissance confuse n'exclut pas explicitement et nécessairement, si même il en vient à nier l'existence de Dieu, l'idée du vrai Dieu ne fait pas nécessairement naufrage avec la croyance.

Les formules citées, et autres semblables, peuvent être entendues par ceux qui les énoncent en des sens très différents. *a*) *Sens absolu, sens relatif* : Dieu, v. g. être suprême, peut être conçu ou bien comme une nature absolument supérieure, ou simplement comme le meilleur de tous les êtres existants. *b*) *Sens de droit, sens de fait* : Dieu peut être conçu comme la cause de droit de tout ce qui n'est pas lui, et cela entraîne son unité, ou comme la cause de fait de cet univers. *c*) *Sens objectif et direct, sens symbolique et indirect*. Prenons les formules *ens impraeferibile, summum bonum, ens ab omnibus colendum*; pour parler avec M. Le Roy, elles désignent Dieu par « des symboles de vie, sous les espèces de l'action », comme ce mot du poète : « Celui dont le nom terrible et doux, Fait courber le front de ma mère. » Celui qui les entend au sens objectif et direct met l'accent sur la raison objective qui commande en fait, légitime en droit, l'attitude subjective, morale ou religieuse, que les termes énoncent. Au sens symbolique et indirect, elles ne désignent Dieu que « comme postulat de notre vie morale et condition de notre bonheur » (Kant); ou bien seulement « en fonction du retentissement de la réalité divine dans l'homme » (Le Roy, *Dogme*, p. 134; Tyrrell, *Through Scylla and Charybdis*, London, 1907, p. 289). Au sens absolu, « Dieu est notre souverain bien » signifie, dit S. Thomas, qu'il est notre cause finale : ce qui exprime explicitement toute une métaphysique (I, dist. 18, q. 1, art. 5). Quand au contraire on dit que Dieu est « *le souverain bien* », en ce sens qu'il est ce qui satisferait tout notre désir de bonheur, ou comme dit M. Tyrrell, « nos besoins spirituels, moraux et mystiques » (*ibid.*, p. 274), on parle seulement au sens relatif. Sans doute on peut passer de l'idée du *summum bonum* relatif, à celle du *summum bonum* absolu; et S. Thomas ne le nie pas, bien qu'il n'admette pas que l'idée du *summum bonum* signifie déterminément Dieu, si l'on n'a pas déjà l'idée de Dieu par ailleurs (*Summa*, I, q. 2, art. 1, ad. 1; coll. 1-2, q. 1, art. 4 et q. 2, art. 8); mais on peut très bien penser le *summum bonum* relatif, sans penser l'absolu : et la réserve de S. Thomas prouve que psychologiquement cette précision est possible.

Si l'on se tient *rigoureusement* au sens relatif, de fait et symbolique de ces formules, elles ne signifient rien d'intrinsèque à Dieu, bien que de fait elles désignent le vrai Dieu. Elles désignent le vrai Dieu, comme de pures périphrases désignent l'objet qu'a en vue l'orateur ou le poète; mais elles ne disent explicitement et directement rien de la nature intrinsèque de Dieu. Voici comment on le montre dans l'Ecole. Celui qui conçoit Dieu relativement comme le meilleur de tous les êtres, comme la cause de fait de cet univers, comme cet x dont la non-existence est pour nous inadmissible et dont l'idée excite en nous certains retentissements d'ordre moral et religieux que n'éveille aucune autre idée; celui qui conçoit Dieu ainsi, ne conçoit *directement* rien des constitutifs intrinsèques de la nature divine, puisque si Dieu n'avait rien créé, il serait en lui-même exactement ce qu'il est, sans être relativement le meilleur des êtres existants, la cause de fait de cet univers, la fin à laquelle nous tendons. Et, c'est dans ce sens que Cajetan, glosant sur la conclusion *directe* des cinq arguments par lesquels S. Thomas prouve l'existence de Dieu, écrit que ces preuves ne concluent pas à Dieu *ut Deus est*, mais seulement à l'existence d'un substratum à qui conviennent de fait les prédicats de premier moteur, de cause etc. et qui n'est autre que le vrai Dieu. Il ne s'agit d'ailleurs point là d'une opinion particulière à Cajetan. Prises au sens dont nous nous occupons, les formules précitées expriment ce qu'on appelle les attributs

négatifs et les attributs relatifs de Dieu (I, dist. 22, q. 1, art. 3 et 4; *Cont. gent.* I, 30). Or il est manifeste, dit S. Thomas, d'accord sur ce point avec son adversaire Maïmonide (*Summa*, I, quaest. 13, art. 2, cf. art. 7, ad. 1), que directement « ces noms négatifs et relatifs ne signifient nullement la substance de Dieu, mais simplement une négation ou une relation de la créature à Dieu ». Une négation : l'éternité, par exemple, nie que la durée, telle que nous l'observons dans les créatures, et telle que nous la concevons, convienne à Dieu. Les attributs négatifs, dit Valentia, signifient seulement, au sens formel, l'*être de raison* que nous formons subjectivement, pour écarter de Dieu la durée, la localisation etc. (*in* 1, *quaest.* 13, *art.* 2). Et on sait que Suarez ramène à une négation de ce genre l'infinité (négative) exprimée par la formule célèbre : *ens quo majus cogitari non potest*, entendue au sens relatif (*de Deo*, lib. 2, cap. 1, n. 5). L'accord est de même unanime pour les attributs relatifs. Bien plus, tous les théologiens de l'Ecole enseignent avec S. Augustin, que c'est sous l'espèce d'un changement dans le fini que, pauvres mortels, nous nous représentons l'acte créateur. Cf. Sylvius, *in* 1, *quaest.* 13, *art.* 7, concl. 3. Dieu est éternel et il crée dans le temps : *Non ipsi substantiae Dei aliquid accidisse intelligitur, sed illi creaturae ad quam dicitur.* Nos états subjectifs, y compris nos diverses attitudes religieuses, sont de la catégorie des changements dans le fini : nous pouvons donc nous en servir pour désigner les actes de Dieu dans le temps à notre égard, ou, comme parle M. Le Roy, « la paternité divine à notre égard ». D'après S. Augustin, lorsque le Psalmiste s'écrie que « Dieu est devenu son refuge », comme la substance divine est immuable, c'est sous le symbole de sa propre action que l'auteur inspiré conçoit et désigne la bienveillance active de la Providence : *Refugium ergo nostrum Deus relative dicitur; et tunc nostrum refugium fit cum ad eum confugimus.* Cf. S. Thomas, *de pot.*, q. 7, art. 8, ad 5, et art. 11. Voici d'ailleurs la thèse classique sur ces attributs : *Attributa negativa et contingenter relativa ad creaturas, formaliter considerata, nihil reale in Deo exprimunt; quanquam, materialiter et fundamentaliter considerata, divinam ipsam substantiam designant.* Cf. Urraburu, *Inst. philos.*, Vallisoleti, 1899, t. VII, p. 296. Voir Vasquez, *in* I, *disp.* 57, n. 29 sqq.; Heinrich, *Dogmatische Theologie*, Mainz, 1883, t. III, § 167.

Au contraire, au sens absolu, de droit et objectif, ces formules et leurs équivalents, bien qu'à divers degrés et avec plus ou moins d'ampleur et de netteté, signifient une détermination intrinsèque à Dieu lui-même : *quippiam eorum quae naturam affectant*, dit S. Jean Damascène; « des perfections, sans lesquelles Dieu n'est plus Dieu, et son culte anéanti », disait plus haut Bossuet. Par exemple, si l'on conçoit Dieu, non plus seulement comme la cause de fait de cet univers, mais comme la cause de droit de tout ce qui n'est pas lui, comme l'objet de droit du culte universel, etc., on ne le désigne plus par une périphrase *ab effectu*, mais par une propriété qui lui est essentielle, qui est en elle-même indépendante de notre existence et de notre mode de concevoir, qui est en lui *ab aeterno*. Sylvius donne la formule classique : *Quae existentiam rei creatae non praesupponunt, dicuntur ab aeterno, velut quae non actiones, sed agendi potentiam significant, ut Omnipotens.* Tertullien faisait la même remarque à Hermogène. Ce gnostique — qui était un agnostique (*Adv. Hermog.*, cap. 44, sq.) — pour prouver l'éternité de la matière, raisonnait ainsi. De même que Dieu est toujours Dieu, il est toujours Seigneur : donc la matière lui a été éternellement sujette. *Deus substantiae ipsius nomen*, répond Tertullien; *Dominus, non substantiae sed potestatis. Substantiam semper fuisse cum suo nomine quod est Deus, postea Dominus, accedenti; scilicet rei mentione... Nam Deus sibi erat, rebus autem tunc Deus, cum et Dominus* (*ibid.*, cap. 3). — Ce qui est vrai des attributs relatifs, l'est aussi des attributs négatifs (*De pot.*, q. 9, art. 7, ad 2). Quand nous disons au sens absolu que Dieu est éternel, infini, nous ne voulons pas seulement dire que notre concept de durée ne s'applique pas à lui, ni « que nous n'avons aucune autre idée de cette infinité, que celle *qui porte l'esprit* à faire quelque sorte de réflexion sur le nombre ou l'étendue des actes ou des objets de la puissance, de la sagesse et de la bonté de Dieu » (Locke, *Entendement humain*, lib. II, cap. 17, 1); ni que le mot *infini* désigne seulement « ce double fait que, dans le progrès des représentations, on ne peut s'en tenir à aucun stade et que chaque stade, pleinement vécu, suscite aussitôt le suivant » (Le Roy, *Dogme et critique*, 2ᵉ éd., p. 280). Tout cela est acceptable dans un certain sens, et on retrouve la même idée dans un vieux cantique qui traduit naïvement le *nec laudare sufficis* de S. Thomas, par ces mots : « On n'en saurait jamais trop faire, on n'en fera jamais assez. » Mais au sens absolu, l'infinité (positive), l'éternité, signifient en Dieu une raison positive, qui non seulement est la raison explicative des démarches multiples que notre esprit borné fait pour les concevoir, mais qui encore et avant tout est la raison ontologique pour laquelle Dieu est ce qu'il est et non autre. La façon dont nous concevons les attributs incommunicables de Dieu, la causalité divine et les attributs dits communicables, est une chose. Que Dieu soit acte pur, simple, parfait, infini, éternel; qu'il soit le premier principe et la dernière fin de tout; qu'il soit personnel, c'en est une autre, dont ontologiquement la première dépend, et non *vice versa*.

3° Le lecteur devine notre conclusion. L'agnosticisme dogmatique n'est pas nécessairement athée, et voici pourquoi. Tout homme — les agnostiques comme les autres — parvient à la connaissance spontanée de Dieu; la notion première qu'il a de Dieu peut être très élémentaire, surtout si nous supposons, ce qui n'est pas le cas ordinaire, qu'il ne la doit pas à l'éducation, ou que l'éducation ne vient pas la perfectionner. Cette notion élémentaire, à son état le plus simple, s'exprime à l'aide de l'une des formules que nous avons rapportées; on peut admettre — bien que psychologiquement la chose soit peu vraisemblable — que cette formule soit entendue tout d'abord rigoureusement au sens que nous avons appelé relatif, de fait, symbolique, sans que l'individu passe aucunement au sens absolu. C'est là une connaissance de Dieu tout à fait rudimentaire; on l'appelle dans l'Ecole connaître *quia est* et *quid non sit*, au sens comparatif : *non talis qualis.* S. Thomas en montre ainsi la possibilité : *Sicut per effectus deficientes devenimus in causas excellentes, ut cognoscamus de eis tantum quia sunt; et dum cognoscimus quia sunt causae excellentes, scimus de eis, quia non sunt tales quales sunt earum effectus; et hoc est scire de eis magis quid non sunt, quam quid sunt* (*de anima*, q. 2, art. 16). Rien de plus simple à comprendre que la facilité avec laquelle l'erreur se glissera dans l'esprit de celui qui en est à ce stade inférieur de la connaissance religieuse, s'il reste totalement livré à lui-même et, plus encore, s'il vit dans une société polythéiste, panthéiste ou qui admet la corporéité divine, les dieux anthropomorphes. Comme en effet il n'entend — c'est l'hypothèse — les formules par lesquelles il désigne le vrai Dieu que dans leur sens relatif, ce sens n'exclut pas par lui-même v. g. le culte des astres,

l'animisme etc. Sans aucun doute, la voie qui permet de passer de cette connaissance rudimentaire du vrai Dieu à une connaissance de soi exclusive de toute erreur sur la nature divine, est ouverte : les moyens logiques ne font pas défaut, *Rom.*, I, 20, *Sap.*, 13; Dieu ne s'est pas laissé sans témoignage, *Act.*, 14, 14-16, et la voix de la conscience, *Rom.*, 2, 12 sqq., le sentiment religieux, *Act.*, 17, 24-28, et, s'il est nécessaire (cf. VASQUEZ, in I, disp. 97, cap. 5, praes. n. 33; coll. disp. 1, n. 15; disp. 19, n. 9), le secours de Dieu, servent ici de guides et de moniteurs : s'il y a erreur, elle sera donc inexcusable; mais dans les conditions que notre hypothèse envisage, les chances d'erreur restent grandes. C'est pourquoi S. Thomas, qui dit avec toute la tradition que connaître l'existence de Dieu, *quia est* et *quid non sit* au sens comparatif, est facile : *Ejus cognitio nobis innata dicitur esse in quantum per principia nobis innata de facili percipere possumus Deum esse* (*in Boeth.*, de Trinit., quaest. 1, art. 3, ad 6), dit ailleurs, avec la même tradition, que pour atteindre ce que la raison philosophique peut savoir de Dieu, *ea quae necesse est ei convenire, secundum quòd est prima omnium causa*, (*Summa*, quaest. 12, art. 12), *ea ad quae naturalis ratio pertingere potest* (Denz., 1795 (1643)), un grand travail est nécessaire, et que c'est un des buts de la révélation d'épargner ce labeur à la masse des hommes; Denz., 1786 (1635) : *Sic ergo nonnisi cum magno labore studii ad praedictae veritatis inquisitionem perveniri potest* (*Cont. gentes*, I, 4, III, 38. Cf. FRANZELIN, *de Deo uno*, th. VI, 3 ed., p. 103).

Dans nos sociétés chrétiennes, on peut dire que, grâce au bienfait de la révélation qui nous atteint tous, ne serait-ce que par le langage que le christianisme a pénétré, il n'est, moralement parlant, pas d'individu qui ait, pour connaître ce que la raison philosophique démontre de Dieu, à refaire les étapes de l'être isolé ou vivant dans un milieu païen, que nous venons de mentionner. Les premières questions du catéchisme abrègent la route et suppriment, avec les chances d'erreur, le travail. De fait, nos agnostiques ont eu, comme nous, l'idée chrétienne de Dieu. Bacon a donné un grand rôle dans l'origine de nos erreurs aux *idola theatri*, à l'esprit systématique. Eclairés comme nous de l'idée chrétienne de Dieu, les agnostiques s'aperçoivent un jour que leurs systèmes ne leur permettent d'entendre les formules religieuses que dans le sens relatif, de fait et symbolique; leur premier principe étant que notre esprit est incapable de porter aucun jugement sur la nature intrinsèque des choses, ils rejettent tout sens absolu, de droit et objectif des mêmes formules. La réalité sous-jacente, pensent-ils, ne peut pas être signifiée par des concepts, et par suite ne peut pas être objet direct de science, de représentation propre; il faut donc se rabattre sur la connaissance symbolique et indirecte. Et voilà comment, sous la pression des *idola theatri* de leur école, ces savants philosophes en viennent à se mettre, au point de vue de la connaissance religieuse, exactement au stade le plus rudimentaire que les théologiens aient jamais étudié, à ce stade où Dieu ne serait encore conçu que par dénominations extrinsèques, et désigné que par périphrases. Ainsi entendues, les formules religieuses, avons-nous dit, sont sujettes à bien des erreurs d'interprétation — *admixto errore*, Denzinger, 1786 (1635); l'histoire de ce temps montre que l'analyse de S. Thomas et des scolastiques ne manquait pas de perspicacité (voir SCOT, *Prolog.*, quaest. 3, quaest. lat. 2, § Ex dictis apparet; cf. FRANZELIN, *de Deo Uno*, edit. 3, Prolegom.; KLEUTGEN, *Theologie der Vorzeit*, t. 5, passim); et nous avons expliqué plus haut, n. IV, *init.*, pourquoi l'agnostique dogmatique est une proie toute prête pour le panthéisme ou pour l'athéisme, à moins qu'il ne verse tout simplement dans l'animisme des spirites. Mais toute rudimentaire et exposée à l'erreur qu'elle soit, cette connaissance par pure périphrase désigne bien le vrai Dieu et lui seul. Or l'agnostique dogmatique affirme l'existence de Dieu ainsi conçu. Donc, tant qu'il s'en tient là et *n'ajoute pas de négations ou d'affirmations erronées tombant sur l'objet désigné par le nom de Dieu*, nous refusons de le ranger parmi les athées.

La restriction que nous venons de souligner est à retenir pour trois raisons. *Licet nos intelligamus aliqualiter Deum non intelligendo ejus bonitatem* : une certaine connaissance de Dieu, rudimentaire, est possible sans passer aux prédicats essentiels de la nature divine — c'est ce que nous venons d'expliquer; *non tamen possumus intelligere Deum, intelligendo eum non esse bonum, sicut nec hominem intelligendo eum non esse animal: hoc enim removeret substantiam Dei quae est bonitas* (*De pot.*, quaest. 7, art. 4, ad 8). Cf. *Summa*, 2-2, quaest. 2, art. 2 ad 3, avec le commentaire de CAJETAN et les remarques de TURRIANUS, 2-2, *de fide*, disp. 24, dub. 1; voir dans un autre sens VALENTIA, *de fide*, disp. 1, quaest. 2, p. 1. — *a*) Si on se fût souvenu de cette simple remarque de S. Thomas, on n'eût point écrit en faveur de M. Le Roy : « Au point de vue absolu — et, unanimement, les docteurs catholiques en conviennent — tout ce qu'on peut dire de Dieu est faux. Or si tout cela est faux, autant une fausseté qu'une autre. » Cf. Denz., 528 (455); voir JOAN. CLERICUS, *Pneumat.*, sect. 3, cap. 3, § 17, réfuté par ROSELLI, *ibid.*, n. 1285, en même temps que d'Holbach et Robinet. Comparer avec S. AUGUSTIN, *de Trinit.*, 5, 1 *sub finem*. — *b*) C'est pour avoir négligé la même restriction que M. TYRRELL s'est fourvoyé, à la remorque des écrivains qui appliquent la méthode positiviste à l'étude et à l'histoire des religions. Il trouve « une unité au moins générique » entre les expériences religieuses du fétichisme et du polythéisme les plus dégradés et « les expériences des saints et des extatiques chrétiens » (*Scylla*, p. 275). Tous en effet se livrent à l'exercice « d'interpréter l'Inconnu sans limites en termes de cette fraction infinitésimale du Tout qui tombe sous la connaissance claire de l'homme », p. 272. Il est très véritable que la religion chrétienne comme toutes les autres a un aspect subjectif. Conclure de ce fait à une « unité générique », c'est négliger bien des différences; on ne peut soutenir que ces différences ne sont pas fondamentales que si l'on oublie qu'en religion la question importante n'est pas celle de vagues analogies dans les faits subjectifs, mais bien celle de la *vérité* au sens objectif. Mais la vérité au sens objectif entraîne des affirmations touchant la nature divine en elle-même. M. Tyrrell a recours au *distinguo* : de telles affirmations sur Dieu, si elles sont de la théodicée et de la théologie — sciences d'ailleurs, pense-t-il, soumises à l'évolution — ne sont sûrement pas du dogme, le dogme immuable, le révélé, l'objet de la foi. Le dogme, d'après M. Tyrrell, n'exprime Dieu que par des images, des termes figurés, et il n'en va pas autrement de la connaissance religieuse primitive. Donc, conclut-il, « quelle que soit l'imagerie, la réalité latente qui se révèle, est nécessairement la même », p. 301. Il suffit de remarquer que, dans l'hypothèse de M. Tyrrell, cette conclusion est rigoureuse. En effet, puisque, d'après M. Tyrrell, toute connaissance religieuse ne désigne Dieu que par des dénominations extrinsèques fondées sur l'expérience subjective, sans possibilité aucune de passer au sens absolu, sans que le dogme comme tel ait de portée métaphysique, toutes les religions se valent; et comme disait, il y a plus de cinquante ans, le protestant

libéral Parker, « il n'y a qu'une religion, bien qu'il y ait plusieurs théologies ». (*Discourse of matters pertaining to religion*, p. 14 sqq. Cf. Buchanan, *Faith in God*, Edinburgh, 1855, t. II, p. 221 sqq.; Rev. Mackintosh, *Christian Theology and comparative Religion*, dans l'*Expositor*, sept. 1907. Voir Encyclique *Pascendi*, § Atque haec, Venerabiles.) — *c*) En concédant que l'agnosticisme dogmatique n'est pas nécessairement l'athéisme, on ne veut pas dire qu'il soit dans une situation religieuse bien prospère. Le sauvage qui n'a qu'une connaissance rudimentaire de Dieu, mais sans erreur, est en réalité, à mon avis, dans de meilleures conditions morales et religieuses — toutes choses égales d'ailleurs — que l'agnostique dogmatique. Le premier est capable de progrès dans la connaissance religieuse; le second se l'interdit par esprit de système. L'un est dans la nature et suit l'ordre des voies de la Providence; le second est dans l'artificiel et le factice. Quant à son attitude religieuse, est-elle normale? qu'a-t-elle de cette humilité, de cet abandon filial qui conviennent à la créature devant son Créateur? Il est vrai que les modernistes, comme beaucoup d'agnostiques dogmatiques, sont des fidéistes et se targuent par là d'abandon à Dieu : mais il faut honorer Dieu comme il le veut, et, même dans l'ordre surnaturel, conformément à notre nature raisonnable. Qui fait l'ange, ne fait-il pas la bête?

4° Quant à la contradiction où semble tomber l'agnosticisme dogmatique en affirmant l'existence de Dieu que par ailleurs il déclare inconnaissable, elle n'est qu'apparente. Il pense Dieu par une dénomination extrinsèque, il le désigne par une périphrase: voilà la connaissance qu'il affirme quand il déclare *croire* en Dieu. Par esprit de système, il joint à cette affirmation une négation, mais qui porte sur un autre objet, ou plutôt sur une autre manière de connaître le même objet. Ce qu'il déclare inconnaissable, quand il prétend que Dieu n'est pas objet de *science*, ce n'est pas Dieu tout court, mais la nature intrinsèque de Dieu.

L'idée de la réalité objective des choses, indépendamment de la représentation que nous pouvons en avoir, est un bien commun à l'humanité, comme l'air que nous respirons. Toute la théorie de la chose en soi déterminée, mais pour nous indéterminable, de l'objet nouménal, de Kant n'est qu'une application de cette idée. Il en faut dire autant de Spencer quand il conclut que « toutes les choses que nous pouvons connaître sont des manifestations d'un pouvoir qui dépasse infiniment notre connaissance ». Cette notion de la réalité indépendante de notre savoir, nous l'acquérons rapidement, parce que, dit S. Thomas, *prius est intelligere aliquid quam intelligere se intelligere* (*de verit.*, q. 10, art. 8). *Nam*, observe Thomas de Strasbourg, *primum quod a nostro intellectu concipitur non potest esse ipse intellectus nec actus ejus, sed est aliqua res extra, realiter differens tam ab intellectu quam ab actu suo.* De là vient que, même lorsque nous pensons à nous-mêmes, nous nous objectivons : *ponit differentiam rationis inter seipsum ut intelligit et ut intelligitur.* D'où il suit que la distinction de l'objet et du sujet n'est pas en Dieu comme en nous, puisqu'Il connaît d'abord son essence. (Argentinas, *in Sent.*, I, dist. 6, quant. ad 3, Venetiis, 1564, fol. 45.) La notion abstraite d'objet une fois acquise, une simple réflexion sur les deux faits suivants donne à tous la notion de la réalité objective indépendante des opérations de notre activité mentale : 1° le fait subjectif de notre passage de l'ignorance, au pressentiment, à l'opinion, à la science, au souvenir (cf. S. Thomas, *de Verit.*, quaest. 1, art. 5 sub finem; voir Vasquez, *in I*, Paris, 1905, p. 529 ad calcem); 2° le fait objectif de la mutation de certains objets d'expérience et de la permanence de certains autres objets, les premiers étant mieux et autrement connus que les seconds. Cette observation faite, la réalité objective est dite connaissable pour un esprit donné, s'il y a quelque proportion entre elle et le pouvoir de connaître de cet esprit; inconnaissable, dans le cas contraire (Encycl. *Pascendi*, § Equidem Nobis). L'agnosticisme dogmatique, comme d'ailleurs l'agnosticisme pur, fait sienne cette notion de l'*inconnaissable* commune à presque toutes les philosophies. (Cf. Fouillée, dans *Revue philosophique*, oct. 1893; voir Sertillanges, *Revue thomiste*, 1893, p. 583, et comparer avec *La Quinzaine*, 1er juin 1905, p. 412 sq.) Mais l'agnosticisme dogmatique a ses théories sur notre pouvoir de connaître, sur la science. Pour Kant, connaître, c'est quantifier, qualifier etc.; pour Hamilton, c'est conditionner; pour Spencer, c'est classifier dans un genre, rattacher à un antécédent, expliquer. En vertu de ces définitions arbitrairement étroites, et par suite systématiques au sens péjoratif du terme, il est trop évident que l'absolu et l'Absolu sont hors des atteintes de notre fonction de connaître. C'est donc logiquement — la question de droit étant pour l'instant hors de cause — que l'agnosticisme dogmatique les déclare inconnaissables. Essayons de faire comprendre ce mot dans chacun des deux grands courants agnostiques; le sensualisme qui dérive toutes nos connaissances de la sensation; l'idéalisme qui en trouve l'origine dans la pensée même, dans la raison.

D'après Kant, l'objet nouménal est pensé comme déterminé en soi; mais nous ne pouvons rien dire légitimement de ses déterminations intrinsèques ; impossible de dire, comme Boileau, au sens objectif : J'appelle un chat un chat. Le noumène est pensé comme déterminé en soi, parce que l'on conçoit que si nous avions d'autres formes subjectives que celles que nous avons, nous continuerions à objectiver, à constituer des objets transcendantaux. La réalité ne serait pas affectée par cette opération. On conçoit donc des objets transcendantaux qui ne devraient rien à aucune intuition empirique. De tels objets, qui sont les noumènes, sont donc pensés comme déterminés en eux-mêmes; mais nous ne pouvons porter aucun jugement sur leurs déterminations intrinsèques, sur leur nature intime. Car de l'objet d'expérience nous passons à la chose en soi indéterminée, à l'x, que, cédant à une spontanéité naïve, nous supposons — dites : nous connaissons — comme la cause de la perception. Mais cet x ne peut être déterminé par nous qu'illégitimement. Nous le déterminons en effet, et constituons ainsi l'objet transcendantal, par l'usage des diverses catégories, *substance, cause*, etc. Or puisque ces catégories sont des formes subjectives, la détermination de l'x par leur emploi est objectivement illégitime. Maintenant, si l'on accorde que nous ne pouvons connaître que par les catégories — connaître c'est quantifier, qualifier — il suit que, bien que l'objet nouménal soit en soi déterminé, nous n'avons aucun moyen de nous représenter valablement et de juger objectivement de la nature de ces déterminations. Tout ce que nous pouvons faire, c'est de croire à l'objet nouménal; et si cette croyance s'impose à nous — et c'est le cas pour Dieu, comme postulat de la moralité et condition du bonheur — tout ce que nous en pouvons dire, c'est que nous le pensons nécessairement comme ceci et comme cela, v. g. juste et bon. Mais ces attributs ne sont nécessaires qu'en ce sens qu'il y a pour nous impossibilité de penser Dieu sans eux; en d'autres termes, ils ne sont nécessaires que pour nous et d'une manière

subjective, non objectivement et en soi. Sans doute, Dieu est en soi déterminé; et nous ne pouvons pas le penser autrement — la philosophie spéculative en jugea différemment; — mais cette nécessité même de le penser ainsi est subjective elle aussi; de là l'impossibilité de tout jugement objectif sur la nature divine en soi; les noms de Dieu n'expriment donc que le retentissement de la divinité dans notre âme. — On reconnaît une variété du *verum subjectivum ludendo aptum* dont parle l'Encyclique *Pascendi*, § *Redeamus enimvero*. Oui ou non, Dieu est-il rémunérateur? Et cet attribut est-il non seulement pensé, mais objectivement connu et affirmé, sans chance d'erreur, par nous? Voir Cazenove, *Being and attributes of God*, London, 1886, p. 105. Cet auteur protestant argumentait déjà comme l'Encyclique; et il concluait : Si l'on admet la réalité objective du jugement et du juge, il n'y a pas seulement *croyance* à un au-delà mystérieux, à un *quid* divin, il y a connaissance, affirmation sur le caractère intime, sur la personnalité de Dieu. Si l'on n'admet pas cette réalité objective, que devient le texte de S. Paul: *Credere enim oportet accedentem ad Deum quia est, et inquirentibus se remunerator sit. Heb.*, 11, 6? Inutile d'insister.

D'après Spencer, nous pensons positivement la « Réalité ultime » des choses, mais nous ne pouvons rien affirmer de sa nature, hormis le fait brut de son existence. Spencer part de cette constatation qu'il appelle un fait : Nos sciences ramènent tout à la force ou, comme on dit aujourd'hui, à l'énergie. En dernière analyse, la force est ce qui résiste à nos efforts volontaires. Comme elle est hors de notre conscience, nous ne pouvons l'identifier ni avec la tension musculaire, ni avec quelque autre forme du sentiment. Ainsi nous savons qu'elle existe, sans savoir ce qu'elle est. Cf. Benn, *op. cit.*, t. II, p. 225. A ce premier raisonnement Spencer en joint un second, à l'aide duquel il pense pouvoir réconcilier la Science et la Foi (*Premiers principes*, 1e part., chap. 5, Réconciliation). L'inconnaissable fournit le terrain d'entente. Voici comment. La conclusion de la philosophie religieuse de Mansel est que Dieu dans sa vraie nature ne peut pas être conçu; il est vrai que Mansel écrit que « c'est notre devoir de concevoir Dieu comme personnel », § 31. « Je n'ai pas besoin de dire, ajoute Spencer, que je ne reconnais pas cette obligation. Si les arguments qui précèdent ont une signification, le devoir n'exige de nous ni l'affirmation ni la négation de la personnalité. » Et dans les conclusions du volume, § 191 : « Tandis que le Relativiste répudie avec raison les *assertions définies* de l'Absolutiste touchant l'existence que n'atteint pas la perception, il est en définitive *contraint* de s'unir à lui pour *affirmer l'existence que n'atteint pas la perception*. Cette conscience invincible, où la Religion et la Philosophie donnent la main au sens commun, est aussi, nous l'avons démontré, celle qui sert de base à la Science. » En d'autres termes, la Science n'est possible que si elle regarde les changements de forme du monde extérieur comme des manifestations de *quelque chose* qui demeure constant sous toutes les formes, mais dont elle ne sait rien et ne peut rien savoir. La Religion, de son côté, n'est que « l'aperception indéfinie d'une existence supérieure aux relations définies qui sont l'objet de la Connaissance ». Il est vrai que nous « serons toujours soumis à la nécessité de considérer cette existence dernière comme *quelque* manière d'être, c'est-à-dire de nous la représenter sous *quelque* forme de pensée, si vague qu'elle soit. En obéissant à ce besoin, nous ne nous égarerons pas, tant que nous ne verrons dans les notions que nous formons, que des symboles absolument dénués de ressemblance avec ce qu'ils représentent », § 31. Cf. Maillet, *Création et Providence*, Paris, 1897, p. 24 et chap. 3.

Evidemment, il y a beaucoup à redire dans tout cela. 1° Dans le premier raisonnement, le point de départ est arbitraire. De ce qu'une branche des sciences ramène tout à la force, suit-il que cela soit vrai de toutes les sciences, de la Science, de tout le savoir humain? Ensuite, la conclusion ne suit des prémisses, au sens où l'entend l'auteur, qu'autant qu'on suppose que toutes nos idées générales sont d'origine purement empirique et n'ont qu'une valeur de « correspondance » : deux postulats qui ne sont ni démontrés, ni évidents. Enfin, l'auteur réduit toute notre connaissance de la force à la connaissance qu'aurait d'un objet résistant un homme marchant dans les ténèbres et faisant un heurt subit. Nous savons peu de choses; mais ne savons-nous que cela? Et cet homme dans les ténèbres ne penserait-il pas l'objet qu'il a heurté, à l'aide des catégories, soit par perception immédiate, soit par inférence? Et cette connaissance serait-elle nulle? Un aveugle peut arriver à penser la lumière : il en est un qui a écrit un traité d'optique, à l'aide des catégories. 2° La prétendue réconciliation entre la science et la foi est dérisoire. *a*) Dieu est-il distinct de l'énergie? Nous lisons dans une hymne du bréviaire : *Rerum, Deus, tenax vigor, immotus in te permanens* : c'est l'expression de l'immanence divine au sens chrétien; voir sur ce point touché par l'Encyclique, Scheeben, *La dogmatique*, Paris, 1880, t. II, n. 361-375. Mais nous distinguons avec netteté, par l'idée de causalité, la substance divine de la réalité du monde : Spencer oublie trop les données fondamentales du problème et il a prêté au reproche de spinozisme. *b*) Il est vrai que Spencer n'identifie pas purement et simplement Dieu et l'énergie, puisque avec quelques Allemands et plusieurs Anglais il fait Dieu « supérieur à la personnalité ». La théorie de la valeur purement symbolique de nos connaissances scientifiques aussi bien que religieuses lui permet de masquer la contradiction, § 194. Mais à quel prix? En refusant à l'homme toute connaissance de la nature intime des choses, ou, si vraiment il distingue Dieu du monde, en sacrifiant la réalité des substances, des causes finies. En refusant à la religion toute connaissance de la nature intime de Dieu : car tel est bien le sens de ce Dieu « supérieur à la personnalité ». On ne veut pas nous accorder le droit de l'affirmer « personnel ». *c*) Tout ce que nous venons de dire, à propos de Kant, serait ici à répéter avec un *a fortiori*. Kant par le procédé moral par lequel il essaie de légitimer la croyance en Dieu, par la définition même du noumène, distingue Dieu du monde; il refuse de le dire objectivement *bon*, *juste*, mais encore est-ce en vertu même de son système qu'il le pense nécessairement tel. Chez Spencer, la distinction de Dieu et du monde est peu nette. Et comment pense-t-il Dieu? Suivant le courant d'associations d'idées qui prévaut dans l'espèce et qui s'est cristallisé dans son milieu au moment où il écrit : la mécanique suppose la force sans la définir *per genus et differentiam*, — ce qui est impossible, — la force représentera Dieu. Si du moins on ne vidait pas cette idée de tout contenu métaphysique, causal, on aurait une métaphore, mais enfin il resterait quelque chose. Non. Le dernier mot des *Premiers principes* est « Réalité inconnue », c'est-à-dire « existence » que nous ne pouvons pas faire entrer dans tout « ce corps organisé d'aperceptions définies de relations, que nous appelons la Connaissance », § 191. Bonnes âmes, consolez-vous : L'Absolu est objet de croyance, non de science; et notre foi va plus loin que nos idées. Car la religion de Spencer est celle de quelques

pseudo-mystiques : « Construire sans fin des idées qui exigent l'effort le plus énergique de nos facultés, et découvrir perpétuellement que ces idées ne sont que de *futiles imaginations* et qu'il faut les abandonner, telle est la tâche qui, plus que toute autre, nous fait comprendre la grandeur de ce que nous nous efforçons en vain de saisir. » § 31. Tel est l'exercice des dévots de l'Inconnaissable; et il y a des chrétiens pour s'y adonner! et des catholiques qui parlent du sens religieux de Spencer!

Cependant, puisque à côté et au-dessus de la connaissance Kant et Spencer admettent la croyance à une réalité, qu'ils définissent en fonctions de leurs propres états mentaux, mais qu'ils tiennent pour indépendante de ces états, nous les entendons : quand un objet peut être pensé de plusieurs manières, ce n'est pas se contredire que d'affirmer un de ces modes en niant l'autre. D'ailleurs l'emploi du mot *inconnaissable* n'a rien qui nous étonne. Rien n'est plus fréquent en théologie et en philosophie que de déclarer inconnaissable, innommable, voire même inconnu, innommé, un objet, quand le mode dont on le connaît ou dont on le nomme, offre quelque singularité; ou quand la *connaissance réelle que l'on en a*, est notablement imparfaite relativement à la connaissance qu'en peut avoir un autre être intelligent, ou le même sujet dans différents états.

Par exemple, Aristote qui décrit et pense démontrer la « matière première », *nec quid, nec quantum, nec quale* etc., la dit inconnaissable : ce qui veut dire simplement qu'elle n'est connue ni par intuition, ni sans relation à la forme, ni par représentation distincte. (Lossada, *Curs. philosoph.*, Barcinone, 1883, t. 4, p. 138; Suarez, *de Anima*, lib. 4, cap. 6, n. 4; S. Thomas, *de Verit.*, quaest. 3, art. 5; *Summa*, I, quaest. 15, art. 3, ad 3; quaest. 12, art. 1, ad 2.) De même en théologie, où l'usage patristique s'est conservé. Ainsi, dans la controverse anoméenne, par rapport à la connaissance compréhensive que Dieu a de lui-même, la vision intuitive est appelée une ignorance et l'essence divine est dite inconnaissable et inconnue des bienheureux et des anges. De même par rapport à la vision intuitive, notre connaissance de Dieu est dite ignorance, ténèbres; et l'on parle, même après la révélation, du Dieu caché, de substance inconnue (*de pot.*, q. 7, art. 2, ad 1; art. 5, ad 14), et de notre union à Dieu, par la grâce, *tanquam ignoto*. Quand certains modernistes ont fait la trouvaille de ces textes, qui sont compilés dans la série des solutions de difficultés verbales qui ornent quelques-uns de nos manuels, ils les ont interprétés comme si la tradition chrétienne avait ignoré ce passage de S. Paul : *Quod ergo ignorantes colitis, hoc ego annuncio vobis*, Act., 17, 23. Cependant l'Eglise entière continue à se servir de la notion de l'inconnaissable : pour elle, la connaissance scientifique de Dieu acquise par la seule philosophie n'est qu'ignorance par rapport à la gnose de celui qui par la foi connaît les mystères de la Trinité et de l'Incarnation : *plus sciunt anulae* etc.; et ces mystères, que nous connaissons et adorons tous, sont dits inconnaissables sans la révélation. D'ailleurs, le rationalisme absolu, avec son outrecuidante prétention d'arriver à tout connaître, a été condamné par l'Eglise : le concile du Vatican anathématise celui qui nierait que la révélation puisse nous apprendre quelque chose : ce qui implique que certains objets sont connaissables par la révélation qui, sans elle, sont simplement inconnaissables, Denzinger, 1703 (1550), 1704 (1551). 1808 (1655); et le semi-rationalisme de Frohschammer, qui prétendait pénétrer le fond des mystères de façon à démontrer, une fois révélés, ces mystères, par les principes de la raison, n'a pas été mieux traité, *ibid.*, 1669 (1525), 1709 (1556). Révélés, connus de nous, les mystères ne sont pas épuisés, *ibid.*, 1796 (1644), 1816 (1663).

Tel étant l'usage ecclésiastique et scolastique de la notion de l'inconnaissable — on trouvera les discussions philosophiques sur cet *être de raison* et sur notre façon de le concevoir dans Ulloa, *Prodromus*, Romaè, 1711, disp. 6, — ce n'est pas sur cette notion elle-même, indépendamment de l'application qu'on en fait, que peut utilement et loyalement rouler le débat avec l'agnosticisme; et c'est très adroitement que l'Encyclique *Pascendi* s'est abstenue de ce procédé de discussion. D'ailleurs, on ne peut acculer quelqu'un à la contradiction sur l'inconnaissable que si *a*) on met en fait l'identité de l'absolu et du relatif, avec les phénoménistes et certains monistes; voir *supra* n. II; ou bien si l'on suppose *b*) qu'il n'y a pensée du réel que par l'idée claire des cartésiens, *c*) ou par intuition; *d*) ou enfin que le subjectivisme de Hume et le criticisme de Renouvier sont la première condition de la philosophie. Mais les quatre hypothèses sont erronées; et la négation de ces hypothèses exclusives est précisément ce qui distingue l'agnosticisme dogmatique tant du monisme et du phénoménisme que de l'agnosticisme pur. L'argumentation n'est donc ni *ad hominem* ni *ad rei veritatem*. Nous ne saurions dans ces conditions la faire nôtre. Il reste que le point central du débat, que tout ce qui précède avait principalement pour but de dégager, est le suivant : Que vaut l'usage que fait l'agnosticisme de la notion de l'inconnaissable? Est-il vrai, comme le prétend l'agnosticisme pur, que Dieu est à ranger dans la catégorie de l'inconnaissable purement et simplement? Est-il vrai, comme le soutient l'agnosticisme croyant ou dogmatique, que nous n'avons de Dieu, à l'existence de qui nous croyons, aucune représentation intellectuelle qui nous permette de porter un jugement sur sa nature intrinsèque? Ces questions nous amènent à la seconde partie de notre travail où nous discuterons l'agnosticisme plutôt dans ses principes et dans ses fondements que dans ses conséquences. Cette discussion nous fournira l'occasion d'exposer quelques points importants de la doctrine de l'Eglise et de l'Ecole sur la connaissance que nous avons de Dieu; mais nous nous bornerons à ce qui touche directement à la question agnostique.

DEUXIÈME PARTIE

VI. — L'agnosticisme pur. — Puisque nous avons éliminé l'agnosticisme qui serait tout simplement le monisme ou le phénoménisme, l'incrédulité et l'athéisme, il ne reste que trois espèces d'agnostiques que puisse rencontrer l'apologiste : l'agnosticisme pur, l'agnosticisme croyant ou dogmatique, l'agnosticisme larvé ou des modernistes. Commençons par l'agnosticisme pur.

Quelques lignes de Littré et d'Huxley aideront le lecteur à saisir ce qu'est précisément l'agnosticisme pur. L'athée considère la négation de l'existence de Dieu comme prouvée; et cette non-existence supposée, il prétend fournir une explication rationnelle de l'univers, v. g. le matérialisme. Or Huxley écrivait en 1874 : « Le problème de la cause dernière de l'existence me paraît définitivement hors de l'étreinte de mes pauvres facultés; de tout le caquetage sans signification qu'il m'a été donné de lire, les démonstrations de ceux qui nous parlent tant de la nature divine seraient ce qu'il y a de pire, si elles n'étaient dépassées par les absurdités plus grandes encore des philosophes qui essaient de prouver qu'il n'y a pas de Dieu »; *Essays*, London, 1898, t. I, Methods and results, p. 245. Littré avait écrit quelques années plus tôt : « En dépit de quelques apparences, la

philosophie positive n'accepte pas l'athéisme. A le bien prendre, l'athée n'est point un esprit véritablement émancipé; c'est encore, à sa manière, un théologien; il a son explication sur l'essence des choses... Ceux qui croiraient que la philosophie positive nie ou affirme quoi que ce soit sur les causes premières ou finales, se tromperaient : elle ne nie rien, n'affirme rien; car nier ou affirmer, ce serait déclarer que l'on a une connaissance quelconque de l'origine des êtres et de leur fin. » *Paroles de philosophie positive,* p. 31 sqq. On voit que le positivisme repousse l'athéisme déclaré, simplement comme dérogeant au principe que la Science n'a pour objet que les faits positifs, les phénomènes et leurs lois. Mais, « entendu dans le sens d'une science qui n'accorde pas de place à l'idée de Dieu, l'athéisme est une des bases essentielles de la doctrine de Comte ». (Naville, *Philosophies négatives,* p. 82; Comte, *Système de philosophie positive,* t. I, p. 46 à 53.) Donc, quatre thèses caractéristiques : 1° Il est impossible de prouver l'existence de Dieu : cette démonstration supposerait que notre connaissance n'est pas bornée aux phénomènes. 2° Il est également impossible, et pour la même raison, de prouver la non-existence de Dieu. 3° Toute connaissance de la nature intrinsèque de Dieu est impossible, en vertu du même principe. 4° L'idée de Dieu n'a point de place dans la science, ni par conséquent dans l'histoire qui comme les autres sciences est soumise à la loi de ne s'occuper que des faits et de leurs lois, suivant la conception de la science que nous a léguée le dix-huitième siècle.

Tel est en substance l'agnosticisme pur, et c'est celui que décrit tout d'abord l'Encyclique *Pascendi,* § Jam ut a philosopho : « La raison humaine, enfermée rigoureusement dans le cercle des phénomènes, c'est-à-dire des choses qui apparaissent et telles précisément qu'elles apparaissent, n'a ni la faculté, ni le droit d'en franchir les limites; elle n'est donc pas capable de s'élever jusqu'à Dieu, non pas même pour en connaître, par le moyen des créatures, *utut per ea quae videntur,* l'existence. D'où ils infèrent deux choses : que Dieu n'est point objet direct de science, que Dieu n'est point un personnage historique. » Cependant l'idée de Dieu est un fait comme un autre : à ce titre elle est un objet de science; mais la *réalité* divine n'existe pour l'agnostique, qui s'occupe de l'histoire des religions, que dans l'esprit du croyant, comme objet de son sentiment et de ses affirmations : ce qui ne sort pas, après tout, du monde des phénomènes. « Si Dieu existe en soi, hors du sentiment et hors des affirmations, c'est de quoi il n'a cure : il en fait totalement abstraction »; §§ Atque haec, Venerabiles. Cf. Benn, *op. cit.,* t. I, p. 16.

L'argumentation de l'Encyclique contre l'agnosticisme pur est très courte. 1° Elle fait remarquer que cette hérésie a déjà été condamnée par le concile du Vatican, en elle-même et dans ses conséquences. *a*) En elle-même : car lorsque le Concile définit contre les traditionalistes que par les lumières naturelles de la raison l'homme a la puissance physique de connaître Dieu avec certitude, de façon à commencer sa vie morale et religieuse, *Acta Vaticani* (coll. Lacensis), 133 a, il avait aussi en vue la position nommée depuis l'agnosticisme pur. *Capitis principium dirigitur contra traditionalistas, sed etiam dirigitur contra illum errorem, qui late in Germania propagatus est, eorum nempe qui dicunt rationem per se nihil cognoscere sed tantum percipere; Acta,* 86 c. Les Encyclopédistes français et la philosophie critique allemande furent aussi mentionnés un autre jour par le même rapporteur, *Acta,* 130 b; 98 b. Quand nous n'aurions pas ces déclarations, le texte du concile est clair par lui-même : connaître, dans toutes les langues, veut dire connaître. A ne considérer que le texte, l'interprétation que les modernistes italiens ont essayé de donner au concile est donc fantaisiste. Etant donné que les Actes du concile ont été officiellement publiés, cette exégèse est contraire à toutes les règles de la méthode historique objective. Et ce n'est pas une solution de répondre que l'on a soi-même évolué depuis 1870 : il faudrait prouver que le sens historiquement déterminé d'un texte peut évoluer. *Programma dei Modernisti,* Roma, 1908, p. 105. *b*) L'agnosticisme pur a été condamné dans ses conséquences : l'agnosticisme pur, plus encore que l'agnosticisme dogmatique, nie la possibilité ou la légitimité de la théodicée : or le concile a entendu condamner ceux *qui theologiam naturalem negant, Acta,* 148 b. Si toute notre connaissance se réduit aux phénomènes et à leurs lois, la connaissance des motifs de crédibilité nous échappe et la révélation extérieure devient impossible : ces conséquences, elles aussi, sont déclarées hérétiques par le concile du Vatican, comme le rapporte l'Encyclique.

2° L'Encyclique ajoute une observation, de grande importance pour l'apologiste, sur l'incohérence des quatre thèses de l'agnosticisme pur. Les trois premières se réduisent à dire : de Dieu on ne peut rien savoir, ni pour, ni contre : donc ne rien nier, ne rien affirmer; c'est l'ignorance pure. La quatrième dépasse de beaucoup ces prémisses : que l'idée de Dieu ne puisse point avoir de place dans la Science, c'est une négation caractérisée; et l'on prétendait ne rien nier! Mais, et si Dieu s'est manifesté, si certains faits de l'ordre phénoménal le démontrent, en vertu de quoi les exclut-on du savoir humain? — L'apologiste remarquera aussi la liaison entre la méthode positiviste et cette méthode historique qui a pour premier principe « que l'histoire comme la science ne s'occupe que des phénomènes ». Dès 1881, Heinrich observait : « c'est sous l'influence, consciente ou non, du positivisme qui nie la cognoscibilité de l'être et de l'essence des choses et par là rend impossible toute métaphysique et toute théologie, que certains écrivains considèrent la théologie comme une science « purement historique », avec l'arrière-pensée de soustraire les questions théologiques à l'autorité de l'Eglise pour les soumettre au verdict de la « critique » ; *Dogmatische Theologie,* Mainz, 1881, t. I, p. 29. Et il ajoutait que, sous le nom ancien de théologie positive, plusieurs en réalité débitaient de la théologie positiviste. Nous avons vu depuis à la mode l'histoire des dogmes et l'exégèse positivistes. Le modernisme est dû en grande partie à cette erreur initiale de méthode. L'Encyclique *Pascendi* le montre clairement lorsqu'elle étudie le moderniste historien, critique et apologiste, § Modernistarum quidam sqq. Mais cet aspect du sujet, qu'il fallait indiquer, est hors de l'objet précis de cet article.

L'apologiste, évidemment, ne peut pas argumenter contre l'agnosticisme pur en recourant à l'autorité de l'Eglise : il faudra donc se borner aux arguments que fournit la seule raison naturelle. On les trouvera dans ce dictionnaire aux articles Dieu, positivisme, relativisme, monisme, phénoménisme, idéalisme, pragmatisme, criticisme. Deux remarques seulement sont à faire ici. *a*) La formule « notre connaissance est bornée aux *phénomènes* » peut avoir deux sens : le sens scientifique et le sens kantien. Dans les sciences, un phénomène signifie « un fait à expliquer, un individu réellement connu à ramener à une loi ou à une cause inconnue ». Beaucoup d'écrivains anglais et tous les auteurs français qui ne sont pas piqués de kantisme, bien plus tous les professionnels de la Science, quand ils font de la science et non pas de la philosophie, entendent le mot dans ce sens. En

style kantien, c'est autre chose : « notre connaissance est bornée aux phénomènes » signifie que le seul être qu'atteigne notre intelligence est l'être que nous présentent nos sens : « cet être est le phénomène ». C'est, remarque M' Cosh, un *tertium quid* qui s'interpose officieusement entre l'esprit qui connaît, et ce que l'esprit connaît de la réalité; M' Cosh, *The method of the divine government*, 4ᵉ éd., Edinburgh, 1855, p. 536. Que nous ne connaissions immédiatement que nos états subjectifs, c'est le premier postulat de toutes les variétés du relativisme du XIXᵉ siècle; cette hypothèse est d'ailleurs ancienne (voir S. Thomas, 3 *de anima*, lect. 8 sub finem; 2 *contr. gent.*, 75, ad 3; *Summa*, I, q. 76, art. 2, ad 4; q. 85, art. 2, etc. Cf. Kleutgen, *Philosophie scolastique*, n. 158 sqq.). Mais le progrès des sciences n'en dépend nullement, parce que Dieu a ainsi rangé les choses, que nos actes directs et les résultats naturels de notre activité intellectuelle sont en grande partie indépendants des théories que nous nous en faisons dans nos heures de loisir. La remarque est de S. Thomas, qui observe que les arts et les sciences ne s'occupent pas des « espèces représentatives », mais seulement les psychologues et les métaphysiciens. Inutile à la Science qui est née avant elle et s'est développée sans elle, la doctrine kantienne ruine la métaphysique et la théologie objectives; l'agnosticisme pur lui doit ses meilleures recrues, mais non pas toutes. Car on aboutit à la même attitude par l'empirisme de Hume ou même par une estime exagérée et exclusive de la méthode scientifique moderne. Tout relativisme mis de côté, si l'on réduit le savoir humain aux faits scientifiques, aux phénomènes de l'ordre physique et chimique, aux sciences dites exactes, on est bien près d'être positiviste. C'est donc très à propos qu'en décrivant l'agnosticisme pur, l'Encyclique *Pascendi* s'est servie de termes tels qu'ils comprennent aussi bien l'agnosticisme dont le relativisme est le fondement, que celui dont le simple nominalisme ou le positivisme sont le prétexte.

b) Rebelle à toutes les subtilités des philosophies modernes, le grand public est sensible à cette objection courante : le silence de la science est un appoint considérable en faveur de l'agnosticisme. J'emprunte la réponse à cette difficulté populaire à un professeur de Cambrige, Gwatkin, *The Knowledge of God* (Gifford lectures), Edinburgh, 1906, t. I, p. 11. Chaque science, à bon droit, prend pour objet certains faits ou certains aspects des faits et néglige le reste; et bien que souvent une science prenne pour objet les facteurs négligés par une autre science, nous n'avons aucune assurance que la Science — j'entends par là l'ensemble des sciences particulières — envisage sous tous leurs aspects tous les facteurs. Par conséquent, la méthode scientifique, qui ne considère jamais les choses que d'une manière fragmentaire, ne peut pas décemment prétendre à aboutir à une description ou à une explication complète des faits. Si le physicien ne trouve point de Dieu, la raison peut en être, non pas que Dieu n'existe pas, mais bien, que cette découverte n'est pas plus l'objet propre du travail du physicien qu'elle n'est celui des efforts musculaires du débardeur. En fait, la question de savoir si la science peut avoir quelque chose à dire sur « l'hypothèse Dieu» est une question de définition de mots. Le dix-huitième siècle a nettement distingué les problèmes de causes et d'origines de l'étude des phénomènes et de leurs lois, assignant ces problèmes à la philosophie et à la religion, réservant cette étude à la science. Si donc on limite la science — comme on le fait habituellement de nos jours — aux phénomènes et à leurs lois, il est évident que la science ne peut rien avoir à dire sur les questions de causes et d'origines; si l'on étendait la science à ces questions, il faudrait avoir recours à d'autres méthodes, puisqu'il faudrait tenir compte de beaucoup de points de vue, négligés de parti pris quand on n'assigne pour objet aux recherches scientifiques que les phénomènes et leurs lois. Le risque de la confusion ne commence que si l'on fait l'hypothèse, ou bien qu'il n'y a ni causes ni origines, ou bien que causes et origines sont pour nous inconnaissables. En ce cas, il est clair qu'il n'existe rien pour nous en dehors de la série des phénomènes. Mais cette hypothèse n'a rien de *scientifique;* c'est une théorie philosophique. Si en effet la science n'a pour objet que la série des faits, elle se renie elle-même et perd de vue son objet, du moment qu'elle affirme une doctrine quelconque sur les causes et sur les origines, ne serait-ce que leur incognoscibilité. Cette réponse n'est pas seulement une défaite *ad hominem*, nous la retrouverons bientôt sous la plume de S. Thomas.

VII. — **Agnosticisme dogmatique.** — L'agnosticisme dogmatique, tout en croyant à l'existence de Dieu — en quoi il diffère de l'agnosticisme pur, *agnosticism of unbelief*, — nie que nous puissions porter aucun jugement sur sa nature, *agnosticism of belief*. Ce dernier est de deux espèces : ou bien il accepte la révélation (Hamilton, Mansel), ou bien il la rejette (Kant, Spencer). Dans le premier cas, il accorde aux formules religieuses traditionnelles une valeur pragmatique ou régulative; ce dernier mot, d'origine kantienne, est familier à Mansel, qui dit : « Dieu veut que je croie qu'il est le Père tout-puissant, etc., et que je pense ainsi. » On voit, comme le fait remarquer Hodge, que le système de Mansel ne peut pas s'énoncer sans se contredire; si, en effet, vous donnez un sens à *il veut*, vous affirmez la personnalité, dont vous déclarez ne rien savoir. Il en va de même de l'interprétation pragmatique de M. Le Roy : il admet que la réalité sous-jacente exprimée par les formules religieuses a de quoi légitimer la conduite prescrite. Mais prescrire, c'est faire acte d'intelligence et de volonté? M. Le Roy ne veut cependant concéder aucune représentation théorique sur Dieu. Kant et Spencer rejettent la révélation, mais avec une différence : Spencer ne s'occupe guère des formules traditionnelles; Kant en donne une interprétation purement morale, sans accepter jamais qu'on puisse donner une valeur objective à nos jugements sur Dieu. Cf. *La religion dans les limites*, etc. Toutes ces excentricités ne sont pas nouvelles. Le juif Maïmonide, après d'autres, les a déjà nettement proposées et S. Thomas l'a réfuté. Comme les agnostiques modernes n'ont presque rien ajouté à Maïmonide, nous allons rattacher la discussion du fond de ces obscures doctrines, à la réfutation qu'en a faite S. Thomas. Le lecteur comprendra par là le sens du rappel aux anciennes doctrines de l'Ecole qui termine l'Encyclique *Pascendi*. La netteté de l'argumentation de S. Thomas aidera aussi l'apologiste à résoudre les difficultés que l'on a répandues dans le public. Nous tâcherons d'être clair; mais on ne peut pas traiter des questions aussi ardues sans quelque aridité, si l'on cherche avant tout à être exact.

a) Le juif Maimonide est partisan de « l'unité » de Dieu : unité équivalant ici à unicité et à simplicité. Il voit que les formules trinitaires n'ont un sens intelligible pour nous et ne peuvent nous être révélées que si notre pouvoir de connaître Dieu s'étend, non seulement à distinguer Dieu du reste des êtres, mais encore à connaître et à distinguer les attributs essentiels de sa nature. Son but est donc d'arriver à une *unité* telle que la Trinité soit incon-

cevable. « Celui qui croirait qu'il est *un*, possédant de nombreux attributs, exprimerait bien par sa parole qu'il est *un;* mais, dans sa pensée, il le croirait multiple. Cela ressemblerait à ce que disent les chrétiens : Il est *un*, cependant Il est *trois* »; t. I, p. 181. Maïmonide cherche donc à s'élever à l'*un* des néoplatoniciens, à la simplicité absolue, à « une idée unique qu'on trouve *une* de quelque côté qu'on l'envisage et à quelque point de vue qu'on la considère... et dans laquelle il n'existe point de multiplicité ni hors de l'esprit (objectivement), ni dans l'esprit (subjectivement) », p. 184. Cf. les propositions condamnées de maître Eckart, Denzinger, 523 sq. (450 sq.), 528 (455). S. Thomas a fort bien vu l'importance du problème, et parlant de la connaissance objective et de la distinction des attributs en Dieu, il écrit que toute la théologie trinitaire et toute la théologie rationnelle dépendent de cette question : *ex hoc pendet totus intellectus eorum quae in primo libro* (*Sent.*) *dicuntur.* Cf. Werner, *der heilige Thomas,* Regensburg, 1889, t. I, p. 325; S. Augustin, *cont. Maximinum,* 2, 10; Argentinas, in I, dist. 6, ad 2, obj. 10 conf.; *Pugio fidei,* p. 3, d. 1, c. 4. Et il admet la connexion aperçue par Maïmonide entre l'objectivité des attributs affirmatifs, leur distinction — car la distinction que nous en faisons subjectivement est aussi une connaissance ou une modalité de notre connaissance dont il faut rendre compte — et le dogme trinitaire : *Sed contra : sicut Deus est vere Pater, ita etiam est vere sapiens. Sed ex hoc quod vere Deus est Pater, non potest dici quod ratio paternitatis sit in intellectu tantum; ergo nec ex hoc quod Deus vere est sapiens potest dici quod ratio sapientiae sit in intellectu tantum; in Sent.,* I, dist. 2, q. 1, art. 3; voir Suarez, *de Deo,* lib. 1, cap. 9, n. 9.

Théologiquement, le raisonnement est le suivant. Il est défini que le Fils est consubstantiel au Père, ἐκ τῆς οὐσίας τοῦ πατρός, Denz., 54 (17). Donc, conclut S. Athanase, lorsque nous disons Dieu ou nommons le Père, nous signifions la substance divine et non autre chose; autrement, comment le concile de Nicée a-t-il pu dire que le Fils est de la substance du Père? Cf. Joannes Cyparissiota, *Expositio materiaria,* decas 10, cap. 1, Migne, P. G., t. CLII, col. 959; coll. decade 4, cap. 9, col. 799. Mais si le Fils n'est pas de la substance du Père, si le Père n'est pas Dieu, seulement dans notre esprit; et si notre intelligence perçoit que le Fils est de la substance du Père et que le Père est Dieu, indépendamment de notre manière de les concevoir; il faut de toute nécessité que les attributs absolus soient en Dieu et non pas seulement dans notre esprit; que notre intelligence perçoive qu'ils sont en Dieu indépendamment de notre manière de les concevoir. En effet, c'est par les attributs absolus, conçus d'une façon plus ou moins abstraite, que, tout en maintenant la distinction des personnes, non seulement nous concevons l'identité de nature, mais affirmons, sur la parole divine, l'unité de substance et l'égalité des personnes : *neque confundentes personas neque substantiam separantes ; alia est enim persona Patris, alia Filii, alia Spiritus Sancti ; sed Patris et Filii et Spiritus Sancti una est divinitas... ; qualis Pater, talis Filius.* (*Symb. Athan.*) Supposez que les attributs absolus, qui sont communs par identité aux trois personnes, ne sont pas en Dieu, mais seulement dans notre esprit; et que nous ne pouvons rien concevoir de Dieu indépendamment, je ne dis pas de notre pensée, mais de notre mode de penser : nous voilà condamnés « au psittacisme sacré » dont nous menace M. Le Roy (*Dogme et critique,* p. 132), et nous sommes les perroquets dont se moque M. Tyrrell (*Through Scylla and Charybdis,* p. 341); nous ne pourrons même plus être Unitariens, ou Trithéistes, Ariens ou Sabelliens; et l'Église, en face de la formule du baptême, ne pourra jamais s'élever à la comprendre assez pour exclure ces erreurs, *ad aliquid veritatis capiendum, quod sufficiat ad excludendos errores.* (*De pot.,* quaest. 9, art, 5 ; coll. art. 8.) La conséquence est absurde. Aussi S. Thomas, se conformant à la terminologie des Pères et en particulier à celle de saint Augustin et du pseudo-Denys, conclut : les noms affirmatifs et absolus, comme *bon, sage,* signifient la substance divine et se disent de Dieu substantiellement, *Summa,* I, q. 13, art. 2; I, dist. 2, q. 1, art. 2. Ce qui veut dire, remarque Vasquez très doctement, que certains noms de Dieu signifient *id quod in Deo vere et realiter est, sive illud sit substantia, sive relatio,* in I, disp. 57, n. 27 sqq.; *de pot.,* quaest. 9, art. 7, ad 1 et 4. En style moderne : de même que la formule trinitaire, les attributs divins ont une portée métaphysique, et par eux nous concevons la nature intrinsèque de Dieu. Voici comment les théologiens énoncent cette doctrine : 1° *Attributa affirmativa absoluta praedicantur de Deo ad designandum aliquid positivum intrinsece et formaliter Deo conveniens. Propositio est de fide,* dit le grave Ysambert, *in* I, q. 4, art. 3, VIII; d'autres disent *proxima fidei.* 2° *Eadem attributa quanquam a nobis instar proprietatum, essentiam divinam consequentium, apprehendantur, re tamen vera ipsam divinam substantiam significant.* Cette seconde thèse découle de la première, étant donnée la simplicité divine : *Deo hoc est esse quod fortem esse, vel sapientem esse, et si quid de illa simplicitate dixeris, qua ejus substantia significatur* (S. Augustin, *de Trinit.,* 7, 1 et 15, 5. Cf. Urraburu, *Theod.,* t. I, p. 297). Non, répond M. Tyrrell, la formule trinitaire n'a pas « de valeur métaphysique » mais « seulement une valeur symbolique », *Scylla,* p. 343. Non, répond M. Le Roy, « la donnée dogmatique ne se présente pas comme exprimée par des concepts, comme définie par ses déterminations intrinsèques », *Dogme,* p. 133. Nous y reviendrons, *infra,* VIII, B.

b) Voici comment Maïmonide mène sa démonstration : 1° Les termes figurés de l'Écriture sont tous « dérivés des actions divines », p. 224, ils se réduisent donc à des attributs relatifs. 2° Or, les attributs relatifs ne nous apprennent rien de l'essence divine en elle-même; ils ne pourraient le faire que s'il y avait une relation réelle entre Dieu et la créature : mais il n'y en a pas, comme les attributs négatifs d'éternité et d'immensité le prouvent. 3° D'un autre côté, les attributs *essentiels,* absolus — Maïmonide nomme *vivant, puissant, sachant, voulant :* c'est la personnalité divine, — *a*) se ramènent eux aussi à des attributs d'action; *b*) ceux qui les admettent en Dieu les conçoivent comme une qualité, une détermination intrinsèque à Dieu; mais aucune détermination ne peut se dire de Dieu et de la créature que par homonymie. Donc, ni les termes figurés, ni les attributs négatifs, ni les attributs d'action ou relatifs, ni les attributs absolus, ne signifient rien qui soit en Dieu. 4° Que veulent donc dire ces noms divins? *a*) Ou bien ils signifient purement le *fait* que Dieu a produit les êtres, sans rien dire de sa « capacité artistique » : c'est comme lorsque, n'ayant pas en vue les talents de Zéid, on dit simplement : Zéid est celui qui a charpenté cette porte, p. 204. *b*) Ou bien ils signifient que l'effet produit est tel qu'il serait, s'il était l'œuvre d'un être intelligent, p. 244 : tout dans le monde se passe *comme si.* 5° *a*) Si, passant de l'effet à la cause, nous disons que Dieu est *vivant, intelligent,* le sens est purement négatif : nous ne voulons pas dire que Dieu en soi est vivant, intelligent, mais simplement qu'il n'est pas comme

les pierres, qu'il n'est pas comme les brutes; chap. 5[illegible] p. 244. *b*) Celui qui y réfléchira — mais c'est u[illegible]ctrine ésotérique — comprendra que, si tel est le sens de ces noms, tout revient à dire que nous n'avons aucune connaissance de l'essence divine et que les idées que nous avons de Dieu sont purement subjectives : « nous disons de ce *quelque chose* qu'il *existe*, c'est-à-dire que sa non-existence est inadmissible », p. 243. 6° Deux remarques confirment la doctrine : *a*) Cette interprétation des noms de Dieu est la seule qui se concilie avec la simplicité divine : cela suit de la distinction de l'essence, de l'existence et de l'unité : car parler de l'*existence,* de l'*unité,* de Dieu au sens positif serait le faire composé, puisque l'existence et l'unité dont les choses qui ont une cause nous donnent la notion, sont distinctes de l'essence; chap. 57, intitulé « plus profond que ce qui précède ». *b*) Les docteurs sont unanimes à dire que nous ne « saisissons de lui autre chose, sinon *qu'il est*, mais non pas *ce qu'il est* »; chap. 58, intitulé « plus profond que ce qui précède », p. 241. 7° Mais si « pour lui le silence est la louange », au sens négatif indiqué par les docteurs, p. 253, à quoi servent et que valent les noms donnés à Dieu dans l'Ecriture? *a*) Ils ont un usage normatif et régulatif, soit dans l'Ecriture, soit dans le livre de la prière (Hamilton, Mansel, Tyrrell), p. 255. *b*) Ils ont aussi une valeur pragmatique et morale, puisqu'ils nous apprennent comment en tout nous devons agir : nous devons rendre nos actions semblables aux siennes, p. 224 (Hampden, Le Roy, Tyrrell).

La méthode que suit S. Thomas dans la *Somme* pour réfuter Maïmonide est des plus instructives pour l'apologiste. Il va d'un pas au cœur de la difficulté, la résout par des principes simples et évidents, puis reprend en détail l'argumentation de son adversaire. Il commence par concéder ce que nous avons rapporté et expliqué plus haut : les noms négatifs et relatifs ne signifient pas directement la substance divine, *Summa*, I, q. 13, art. 2, cf. art. 7, ad 1. Cette concession faite, S. Thomas ne s'arrête pas à faire remarquer que, par les termes figurés de l'Ecriture, c'est bien Dieu véritablement que nous désignons; que ces termes sont très utiles pour les simples et aussi pour les doctes : *sapientibus et insipientibus debitor sum*, *Summa*, I, q. 1, art. 9; I, dist. 34, q. 3, art. 1; *de pot.*, q. 9, art. 3; que de ces termes pris au sens relatif nous pouvons passer et passons de fait au sens absolu, comme il arrive pour les attributs d'action et pour les attributs négatifs. A quoi bon toutes ces remarques? Le sens absolu, c'est ce que nie Maïmonide : S. Thomas commence par l'établir. Il ne perd pas son temps à discuter de l'univocité ou de l'analogie avec un adversaire qui nie que les attributs soient en Dieu : on ne peut discuter si les perfections sont univoques ou analogues en Dieu et dans les créatures, qu'après qu'on est convenu que ces perfections sont en Dieu. De même S. Thomas ne dit pas un mot de l'usage régulatif et pragmatique des formules religieuses : qu'elles aient ce but et cet usage, c'est évident; et que, de cet usage, on puisse, d'une manière réflexe, remonter à Dieu, la chose n'est pas douteuse, puisque cet usage même fait, comme tout le reste, partie du *per ea quae facta sunt;* mais prendre la question par ce biais, c'est laisser à l'adversaire le moyen de se dérober à l'infini. En effet, puisqu'il admet l'existence de Dieu, il lui restera toujours l'échappatoire de dire qu'il concède *quelque chose* d'objectif, et que la réalité sous-jacente des formules dogmatiques « contient (sous une forme ou sous une autre) de quoi justifier, comme raisonnable et salutaire, la conduite prescrite ». Le Roy, *Dogme*, p. 25. Ces réponses ne sont que la réplique de la thèse fondamentale du système : « Nous ne connaissons Dieu que par dénominations extrinsèques, sans pouvoir jamais porter de jugement déterminé et valable sur sa nature intrinsèque. » C'est donc cette thèse qu'il faut d'abord attaquer.

Aussi S. Thomas néglige-t-il, au moins pour commencer, tous ces débats adventices. Il prend les conclusions de Maïmonide, rapportées n. 4 et 5, dans le sens de leur auteur — ce que ne font pas toujours les mystiques médiévaux qui citent notre rabbin en leur faveur —; et sa réponse se réduit à deux remarques d'une force invincible : 1° Le système de Maïmonide est contre la pensée intime des chrétiens : voilà l'argument théologique, et il est de première valeur. 2° Le principe de raison suffisante (S. Thomas suppose comme Maïmonide que l'existence de Dieu a été démontrée par le principe de causalité) exige que les perfections créées aient en Dieu leur fondement. C'est toute l'argumentation de S. Thomas, *Summa,* I, q. 13, art. 2. Maïmonide soutenait que la prétendue connaissance de Dieu par des attributs affirmatifs « élimine de la croyance l'existence de Dieu », t.I, p. 263. M. Le Roy va moins loin, et à travers tout son ouvrage *Dogme et critique* il se contente de prétendre que la même connaissance n'est qu'agnosticisme ou anthropomorphisme. S. Thomas, au contraire, conclut de son argumentation que nous avons de Dieu une connaissance imparfaite, il est vrai, mais objectivement valable et portant sur la nature divine en soi. Il donne ensuite une explication dialectique (les trois voies) et psychologique (connaissance par abstraction) de la connaissance intellectuelle que nous avons de la substance divine : les trois voies écartent tout danger d'anthropomorphisme, puisqu'elles sont le fondement de l'analogie logique, admise par toute l'Ecole, sans en excepter — quoi qu'on en ait dit — les scotistes; la connaissance par abstraction écarte l'agnosticisme, puisqu'elle est la solution du problème de la représentation intellectuelle de l'être immatériel. Contre les réclamations de certains modernistes, l'apologiste observera que, à supposer que cette explication dialectique, logique et psychologique de la connaissance que nous avons de Dieu, soit fausse — ce que je n'admets en aucune façon, car je la crois vraie en elle-même et l'Ecole tout entière l'a admise, — l'agnosticisme n'y gagnerait rien, et l'argumentation de S. Thomas contre Maïmonide subsisterait en entier. En effet, l'argument théologique, tiré du sentiment des chrétiens, est indépendant de toute théorie sur l'origine des idées; et l'argumentation philosophique, basée sur les principes de causalité et de raison suffisante, ne paraîtra jamais faible qu'à ceux qui mettent les vues systématiques au-dessus du bon sens. Dès que S. Thomas a sa conclusion : « Les attributs absolus signifient la réalité intrinsèque à Dieu. », il passe à la discussion, non plus des conclusions, mais bien des arguments de Maïmonide. Suivons-le en les reprenant dans l'ordre même où nous les avons rapportés et sous les mêmes indications numériques et littérales.

1° Maïmonide constate « qu'il y a une grande différence entre amener quelqu'un à la simple notion de l'existence d'une chose, et approfondir son essence et sa substance. En effet, on peut diriger les esprits vers l'existence d'une chose, même au moyen de ses accidents et de ses actions, ou bien même au moyen de rapports très éloignés qui existeraient entre cette chose et d'autres »; ch. 46, p. 157. Si je désigne un roi en disant : c'est celui qui a bâti cette muraille, construit ce pont, c'est celui que les voleurs craignent et qui ainsi est la cause du bon ordre de la cité; « dans ces exemples, il n'y a rien qui indique l'essence du souverain et sa véritable substance en

tant qu'il est souverain », p. 158.— Réponse. Il s'agit là de la connaissance par dénominations extrinsèques et par pures périphrases; ces noms de Dieu sont bien, comme le veut Maïmonide, « dérivés de ses actions »; nous sommes d'accord : ces noms par eux-mêmes ne nous apprennent rien de l'essence divine, que cependant ils désignent; et ils se ramènent à des termes figurés. Voir *supra*, V, 2. — Mais le théologien juif ajoute : « C'est là ce qui est arrivé dans *tous* les livres des prophètes et de la Loi, lorsqu'il s'agissait de connaître Dieu », p. 158. Reprenant la même idée, pour arriver à la même conclusion, M. Tyrrell dit aussi que *tous* les énoncés prophétiques sont en termes figurés, *Scylla*, ch. Revelation, initio. — Réponse de S. Thomas : 1° Non, tous les noms de Dieu ne sont pas métaphoriques, mais, comme le dit S. Ambroise : *sunt quaedam nomina quae evidenter proprietatem divinitatis ostendunt* (*Summa*, I, quaest. 13, art. 3). 2° Maïmonide commet perpétuellement un double sophisme : *a*) en supposant sans preuves que les termes figurés n'ont pas d'autre sens que les pures négations, comme *incorporel*, *de pot.*, q. 9, art. 7, ad 2 et 6; *b*) en prenant pour accordé que les termes figurés, comme la *colère*, n'expriment pas *au fond* quelque chose d'intrinsèque à Dieu : ainsi la *colère* se dit de Dieu *non competenter* (I, dist. 35, quaest. 1, art. 1, ad 2), mais la *justice* est en Dieu. *Summa*, I, q. 21, a. 1, ad 4. M. Tyrrell se réclame de S. Thomas; ces réponses du grand docteur, écho fidèle de la tradition, démolissent à elles seules toutes les théories de M. Tyrrell sur la Révélation et la Foi.

2° Après avoir, comme Avicenne, indûment ramené tous les noms divins à n'être que des attributs relatifs, Maïmonide cherche à prouver que les attributs relatifs ne peuvent rien nous apprendre de la nature intrinsèque de Dieu : en d'autres termes nous ne pouvons pas légitimement passer du sens relatif, de fait et symbolique, au sens absolu, de droit et objectif. La question ainsi posée touche aux plus difficiles problèmes de la théodicée et de la théologie : ceux qui concernent la nature de l'acte libre en Dieu. Voici le procédé de Maïmonide : les attributs négatifs d'éternité et d'immensité ne signifient en Dieu aucune relation temporelle ou locale; donc il en faut dire autant des attributs d'action. Pour conclure au *symbolo-fidéisme*, équivalent adouci de l'agnosticisme croyant, Lobstein, *Etudes sur la doctrine chrétienne de Dieu*, Paris, 1907, raisonne sur l'éternité et la toute-présence d'après l'analyse du temps et de l'espace de Kant; appliquant le même procédé à la science, à la puissance et à la personnalité de Dieu, il aboutit comme Maïmonide, bien qu'il essaie de sauver la personnalité, sans logiquement y réussir. Ce résultat n'a rien d'étonnant, car la troisième et la quatrième antinomie de Kant ne sont, nous le verrons, que la reprise du procédé du *Guide des égarés*, avec une confusion que ne commet pas l'auteur juif. Enfin, tous ceux-là, après Hume, Kant et Spencer, nous répètent que « notre idée de cause, transportée à Dieu, perd toute signification », que nous ne sommes pas « sûrs du contenu métaphysique de l'idée de cause entendue d'une cause première » (Saleilles, *La foi et la raison*, trad. de Newman, Paris, 1905, p. XXVI); ou avec M. Le Roy, que pour appliquer à Dieu la notion de paternité à notre égard « il ne faut garder à peu près rien de ce qui la constitue proprement dans le monde de notre expérience » (*Dogme*, p. 71); tous ceux-là, sans peut-être le connaître, pensent comme Maïmonide.

Nous comprenons leur difficulté, aucun problème n'ayant été plus agité en théologie que celui qui les préoccupe : on compte jusqu'à seize essais de solution, qui se ramènent à quatre types. Kant dans ses antinomies n'en connaît ou n'en rapporte que deux, et d'une façon inexacte, ce qui lui permet ° de les opposer; 2° de conclure à l'absurde. Suarez, sur les traces de S. Thomas, a donné la solution communément admise aujourd'hui, *Disp. metaph.*, 30, sect. 9, et à laquelle se sont peu à peu ralliés les thomistes depuis les Salmanticenses et Godoy, — voir la raison dans Vasquez, édit. Vivès, Paris, 1905, t. I, p. 535, not. edit. Cependant le même Suarez en écrivait : *difficultas numquam satis a theologis exaggerata vel declarata ob suam obscuritatem;* opusc. 4, *de libert.*, disp. 1, sect. 2, n. 24, édit. Vivès, t. XI, p. 408. Mais S. Thomas n'a pas de peine à montrer à Maïmonide qu'il raisonne mal. Maïmonide, de ce que Dieu n'est pas un corps, conclut, et à bon droit, qu'il n'a pas de relation temporelle ou locale; mais il est inférieur à son sujet, puisqu'il omet de considérer « l'action ». *In hoc autem deficit multipliciter Rabby quod voluit probare quod non esset relatio inter Deum et creaturam; de pot.*, quaest. 7, art. 10. Cf. *Cont. gent.*, II, cap. 6-14, avec le commentaire de Ferrariensis, in cap. 9. Il est malheureusement impossible d'entrer ici dans les profondeurs de la réponse de S. Thomas : nous nous contenterons de la signaler et d'en indiquer brièvement le sens général.

On nous demande qu'avant de nous servir du principe de causalité, pour en déduire l'existence de Dieu, nous soyons sûrs avant tout du contenu métaphysique de l'idée de cause, entendue d'une cause première. On pourrait ici répondre 1° que si on n'admettait aucun théorème de la géométrie avant d'avoir épuisé la notion du quantum euclidien contenue dans le fameux postulat, nous n'aurions encore aucun moyen de mesurer nos champs; 2° que l'idée de cause, entendue de la cause première, n'intervient en aucune façon dans les prémisses des preuves de l'existence de Dieu : on peut donc poser ces prémisses sans avoir satisfait aux exigences de M. Tyrrell et de ceux qui s'inspirent de ses doctrines. L'idée de cause, entendue d'une cause première, se trouve dans la conclusion, où elle est à sa place. 3° Mais on peut satisfaire à ces exigences et déterminer le contenu métaphysique de la dite notion entendue de la cause première : c'est précisément, dans une terminologie qui n'est plus la nôtre, mais qui est fort précise, ce que fait S. Thomas pour Maïmonide.

Hamilton et Mansel sont les deux agnostiques modernes qui ont le plus insisté sur la répugnance de la causalité de l'Absolu, et Spencer n'a fait que les répéter, *Premiers principes*, § 12 sqq., p. 31; Hamilton, *Discussions on philosophy and literature*, p. 40; Mansel, *The limits of religious thought*, p. 77 sqq. Leurs arguments se réduisent à ces deux points : 1° La causalité implique une relation; mais l'Absolu est, par définition, ce qui est hors de toute relation. 2° La causalité implique un changement, passage de l'inaction à l'activité; et cette détermination à une activité déterminée ne va pas sans dépendance. Cf. le théologien protestant Hodge, *Systematic theology*, London, 1871, t. I, p. 348, qui réfute bien ces deux agnostiques; Boedder, *Theologia naturalis*, Friburgi, 1895, append. 2. Il est très vrai, répond Suarez, *a*) que nous ne pouvons pas concevoir la causalité libre de Dieu, sans concevoir un changement en dehors de lui, un terme différent de lui : il en est ici comme de la connaissance divine, que nous ne pouvons pas concevoir, sans penser à une distinction de l'objet et du sujet. *b*) De même, nous ne pouvons pas penser à l'action libre de Dieu au dehors, sans concevoir un *additum* en lui. Mais nous savons très bien que Dieu est un pouvoir causal indépendamment des termes

de son activité, puisque nous démontrons qu'il est libre, c'est-à-dire physiquement indifférent à ces termes; nous savons de même qu'il est immuable. Nous pouvons donc corriger ce qu'il y a de défectueux dans notre mode de concevoir l'Absolu : et quiconque attaque cette position, prouve par le fait qu'il l'entend et qu'il nous comprend. La question du changement est par là résolue. Reste la difficulté plus grave de la dépendance, de la relation, de l'Absolu. Du changement, Mansel conclut à la relation réelle de dépendance. S. Thomas répond avec une grande profondeur, *De Pot.*, q. 7, a. 10, ad 2 : Que le moteur soit mû dans tous les objets de notre expérience, ce n'est pas la raison de la relation réelle de la cause à son terme, ce n'en est que le signe, *signum quoddam;* car c'est par là que nous voyons que les moteurs et les mobiles que nous observons, appartiennent tous à la catégorie des êtres changeants; et aussi que les causes finies sont ordonnées à leurs effets : car elles ne les peuvent produire qu'en se complétant pour ainsi dire elles-mêmes, pour passer à l'acte; et comme toute cause n'est pas naturellement capable de tout effet, nous concevons un lien plus ou moins rigide, mais un lien, entre la nature de ces causes et leurs effets. Mais tout cela, changement, détermination, limitation à une classe ou série d'effets, ce n'est pas la causalité : ce sont les modes de notre activité causale finie, non pas l'efficience causale. Celle-ci peut donc se trouver en Dieu sans relation réelle de dépendance; ainsi l'Absolu est cause sans relation. Donc, conclut encore S. Thomas contre Maïmonide — et la réponse satisfera, je l'espère, le lecteur, — si affirmer les relations spatiales et temporelles serait mettre une imperfection en Dieu, il n'en est pas de même de l'activité causale. De l'incorporéité divine il suit bien que les relations locales et temporelles qui suivent le *quantum* ne doivent pas être affirmées de Dieu, et donc que l'éternité et l'immensité sont des attributs négatifs; mais de ce que ces relations ne sont pas en Dieu, il ne suit pas : *a*) *qu'aucune* relation ne puisse être en Dieu (Trinité); *b*) que l'activité causale de Dieu n'emporte pas une relation réelle; cette conclusion est vraie, mais non pour la raison qu'en donne Maïmonide. Aussi *c*) faut-il nier la conséquence du Rabbin lorsqu'il conclut à l'agnosticisme en assimilant les attributs relatifs aux attributs négatifs; car bien que nous ne puissions pas penser les attributs d'action sans penser une relation en Dieu, nous concevons que cette relation n'y est pas réelle et notre pensée n'est point vide alors de contenu défini, puisque nous formons le concept de la causalité pure : principe d'effet et non d'opération; *De Pot.*, q. 1, art. 1, corp. et ad 10; q. 7, art. 1, ad 9. Et nous pouvons conclure, à l'usage de nos contemporains : le contenu de la notion de cause appliquée à Dieu est parfaitement déterminé pour le philosophe.

J'ai dit que Kant avait ici plus compliqué la question et par suite plus erré que Maïmonide. Voici pourquoi. Dans la grande controverse, qui date d'Aristote, sur la question de la création du monde *ab aeterno*, Maïmonide prend nettement parti contre Aristote, les néoplatoniciens et beaucoup d'Arabes. Un des arguments classiques de ces Arabes était le suivant : « Si Dieu avait produit le monde du néant, Dieu aurait été, avant de créer le monde, agent en puissance et en le créant il serait devenu agent en acte. » Maïmonide, t. II, chap. 14, p. 118. Cf. Worms, *Die Lehre von der Anfanglosigkeit der Welt bei den mittelalterlichen Arabisch. Philosoph.* etc., dans le t. III des *Beiträge de Baeumker*. Cette difficulté de Proclus et d'Averroès était connue des scolastiques, cf. Albert le Grand, *Summa theologiae*, pars 2, tract. 1, quaest. 4, part. 3 : *de septem viis quas collegit rabbi Moyses quibus probatur mundi aeternitas*. S. Thomas, écrit à ce sujet : *Et quia haec videtur esse efficacior ratio qua utuntur ad probandum aeternitatem mundi, diligenter est hujus rationis solutio attendenda; de Causis*, lect. 11, édit. Vivès, t. 26, p. 543; *Cont. gent.*, 2,32 sqq. Cf. Urraburu, *Cosmologia*, Vallisoleti, 1892, qui traite bien la question, p. 252-263, et renvoie à Bened. Pererius, *De communibus omnium rerum naturalium principiis et affectionibus;* voir Raym. Martinus, *Pugio fidei*, p. I, cap. 6 sqq. Comme Maïmonide n'admet en Dieu ni relations temporelles, ni relations locales, il résout très bien la difficulté, quant à la question du changement; et S. Thomas ne fait guère sur ce point que reproduire sa réponse, *loc. cit.*; cf. *Summa*, 1, quaest. 46, art. 1, ad 6. Ce n'est qu'une difficulté d'imagination, qui s'évanouit si l'on se souvient que la première cause n'est pas dans le temps et produit le temps, et que nous pouvons vouloir aujourd'hui pour demain. Et si l'on objecte que notre détermination d'aujourd'hui pour demain suppose au moins un changement extérieur, à savoir le cours du temps; Maïmonide et S. Thomas répondent que cela vient de ce que, nous, nous sommes des êtres dont la durée est successive, et que c'est pour cela que notre causalité fait partie du temps et par là même rentre dans l'ensemble des phénomènes; mais il n'en est pas ainsi pour Dieu — sinon dans l'imagination — puisqu'il crée le temps en même temps que le monde. Jusque là le théologien juif et S. Thomas sont d'accord. Mais comme Maïmonide pense, nous l'avons vu, qu'il faut ranger la relation causale sur la même ligne que les relations locales et temporelles, il ajoute : Mais « ce n'est que par homonymie (*ae quivoce*) qu'on donne à la fois à notre volonté et à celle de l'être séparé le nom de volonté, et il n'y a point de similitude entre les deux volontés », t. II, chap. 18, p. 142. Nous dirons plus loin pourquoi il faut rejetter les *homonymes* du docteur juif; il suffit de noter ici que S. Thomas enseigne expressément que la volonté est en Dieu *propriissime; de Verit.*, q. 23, art. 1.

Que fait Kant? Dans la troisième antinomie, il se donne dans l'antithèse comme absolument évident que, si une série commence en vertu d'une spontanéité absolue (cause libre), « devra commencer aussi absolument la détermination de cette spontanéité elle-même, en vue de la production de la série, c'est-à-dire la causalité ». C'est tout simplement supposer que la cause première est soumise aux relations temporelles et locales; que la volition divine n'est pas éternelle, *De Verit.*, q. 23, art. 1, ad 9; et que la toute-puissance divine est un principe perfectible d'opération, *ibid.*, ad 10; *De Pot.*, q. 1, art. 1 : c'est, en un mot, gratuitement prêter aux défenseurs de la liberté divine un anthropomorphisme grossier qui n'est pas dans leur esprit, on l'a vu. La thèse de cette antinomie prouve qu'il est nécessaire d'admettre une causalité libre pour l'explication des phénomènes. Dans les remarques qu'il fait sur cette thèse, Kant commet le même sophisme : il conclut en effet : « Puisque le pouvoir de commencer *dans le temps* tout à fait spontanément une série a été ainsi une fois prouvé (quoique non *compris*), il nous est aussi permis maintenant de faire commencer spontanément, sous le rapport de la causalité, diverses séries au milieu du cours du monde et d'attribuer à leurs substances un pouvoir d'agir en vertu de la liberté. » Et il entend ce commencement « d'un commencement *absolument premier quant à la causalité* ». Mais nous nions, avec Maïmonide et tous les chrétiens, que Dieu *commence dans le temps* une série. Nous nions avec S. Thomas et tous les chrétiens que le pouvoir extratemporel de com-

mencer une série qui, elle, est dans le temps, ne soit *pas compris :* on nous prête l'agnosticisme de Maïmonide. La conclusion de Kant en faveur de la liberté, qu'il confond sciemment avec la spontanéité indépendante, est d'ailleurs aussi fausse que les prémisses : il n'y a pas, et il ne peut pas y avoir, dans les causes finies, de commencement absolument premier. Depuis trois siècles, les bannéziens essayent en vain d'acculer les molinistes à cette absurdité; et Kant sait bien que les molinistes la rejettent comme leurs adversaires. Telle qu'elle est, cette argumentation de Kant se réduit donc à l'affirmation pour le fini d'une absurdité, sous l'apparence d'une déduction *ex concessis* des principes du théisme. On nous prête à la fois un anthropomorphisme et un agnosticisme que nous rejetons également : et on conclut à la contradiction, tout en déduisant soi-même de nos prétendus principes une absurdité. La contradiction réelle et l'absurdité n'est pas entre la thèse et l'antithèse de la 3ᵉ antinomie. Au sens où Kant les entend, elles sont contradictoires et absurdes, l'une et l'autre, parce que, ni dans l'une ni dans l'autre, Kant n'a voulu tenir compte du concept de la causalité pure : principe d'effet et non d'opération.

Dans la 4ᵉ antinomie, Kant applique exactement le même procédé. On lit dans l'antithèse : il n'existe aucun être nécessaire. « Supposez qu'il y ait hors du monde une cause du monde absolument nécessaire, cette cause étant le premier membre dans la *série des causes* du changement du monde, commencerait d'abord l'existence de leur série. Mais il faudrait alors qu'elle *commençât aussi à agir* et sa causalité *ferait partie du temps* et par là même *rentrerait dans l'ensemble des phénomènes*, c'est-à-dire dans le monde, et par conséquent la cause même ne serait pas hors du monde, ce qui contredit l'hypothèse » (cité d'après la traduction Tremesaygues et Pacaud, p. 403 sqq.). Que la causalité de la première cause fasse partie du temps, cela n'a de sens que si on suppose qu'elle admet des changements d'état, une détermination à ses effets du même ordre que celle que nous observons en nous; que si dans l'expression « commencer à agir », entendue de la cause première, on introduit subrepticement les relations temporelles et locales que nous nions avec S. Thomas et Maïmonide. La seconde conséquence ne suit même pas correctement de cette double absurdité qu'on nous prête : quand même, pour que Dieu commençât à agir, il faudrait en lui une nouvelle détermination — hypothèse depuis longtemps connue dans les écoles sous le nom de Cajetan, — la conséquence que Dieu « rentrerait par là dans l'ensemble des phénomènes » ne suit légitimement que si l'on a recours au principe de Proclus et d'Averroès : *non enim videtur posse contingere quod aliquod agens nunc incipiat operari cum prius non operatum fuerit, nisi forte aliquam exteriori mutatione praesupposita.* Kant, introduit ici cette dernière hypothèse, puisqu'il convient que l'argument de son antithèse et celui de sa thèse ne font qu'un. Or quand dans la thèse il essaie de prouver que le passage à une cause absolument nécessaire est illégitime, il n'a rien autre chose à donner comme raison que ce fait : toutes les causes que nous observons empiriquement supposent quelque changement, ne serait-ce que le cours du temps. Mais ceci revient à dire que Kant dans la 4ᵉ antinomie n'envisage pas la thèse théiste d'un être nécessaire, hors de la *durée* successive et cause du *temps*. La 4ᵉ antinomie n'est donc comme la troisième qu'une *ignoratio elenchi* subtilement déguisée.

On soutiendra que Kant n'ignore pas mais exclut notre thèse. *Réponse.* 1° Le procédé kantien ne peut pas logiquement aboutir à cette exclusion, puisque le moyen terme employé (l'activité causale est dans la durée) n'est que la simple négation de la thèse théiste. 2° Kant, pour donner une valeur universelle à ce moyen terme, remarque que les causes empiriquement connues sont dans la durée. Cette observation est exacte. Mais suit-il de là que la première cause soit soumise à cette condition? Oui, répondent S. Thomas et Maïmonide, si l'on s'en tient à l'imagination et si, par un réalisme outré, on suppose, avec Kant, que le temps réel est la continuation physique du temps imaginaire : ce qui amène à donner à l'Infini des relations temporelles et locales. Suit-il de là, comme le veut Kant, qu'il y ait un saut et un sophisme dans le passage des causes conditionnées à la cause inconditionnée? Oui, si la condition envisagée est celle du *temps* et non celle de la connexion ou dépendance *causale*. Non, si la preuve de l'existence de Dieu par la causalité conclut directement à l'existence de la *première* cause, c'est-à-dire à celle qui n'est pas *ab alio;* d'où l'on voit, par le principe de raison suffisante, que cette cause est nécessaire, *cujus posse esse et esse intrinsecus et extrinsecus re idem sunt.* Et ce n'est qu'après ces déductions, d'ailleurs faciles, qu'on peut résoudre cette question métaphysique de la simplicité divine et de son éternité. En d'autres termes, les preuves de l'existence de Dieu ne donnent pas explicitement tout ce que nous savons de Dieu. Elles concluent à la première cause, *i. e.* à la cause qui causalement ne dépend pas, *ex eis in hoc perduci possumus ut cognoscamus de Deo, an est;* il reste à chercher ensuite : *ea quae necesse est ei convenire, secundum quod est prima omnium causa excedens omnia sua causata. Summa*, I, q. 12, art. 12.

3° *a*) Les attributs essentiels — vivant, puissant, sachant, voulant — se ramènent, d'après Maïmonide, aux attributs d'action. Les attributs essentiels expriment, dit-il, un rapport comme les attributs d'action; mais j'ai montré, ajoute-t-il, qu'il ne saurait y avoir aucun rapport entre Dieu et la créature, t. I, p. 214, 232, 301. Ce que nous venons d'exposer sur les attributs relatifs suffit à résoudre la difficulté, en ce qui regarde ces attributs comme ayant pour objet ce qui n'est pas Dieu, I, dist. 8, a. 1, ad 2. En tant que ces attributs sont absolus, ils rentrent dans ce qui va suivre. Pour discuter tout ce que dit ici Maïmonide, il faudrait écrire un traité sur chacun des attributs, ce qui n'est pas notre sujet. On trouvera les réponses de S. Thomas dans les passages déjà indiqués ou à citer.

b) Ce qui nous intéresse davantage, au point de vue de l'agnosticisme, c'est la seconde raison qu'apporte Maïmonide, pour conclure que nous ne savons rien de la nature intrinsèque de Dieu par les attributs absolus, quels qu'ils soient. Si l'on admet que les attributs essentiels sont quelque chose de réel en Dieu, ils expriment donc une qualité, une manière d'être de Dieu, à laquelle les qualités créées sont semblables. Mais « la similitude est un certain rapport entre deux choses, et toutes les fois qu'entre deux choses on ne peut admettre aucun rapport, on ne peut non plus se figurer une similitude entre elles », chap. 56, p. 227. Car le « rapport n'existe nécessairement qu'entre deux choses qui sont sous une même *espèce prochaine;* mais lorsqu'elles sont seulement sous un même genre, il n'y a pas de rapport entre elles », p. 201. Ainsi il n'y a pas de rapport entre cent coudées et la chaleur du poivre, ni entre la science et la douceur; et on ne dit pas : telle chaleur est semblable à telle couleur. « Comment alors pourrait-il y avoir un rapport entre Dieu et une chose d'entre ses créatures? » p. 203. Ainsi donc « ceux qui croient qu'il y a des attributs essentiels qui s'appliquent au Créateur, savoir, qu'il a l'*existence*,

la *vie*, la *puissance*, la *science* et la *volonté*, devraient comprendre que ces choses ne sauraient être attribuées dans le même sens à lui et à nous », p. 228. Ce n'est donc que par simple homonymie qu'on les lui attribue, « de manière qu'il n'y ait aucune ressemblance de sens entre les deux sortes d'attributs », p. 229.

S. Thomas, à la question 7 *de potentia*, commence par se mettre d'accord avec son adversaire sur quelques points préliminaires (voir les *sed contra*), tout en précisant ses positions. Dieu est simple, *De Pot.*, q. 7, art. 1 ; en lui la substance ou l'essence est identique à l'existence, art. 2; il n'est pas dans un genre, parce qu'il est au-dessus de tous les genres, art. 3; les attributs absolus de Dieu, v. g. la science, ne sont pas en Dieu des accidents, art. 4, cf. art. 6, *initio*. Donc Maïmonide a eu parfaitement raison de ne pas admettre, avec les Motécallemin, que la science soit en Dieu réellement distincte de l'essence : ce qui est erroné et ridicule, *De Verit.*, quaest. 2, art. 1. S. Thomas va plus loin : — *a*) et il concède à Maïmonide que, s'il s'en tient aux *exemples physiques* et *mathématiques* qu'il apporte, il a raison de dire, précisément parce que Dieu n'est pas dans un genre et n'a pas d'accidents, qu'il n'y a rien de commun entre Dieu et la créature. L'opinion d'Avicenne et de Maïmonide n'est pas contraire à la doctrine orthodoxe, *si quis dictorum rationes ex causis assumit dicendi;* I, dist. 2, quaest. 1, art. 3. En effet : *quae habent diversum modum essendi non communicant in aliquo secundum esse quod considerat naturalis; De Pot.*, q. 7, art. 7, ad 1. *Nulla species quantitatis (mathematica) potest in rebus spiritualibus convenire, nisi secundum metaphoram; de Pot.*, q. 9, art. 7 ; q. 7, a. 4, ad 6. Ce qui signifie : si l'on veut transporter en Dieu les concepts du physicien et du mathématicien tels quels, on ne parle plus que par métaphores, parce que tous les concepts ainsi formés impliquent l'imperfection de la créature : *Quaecumque nomina hujusmodi perfectionem designant cum modo proprio creaturis, de Deo dici non possunt nisi per similitudinem et metaphoram* (*Cont. gent.*, 1, 30). On ne peut donc appliquer à Dieu d'une façon propre aucun concept de la physique et des mathématiques. En cela Maïmonide a raison. Kant définit la connaissance : quantifier, qualifier; Spencer, rattacher à un antécédent, à une classe; et ils se déclarent incapables de connaître Dieu en lui-même. C'est, d'après S. Thomas, tout naturel; et il ne peut même pas en être autrement. M. Le Roy voudrait appliquer à Dieu la notion de paternité avec « ce qui la constitue proprement dans le monde de notre expérience », et il aboutit à concevoir Dieu comme une réalité qui « d'une manière ou d'une autre » justifie son culte. Cet échec n'a rien qui nous étonne; la conclusion de M. Le Roy est conforme aux principes d'où il part. M. H. Laurent a proposé d'expliquer la présence de Dieu par les géométries non euclidiennes; *Grande Encyclopédie*, art. *Philos. des sciences*, p. 722; l'intention est bonne, mais la méthode est défectueuse. Prenez n'importe laquelle de nos définitions physiologiques de la vie; et essayez de l'appliquer à Dieu : vous n'aboutirez qu'à une métaphore, *per quam quae sunt unius rei, alteri solent adaptari, sicut aliquis homo dicitur lapis, propter duritiem intellectus; ibid.* La physique, dit S. Thomas, serait la première des sciences, s'il n'y avait que des choses sensibles; mais ce n'est pas son objet d'étudier Dieu; si elle l'envisage, ce n'est pas en lui-même, mais seulement comme moteur, *in Boeth., De Trinit.*, quaest. 5, art. 2, ad 3. Quant aux mathématiques, elles sont incapables de prouver l'existence de Dieu : aussi les objections qu'on en tire, ne prouvent-elles rien. La raison en est que, si le quantum concret est soumis à l'ordre causal, le quantum abstrait, que le mathématicien envisage exclusivement, échappe à cet ordre; d'où il suit que les mathématiques ne prouvent rien par la cause efficiente ni par la cause finale, *Summa*, I, quaest. 44, art. 1, ad 3. Cf. Bergomo, *Tabula aurea*, v. Mathematica, 4. Et ainsi s'explique ce que nous avons dit plus haut, pourquoi le silence et l'impuissance des sciences et des méthodes scientifiques, telles qu'elles sont de fait constituées chez nous, ne prouvent rien du tout contre la théologie ou la théodicée, et d'une façon plus générale contre la métaphysique. — *b*) S. Thomas fait une autre concession à Avicenne ou à Maïmonide, ou plus exactement se donne une autre explication de leur erreur. « Considérant les perfections finies, ils ont remarqué que la « sagesse » est en nous une qualité, que « l'essence » signifie la nature abstraite (*universale quod non subsistit*, X *Metaph.*, lect. 3 sub finem); mais Dieu est subsistant, c'est une nature concrète et il n'a pas de qualité; ils en ont conclu *quod deus est esse sine essentia et quod non est in eo sapientia secundum se* »; I, dist. 2, q. 1, a. 3. Ces philosophes ont mal raisonné sur le sens et l'emploi des mots; mais, entendue au sens indiqué, leur doctrine est au fond orthodoxe, *quia nec dicunt aliquem modum perfectionis Deo deesse.*

Mais, ces concessions et observations faites, la question est de savoir si, à côté des sciences physiques et mathématiques, il n'y a pas de place pour la métaphysique; et si certains concepts métaphysiques ne s'appliquent pas à Dieu d'une manière propre. Si le lecteur a parcouru les articles que je viens de résumer, l'opinion de S. Thomas lui est connue : il a vu que le logicien fait des abstractions autres que celles du physicien; qu'il y a une autre unité que l'unité numérique, quoi qu'en aient dit Pierre Lombard et Maïmonide; que les attributs de sagesse, justice, se disent de Dieu non comme des qualités, mais comme des perfections substantielles etc. Cf. I, dist. 8, q. 4, art. 1; *De Pot.*, q. 1, art. 1, sub finem corp. Ce serait ici le lieu d'exposer comment nous arrivons à nous faire une idée de Dieu : on le trouvera à l'article Dieu; et, en attendant, le *De Anima* de Suarez, lib. 4, cap. 4-6 ou ses *Disp. Metaph.*, 30, sect. 12, résumeront les vues de l'Ecole sur ce sujet; la même doctrine est exposée d'après S. Thomas, dans Pesch, *Inst. psycholog.*, Friburgi, 1898, t. II, n. 871; cf. *infra*, col. 95 et *Contra gentes*, 1, 31. D'ailleurs, S. Thomas se garde bien de faire dépendre la valeur de notre idée de Dieu des détails de la psychologie péripatéticienne qu'il a adoptée. Il avoue expressément que, si Maïmonide et Avicenne gardaient l'idée de la « plénitude de l'être », de l'être infiniment parfait, ils diraient au fond la même chose que les chrétiens, I, dist. 2, q. 1, art. 3; dist. 8, q. 1, a. 1, *Contra*. C'est que S. Thomas se souvient que la théologie de Denys (qui pour lui était l'Aréopagite), a pour point de départ l'idée de la « plénitude de l'être divin »; il se souvient aussi que S. Anselme a déduit toute la théodicée de l'*ens quo majus cogitari nequit;* personnellement, S. Thomas n'admet pas qu'on prouve par là l'existence de Dieu; mais, cette existence démontrée par ailleurs, l'idée de l'être infiniment parfait permet de retrouver les attributs absolus qui sont de l'essence de la divinité. Cette remarque explique pourquoi l'intellectualisme des cartésiens s'est, en théodicée, assez facilement concilié avec les exigences du dogme; mais il est bon de noter que la concession hypothétique de S. Thomas ne peut servir de rien aux modernistes qui rejettent tout intellectualisme.

M. Sertillanges est ici d'un avis tout différent. Il nous apprend que, thomiste, ses opinions sont celles de S. Thomas; et il conclut que son opinion person-

nelle, et par conséquent celle de S. Thomas, diffère de celle d'Avicenne et de Maïmonide « uniquement quant à la façon de parler », *Revue de philosophie*, fév. 1906, p. 164. Tous les théologiens connaissent les controverses classiques sur la pensée de S. Thomas en matière d'analogie ontologique : les différents textes qu'on se renvoie sont presque tous empruntés aux réponses que S. Thomas fait à Maïmonide à propos des noms homonymes. Dans l'Ecole, on n'a jamais mis en question si S. Thomas enseigne que les attributs absolus sont intrinsèques à Dieu. Cette vérité est supposée par tous. Par exemple, les Nominalistes disaient avec Biel : *absolute scientia est in Deo;* les autres écoles les attaquaient en leur montrant que, puisqu'ils n'expliquaient la *distinction* de ces attributs que par de pures dénominations extrinsèques, ils tombaient dans l'erreur des anoméens et faisaient au fond tous les noms divins synonymes; les Nominalistes ne se sont pas relevés de cette dernière objection qu'Averroès avait dirigée contre Avicenne, et que nous retrouverons d'ailleurs sous la plume de S. Thomas contre Maïmonide, *De Pot.*, q. 7, art. 7. Que les attributs absolus soient intrinsèques à Dieu, c'est la thèse d'où part Scot pour établir leur distinction formelle *ex natura rei* et par suite leur univocité ontologique, I, dist. 8. Dans ce passage célèbre, Scot reproche à S. Thomas sa doctrine de l'analogie, basée sur le rapport de causalité, comme insuffisante pour expliquer la distinction des attributs et pour légitimer les raisonnements des Pères sur ces attributs : il parle même des nombreux cahiers pleins de déductions écrits par son adversaire, et conclut que si tous ces raisonnements ont quelque valeur, c'est donc que les attributs sont univoques. Scot d'ailleurs se garde bien de dire que le rapport de causalité ne suffit pas à donner la connaissance objective de ces attributs distincts : sur ce point, Scot procède exactement, même quand il s'agit de son infinité radicale, comme les Pères et S. Thomas. Qu'on relise les discussions infinies entre les thomistes, partisans de l'analogie de proportionalité, avec Cajetan, et Vasquez qui défend l'analogie de proportion, et Suarez qui admet l'analogie d'attribution etc., on verra que le but de l'argumentation est toujours en définitive d'amener l'adversaire à mettre en question l'objectivité intrinsèque des attributs absolus : acculer l'adversaire à la négation de cette vérité, c'est dans l'Ecole le réfuter *ex absurdo*. Depuis quelques années, ces controverses ont été reprises, mais dans un tout autre sens. On a essayé de prouver que, d'après S. Thomas, nos facultés cognoscitives n'atteignent que des relations, mais que l'être qui supporte ces relations demeure totalement hors de nos prises. Cf. *Annales de philosophie chrétienne*, t. CLI, 1905-6. *La notion d'analogie*, par Desbuts, p. 377; cf. *ibid.*, juin 1908, p. 247. On a prétendu que S. Thomas enseigne que notre connaissance de l'essence divine se réduit à la perception d'une vague ressemblance, d'un rapport causal indéterminé, comme lorsque nous disons *animal* d'un chien et de sa photographie. Cf. Sertillanges, *Agnosticisme ou anthropomorphisme*, dans *Revue de philosophie*, fév.-août, 1906 etc., avec M. Gardair, *L'être divin*, juin 1906 etc. Il est impossible de discuter ici en détail l'exposition de MM. Desbuts et Sertillanges. Nous croyons plus utile de donner aux théologiens le moyen de se faire une opinion personnelle sur la pensée systématique de S. Thomas.

Voici donc quelques textes de Maïmonide à qui S. Thomas avait à répondre, et à qui de fait il répond dans les passages suivants : *Summa*, I, q. 4 et 13 per totam; q. 7 *De Pot.* integra; q. 9, a. 7; *De Verit.*, quaest. 2, art. 1 et 11; quest. 23, art. 7, ad 9 sqq.; I, dist. 35, q. 1, art. 1 et 4; dist. 36, q. 1, art. 1 etc.

« Il faut nécessairement écarter de Dieu la ressemblance avec quoi que ce soit d'entre les êtres; c'est là une chose que tout le monde sait, et déjà dans les livres des prophètes, on a expressément écarté l'assimilation en disant : Et à qui me ferez-vous ressembler et à qui serai-je égal? Isaïe, 40, 25. » Chap. 55, p. 225.

« Le grain de moutarde et la sphère des étoiles fixes sont semblables pour avoir les trois dimensions; et quoique cette dernière soit extrêmement grande et l'autre extrêmement petit, l'idée de l'existence des dimensions est la même dans les deux. » Ainsi donc les partisans des attributs essentiels devraient comprendre que la différence entre les attributs de Dieu et les nôtres ne saurait consister uniquement dans le plus et le moins. « Car le comparatif s'emploie seulement entre les choses auxquelles l'adjectif en question s'applique comme nom commun; et, cela étant ainsi, il faut qu'il y ait similitude entre ces choses; mais selon l'opinion de ceux qui croient qu'il y a des attributs essentiels, il faudrait admettre que, de même que l'essence de Dieu ne saurait ressembler aux autres essences, de même les attributs essentiels qu'ils lui supposent ne ressemblent pas aux attributs des autres êtres, et que par conséquent la même définition ne peut s'appliquer aux uns et aux autres. Cependant ils ne font pas ainsi, croyant au contraire qu'une même définition les embrasse les uns et les autres. Il est donc clair pour celui qui comprend le sens de la *similitude* que si l'on applique en même temps à Dieu et à tout ce qui est en dehors de lui le mot *existant*, ce n'est que par simple homonymie (le mot *homme* dit d'un homme vivant, d'un homme mort, d'une statue est un homonyme, si l'on a égard à ce qui constitue la véritable essence de l'homme, puisqu'il désigne à la fois des choses de nature diverse, t. I, p. 6. S. Thomas appelle ces homonymes *pure aequivoca, a casu aequivoca :* il explique sa terminologie, *Ethic.*, lib. I, lect. 7, sub finem, cf. les tables de Bergomo); et de même si la *science*, la *puissance*, la *volonté* et la *vie* sont attribuées en même temps à Dieu et à tout ce qui est doué de science, de puissance, de volonté et de vie, ce n'est que par simple homonymie, de manière qu'il n'y a aucune ressemblance de sens entre les deux. Il ne faut pas croire qu'on les emploie par *amphibologie;* car les noms qui se disent par amphibologie sont ceux qui s'appliquent à deux choses entre lesquelles il y a une ressemblance dans un sens quelconque », chap. 56, p. 227 sq. (Par exemple le mot *animal* dit d'un animal vivant et d'un animal peint est ambigu ou amphibologique, parce que c'est un pur homonyme si l'on a égard à la nature de l'animal, et parce que c'est un nom appellatif ou commun, si l'on à égard à la ressemblance extérieure. Cf. S. Thomas, *De Verit.*, q. 2, art. 11, ad 8; *Summa*, I, q. 13, art. 10, ad 4.)

Quand donc Maïmonide dit que les attributs essentiels ne s'emploient pas par amphibologie, mais seulement comme homonymes, son intention est de signifier que les noms divins ne se disent pas de Dieu, même dans le sens où le mot *homme* se dit d'Hercule et de son portrait, et le mot *animal* d'un animal vivant et d'un animal mort. Car là encore il y a une certaine ressemblance, qui est la raison objective de l'application du même nom.

Enfin, voici le résumé du système. Bien que nous ayons mesuré certaines parties du ciel, nous « n'en comprenons pas la quiddité; c'est pourquoi nous ne pouvons le qualifier que par des mots sans précision et non par affirmations précises; en effet nous disons

que le ciel n'est ni léger ni pesant », cf. *De Pot.*, q. 7, art. 7, ad 1, *contra*. « Et que sera-ce de nos intelligences, si elles cherchent à saisir celui qui est exempt de matière, qui est d'une extrême simplicité, l'Etre nécessaire, qui n'a point de cause, et qui n'est affecté de rien qui soit ajouté à son essence parfaite, dont la *perfection* signifie *négation des imperfections*, comme nous l'avons exposé? Car nous ne saisissons de lui autre chose si ce n'est *qu'il est*, qu'il y a un être auquel ne ressemble aucun des êtres qu'il a produits, qu'il n'a *absolument rien de commun* avec ces derniers, qu'il n'y a en lui ni multiplicité, ni impuissance de produire ce qui est en dehors de lui, et que son rapport au monde *est celui du capitaine au vaisseau;* non pas que ce soit là le rapport véritable, ni que la comparaison soit juste, mais elle sert de guide à l'esprit pour comprendre que Dieu gouverne les êtres, c'est-à-dire qu'il *les perpétue* et les maintient en ordre, comme il faut »; chap. 58, p. 247.

Ailleurs, Maïmonide exprime la même idée par une formule ésotérique. R'Hanînâ a dit que si on vantait pour posséder des pièces d'argent un roi qui posséderait des millions de pièces d'or, on lui ferait injure. Cette formule mystérieuse signifie que les noms absolus que nous donnons à Dieu doivent se prendre au sens purement négatif. L'interprétation paraît étrange; elle est pourtant assez facile à comprendre. On sait que S. Augustin, pour expliquer comment les attributs *relatifs* n'entraînent pas de changement dans l'essence divine, s'est servi de la comparaison de la pièce de monnaie qui n'est pas intrinsèquement changée par les diverses dénominations extrinsèques que nous lui donnons à la suite de différents contrats: arrhes, prix de vente, don, etc. Transportez cette idée aux attributs *absolus* de vie, science, volonté, et vous verrez qu'ils n'ont plus qu'un sens purement négatif, sans exprimer rien qui soit véritablement intrinsèque à Dieu; t. I, p. 259.

Kant, dans ses *Prolégomènes à toute métaphysique future qui pourra se présenter comme science*, a repris la position des néoplatoniciens et de Maïmonide. « De même qu'une horloge, un vaisseau, un régiment se rapportent à un horloger, à un ingénieur, à un colonel, de même le monde sensible se rapporte à l'*inconnu* dont mon intelligence n'atteint pas ce qu'il est en lui-même, mais du moins ce qu'il est pour moi, c'est-à-dire son rapport au monde dont je suis une partie », § 57. Le rapport du capitaine au vaisseau, c'est un emprunt fait à Aristote; mais la seconde partie de la phrase est de Maïmonide, qui du cas singulier des nombres imaginaires concluait à la possibilité de penser le rapport à d'autres objets d'un objet *x*, dont nous n'avons aucun concept déterminable. Une note de Kant explique bientôt comment nous pouvons concevoir le rapport du monde à l'inconnu. « Je puis concevoir nettement le rapport des choses qui me sont totalement inconnues. Par exemple le soin du bonheur des enfants ($= a$) est à l'amour des parents ($= b$) ce qu'est le salut du genre humain ($= c$) à l'inconnue en Dieu ($= x$) que nous appelons Amour. Je ne prétends point que cet Amour ait la *moindre ressemblance* avec une inclination humaine; mais nous pouvons comparer le rapport qu'il soutient avec le monde au rapport que les choses du monde soutiennent entre elles. Mais le concept de rapport, je veux dire celui de cause, n'est ici qu'une pure catégorie », § 58. Paris, 1891, p. 212. « L'être suprême considéré en lui-même nous est tout à fait impénétrable, et par suite il est impensable d'une façon déterminée : ce qui nous empêche de faire un usage transcendant du concept que nous avons de la cause efficiente (par la volonté), pour déterminer la nature divine par des propriétés simplement empruntées à la nature humaine. » Ed. Born, t. II, p. 123. « Le seul discours qui convient à notre infirmité est celui-ci : nous pensons le monde *comme s'il* venait d'une intelligence supérieure quant à son existence et quant à ses déterminations intrinsèques. » Et en note : « Je dirai : la causalité de la cause suprême par rapport au monde se conçoit par le rapport de la raison humaine à l'œuvre d'art. Mais en cela la nature de la cause suprême me demeure inconnue : je compare seulement son effet connu de moi (l'ordre du monde) et la conformité de cet effet avec la raison, avec les effets de la raison humaine qui me sont connus; et par conséquent j'appelle la première cause une raison; mais je n'attribue point pour autant à cette première cause comme une propriété, la même chose que j'entends quand je parle de la *raison* de l'homme, ni quelque autre qualité que je connaîtrais d'ailleurs. » *Ibid.*, § 58.

De son côté, M. Bergson se souvient des « pièces et de la monnaie » rabbiniques, *Evolution créatrice*, Paris, 1907. Critiquant Aristote et Platon, il écrit : « La philosophie des Idées établit entre l'éternité et le temps le même rapport qu'entre la pièce d'or et la menue monnaie », p. 343. Dans le système d'Aristote, « la vraie relation causale est celle qu'on trouve entre les deux membres d'une équation, dont le premier membre est un terme unique et le second une sommation d'un nombre indéfini de termes. C'est, si l'on veut, le rapport de la pièce d'or à sa monnaie », p. 351. Bien entendu, M. Bergson, comme Maïmonide, ne voit dans tous ces rapports « rien de véritable »; mais ils lui servent à guider son esprit vers cette idée que « Dieu perpétue les êtres »; et il parle « d'un centre d'où les mondes jailliraient commes les fusées d'un immense bouquet — pourvu toutefois que je ne donne pas ce centre comme une chose, mais pour une continuité de jaillissement. — *Dieu ainsi défini* n'a rien de tout fait; il est vie incessante, action, liberté », p. 270. Mais n'allez pas prendre ces derniers mots au sens positif; tout le monde sait que chez M. Bergson c'est une sorte de refrain que *tout se passe comme si*. Maïmonide n'a jamais dit autre chose; le luthérien Troeltsch a vu juste : « Le modernisme, c'est une nouvelle espèce de néoplatonisme et de gnosticisme »; cf. le *Deus causa sui* du Dr Schell.

Avant de donner la réponse de S. Thomas, pour permettre au lecteur de bien saisir comment il résout à la fois les difficultés de Maïmonide, de Kant, de M. Bergson et réfute toute l'erreur moderniste, synthétisons le problème agnostique. Etant donné que nous pensons toujours la nature simple de Dieu, et même la simplicité divine, par des concepts tirés de l'expérience, le contenu de toutes les formules religieuses sur la nature de Dieu, connue par la seule raison, peut toujours s'exprimer par l'une des proportions indiquées par Maïmonide d'après Aristote. Cette petite opération faite, est athée celui qui dit: Le quatrième terme est de la pure imagination : *deos fecit timor* : la religion est une catégorie formelle fondamentale dont le contenu n'est en aucun cas nécessairement réel. Est agnostique pur, celui qui dit : On ne peut rien savoir du quatrième terme, pas même le fait brut de son existence. Est agnostique croyant ou dogmatique, celui qui dit : Le quatrième terme désigne bien quelque *chose* de réel (Dieu, le divin, l'Inconnaissable, l'Inconnu, la réalité sous-jacente, le fond substantiel de l'être, etc.), mais je ne puis affirmer objectivement ce que j'en pense : d'où toutes les religions se valent théoriquement, puisque le contenu d'aucune n'est logiquement déterminable. Cf. *Bibliothèque du congrès international de philosophie de 1900*, Paris, t. II, p. 319, Simmel, *de la religion au point de vue de la théorie de la connaissance*. Est

chrétien ou simplement philosophe raisonnable, celui qui dit : Le quatrième terme est existant, et les attributs absolus que j'en pense, soit par la raison, soit par la foi divine, sont en lui objectivement, non pas certes tels que je les pense (*modus cogitandi noster excluditur*), mais de façon à me permettre de porter sur sa nature des jugements objectifs vrais; le vrai se définissant ainsi : *ab eo quod res est aut non est, oratio dicitur vera aut falsa*. Cette façon très simple de poser la question de l'agnosticisme la débarrasse de beaucoup d'équivoques. Ainsi, il est clair que ceux qui ne reconnaissent aux formules religieuses qu'une valeur exclusivement morale, purement régulative ou pragmatique, tout en admettant l'existence de Dieu connue par expérience, sentiment, ou de quelque autre façon, sont tout simplement des agnostiques dogmatiques.

Que répond S. Thomas? En face d'un adversaire qui n'accordait même pas que les noms de Dieu se disent de lui, au moins à cause d'une lointaine ressemblance comme lorsqu'on appelle animal le portrait d'un chien, — et tous les agnostiques dogmatiques en sont là — S. Thomas 1° raisonne en théologien et remarque que s'il en est ainsi le texte de S. Paul, *invisibilia enim...*, *Rom.*, I, 20, n'a plus de sens, *Summa*, I, q. 13, art. 5. Nous voilà loin d'une différence entre le thomisme et Maïmonide « uniquement quant à la façon de parler ». 2° Il montre en philosophe l'absurdité de la position de Rabby Moyses. Maïmonide admet les arguments d'Aristote pour démontrer l'existence de Dieu; mais c'est un premier principe de la logique que d'une propriété démontrée pour l'animal qui est un chien on ne peut rien conclure au Chien, constellation. Or, d'après la thèse du philosophe juif, les preuves de l'existence de Dieu contiendraient toutes nécessairement un sophisme de ce genre. Il faut donc qu'il reconnaisse, puisqu'on démontre Dieu, un certain rapport entre le monde et Dieu, *ibid.*; *De Potentia*, quaest. 7, art. 7. D'ailleurs, un certain rapport de similitude entre toujours dans la relation causale, *ibid.* Rien de plus facile que d'accommoder cette argumentation aux différentes formules de l'agnosticisme dogmatique : d'une manière ou de l'autre — la question génétique importe ici peu — il croit à l'existence de Dieu, et donc il la pense au moins sous la forme de *quelque chose* à quoi il applique la notion d'*existence*. Ces notions appliquées à Dieu sont-elles de pures équivoques? L'argument de S. Thomas indique nettement sa pensée. (Cf. CAJETAN, lettre à Ferrariensis, *S. Thomae opera*, Venetiis, 1594, t. 17, opusc. Cajetani, t. III, tract. 6; S. THOMAS, *De Verit.*, quaest. I, art. I; *De Pot.*, q. 7, art. 2, ad 7; q. 9, a. 7, ad 6; *Summa*, I, q. 13, art. 11, ad 3; I, d. 8, q. 1, a. 3. JEAN DE S. THOMAS a d'ailleurs pris grand soin d'écarter de l'analogie de proportionalité toute équivoque : *Analoga proportionalitatis propriae possunt habere conceptum unum* (*agitur tam de conceptu objectivo quam de formali*, etc.), *Logica*, quaest. 13, art. 5; cf. art. 3, et quaest. 14, art. 5. C'est donc à tort qu'on essaierait de compromettre l'ancienne école thomiste, même bannézienne, et de la présenter comme favorable à l'agnosticisme. 3° Ces deux points acquis, S. Thomas, qui sait très bien que le rapport de Dieu au monde qui sert de base à tous nos raisonnements sur Dieu, *Comp. theolog.*, cap. 26 (al. 27), peut être conçu de plusieurs manières (univocité ontologique, proportionalité, proportion, attribution intrinsèque, attribution extrinsèque), 1° écarte l'attribution extrinsèque, 2° observe que si l'univocité ontologique était donnée entre la bonté divine et la bonté créée, aucune des absurdités que déduit Maïmonide contre les attributs absolus ne suivrait, pourvu qu'on retînt — comme font encore les Scotistes — l'analogie logique, *De Pot.*, q. 7, art. 7; 3° puis, s'attachant aux diverses analogies, il explique que le rapport de similitude qu'elles impliquent toutes, et à l'aide duquel nous connaissons l'essence divine en soi d'une façon définie bien qu'imparfaite, n'entraîne pas *a*) que Dieu soit semblable à l'homme; on ne dit pas qu'Hercule soit semblable à sa statue, mais bien *vice versa*; *Summa*, I, q. 4, art. 3; *De Verit.*, q. 23, art. 7, ad 11; cf. Ysambert, in I, quaest. 4, art. 8; *b*) ni que la différence entre Dieu et l'homme soit seulement du plus au moins, *De Verit.*, q. 23, art. 7, ad 9; *c*) ni que l'essence divine soit définissable, à cause du manque de vision intuitive, ou de connaissance quidditative et compréhensive; *De Verit.*, q. 2, art. 1, ad 9 sqq.; art. 11, ad 6; *De Pot.*, quaest. 7, art. 5, ad 6; art. 3, ad 5. *Summa*, I, q. 13, a. 5.

Ces conclusions, qui sont communes à toute l'Ecole — Occam, Biel etc. les admettaient, bien que peu cohérentes avec leurs principes, — montrent bien, la première, que l'agnosticisme dogmatique est inconciliable avec la foi, cf. EYMERICUS, *Directorium inquisitorum*, part. 2, quaest. 58, quaest. 4, *Errores Avicennae*, prop. 13; *Alchindi*, prop. 5; *Rabby Moysis*, prop. 1, 2 et 3; Romae, 1585, p. 254 sqq.; voir Denz., 528 (455), 1785 (1634), 1806 (1653); la seconde, qu'il manque de bonne tenue logique; la troisième, qu'il est impuissant à nous acculer à l'absurde. Mais elles sont loin de constituer toute la doctrine catholique sur le grave sujet qui nous occupe. D'ailleurs, en tant que les deux dernières sont défensives et systématiques, elles supposent une pensée constructive et doctrinale, que les réponses fondamentales de S. Thomas aux conclusions de Maïmonide vont nous donner l'occasion d'exposer. On ne détruit que ce qu'on remplace.

4° *a*) Maïmonide concède que les attributs de Dieu expriment un rapport causal, mais seulement de fait, comme quand on dit : « C'est Zéid qui a charpenté cette porte, sans penser à la *capacité artistique* de Zéid. » Il est certain que tous nous parlons souvent ainsi, *De Verit.*, quaest. 2, art. 1; la question est de savoir si les attributs que nous donnons à Dieu n'ont pas d'autre sens. — Réponse. 1° *Argument théologique*. Si, lorsqu'on dit : « Dieu est bon », l'on n'entend rien de plus que ceci : « Il existe, et il a produit cet effet qui est bon », on pourra dire aussi bien : « Dieu est le ciel, Dieu se meut », puisqu'il est la cause du ciel et du mouvement; et, ainsi appliqués à Dieu, tous les noms seraient synonymes, *Summa*, I, q. 13, art. 4. Mais ni l'Ecriture ni les fidèles n'entendent les choses de la sorte. Donc. D'ailleurs, les Pères disent : *quia est sapiens, sapientiam causat*; et dans la controverse anoméenne ils ont réfuté la synonymie des noms divins. Si quelquefois ils disent : *Deus est sciens, quia scientiam causat*, ils n'expriment par là que l'ordre logique de notre connaissance, et non l'ordre ontologique; *De Pot.*, quaest. 7, art. 6; *De Verit.*, q. 2, art. 1. 2° *Argument philosophique*, basé sur le principe de causalité et de raison suffisante. L'effet procède de sa cause suivant un mode d'être déterminé par lequel il lui ressemble; le principe de raison suffisante exige donc que la cause soit d'abord déterminée (*aliqualem*) avant que l'effet le soit (*talem*), *De Pot.*, q. 7, art. 6. Car toute action est produite par sa cause en vertu d'un principe qui est dans cette cause; donc, si Dieu produit l'effet que nous appelons science, il faut qu'il y ait en lui quelque chose qui réponde à la définition de la science, I, dist. 35, art. 1, ad 2. Le sens de la formule « Dieu est bon » est donc : *Id quod bonitatem dicimus in creaturis praeexistit in Deo, et hoc quidem secundum modum altiorem*, I, quaest. 13, art. 2. 3° S. Thomas ajoute ici une considération de grande importance apo-

logétique contre les modernistes. Si, lorsqu'on dit que Dieu est cause, on n'a en vue que l'exercice du rapport causal, sans rien dire du principe interne de l'effet en Dieu, il en résulte que l'on ne peut pas dire que Dieu a été bon, sage etc., *de toute éternité :* car il n'a pas créé *de toute éternité.* On reculera devant cette conséquence : alors il faudra dire que Dieu a eu *ab aeterno* le pouvoir de créer (sens absolu, de droit); mais ce pouvoir n'est pas autre chose qu'une ressemblance superéminente avec son effet. D'où il suivrait : *quod intellectus concipiens bonitatem assimilaretur ad id quod est in Deo et quod est Deus. Et sic rationi vel conceptioni bonitatis respondet aliquid quod est in Deo et est Deus.* Et ainsi tous les concepts des attributs absolus sont à la vérité subjectivement en nous, mais l'objet que signifient ces concepts est en Dieu comme dans la racine qui leur sert de vérificatif. Car les concepts de notre esprit sur un objet quelconque ne seraient pas vrais, si cette chose ne correspondait à nos concepts par voie de ressemblance; *De Pot.*, quaest. 7, art. 6. On remarquera que Maïmonide rejetait l'éternité du monde; les modernistes font sans doute de même, puisque la création *non ab aeterno* est un dogme défini. Ils ont donc à répondre à l'argument de S. Thomas.

b) Les noms divins, dit Maïmonide, signifient que l'effet produit est tel qu'il serait s'il était l'œuvre d'un être intelligent. Quand nous disons que Dieu a la science et la volonté, « nous voulons dire que tous ces êtres suivent un certain ordre et un régime, qu'ils ne sont pas négligés et livrés au hasard, mais qu'ils sont comme tout ce qui est conduit avec une intention et une volonté par celui qui le veut », p. 244. Kant ne dit pas autre chose : « Nous concevons le monde *comme s'il* tenait son existence et sa constitution intime d'une raison supérieure; *Prolég.*, § 58. M. Bergson parle de même. Maïmonide prouve ce point par l'autorité des rabbins sur les treize middôths de Dieu (middôth : mesure); cf. S. Thomas, *De Pot.*, q. 7, art. 3, ad 7; art. 8, ad 2; *De Verit.*, q. 1, art. 10; I, dist. 8, q. 4, a. 2, ad 3; — voir R. Martinus, *Pugio fidei*, p. 3, dist. 1, cap. 5, Lipsiae, 1687, p. 501. En parlant des middôths de Dieu « on ne veut pas dire qu'il possède des qualités morales, mais qu'il produit des actions semblables à celles qui chez nous émanent de qualités morales, je veux dire de dispositions de l'âme, non pas que Dieu ait ces dispositions de l'âme », p. 219. Et, sans sourciller, Maïmonide explique en ce sens la vision de Moïse, *Ex.* 33. Ce que Dieu promit de montrer à Moyse, c'est qu'il « devait comprendre la nature de tous les êtres, leur liaison les uns avec les autres, et savoir comment Dieu les gouverne dans leur ensemble et dans leur détail », p. 217. La vision ne fut donc au fond qu'une *Weltanschauung*, tout à fait conciliable avec le panthéisme ou avec « l'émotion cosmique » de ceux qui prétendent tressaillir religieusement « à l'idée que, lorsqu'ils donnent un coup de cognée, ils ont pour collaborateur la masse des étoiles ». Le second argument est tiré des anthropomorphismes de l'Ecriture. Il est évident que ces termes figurés, dit Rabby Moyses, ne doivent pas se prendre à la lettre : tout y est dit par manière d'allégorie, chap. 46. Donc *tout* ce que l'Ecriture dit de Dieu doit s'expliquer de la même manière.

Réponse. 1° *Argument théologique.* — Il est vrai, dit S. Thomas, que le sens direct des termes figurés de l'Ecriture est bien celui que constate Maïmonide : on dit que Dieu est en colère, parce que l'effet de sa justice ressemble à l'effet de la colère d'un homme (cf. I, dist. 35, art. 1, ad 2). Il est vrai encore que les relations de Dieu au dehors qui se disent dans le temps sont symboliques (I, dist. 8, q. 2, a. 3, ad 2). Mais les saints et les prophètes font très bien la différence entre les divers noms divins; la preuve en est qu'ils affirment absolument certaines choses de Dieu, et qu'ils en nient d'autres, par exemple qu'il soit un corps; *De Pot.*, quaest. 7, art. 5. Si on réduit tous les noms divins à *cette espèce* de similitude de proportion que l'on observe dans les termes figurés ou symboliques (toutes les métaphores se réduisent à une proportion, ἀνάλογος, d'après Aristote : la jeunesse est à la vie ce que l'aurore est au jour : d'où l'aurore de la vie pour la jeunesse), la science se dirait de Dieu dans le même sens que la colère, par métaphore : ce qui est contre la pensée des saints Pères et en particulier de Denys, *De Verit.*, q. 2, art. 1; *Summa*, I, q. 13, art. 3. Donc, il faut dire que la science, la vie, etc., attribuées à Dieu signifient quelque chose qui est en Dieu lui-même; et cela par ressemblance, inadéquate, imparfaite, déficiente, mais vraie. 2° *Argument philosophique.* Nous ne sommes pas sans moyen de distinguer ce qui convient proprement à Dieu et ce qui ne se dit de lui que par métaphore. Dans le monde de notre expérience, étant donnée une cause connue d'une certaine manière et les résultats de son action, mettons du feu sur une brique, nous savons très bien discerner quelles sont les propriétés de l'effet qu'il ne faut pas attribuer à la cause, par exemple la densité de la brique ne s'attribue pas au feu; quelles sont les propriétés qu'on n'attribue à la cause que par métaphore, par exemple tout le monde entend que, si l'on attribue au feu la dureté de la brique en disant que le feu a chauffé dur, c'est une métaphore; quelles sont enfin les propriétés qui conviennent proprement à la cause et à l'effet, par cette voie de ressemblance univoque ou analogue qui est inséparable de toute vraie causalité efficiente, parce que toute efficience vraie implique la finalité. De même, quand il s'agit de Dieu, cause que nous connaissons d'une certaine manière comme simple etc., nous faisons le départ de ce qui ne peut pas se dire de lui, de ce qui se dit par métaphore, et de ce qui se dit au sens propre; *De Pot.*, quaest. 7, art. 5, ad 8. 3° « La foi nous enseigne que la créature n'a pas été toujours, ce que concède Maïmonide; mais dans son système, nous ne pouvons pas dire que Dieu a été sage, bon, avant qu'il y eût des créatures. Car alors rien ne se passait *comme si* Dieu était bon ou sage. Cette conclusion est absolument contraire à la vraie foi, *hoc autem omnino sanae fidei repugnat, nisi forte dicere velit.* » On avouera de nouveau qu'entre Maïmonide et S. Thomas il ne s'agit pas seulement de la meilleure façon de parler, que les concessions de S. Thomas, I, dist. 2, ne sont qu'hypothétiques, et que les *videtur inconveniens* qu'il emploie ne sont que l'expression de la modestie d'un esprit puissant qui tient son adversaire par le bon bout et qui le sait. Conclusion contraire à la foi, disions-nous, mais voici le moyen d'y revenir : « à moins que Maïmonide ne veuille dire qu'avant de créer Dieu ne faisait rien comme sage, mais qu'il avait le pouvoir d'agir comme sage, car, de cette manière d'entendre les choses, il suivrait que le nom de *sage* signifie quelque chose de réellement existant en Dieu, et que la sagesse est la substance divine, étant donné que tout ce qui est en Dieu est sa substance », *De Pot.*, quaest. 7, art. 5. Mais cette dernière conclusion était précisément ce que Maïmonide voulait enlever de l'esprit de son lecteur; c'est également ce dont Kant et Spencer après Hume nient la légitimité.

Les modernistes qui, à la remorque de Mansel et Hampden, veulent bien reconnaître aux formules dogmatiques une valeur régulative et pragmatique,

croient se distinguer beaucoup de Kant et de Spencer, en disant : Mais nous tenons que la réalité sous-jacente des formules a en elle-même, d'une manière ou d'une autre, de quoi justifier notre croyance et nos attitudes, bien que nous soyons incapables d'expliciter aucun jugement déterminé sur cette réalité. L'équivoque de cette façon de parler provient de ce que, prises au sens où les entendent ces publicistes, ces formules continuent à désigner Dieu, mais par pures dénominations extrinsèques. L'habitude que l'on a de les entendre au sens objectif, fait qu'on ne remarque pas, ou qu'on oublie, les contextes qui les encadrent; et il semble qu'après tout ils disent d'une façon baroque ce que dirait tout uniment M. Jourdain : nous ne voyons pas l'essence divine comme les arbres. S. Thomas, en adoptant la méthode de variation — très usitée en théologie — et en portant le débat sur l'essence divine avant la création, met à nu l'équivoque : Si vous êtes incapables d'expliciter aucun jugement déterminé sur la nature intrinsèque de Dieu, vous ne pouvez pas formuler ceci : de toute éternité, avant toute création, en Dieu se trouvait un principe interne, de soi efficace à produire le monde, mais indifférent à le produire; et ce principe en soi était sage et bon, indépendamment de toute hypothèse sur la création ou la non-création du monde. Ici pas d'échappatoire du côté des dénominations extrinsèques, et il faut passer au sens absolu. Car celui qui accepte le débat sur Dieu avant la création, s'il entend la question, s'interdit tout recours aux dénominations extrinsèques. En effet, nous pensons Dieu, avant la création de tout, à l'aide de deux dénominations extrinsèques : *ex nihilo, ante tempus*. Mais ces deux dénominations extrinsèques nous enlèvent le droit d'avoir recours à toute autre dénomination du même genre : ce recours serait contre l'hypothèse acceptée. Transposons cette dialectique en termes métaphysiques. Désigner Dieu par dénominations extrinsèques suppose l'*exercice* de la toute-puissance. Mais avant la création, cette hypothèse est nulle. Donc; *Summa*, I, q. 13, art. 11, ad 3. Ainsi il faut passer au sens absolu. Si votre système vous interdit de le faire, c'est donc qu'il est inconciliable avec la foi, qui exige absolument qu'on puisse dire et qu'on dise en effet qu'avant la création Dieu était sage comme il est maintenant, et tout-puissant, soit qu'il créât, soit qu'il ne créât pas.

Cette doctrine de S. Thomas fournit la réponse à une difficulté que font certains modernistes, ou plutôt — car la difficulté n'est pas réelle — à un moyen de propagande qu'ils emploient. Voici leur raisonnement : La religion est pour tous, les simples doivent connaître Dieu aussi bien que les théologiens. Comment peuvent-ils y parvenir, s'il faut tant de philosophie et tant de subtilités théologiques pour concevoir Dieu correctement, au sens absolu, de droit et objectif? — *Réponse :* 1° Tous, nous avons la même foi exactement, bien qu'elle ne soit pas chez tous également explicite. Mais, sans aucun doute, nous n'avons pas tous la même connaissance philosophique, théologique ou mystique de Dieu : c'est un fait, que les idées égalitaires à la mode ne changeront pas. De plus, il faut distinguer entre les susdites connaissances et la possibilité de les expliciter, d'en rendre compte. Je connais de bonnes âmes dévotes qui en savent sûrement plus long que moi sur la perfection divine, et à qui ces pages seraient inintelligibles. 2° Les simples n'ont besoin, quand ils font leur acte de foi, d'aucune théorie philosophique pour concevoir Dieu correctement, au sens absolu, de droit et objectif. Voici comment les choses se passent. Le catholique qui fait un acte de foi sur les articles du symbole, envisage d'abord Dieu comme principe de vérité : *credit Deo;* et donc l'acte de foi est chez lui essentiellement un jugement par lequel il tient pour vraie la formule révélée; par suite, par la formule, son jugement porte sur la réalité que la formule exprime; et si la formule exprime la nature intrinsèque de cette réalité, ce jugement porte sur cette nature considérée en soi : « *Credens Deum, respicit Deum secundum quod in se est : credit namque Deum esse Patrem omnipotentem* etc. » (Cajet., in 2. 2, quaest. 20, art. 3.) Voir Harent, *Expérience et foi*, dans *Etudes*, 1908, 20 avril. Mais cela, c'est concevoir Dieu au sens absolu, de droit et objectif. Les simples pensent donc Dieu à la façon des meilleurs théologiens. 3° Dans l'acte de foi, l'autorité divine est la dernière raison de croire; dans les raisonnements philosophiques, les preuves jouent ce rôle. Les preuves certaines amènent l'esprit à une conclusion nécessaire, et objectivement et subjectivement; par conséquent, à une conclusion que nous « savons être vraie ». *Scimus quod haec propositio quam formamus de Deo, cum dicimus, Deus est, vera est; et hoc scimus ex ejus effectibus. Summa*, I, q. 3, art. 4, ad 2; *De Pot.*, q. 7, art. 2, ad 1; *Cont. gent.*, I, 12. Si vraie, donc de valeur objective; et, s'il s'agit des perfections divines, démontrables par le raisonnement, l'affirmation porte sur la réalité divine en soi, comme dans l'acte de foi : *secundum quod est in se, ibid.*, quaest. 13, art. 8, ad 2. Encore une fois, nous voilà dans le sens absolu des noms divins. 4° On voit que dans l'un et dans l'autre cas, les simples n'ont pas besoin de théories philosophiques pour concevoir Dieu à la façon des théologiens. Sans doute, les démarches spontanées de leur esprit impliquent quelque philosophie, et par suite en excluent d'autres : mais il n'est besoin de connaître d'une manière réfléchie ni les unes ni les autres pour faire très correctement — et très légitimement — tous ces actes. Tout le monde, dès le bas âge, connaît par expérience ce que c'est que croire, porter un jugement objectif, sur le témoignage d'un autre : et les théories qu'il a plu à Kant d'écrire sur la croyance n'y ont rien changé et n'y changeront rien. Cf. Harent, *Expérience et foi*, dans *Etudes*, 1907, 20 oct. De même la psychologie du raisonnement philosophique que j'ai indiquée est familière à tous. Hume a fait l'aveu que « hors de son cabinet », il l'appliquait comme tout le monde; et quand il ne l'eût pas avoué, on s'en serait douté. 5° Nous sommes ici en face de la nature, et contre elle ce n'est pas un argument valable que de nous dire que les diverses philosophies relativistes n'admettent pas la légitimité de l'acte de foi, ni du raisonnement naturel. Nos adversaires veulent la foi pour les simples : qu'ils essaient de leur faire entendre leurs systèmes! En réalité, si les modernistes ne comprennent pas comment les simples portent des jugements corrects sur Dieu en soi par l'acte de foi ou par le raisonnement, c'est qu'à force de s'hypnotiser devant l'idole de la critique kantienne ou spencérienne, ils ont fini par perdre le sens des réalités humaines. Quant à vouloir faire le pont entre les philosophies relativistes, dont le dernier mot est de nier la valeur de tout jugement sur la nature intrinsèque des choses, et la foi catholique ou la philosophie naturelle de l'humanité, c'est travailler à la quadrature du cercle, au mouvement perpétuel. Les maniaques qui se livrent à ces derniers exercices, finissent ordinairement par se défier de la géométrie et de la mécanique. Est-ce une raison pour cesser de les cultiver? 6° Sophisme encore que de parler ici de subtilités théologiques et de philosophie enchevêtrée. Par la foi, les simples atteignent du premier coup la vérité. Quant aux subtilités et enchevêtrements du reste, ils se réduisent au principe de causalité et de raison suffisante, et le Saint-Esprit

nous en a donné le résumé, à l'usage des doctes comme des simples: *Qui finxit oculum, non considerat? Psalm.* 93, 9. Cf. I, dist. 35, q. 1, a. 2; *de Verit.*, q. 2, art. 3. Une partie de la difficulté est résolue; et, on en conviendra, la doctrine catholique est vraiment catholique parce que vraiment humaine : chez nous, sans passer par le dur sentier de la *Critique de la raison pure* ou des *Premiers principes*, tous peuvent avoir la même foi et penser Dieu de la même façon. S. Bonaventure le disait déjà à frère Gilles.

Ajoutons que, dans toute cette question de la foi des simples, les partisans de la valeur exclusivement régulative et normative des formules, ne tiennent aucun compte de la grâce de la foi surnaturelle, des lumières qu'elle nous donne à tous, aux simples comme aux autres, et de la grâce par laquelle Dieu nous aide tous à penser bien de lui. Cf. S. Thomas, *Summa*, I, q. 12, art. 13; Bossuet, *Œuvres oratoires*, éd. Lebarcq, t. V, p. 104. Ou, s'ils parlent de ces éléments, c'est en substituant à la notion catholique, la conception protestante, janséniste ou naturaliste du surnaturel; c'est au détriment de la raison, comme si croire c'était d'abord se mutiler, et comme si c'était honorer Dieu que de prétendre qu'il a mis un conflit ou une cloison étanche entre notre nature morale et religieuse et notre nature raisonnable. Cf. Hodge, *Systematic theology*, t. I, p. 355.

Si enfin les modernistes faisaient attention au contenu de la première page de nos catéchismes, ils comprendraient comment psychologiquement les plus simples sont amenés à penser Dieu au sens absolu. On ne veut pas dire que leur intelligence épuise d'un coup tout ce qu'on peut explicitement connaître de la perfection divine, ni même que certaines « images grossières », comme dit Bossuet, ne se mêlent aux idées que leur suggèrent les formules. Ce qui est en question, c'est le contenu objectif des formules. Qu'on lise un catéchisme. On y trouvera, dès le début, en même temps que la spiritualité de Dieu, le dogme fondamental de la création *ex nihilo*, la non-éternité du monde, la liberté divine et la souveraine indépendance de Dieu. Or, nous avons vu avec S. Thomas que tout cela ne peut s'entendre qu'au sens absolu. L'enfant a donc, dès sa première leçon de catéchisme, une métaphysique supérieure, qui non seulement est exempte objectivement d'erreur, mais qui subjectivement oriente dans le sens d'une intelligence plus parfaite de la réalité divine toutes ses facultés. On lui donne une description de Dieu, et ces deux vérités si faciles à saisir — quoi qu'en dise M. Bergson pour les besoins de son système — que Dieu a créé le monde du néant et que le monde n'a pas toujours été, l'amènent psychologiquement à se mettre devant cette description au vrai point de vue, au point de vue objectif. Il pourra travailler sa vie entière à méditer sur ce sujet qu'il n'épuisera jamais, sans avoir à en changer. La première leçon de catéchisme est de soi révélatrice de vérités et préservatrice d'erreurs sur la nature intrinsèque de Dieu. L'Eglise primitive le savait bien, aussi le dogme de la création est-il en bonne place dans le *Credo*. *Primum omnium crede unum esse Deum qui omnia creavit*, dit déjà le pasteur d'Hermas. La tradition des Pères est riche sur ce sujet; et le dogme de la création *non ab aeterno* leur a servi à réfuter le gnosticisme, le manichéisme, l'arianisme etc. S. Thomas n'est que l'écho de la tradition quand il écrit : *Manifestius mundus ducit in cognitionem divinae potentiae, si mundus non semper fuit quam si semper fuisset*, *Summa*, I, q. 46, art. 1, ad 6; *Cont. gent.*, I, 13, obj. 1. On objectera que, si telle est l'importance du dogme de la non-éternité du monde, on ne voit pas comment Maïmonide, qui le professait, a pu tomber dans l'agnosticisme radical. — Réponse : l'argumentation de S. Thomas démontre en effet qu'il y avait là une contradiction dans la pensée du Rabbin; mais il y a longtemps que cette paille a disparu du judaïsme libéral, cf. *Jewish Cyclopaedia*, v. Création. Aussi M. Bergson, dans son *Evolution créatrice*, fait-il porter tout son effort contre l'idée de création; toute son argumentation d'ailleurs est tirée d'une idée de Maïmonide et de Plotin sur les « idées négatives », dont il nous reste à parler.

5° Les deux dernières conclusions de Maïmonide ne sont que des corollaires des thèses précédentes.

a) Tous les attributs absolus de Dieu n'ont qu'un sens négatif. « Comprenant qu'il n'en est pas de cet être comme de l'existence des éléments, qui sont des corps inanimés, nous disons qu'il est vivant, ce qui signifie que Dieu n'est pas sans vie. Comprenant ensuite qu'il n'en est pas non plus de cet être comme de l'existence du ciel qui est un *corps* vivant, nous disons qu'il n'est point un corps », p. 243. « Mais ces négations elles-mêmes, il ne faut s'en servir pour les appliquer à Dieu que de la manière que tu sais; je veux dire qu'on nie quelquefois d'une chose ce qu'il n'est pas dans sa condition de posséder, comme quand nous disons du mur *qu'il ne voit pas* », p. 245. Enfin « la *perfection* de l'essence parfaite signifie pour nous *négation des imperfections*... Aucun des êtres qu'il a produits ne ressemble à Dieu; il n'a absolument rien de commun avec ces derniers », p. 247.

Réponse: 1° *Argument théologique.* Que les attributs absolus de Dieu aient ainsi un sens purement négatif, « c'est contre la pensée intime des fidèles. Car lorsqu'ils disent que Dieu est vivant, ils ont l'intention d'exprimer autre chose qu'une différence entre lui et les êtres inanimés » (*Summa*, I, q. 13, art. 2). « Si les attributs de Dieu n'étaient en usage que pour nier, de même que nous disons que Dieu est vivant, parce que son existence n'est pas comme celle des êtres inanimés, ainsi que l'entend Maïmonide, nous pourrions dire aussi que Dieu est un lion, parce que son existence n'est pas comme celle d'un volatile. En effet, toutes les fois que nous nommons une espèce, nous nions un mode d'être qui ne convient pas à Dieu; car espèce importe différence, et par là exclusion d'une autre espèce : « lion » importe « quadrupède » qui est la différence entre le lion et le volatile. » (*De Pot.*, quaest. 7, art. 5.) Si donc l'intention des fidèles, quand ils appliquent à Dieu des noms, n'était que de nier de Dieu des modes d'être, ils pourraient lui donner au hasard n'importe quel nom, par exemple celui de lion, pour exprimer qu'il n'est pas un oiseau. S'ils ne le font pas, c'est donc que leur intention est d'exprimer par les noms que l'on donne à Dieu, autre chose qu'une différence d'être. D'ailleurs, ajoute S. Thomas, *Secundum Dionysium dicendum est quod hujusmodi nomina significant divinam substantiam, quamvis deficienter et imperfecte, ibid.* 2° *Argument philosophique.* « Le fondement dernier de toute négation est une affirmation, puisque toute proposition négative se prouve par une affirmative. Donc, si notre esprit ne connaissait aucun attribut positif de Dieu, il ne pourrait rien en nier. Mais il ne connaîtrait aucun attribut positif, si rien de ce qu'il dit de Dieu affirmativement ne se vérifiait objectivement en Dieu et au sens positif. » *De Pot.*, *ibid.* et q. 9, a. 7, ad 6. On remarquera dans cet argument 1° comment l'agnosticisme dogmatique conduit à l'agnosticisme pur; 2° qu'on suppose ici qu'on a déjà prouvé ou qu'on prouvera, par les principes de causalité et de raison suffisante, que nous pouvons arriver à connaître des attributs positifs au sens

absolu. Proposé dans d'autres conditions, il ne fera, comme l'a bien vu Scot, I, dist. 3, q. 2, *init.*, que confirmer l'adversaire dans son erreur et préparer un disciple de plus à Plotin, à Maïmonide, ou à M. Bergson, ce qui revient au même.

Nous ne disons guère en français d'un mur *qu'il ne voit* pas; mais nous disons volontiers qu'il n'a pas d'oreilles. En quelles occasions employons-nous cette locution? Lorsque, par exemple, un ami hésitant à nous confier un secret, nous *voulons* l'encourager à la confidence. Le sens est: « nous sommes seuls et *je serai discret* ». Si rencontrant le corps d'un blessé, rigide, mais ayant les yeux ouverts, nous constatons que la rétine est insensible, nous disons : « Il ne voit pas »; le sens n'est pas : « il ne regarde pas, il est aveugle »; mais bien : « ce n'est pas ce que je *croyais*, ce n'est pas un homme, c'est un cadavre ». Nous employons aussi des termes privatifs de la même manière. « Je suis sourd et muet », répondons-nous à un questionneur importun; ce qui signifie : « j'ai *résolu* de ne rien dire de cette affaire ». « C'est une poule mouillée », signifie que cet homme, que nous croyions courageux, qui devait l'être, ne l'est pas; la figure exprime, en même temps que ce fait, notre désappointement. Dans tous ces cas, nous pouvons signifier à la fois un état mental et une réalité objective. L'accent indique sur lequel de ces deux objets l'attention de l'auditeur doit s'arrêter. Il arrive aussi que de telles expressions sont prises au sens purement figuré, comme lorsque l'avare de Molière, après avoir vu les deux mains, demande « l'autre »; ainsi dans « ce mur n'a pas d'oreilles, je suis sourd et muet », l'état mental de celui qui parle est seul en question. D'après Maïmonide, tous les noms de Dieu se ramènent à des façons de parler figurées de cette dernière espèce. Si nous disons « Dieu est vivant », interprétez comme dans l'expression « je suis sourd et muet ». Si nous disons que Dieu nous voit, interprétez d'après l'exemple du cadavre dont on dit : « Il ne voit pas », c'est autre chose que l'être animé auquel je pensais.

M. Bergson, pour étayer son nominalisme subjectiviste, a recours à la théorie de ces sortes d'idées négatives. Maïmonide était objectiviste, mais nominaliste, t. I, p. 185. M. Bergson est nominaliste, sans être objectiviste. Il constate que « la science moderne roule sur des lois, c'est-à-dire sur des relations. Or une relation est une liaison établie par un esprit entre deux ou plusieurs termes. Un rapport n'est rien en dehors de l'intelligence qui rapporte », *Evolution créatrice*, p. 385. Biel disait des relations exactement la même chose, bien qu'il fût objectiviste : « *Relationes important conceptum mentis quo intellectus formaliter refert rem unam ad aliam... Et ille conceptus quo res cognoscuntur ab intellectu tales, dicitur relatio* (*In I*, dist. 30, q. 1, art. 3). Conséquemment : *Duo alba esse similia est me percipere duo alba;* et quant au fondement de ces relations, Biel eût pu signer la formule positiviste « la science n'a pour objet que les faits et leurs lois »: *Similitudo Socratis et Platonis in albedine, nihil est aliud quam Socrates et Plato; ordo est partes ordinatae* etc., *ibid.*, art. 2. Le nominalisme, dont ces formules d'Occam et de Biel expriment toute l'essence, aboutit logiquement à l'agnosticisme. On trouve des agnostiques défenseurs de la perception immédiate comme Maïmonide et l'Ecossais Hamilton; on en trouve d'objectivistes comme Locke, de subjectivistes comme Kant; il en est d'idéalistes, il en est de réalistes : je n'en découvre aucun qui ne soit nominaliste. L'école d'Occam n'évitait l'agnosticisme qu'en se donnant par la foi, ou d'une façon contradictoire à ses principes, l'idée de la perfection divine. Il en faut dire autant du nominalisme cartésien, dès qu'il cessait de se donner l'idée innée de Dieu. Malebranche conclut à la fois à l'ontologisme et au fidéisme de ce que « l'âme ne peut connaître les êtres infinis », *Recherche*, etc., p. 1, l. 3, 2; p. 2, l. 3. Aussi Leibniz félicite-t-il le P. des Bosses du décret par lequel le général des jésuites avait interdit l'enseignement de cette proposition de Malebranche : *Mens nostra, eo quod finita sit, nihil certi de infinito potest scire, proindeque de illo a nobis disputari nunquam debet* (Tamburini, 1706). Ed. Gerhardt, t. II, p. 313. Le même philosophe avait lu et approuvait la proscription antérieure (1651, Piccolomini) de la proposition fondamentale d'Occam, que quelques jésuites (de Hurtado, Arriaga, de Benedictis) avaient, sans en adopter toutes les conséquences, soutenue contre Suarez, Vasquez et les grands théologiens de l'ordre : « *Relatio similitudinis, paternitatis, etc., non est formaliter in rebus, aut in suo fundamento; sed est aliquid rationis, aut mera intellectus comparatio.* » Nominaliste, que M. Bergson soit agnostique, il ne faut donc pas s'en étonner. Mais pour légitimer son nominalisme, il a eu l'idée originale de recourir à la doctrine des idées négatives; c'est ce qui le distingue de Kant, dont il rejette les formes à priori, p. 387; de Spencer, dont il plaisante les « idées héréditaires » où en est encore M. Loisy, *passim;* enfin, du relativisme vulgaire, p. 225.

« On verra, dans le prochain chapitre, dit-il, combien il est malaisé de déterminer le contenu d'une idée négative, et à quelles illusions on s'expose, dans quelles inextricables difficultés la philosophie tombe, pour n'avoir pas entrepris ce travail », p. 240. Suivent les exemples, pour persuader au lecteur que l'idée d'ordre et celle du néant ne sont que des idées pragmatiques. « Si je choisis au hasard un volume dans ma bibliothèque, je puis, après y avoir jeté un coup d'œil, le remettre sur les rayons en disant : « Ce ne sont pas des vers. » Est-ce bien ce que j'ai aperçu en feuilletant le livre? Non, évidemment. Je n'ai pas vu, je ne verrai jamais une absence de vers. J'ai vu de la prose. Mais, comme c'est de la poésie que je désire, j'exprime ce que je trouve en fonction de ce que je cherche, et, au lieu de dire : « Voilà de la prose », je dis : « Ce ne sont pas des vers », p. 241. De son côté, l'idée du néant est celle de l'absence d'une utilité. « Si je mène un visiteur dans une chambre que je n'ai pas encore garnie de meubles, je l'avertis « qu'il n'y a rien ». Je sais pourtant que la chambre est pleine d'air; mais comme ce n'est pas sur de l'air qu'on s'asseoit, la chambre ne contient véritablement rien de ce qui, en ce moment, pour le visiteur et pour moi-même compte pour quelque chose », p. 322. Où est le sophisme?

Le lecteur, qui a peut-être souri en lisant les réflexions de S. Thomas sur le lion et sur le volatile, n'a qu'à les relire. Elles sont de saison, puisque toute la nouveauté de l'argumentation de l'*Evolution créatrice* de M. Bergson se réduit à l'analyse de ces façons communes de parler, dont M. Bergson allonge la liste, à la suite de Maïmonide. Pour conclure légitimement ce qu'il conclut du sens de ces locutions négatives, M. Bergson devrait prouver que toujours et nécessairement nous parlons comme dans les cas particuliers qu'il étudie. *De Pot.*, q. 9, a. 7, ad 2 et in corp. Et quand nous parlons ainsi, est-ce au hasard que nous choisissons nos expressions? Non, répond M. Bergson, « mais nous sommes guidés dans ce choix uniquement par nos états affectifs, par des besoins d'ordre pratique »; et M. Le Roy étend cette conclusion à toutes nos connaissances scientifiques, tandis que Maïmonide la restreignait à notre connaissance religieuse. C'est confondre le choix de l'expression avec la constatation objective qui est la raison

pour laquelle nous avons à choisir une expression. La rétine du corps rigide, que j'ai rencontré, ne réagit pas : voilà le fait constaté : c'est ce que j'ai à dire. Ici se pose la question du choix de l'expression. Je peux énoncer le fait, comme je viens de le faire : « rétine insensible ». Je peux l'énoncer autrement; et mes habitudes d'esprit, mes états subjectifs actuels, mes besoins pratiques etc., comme aussi la mentalité de ceux à qui je m'adresse et leurs habitudes de langage, brutales ou polies, influeront pour leur part sur ce choix. Il n'en restera pas moins que, si je sais parler et si je ne veux pas mentir, c'est le fait initial — extérieur ou interne — constaté, qui en définitive restera le noyau de mon expression; et il y aura toujours moyen de distinguer ce noyau de tout le symbolisme dont nous l'enveloppons à notre choix. Le nier, c'est aller contre le sens commun, comme l'observe S. Thomas : *Homo non est asinus, veritas hujus negationis fundatur supra hominis naturam, quae naturam negatam non compatitur* (I, dist. 35, q. 1, art. 1. *Summa*, I, II, q. 72, a. 6). C'est ni plus ni moins le principe de contradiction qui est ici en jeu. Cf. BLONDEL, *Principe élémentaire d'une logique de la vie morale*, dans la Bibliothèque du congrès intern. de philos. de 1900, t. II, p. 51; comparer avec S. Thomas, *De quatuor oppositis*, opusc. 37; et avec Scot, in VII *Metaph.*, q. 13, et in oxon., 2, dist. 3 : MINGES discute ces textes dans le fasc. 1 du t. VII des *Beiträge* de Baeumker.

b) Maïmonide tire enfin la dernière conclusion de son système, ou plutôt il fait à son disciple — mais bien en cachette — la révélation du dernier mystère du monde. Ce n'est pas long : que Dieu existe, signifie que nous ne pouvons pas penser autrement; et il en faut dire autant de tous les attributs. Objectiviste, mais nominaliste, Maïmonide aboutit au subjectivisme en théodicée. Les relativistes modernes lui donnent la main. Dieu postulat de Kant, l'Absolu impliqué par le relatif de Spencer, sont des formules dont le sens réel est le même que celui de la phrase simple du Rabbin. Il en faut dire autant de la formule de RITSCHL : Dieu n'est qu'un simple nom qu'emploie le chrétien pour résumer ses impressions religieuses; de celle de SABATIER : la définition de l'objet adoré se tire du culte qu'on lui adresse et du bienfait qu'on en attend; de celle de SIMMEL : l'état d'âme religieux ne rend aucun contenu déterminé logiquement nécessaire; la croyance religieuse en Dieu est une forme de l'être interne, dont la connaissance intellectuelle de Dieu n'est que le reflet. Ces formules et vingt autres à la mode font de Dieu, comme celle d'Avicenne et du *Guide*, ce que S. Thomas appelle de simples *res intellectae;* et il est difficile de dire si elles sont plus proches du panthéisme, de l'athéisme ou du « riennisme ». D'après M. Le Roy, « une chose quelconque est affirmée *réelle* pour autant qu'elle possède ce double caractère : *résistance à la dissolution critique, fécondité inexhaustible* » (*Dogme*, p. 157). C'est étendre à toutes nos connaissances ce que Maïmonide disait seulement de la réalité divine : voilà tout le progrès. — *Réponse.* S. Thomas est sur ce point très court. Que dire au subjectivisme absolu, au relativisme radical? Il constate d'abord qu'en fait nous avons des idées subjectives que nous n'attribuons pas aux choses, par exemple « les secondes intentions », c'est-à-dire les genres et les espèces. Il ne viendra en effet à l'esprit de personne de dire que la classification de Linné, celle de Jussieu ou celle de Cuvier soient dans les choses : elles sont dans les livres et dans l'esprit des naturalistes; car elles sont le fruit d'une réflexion de l'esprit sur les objets de l'expérience, qui en ont fourni les matériaux et en ont donné l'occasion. *Conceptioni hominis respondet res extra animam, conceptioni generis secundum quod hujusmodi, respondet solum res intellecta.* Le lecteur remarquera que si S. Thomas et les scolastiques sont objectivistes et non relativistes, ils savent pourtant distinguer ce qui est objectif de ce qui est le résultat de notre activité mentale. Mais, dit-il en citant Averroès, l'adversaire de l'agnostique Avicenne, il n'est pas possible que l'existence et les attributs de Dieu soient comme l'idée du genre, parce qu'il en résulterait que nous ne parlerions jamais de Dieu au sens objectif, mais seulement au sens subjectif, *non secundum quod in se est, sed secundum quod intelligitur.* Mais cette conséquence est évidemment fausse : car lorsque nous disons « Dieu est bon », le sens serait que nous le pensons ainsi, et non pas qu'il est ainsi (*De Pot.*, q. 7, art. 6). Ce qui est sûrement contre la pensée des fidèles.

Maïmonide convenait que les chrétiens pensaient autrement que lui, et, s'il en était besoin, il pourrait servir de témoin de la foi de l'Eglise sur ce point. Il convenait de même que les Juifs, pris en masse, entendaient les choses comme nous : il n'écrit que pour les esprits cultivés, et encore il ne faudra livrer sa doctrine qu'à des hommes éprouvés, « à qui le sens littéral de l'Ecriture fait des difficultés ». C'est une doctrine ésotérique : aussi la traduction hébraïque du *Guide* rencontra-t-elle une vive opposition dans le monde juif provençal, ce qui démontre la nouveauté de la doctrine, voir *Hist. littér. de la France*, t. XVI, p. 362. Kant, lui aussi, sait très bien que personne n'entend les choses à sa façon; il écrit des *Prolégomènes* pour une métaphysique *future.* A entendre les modernistes, non seulement les temps sont venus, et tout le monde pense comme eux, comme Plotin, Avicenne, Maïmonide et Kant; mais, ce qui est mieux, tout le monde a toujours pensé ainsi. M. Le Roy ne paraît pas douter de ce fait : c'est comme une loi de nature; *Dogme*, p. 133. M. Tyrrell distingue : les demi-savants laïques (Renan en 1848 disait : les bourgeois) pensent comme les théologiens et sont objectivistes; le pauvre peuple a exactement les vues de M. Tyrrell et de tous les bons esprits (*Scylla*, p. 345). Le don d'observation de M. Le Roy et de M. Tyrrell ne fait aucun doute pour eux : nous n'en doutons pas. La qualification qui lui convient ne fait non plus de doute pour personne; il est donc inutile de la spécifier. Notons seulement que les modernistes avaient besoin de dire partout que la masse des chrétiens était de leur avis, puisque c'est la masse qui, dans le système, élabore la doctrine. Cf. décret *Lamentabili*, prop. 6.

6° Maïmonide confirme sa doctrine par deux remarques. *a*) L'interprétation négative et subjective de tous les attributs divins est le seul moyen de concilier l'usage de ces noms avec la simplicité divine, telle que la raison la démontre. Toute la question 7 *De Pot.* de S. Thomas n'a pas d'autre but que de montrer qu'il n'en est rien. Maïmonide concluait à l'impossibilité de la Sainte Trinité; S. Thomas (question 8 du même ouvrage) n'aborde l'étude du mystère de la Trinité qu'après avoir réfuté Maïmonide, comme nous l'avons rapporté. M. Le Roy a repris cette vieille difficulté. Sa réponse est identique à celle du rabbin : « Nos concepts ne sont applicables à Dieu sous une forme distinctement concevable que dans la mesure où ils sont significatifs non de ce que la réalité est en soi, mais de ce que nous sommes ou devons être par rapport à elle », p. 145. M. Le Roy répète quand même à tout propos que S. Thomas est de son avis. Le lecteur sait déjà à quoi s'en tenir et nous allons achever de l'édifier. — Pour la solution détaillée de toutes les difficultés sur l'accord entre la simplicité et la multiplicité des attributs, voir les théologies développées : on trou-

vera des résumés suffisants pour initier à la question dans URRABURU, *Theodicea*, t. I, p. 301-337; ou dans LAFOSSE, *Cursus theol.* de Migne, t. VII, col. 80 à 98 : à propos des scotistes et du sens de l'univocité ontologique qu'ils soutiennent — librement, quoi qu'en pense M. Le Roy, et cette liberté montre combien l'agnosticisme est éloigné de la pensée de l'Eglise, — voir TOLET, *in* I, q. 13, art. 1 et art. 4, p. 188.

b) Maïmonide confirme enfin sa doctrine par l'accord des docteurs sur cette formule : « Nous savons de Dieu, seulement *qu'il est*, et non pas *ce qu'il est.* » M. Le Roy, qui trouve la même phrase dans S. Thomas, où elle est très fréquente, la cite, et écrit triomphalement en note : « Cette dernière phrase ne dit-elle pas exactement ce qu'on m'a tant reproché? » (p. 137). Chez le rabbin, oui. Chez S. Thomas et dans l'Ecole, non; là, elle dit exactement le contraire.

On peut résumer l'argumentation des modernistes sur ce point en ces termes : S. Thomas, représentant la tradition des Pères et des mystiques, dit que notre connaissance de Dieu est seulement *quia est* et toujours *quid non sit :* ce qui est une connaissance négative, une connaissance par dénominations extrinsèques, et non une connaissance de la nature intrinsèque de Dieu, bref une connaissance comme celle que nous, modernistes, nous admettons. Or la connaissance négative est la plus parfaite, de l'avis de S. Thomas, de tous les théologiens et de tous les mystiques. Donc. — *Réponse.* Après ce qu'il a lu précédemment, le lecteur sent qu'*a priori* telle ne peut pas être la doctrine de S. Thomas; et quand nous n'aurions pas une ligne de lui sur ce sujet, nous serions en droit d'affirmer que pareille conclusion est le contraire de sa pensée. Mais nous n'en sommes pas réduits à des déductions; S. Thomas s'est expliqué, soit en réfutant Maïmonide, soit en expliquant la phrase suivante de Boèce : *In divinis intellectualiter versari oportebit, neque deduci ad imaginationes, sed potius ipsam inspicere formam.*

Cette phrase de Boèce, prise en elle-même, pouvait exprimer deux erreurs : 1° nous avons la vision intuitive de Dieu; 2° nous avons la connaissance quidditative de Dieu. Ces deux erreurs s'étaient rencontrées chez certains néoplatoniciens, qui soutenaient savoir ainsi de Dieu *quid sit;* et quelques Arabes avaient repris cette doctrine, qui était l'inverse de l'agnosticisme de Plotin, d'Avicenne et de Maïmonide. Il est évident que si nous avions la vision intuitive de Dieu, comme nous avons celle de nos semblables, nous saurions de lui ce qu'est en elle-même son essence : nous saurions *quid est, ut est in se.* Il en est de même si nous en avions une connaissance quidditative; car celle-ci se définit : *cognoscere de re omnia praedicata quidditativa* (= totam rei essentiam) *usque ad differentiam vel quasi differentiam ultimam, eam concipiendo proprio et positivo conceptu.* Psychologiquement, le problème est le suivant : pouvons-nous, à l'aide de concepts tirés des créatures, sans voir Dieu, former un concept de Dieu qui le représente *ut est in se?* HENRI DE GAND semble avoir pensé qu'une telle connaissance, qu'il appelle abyssale, nous est possible, cf. ARGENTINAS, in *Prolog. Sent.* et ad calcem libri quarti. Les Platoniciens de la Renaissance reprirent cette idée : et les ontologistes en ont déduit, aussi bien que Henri de Gand, qu'ils avaient admis leur vision en Dieu, ce qui n'est pas exact. Depuis Descartes, quelques écrivains (voir FÉNELON, de l'*Existence de Dieu*, chap. 2) ont parlé comme s'ils avaient la connaissance abyssale. Le cartésien SAGUENS se donne de Dieu une idée si parfaite qu'avec elle il résout tous les problèmes, *De perfectionibus divinis*, Coloniae Agr. 1718, t. I, p. 363 : *Contendo humanae menti non deesse veram speciem divinitatis, unius, simplicis, immensae, omnipotentis* etc. Eusèbe AMORT en dit autant dans sa *Philosophia Pollingana*, Augustae Vindel., 1730. Il ne fait qu'une petite réserve : « Cette représentation intellectuelle de Dieu, n'est pas adéquate. » Chez Amort, cette théorie est la conséquence de l'ultra-intellectualisme qu'il professe dans des vues apologétiques. Il constate que les modernes ont pour principe de n'admettre que les idées claires, et qu'ils rejettent tout le péripatétisme : *formas, accidentia, qualitates, relationes, modos,* sous le prétexte qu'ils n'en ont pas d'idées claires. Eh bien! je vais réfuter d'un coup les athées, les protestants, les modernes (il a en vue les cartésiens, Locke, Wolf) à l'aide de deux thèses : 1° nous avons la connaissance très distincte de beaucoup d'êtres abstraits et spirituels — *non tantum per species alienas rerum sensibilium, sed etiam per species proprias, ut sunt in seipsis.* Cette façon de défendre le péripatétisme est la négation de toute la méthode scolastique. 2° Le monde intellectuel et le monde réel sont tout à fait semblables. Voilà encore un intellectualisme qui n'est sûrement pas celui de l'Ecole. Pour que ces deux thèses (que l'auteur confirme par le mot d'Aristote, *anima est quodammodo omnia,* repris par M. Bergson au sens idéaliste des néoplatoniciens et de certains arabes), soient prises en rigueur, Amort ajoute celle-ci : *Similitudo inter mundum intellectualem et realem est perfectissima, formalis, univoca ac quidditativa.* Et Amort applique son intellectualisme à la connaissance de Dieu comme à celle des couleurs, de la chaleur, en un mot à tout, *op. cit.*, p. 481-506. Voilà, pour le dire en passant, l'intellectualisme qu'on prête à l'Ecole; et on s'obstine à ne pas comprendre que, lorsque Léon XIII et Pie X nous recommandent de revenir à S. Thomas, à la scolastique, c'est précisément de la tentation de ce cartésianisme bâtard qu'ils nous détournent. On dit partout que Descartes, Kant, l'empirisme sont insuffisants : les papes font la même constatation, et ils indiquent le remède, qui a fait ses preuves avec un S. Thomas, un S. Bonaventure, un Scot, un Cajetan, un Suarez etc. Revenons à notre sujet.

Unanimement, tous les théologiens de l'Ecole nient que nous ayons une connaissance de Dieu *quid est, ut est in se.* Que nous n'ayons pas la vision intuitive, c'est un dogme. Que nous n'ayons pas la connaissance quidditative, tous les théologiens, — même les Scotistes, malgré une divergence de terminologie — en conviennent, *De Verit.*, q. 2, a. 1, ad 9. La raison *a priori* de cet accord est que certains attributs de Dieu sont absolument incommunicables; donc, notre connaissance de Dieu étant *a posteriori*, les créatures ne peuvent pas nous représenter l'essence divine quidditativement, telle qu'elle est en soi. Cette connaissance est celle de la patrie, non celle de l'exil. cf. SUAREZ, *Disp. metaph.*, 30, sect. 12. — Et, pour bien marquer qu'on rejette toute espèce d'intuition et de connaissance quidditative, on emprunte aux Pères la formule qu'ils avaient adoptée pour exprimer la même idée contre les anoméens etc. : « Nous savons de Dieu seulement *quia est* et non *quid sit.* » Et S. Thomas explique que Boèce, en parlant de *inspicere formam*, n'a rien dit contre cette doctrine (*in Boeth., de Trinit.*, q. 6, art. 3).

Cela veut-il dire, comme les modernistes le prétendent, que nous n'avons aucune connaissance de la nature intrinsèque de Dieu? Oui, si l'on n'admet pas d'autre connaissance que celle des idées claires de Descartes, si l'on en est encore à cette psychologie simpliste des vieux manuels de baccalauréat que tout le monde aujourd'hui déclare absolument insuffisante. Mais l'Ecole, ce n'est pas Eusèbe Amort, pas plus

que la psychologie de l'école spiritualiste française n'est toute la psychologie ou toute la nature humaine. Voyons ce que dit S. Thomas et avec lui l'Ecole. « *De nulla re potest sciri an est, nisi quoquo modo de ea sciatur quid est, vel cognitione perfecta vel cognitione confusa* » (*in Boeth., de Trinit.*, q. 6, art. 3). L'assertion est évidente. S. Thomas écarte — nous venons de le faire — l'hypothèse de la connaissance parfaite, *i. e.* intuitive ou quidditative. Reste la connaissance confuse.

Dans cette confusion, il y a bien des degrés. Le plus bas est celui dont il a longuement été question plus haut, où Dieu n'est désigné que par périphrases, parce qu'il n'est conçu que par des dénominations extrinsèques. C'est par antonomase une simple connaissance *quia est* et *quid non sit, non secundum quod est in se*, puisque l'essence divine n'y est pas conçue en elle-même, mais seulement par comparaison : *non talis qualis effectus, sed excedens.* Mais en même temps, cette connaissance est la plus imparfaite, parce que c'est la plus confuse. Pour marquer qu'on est au plus bas degré de l'imprécision, on l'appelle quelquefois *négative*, par opposition à la connaissance distincte par dénomination intrinsèque, que les partisans de l'univocité et ceux qui tiennent l'argument de S. Anselme appellent volontiers *positive.*

A l'opposé, ou plutôt au-dessus de cette connaissance négative rudimentaire, on distingue la connaissance qui atteint la nature intrinsèque de Dieu, par exemple qu'il est un être spirituel, sage, etc. C'est la connaissance que nous avons appelée *au sens absolu, de droit, objectif.* Cajetan, et beaucoup d'autres après lui, l'appellent connaissance de la *quiddité*, ou même *in quid*, pour la distinguer de celle qu'ils nomment quidditative. Vasquez rejette cette manière de parler, mais il concède la chose. On définit la connaissance de la quiddité : *Cognoscere quodcumque prædicatum essentiale*, ce que Bossuet traduit : « connaître les perfections sans lesquelles Dieu ne serait pas Dieu »; ou encore : *Cognoscere de re quid sit, concipiendo aliquod praedicatum quidditativum ejus, non tantum ut commune sed etiam ut proprium.* (Cf. *De Verit.*, q. 2, art. 1, ad 10.) Le lecteur reconnaît que ce n'est pas autre chose que la connaissance que S. Thomas soutient contre Maïmonide, en l'appelant *secundum substantiam*, ou *secundum quod Deus in se est.*

Quand S. Thomas parle de cette connaissance, il mentionne les trois voies (causalité, négation, éminence) par lesquelles on y parvient. Cela ne veut pas dire que la connaissance rudimentaire ne s'obtienne pas aussi par voie de causalité (*Summa*, I, q. 13, art. 10, ad 5), bien que sur ce point d'autres hypothèses aient été faites que l'Eglise n'a ni condamnées ni approuvées. Cela ne veut pas dire non plus que les fidèles doivent, d'une façon réfléchie, penser comme un philosophe ou un psychologue, aux trois voies. Les fidèles pratiquent les trois voies en adhérant aux formules consacrées. « Dieu seul est infiniment bon », renferme la voie de causalité dans le mot « bon »; celle de négation, dans « infiniment »; celle d'éminence, dans « seul ». Que « Dieu est la sagesse même », analysé, donne le même résultat. Doctes et simples, quand nous pensons dans nos prières Dieu en soi, — ce que les modernistes ne veulent pas que nous fassions, — nous pensons que Dieu est en soi sage, bon, puissant, à l'aide des idées de sagesse, de bonté et de puissance que nous avons tirées de ses œuvres; mais nous savons que cette sagesse n'est pas en lui comme dans les créatures, imparfaite, etc.; qu'elle est en Dieu bien supérieure, d'un autre ordre, tellement parfaite en soi que jamais, même au ciel, nous n'en saisirons toute la perfection. Simples et doctes, c'est ce que nous suggère par exemple le *Gloria in excelsis* de la Messe : *Tu solus Dominus, tu solus Altissimus.* Chacun avec nos idées, nous concevons la suprême grandeur, et nous comprenons que la grandeur de Dieu n'est pas comme cet idéal, mais telle qu'il est le seul à être grand par droit de nature. Là n'est pas la différence entre les savants et les ignorants : nous avons tous la même foi, substantiellement la même manière de croire et d'aimer Dieu. La différence, c'est que les théologiens savent 1° que les trois voies sont de tradition patristique et ont leur fondement dans l'Ecriture, cf. *Ecclesiast.*, 43, 29-33, texte grec plus clair que la Vulgate; 2° qu'elles sont toujours associées, cf. Pohle, *Lerhbuch der Dogmatik*, t. 1, p. 33; 3° que, de leur analyse, il résulte que nos concepts de Dieu sont analogiques (analogie logique); 4° ils savent enfin en rendre compte et les justifier, comme tout ce que nous avons tiré de S. Thomas le montre amplement. Savoir tout cela, ce n'est pas la foi, mais de la théologie, cette science dont parle S. Augustin et dont l'objet est *illud quo fides saluberrima, quae ad veram beatitudinem ducit, gignitur, defenditur, roboratur. Qua scientia non pollent fideles plurimi, quamvis polleant ipsa fide plurimum.* (*De Trinit.*, 14, 1.)

Il est évident que tous ne parviennent pas philosophiquement à cette connaissance de la quiddité; plusieurs l'ont seulement par la foi, nous l'avons déjà dit. Et, aussi bien parmi ceux qui, pour les vérités rationnelles, y arrivent par le discours, que parmi ceux qui ne l'obtiennent que par la foi — et pour les mystères de Dieu tous sont dans cette dernière catégorie — tous n'y font pas les mêmes progrès. S. Thomas en savait plus que vous et moi; Ste Thérèse et maints simples fidèles comprennent mieux que d'autres les vérités divines énoncées dans le Credo. A quoi mesure-t-on ce progrès dans la connaissance de Dieu *secundum quod est in se?*

La réponse unanime des Pères, des mystiques et des théologiens de l'Ecole est que plus elle est *négative*, plus elle est parfaite. Et on en donne trois excellentes raisons. Nous n'avons ni la connaissance intuitive ni la connaissance quidditative de Dieu : *ex effectibus divinis divinam naturam non possumus cognoscere secundum quod in se est, ut sciamus de ea quid est;* nous le connaissons seulement dans sa nature intrinsèque *per modum eminentiae et causalitatis et negationis* (*Summa*, I, quaest. 13, art. 8, ad 2). Tout ce que nous en pouvons connaître se ramène donc à ce que les Pères grecs ont appelé τὰ περὶ Θεόν pour bien indiquer que l'essence en elle-même, *ut est in se*, nous échappe ici-bas. Or τὰ περὶ Θεόν n'est autre chose que les attributs négatifs, absolus et relatifs. Commençons par les noms négatifs.

1° S. Augustin, avant le pseudo-Denys, avait déjà remarqué que penser Dieu par les noms négatifs au sens absolu (simplicité, éternité, immensité, incompréhensibilité etc.), c'est atteindre précisément les attributs incommunicables de Dieu et par conséquent ce qui, même indépendamment de notre mode de concevoir, distingue foncièrement Dieu de toute créature, réelle ou possible. (Cf. S. August., *Tract. in Joan.*, 23; 5 *De Trinit.*, 1. S. Thomas, *Cont. gent.*, I, 14.) C'est la première raison de la préférence donnée à la connaissance *négative* des perfections incommunicables de Dieu. On remarquera que les mystiques, quand on dépouille leurs phrases des métaphores quelquefois très obscures qu'ils emploient pour exprimer leurs expériences du divin, parlent le plus souvent de cette manière d'envisager Dieu. La plupart de leurs explications reviennent tout simplement à exprimer qu'ils ont connu que Dieu est vraiment incompréhensible, c'est-à-dire que sa nature

intime est tellement au-dessus de tout que l'intelligence est impuissante à dire ce qu'elle en conçoit. I, dist. 8, q. 1, art. 1, ad 5; SUAREZ, *Disp. metaph.*, 30, 12, n. 12; *De Pot.*, q. 7, a. 5, ad 13 sq.

2° Les attributs relatifs, pris au sens de droit, se ramènent à des attributs absolus, et par conséquent vont de pair avec eux (sagesse, libre volonté, puissance etc.). Nous pensons ces attributs absolus par des concepts empruntés aux créatures: par exemple la sagesse divine est pensée par nous au moyen du concept de sagesse en général, résidu de notre expérience (I, dist. 22, q. 1, art. 1, ad 2). Or, il est clair que le concept commun de sagesse ne peut pas s'appliquer à Dieu, tel que nous le pensons, sans aucun correctif; soit parce qu'en Dieu la sagesse n'est pas la sagesse en général, mais la sagesse divine, soit parce que la sagesse, telle que nous la pensons par le concept général de sagesse, est une qualité finie ou négativement infinie qui n'est pas ainsi en Dieu où la sagesse est la substance positivement infinie (*De Pot.*, quaest. 7, art. 2, ad 7). Si quelqu'un disait : « La sagesse en général, telle que je la pense, est en Dieu », il ne dirait pas une chose absolument fausse, mais il parlerait d'une manière incongrue : *affirmationes incompactae*, dit Denys. L'affirmation ne serait pas absolument fausse : parce que la sagesse en général, telle que vous la pensez, est une chose créée; or toutes les perfections créées sont en Dieu de quelque manière. Comme d'ailleurs, en pensant la sagesse en général, vous formez un concept objectivement illimité, la chose signifiée se trouve en Dieu. Mais votre affirmation est incongrue pour deux raisons. 1° Quand on donne à Dieu le nom de sage, on ne veut pas dire seulement qu'il connaît et produit la sagesse, mais bien qu'en soi il est sage, *De Pot.*, q. 7, a. 7, ad 6, ser. 1. 2° Et si vous répondez que c'est bien ici que vous l'entendez, alors vous parlez de travers, en disant que la sagesse est en Dieu, *telle* que vous la pensez (*De Pot.*, q. 7, art. 5, ad 2; cf. CORDERIUS, *Proleg. in Dionys.*, Migne, t. III, col. 83). Vous pensez en effet la sagesse comme distincte, *aliquam formam definitam* : or en Dieu elle n'est pas ainsi, puisqu'elle est identique à la substance et par suite à toutes les autres perfections. On peut donc nier votre proposition, puisque toute proposition affirmative, qui n'est pas vraie à tous égards, est en toute rigueur niable : *Ad veritatem et proprietatem affirmationis requiritur ut totum — res significata et modus significandi — affirmetur* (I, dist. 22, art. 2, 1; dist. 4, q. 2, art. 1, ad 2; dist. 34, quaest. 3, art. 1). Au contraire pour qu'une proposition négative soit vraie, il suffit que la proposition affirmative contradictoire soit inexacte sur un seul point : *Ad proprietatem negationis sufficit si alterum tantum desit : ideo dicit Dionysius quod negationes sunt absolute verae, sed affirmationes nonnisi secundum quid* (I, dist. 22, q. 1, art. 2, ad 1). Que dans tous ces passages, comme dans la question 7 *De Pot.*, art. 5, dont on a tant abusé, ce que S. Thomas concède qu'on peut absolument nier de Dieu, *absolute negari possunt (attributa)*, soit « la sagesse en général, telle que nous la concevons »; on ne saurait en douter, si 1° on remarque que cette phrase commence par un *ideo* qui la joint à la précédente et détermine le sens où il faut la prendre; 2° et qu'elle finit par ces mots : *conveniunt Deo attributa sublimiori modo;* et si 3° l'on connaît la terminologie de S. Thomas sur les négations absolues (cf. 4 *Metaph.*, lect. 3 init., et l'emploi qu'il en fait v. g. I, dist. 28, quaest. 1, art. 1, ad 2; dist. 13, art. 4). Enfin S. Thomas s'en explique clairement lui-même : *Quamvis non nominemus Deum nisi ex creaturis, non tamen semper nominamus ipsum ex perfectione quae est propria creaturæ, secundum proprium modum participandi illam;* voilà bien « la sagesse en général, telle que nous la concevons », dont on a dit que l'affirmer de Dieu est incongru et qu'on peut la nier de Dieu; mais S. Thomas ajoute : « *Sed etiam possumus imponere nomen ipsi perfectioni absolute : et haec proprie dicuntur de Deo.* » S. Thomas n'a pas lu M. Le Roy; mais il a lu Maïmonide, et il se trouve que contredire Maïmonide, c'est renverser tout le système de M. Le Roy (I, dist. 22, quaest. 1, art. 2, ad 2 sqq.).

Maintenant, comment passera-t-on du concept « de la sagesse en général, telle que nous la pensons » à la sagesse en Dieu; comment le concept commun deviendra-t-il un concept propre? *Negatione conceptus communis fit proprius, non ex propriis, sed ex communibus.* On procède par négations, qui portent et sur le mode dont la sagesse est dans les créatures et surtout sur le mode dont nous connaissons la sagesse (*Summa*, I, quaest, 13, art. 1; cf. TOLET, in h. l.). Mais il reste bien entendu que ces négations ne nous amènent jamais à connaître l'essence *ut est in se*, et aussi que ces négations n'aboutissent pas à nier en Dieu la sagesse : *sunt positiones efficaces*, dit le commentateur de Denys, S. Maxime (cf. THOMASSIN, *De Deo*, IV, 7-12). S. Thomas donne sa pensée sur ce sujet d'une façon piquante qui fait bien saisir le résultat de l'opération : « On parle du sourire des prés; la sagesse increéée diffère plus de la sagesse créée que la floraison des prés ne diffère du sourire de l'homme, si l'on considère ce que la sagesse increéée est en Dieu; mais quant à la raison objective pour laquelle on donne le nom de sagesse et à la sagesse divine et à la sagesse créée, la ressemblance est plus grande qu'entre les fleurs des prés et le sourire de l'homme, parce que cette raison objective est une par analogie, se trouvant en Dieu comme dans le premier principe et dans la créature par voie de causalité. » (I, dist. 22, q. 1, art. 2, ad 3.) Ce rôle des négations dans notre connaissance de Dieu en soi est la seconde raison pour laquelle tous les théologiens disent que la connaissance négative est la plus parfaite.

3° On parle souvent, avec un air mystérieux, de la voie de négation et d'éminence, surtout de cette dernière. En réalité rien n'est plus simple, et tous les fidèles conçoivent Dieu par voie d'éminence, comme M. Jourdain faisait de la prose : il s'agit tout simplement de concevoir Dieu, par exemple comme sage, au superlatif absolu. Nous disons tous familièrement d'une personne bienfaisante : « C'est la bonté en personne, c'est la bonté même »; les grammairiens ramènent cet emploi de l'abstrait pour le concret à un superlatif absolu. L'adverbe *tout* ou l'adjectif *seul* jouent le même rôle : Littré, ou un autre dictionnaire, fourniront des exemples; toutes nos mères et sœurs parlent couramment de fil *extra-fort*, les hommes connaissent la fine champagne *superfine*. On dit en théologie que les noms divins sont attribués à Dieu par voie d'éminence, lorsqu'ils sont employés de la sorte : il est la bonté même, le tout-puissant, le seul Très Haut, sa sagesse est supérieure à tout. Jusque là, le rôle de la *négation* n'apparaît guère, bien que toutes ces expressions renferment la négation d'une parité, conçue par l'esprit, et écartée. Cette négation devient quelquefois très saillante, et le superlatif absolu s'exprime par une négation sur laquelle seuls les nigauds se méprennent. V. g. à une noce de campagne, on offre de l'alicante au dessert; les convives, gens bien élevés, se croiront tenus de dire aux mariés : « Mais ce n'est pas du vin! » Tous savent fort bien ce qu'il en est; mais ils expriment que, comparé à toutes les espèces de vin qu'ils ont goûtées, l'alicante est une espèce à part,

au-dessus de tout. Le superlatif absolu s'exprime aussi en fonction de l'état subjectif que l'objet fait naître : « c'est adorable, charmant, épatant ». Quand on veut renchérir, on recourt encore à la négation. Tout le monde a entendu les visiteurs de nos expositions universelles manifester leur admiration par ces mots : « On ne s'y ennuie pas! En huit jours, je n'ai rien vu! » Qu'en dites-vous? demandais-je à un grand collectionneur d'ammonites etc. que j'avais conduit au Louvre : « Je n'ai rien fait, j'ai perdu ma vie! » fut toute sa réponse. En face d'un grand malheur ou d'un bonheur inespéré : « Les bras nous tombent; nous n'en pouvons rien dire », et nous trouvons que « c'est à n'y rien comprendre ». Toutes ces négations expriment des superlatifs absolus; et tant que les enfants les prennent à la lettre, leurs bonnes jugent qu'ils n'ont pas atteint le plein usage de la raison et ne savent pas ce que parler veut dire. Si l'on analyse philosophiquement ces formules négatives, on y trouve : 1° la connaissance quelquefois très nette d'un objet (vin d'alicante, collections exposées etc.) dont cependant la nature n'est pas toujours exprimée par le langage, mais se comprend par le fil du discours ou par les circonstances; 2° l'affirmation de l'excellence de cet objet sur tous les objets de même genre, ou absolument, au moyen d'un symbole d'action. 3° Ce symbole suppose une connaissance déterminée de l'objet, mais il ne l'exprime pas directement (les bras nous tombent devant des objets tout à fait disparates etc.); ce n'est qu'une dénomination extrinsèque pour signifier un superlatif absolu.

Dans la littérature chrétienne et surtout mystique, pour exprimer l'éminence des perfections divines, rien n'est plus fréquent que l'emploi de formules négatives, semblables à celles du discours familier et de la poésie. L'Ecriture nous en donne l'exemple : *Glorificantes Dominum quantumcumque potueritis, supervalebit enim adhuc... Major est enim omni laude.* Le concile du Vatican termine la superbe énumération des attributs de Dieu par ces mots : *et super omnia, que praeter ipsum sunt et concipi possunt, ineffabiliter excelsus*, Denz., 1782 (1631). M. Le Roy cite ces paroles, en soulignant *concipi* et *ineffabiliter*, et il en conclut qu'il est « impossible d'avoir de Dieu une connaissance propre » (*Dogme*, p. 141); que le concile enseigne avec lui, au sens exclusif, que les dogmes « représentent en symboles d'action des vérités de l'ordre pratique », p. 337; et que « notre foi dépasse nos idées », p. 338. Le sens du concile est tout différent. 1° Le concile énumère quelques attributs de Dieu dont nous avons une connaissance propre, et pour cela il emploie les deux procédés de négation déjà étudiés (attributs négatifs, attributs absolus avec négations complétives); et pour que rien ne manque, il a recours à la voie d'éminence, d'abord par superlatif énoncé directement : *in se et ex se beatissimus*, enfin par voie de négation : *ineffabiliter excelsus*. Tout cela a été calculé, voulu, comme on le voit dans les actes du concile, *Coll. Lac., cta Vatic.*, col. 102 sqq. Cf. sur l'incompréhensibilité, attribut *absolu*, FRANZELIN, *De Deo uno*, th. 17 et 18. 2° Le concile ne réduit pas ce que nous savons de Dieu à des symboles d'action, représentant des vérités d'ordre pratique. Le concile se sert de symboles d'action : « Dieu est au-dessus de tout ce que *nous pouvons concevoir* et supérieur à toutes les créatures plus que nous *ne pouvons le dire* », pour exprimer l'éminence absolue de la nature divine, parce que nous savons *a*) que Dieu est en soi « l'infini noétique »; *b*) et qu'il est absolument distinct et indépendant du monde; or dire qu'il est ineffable et au-dessus de tout ce que nous pouvons concevoir, c'est exprimer d'un seul coup ces vérités de l'ordre objectif; et la meilleure manière de le faire est de les exprimer en fonction de l'incapacité où nous sommes et serons toujours, même au ciel, de penser Dieu comme il se connaît lui-même. Ainsi, le dogme de l'incompréhensibilité, loin de nous enseigner « une attitude à prendre », nous apprend au contraire que vouloir pénétrer Dieu comme il se connaît lui-même, c'est un geste ridicule, une prétention chimérique. Par là, tout danger de panthéisme est écarté — c'était un des buts que se proposèrent les Pères du concile; et si M. Le Roy l'eût compris, il n'eût point hasardé le mot malheureux de « panthéisme orthodoxe ». Cf. Denzinger, 432 (358), *Estote* etc. 3° Loin de concéder que « notre foi dépasse nos idées », le concile dit précisément le contraire. Il nous indique en effet, après l'Ecriture et la Tradition, quel est le procédé psychologique (superlatif absolu, exprimé par voie de négation) par où nous élèverons nos idées exactement à la hauteur de notre foi. Ce procédé est celui par lequel nous obtiendrons de Dieu en soi la représentation intellectuelle la plus parfaite qu'il nous soit donné d'atteindre ici-bas. Or, à n'en pas douter, notre foi ne va pas plus loin que cela : comment ferait-elle? D'ailleurs, le concile ne dit pas que Dieu est au-dessus de nos idées, *concipi possunt;* il dit, au sens objectif, que Dieu est au-dessus de toutes les *choses* que nous pouvons concevoir et qui ne sont pas lui. Et si l'on objecte : mais nos idées de Dieu sont du nombre de ces choses, et par conséquent le concile enseigne que Dieu est au-dessus de nos idées; on répond : mais nous avons précisément l'*idée* qu'en ce sens Dieu est au-dessus de nos idées, qu'il le sera toujours, même durant la bienheureuse éternité, et que, quel que soit le progrès que nous fassions dans sa connaissance et dans son amour, la sagesse, la bonté divines, etc. seront toujours supérieures à ce que nous en pourrons penser et dire : *supervalebit adhuc, major omni laude; oculus non vidit... nec in cor hominis ascendit.* L'idée très nette de l'éminence absolue de la nature divine et de ses perfections intrinsèques s'énonce par des symboles d'action, par des dénominations extrinsèques; mais ces symboles ne font que recouvrir une affirmation catégorique de l'esprit sur la nature divine en soi; et cela est vrai, même de ce que l'on appelle la connaissance expérimentale de Dieu des mystiques, et aussi de la commune expérience des fidèles que Dieu invite à goûter sa douceur : *gustate et videte; piae devotionis erudiamur affectu.*

De tous les écrivains anciens, le pseudo-Denys est celui qui a le plus procédé par voie de négation. Mais il aboutit à l'éminence, et les négations qu'il multiplie ne sont pas des négations absolues, comme celles des néoplatoniciens : *Nihil eorum quae sunt... explicat arcanum illud omnem rationem et intellectum superans superdeitatis superessentialiter supra omnia superexistentis.* M. Le Roy cite, d'après S. Thomas, un passage semblable et, comme toujours, il triomphe (p. 137, in I, q. 12, art. 1). Que dirait-il du morceau suivant? « *Deus est non substantia, non vita, non lux, non sensus, non mens, non sapientia, non bonitas, non deitas, sed quiddam his omnibus eminentius et praestantius.* » (*Myst. theol.*, 3.) Il s'agit là non plus « de la sagesse en général et telle que nous la concevons », mais bel et bien des attributs tels qu'ils sont en Dieu; et c'est précisément parce qu'il s'agit des attributs tels qu'ils sont en Dieu, que la phrase est orthodoxe; elle n'exprime qu'un superlatif absolu, et les derniers mots le disent clairement; elle n'est donc, en aucun sens, agnostique. Il en va de même de cette phrase de S. Jean Damascène : *Convenientius est ita de Deo praedicare aliquid ut ei omnia detrahantur, quippe nihil est eorum quae sunt, non ut nihil*

sit, sed ut sit supra omnia quae sunt, imo vero supra ipsum esse (*De fid. orth.*, I, 4). Le sens est exactement celui de la formule qu'a employée le concile du Vatican; et chaque fois que S. Thomas rencontre ces formules, il les explique très correctement, comme nous l'avons fait : c'est d'ailleurs de lui et de Suarez que nous avons appris à les comprendre dans toute leur profondeur. S. Jean Damascène appelle la substance divine : *pelagus substantiae infinitum et indeterminatum*. La formule est classique pour exprimer que Dieu est la plénitude de l'être, *De Pot.*, q. 7, a. 5, fin. corp.; *Summa*, I, q. 13, a. 11. M. Le Roy en conclut que « Dieu est insaisissable en soi », p. 139. Il ne voit pas que c'est précisément parce que nous saisissons en lui que, par nature, il n'est pas adéquatement saisissable, que nous pouvons dire de lui sans erreur qu'il est « indéterminé »; en d'autres termes, si nous avons le droit de l'appeler indéterminé, c'est parce que nous savons que la simplicité de sa nature parfaite et certains de ses modes d'opérer que nous connaissons, sont absolument incommunicables à tout être fini : ces termes négatifs connotent l'impossibilité radicale où nous serons toujours d'épuiser la richesse de la simplicité divine, et l'impossibilité non moins radicale d'une représentation adéquate de l'infinie perfection par des perfections créées. ARGENTINAS, in I, dist. 6, ad 2, obj. 10 conf.

Pourquoi la connaissance par voie d'éminence, exprimée par des négations, est-elle considérée comme la plus parfaite, soit par les théologiens, soit par les mystiques? (Voir pour l'interprétation des mystiques, qui n'est pas toujours facile, ALVAREZ DE PAZ ou, plus court, SCHRAM, *Theologia mystica*, Paris, 1848; ou, plus clair, SCARAMELLI, *La direction mystique*, trad. Catoire, Tournai, 1863, 2 vol.) On en donne deux raisons. 1° C'est qu'elle est celle qui se rapproche le plus de la vérité. Quand nous concevons que, si intense que soit notre amour pour Dieu, sa bonté, ses attraits dépassent infiniment toutes nos ardeurs, nous commençons à savoir moins mal ce qu'est Dieu en soi; de même, quand après une vie d'études théologiques, nous arrivons à cette conclusion que la science de Dieu et ses mystères sont inscrutables, que les « formes intelligibles » les plus raffinées lui sont inadéquates, et que, dans ces profondeurs, ce qui nous échappe dépasse infiniment ce que nous savons, nous commençons, pour fruit de nos travaux, à penser avec plus de vérité la transcendance divine. 2° La seconde raison de la supériorité que l'on reconnaît à cette troisième espèce de connaissance négative est sa grande valeur religieuse. L'homme connaît Dieu, mais « *nec ea scientiae perfectione illustratus est ut eo modo cognosceret Conditorem, quo ejus cognitioni reliquae creaturae subjectae sunt, sed distantiam maximam experiretur inter summa et infima, et ex hoc ipso esset Deo acclivis et humilis, quo auctori suo se in nullo posset conferre, cujus effugere dominium, nec penetrare consilium, nec poterat vitare judicium* (*De Cardin. operib. Christi*, inter opera (spuria) Cypriani, post init.). Par elle, non seulement nous concevons Dieu d'une façon moins indigne « de sa pure essence », mais encore nous l'estimons davantage et prenons en sa présence, sous la main de sa Providence, en face des mystères qu'il lui a plu de nous révéler, l'attitude qui convient à notre néant. (S. BONAVENTURA, *quest. disp. de myst. Trinit.*, q. 1, a. 2, ed. Quaracchi, t. V, p. 55-56. Cf. BOSSUET, *Œuvres oratoires*, édit. Lebarq, t. V, p. 104.)

Que reste-t-il de tout le bruit fait par les modernistes autour de la connaissance négative? Rien qu'une misérable équivoque, déjà percée à jour par S. Thomas chez Maïmonide, et bien avant lui par les Pères chez les néoplatoniciens et chez les gnostiques. Le βυθός des gnostiques était inconnaissable par dénominations intrinsèques. PLOTIN affirmait au sens littéral des mots que la parfaite connaissance de l'*Un* consiste à écarter de lui tous les attributs affirmatifs : *ut de ipso nihil praedicari queat, non ens, non essentia non vita, Ennead.*, 3, lib. 8, cap. 9. L'*Un* ne pouvait d'ailleurs pas même avoir conscience de soi : *tollenda igitur ab ipso bono sui ipsius apprehensio : adjunctio enim omnis ablationem inducit atque defectum* (*Ennead.*, 3, lib. 9, 3; cf. S. Thomas, I, dist. 35, quaest. 1, art. 1, ad 3; Bergomo, dub. 474). C'est l'aboutissant logique de tous les systèmes qui ne veulent pas entendre les formules religieuses sur Dieu « comme ayant une valeur ontologique directe; comme exprimant une manière d'être intrinsèque de Dieu » (*Dogme et critique*, p. 154); ou qui refusent d'entendre les dogmes « comme des propositions intellectuelles » (p. 269). Les Pères furent-ils plotiniens, admirent-ils que la connaissance de l'être abstrait est la parfaite connaissance de Dieu et que Dieu soit cet être abstrait? Leur réponse fut que Dieu est la plénitude de l'être, *ipsum esse* Ils entendirent en ce sens le nom mystérieux de Jahvé, cf. FRANZELIN, *De Deo uno*, th. 22, 23, 24, et s'appliquèrent à retrouver la même idée dans le *Timée* de de Platon. Par là ils étaient aux antipodes de Plotin. Les formules néoplatoniciennes sont évidentes et fréquentes chez le pseudo-Denys; et on a beaucoup parlé de son plotinisme. Mais Denys part, lui aussi, de l'idée de la plénitude de l'être en Dieu, comme le fait remarquer très exactement S. Thomas, (I. II, q. 2, art. 5, ad 2) : « Etre, dans le sens de la plénitude de l'être, est meilleur que les déterminations ultérieures, et c'est dans ce sens que Denys au chap. 5 des *Noms divins* dit : *Esse est melius quam vivere* etc. »; cf. *De Pot.*, q. 7, a. 2, ad 9. Cette simple remarque suffit pour expliquer que si les formules de Denys sont néoplatoniciennes, sa pensée est chrétienne et aussi loin du panthéisme que de l'agnosticisme. Cf. *Cont. gent.*, I, 26, primum.

VIII. — **L'agnosticisme des modernistes.** — Que les modernistes soient des agnostiques dogmatiques, le lecteur n'en peut pas douter, puisqu'il a vu par des citations, dont on a de parti pris restreint le nombre, que les uns et les autres partent des mêmes principes et arrivent aux mêmes conclusions. Cependant les modernistes protestent tous contre cette épithète; et c'est pourquoi nous les avons appelés plus haut des agnostiques larvés.

A. Pour se défendre du reproche d'agnosticisme ils ont recours à divers moyens. 1° Leur position, disent-ils, n'est pas celle de Comte et de Huxley. — *Réponse*. Il est vrai qu'avec Maïmonide, Kant, Hamilton, Mansel et Spencer, ils dépassent l'agnosticisme pur. Mais leur point de départ est la philosophie, l'épistémologie, de l'agnosticisme pur. L'Encyclique *Pascendi*, en levant les masques, le montre assez, et personne n'en peut douter puisqu'ils avouent accepter les résultats de la critique kantienne et spencérienne et les regardent comme acquis et définitifs.

2° Ils dépassent, prétendent-ils, Kant et Spencer, qui rejettent toute révélation; et ils admettent — comme beaucoup de protestants — une certaine expérience religieuse. — *Réponse*. Les modernistes gardent le mot de « révélation »; mais ils nient la chose qu'exprime ce mot; voir art. RÉVÉLATION. Quant à l'expérience religieuse, dont ils ont tant parlé, voir art. IMMANENCE, c'est une question distincte, comme celle de la révélation, du problème de l'agnosticisme pris en lui-même. Maïmonide, en lisant la Bible, y voit, comme Hamilton et Mansel, qu'il faut penser Dieu comme personnel; Kant avoue qu'il

pense nécessairement Dieu comme juste et bon; Spencer concède que fatalement on le pense, avec « quelque forme de pensée ». La question précise de l'agnosticisme n'est pas de savoir d'où viennent à ces philosophes ces idées sur Dieu. Est-ce de la Bible avec le Rabbin et le pasteur anglican Mansel, de la conscience morale avec Kant, des associations héréditaires actuellement prévalentes avec Spencer, de l'expérience religieuse avec Ritschl et Sabatier? tout cela, ce sont de graves problèmes, mais ce n'est pas le problème de l'agnosticisme. Celui-ci consiste en ceci : Quand il s'agit de passer de ces idées, *d'où qu'elles viennent*, à une affirmation objective sur la réalité divine en soi, que fait-on? Les agnostiques dogmatiques, par esprit de système — le nominalisme est le trait d'union de tous ces systèmes — s'abstiennent de toute affirmation; en dehors du fait brut de l'existence de quelque chose de divin, leur formule commune est *tout se passe comme si :* il faut que nous *pensions* que : telles *attitudes* sont commandées etc. Or les modernistes, au moment décisif, n'agissent pas autrement et ne disent rien de plus. Ils reprochent d'ailleurs amèrement aux théologiens « leur intellectualisme », c'est-à-dire leurs affirmations catégoriques et définies sur la nature intrinsèque de Dieu, *Summa*, I, q. 13, art. 12. MM. Le Roy et Tyrrell ont en horreur toute théologie, tout raisonnement sur Dieu; et leur effort a consisté à nous faire une religion que puisse accepter un kantiste, un spencérien, un moniste, un phénoméniste, un protestant ou un juif libéral; c'est dans ce but apologétique (?) que l'un a voulu libérer l'esprit catholique de toute philosophie spécifiquement chrétienne, et l'autre, de toute théologie. Or, la doctrine révélée sur Dieu est une métaphysique et le dogme implique une philosophie; et par suite certaines philosophies sont inconciliables avec le christianisme, celles par exemple, qui nient la possibilité ou la légitimité de la métaphysique.

3° Mais nous sommes chrétiens et nous avons la foi; nous ne sommes donc pas agnostiques. — *Réponse.* Nous n'avons pas à discuter la foi personnelle et subjective des modernistes; cette question n'est pas de notre compétence, mais bien de celle des juges ecclésiastiques. Dans tout ce travail, nous ne nous sommes occupés que des doctrines; et nous continuerons dans cet esprit jusqu'à la dernière ligne. Sous cette réserve, il faut pourtant discuter la position des modernistes telle que leurs écrits la manifestent. *a*) Pour dépasser Kant et Spencer, ils se donnent l'expérience religieuse. L'Eglise leur dit que l'expérience religieuse, telle qu'ils l'entendent avec beaucoup de protestants piétistes et autres, est hérétique. Mais, pour aller au bout de la discussion, passons. Arrivent-ils, oui ou non, à des jugements déterminés sur Dieu en soi? Vos symboles intellectuels vous permettent-ils d'affirmer, par exemple, la personnalité divine, au sens objectif, absolu, sans équivoque? Si oui, je vous réponds, comme S. Thomas à Maïmonide : « Sur le point précis de la cognoscibilité de Dieu, vous dites au fond la même chose que nous, puisque vous reconnaissez que non seulement nous pouvons le désigner par dénominations extrinsèques, par de purs symboles, mais encore que, par les formules religieuses, nous le pensons au sens absolu, *secundum quod in se est.* L'Encyclique *Pascendi* § Equidem nobis, vous fait la même réponse : *Hoc quaerimus, an hujusmodi immanentia Deum ab homine distinguat necne? Si distinguit, quid tum a catholica doctrina differt, aut doctrinam de externa revelatione cur rejicit?* Mais, dans cette hypothèse, il vous faut avouer que le point de départ philosophique de tout votre système est faux; que la philosophie kantienne et spencérienne, en tant qu'elle prononce que notre esprit est totalement incapable de porter un jugement objectivement valable sur la nature intime des choses et de Dieu, est ruinée et ruineuse. Cela concédé, si vous accordez vraiment que Dieu est en soi personnel, les théologiens pourront discuter avec vous sur le mode de cette personnalité; jusqu'à ce que vous vous soyez fait une opinion sur le sujet, ils vous permettront aussi de dire : « Dieu est personnel, d'une manière ou d'une autre », restant bien entendu que la seconde partie de la phrase ne détruit en rien le sens plein et objectif de la première. C'est ainsi qu'on procède en théologie, quand après avoir prouvé la personnalité divine, on se demande : *utrum sit univocum, utrum analogum, qua analogia etc.*

b) Mais, hélas! les modernistes refusent de porter un jugement déterminé sur la nature intrinsèque de Dieu. Le sens des formules religieuses, considérées comme exclusivement régulatives et pragmatiques, revient donc à ceci : « Dieu est bon » signifie « tout se passe *comme si*, je dois faire *comme si* », mais de la réalité en soi, je ne sais rien, hormis le fait brut de l'existence de *quelque chose.* Oui, ils se tiennent assurés que tout se passe *comme si;* ils disent même qu'ils ont la foi, parce que cette assurance que « tout se passe comme si, qu'il faut penser et faire comme si », leur est donnée par Dieu dans l'expérience religieuse. Or, dans l'Ecriture, Dieu ne dit pas : « Croyez que tout se passe comme si j'étais juste et bon, et vous ne vous tromperez pas. » Cette phrase n'est pas fausse, puisque de fait tout se passe bien comme il ferait dans l'hypothèse d'un Dieu en soi juste et bon; et c'est la raison pour laquelle on concède aux agnostiques croyants ou dogmatiques, que cette formule désigne le vrai Dieu, non en lui-même, mais par dénomination extrinsèque, par périphrase. Mais — et tout est là, quand il s'agit de la foi — Dieu dit catégoriquement : « Croyez que je suis sage et bon »; croyez-le tel quel, au sens plein, sans hypothèse, absolument; croyez-le ainsi précisément parce que c'est moi qui vous l'ai dit, et vous ne vous tromperez pas. Voilà l'objet de la foi sur Dieu. Tant que les modernistes n'en viendront pas là, il nous faudra tristement les ranger au rang des disciples du Rabbin Maïmonide, qui lui aussi admettait le sens régulatif et pragmatique des formules. D'ailleurs, l'exégèse des modernistes ressemble étrangement à celle du rabbin rationaliste, dont Pic de la Mirandole a écrit : *isti qui scilicet secundum philosophiam exponere ceperunt Bibliam, ceperunt a modico tempore. Primus enim fuit rabi Moyses de Egypto, quo adhuc vivente floruit Averroès cordubensis; Apologia tredecim quoestionum,* Venetiis, 1519, quat. g. A rapprocher de la lettre de Grégoire IX, Denz., 443 (379), citée par l'Encyclique *Pascendi;* Denz., 2026.

4° Un quatrième moyen d'écarter le reproche d'agnosticisme est celui qu'emploie M. Le Roy et auquel il est fait allusion dans le *Programme des Modernistes* italiens. En voici l'idée : 1° M. Le Roy n'est pas agnostique, puisqu'il est idéaliste, et que, dans l'idéalisme, l'agnosticisme n'a pas de sens : l'inconnaissable y est une pseudo-idée; voir *supra,* col. 3. — *Réponse. Ex absurdo sequitur quodlibet.* 2° Donner à notre connaissance religieuse exactement la même valeur qu'à notre connaissance scientifique, c'est lui donner le maximum de valeur : or, c'est ce que fait M. Le Roy; donc, c'est l'Eglise qui est agnostique et non pas lui. — *Réponse.* Quand même M. Le Roy aurait les idées de tout le monde sur la valeur de la connaissance scientifique, nous ne lui concéderions pas son antécédent; la connaissance religieuse, même naturelle, est d'un autre ordre que la connais-

sance scientifique (voir *supra*, col. 39); la foi a une certitude autre que la science (voir art. Foi). Mais M. Le Roy ayant sur la valeur de la science et sur les résultats de la critique des sciences des opinions particulières, il faut absolument nier que la connaissance morale et religieuse se réduise au nominalisme, déguisé sous le nom de pragmatisme, auquel il ramène les sciences positives. D'ailleurs, depuis que William James et Schiller ont publié, l'un le *Pragmatism*, l'autre l'*Humanism*, la « vérité au sens pragmatique » a, de tous côtés, fort mauvaise presse. On demande avec insistance, sans obtenir de réponse, comment on distinguera les « bonnes » pratiques et recettes des autres : et nous voilà au rouet. La réponse n'est pas neuve; mais le système ne l'est pas davantage; les sceptiques l'ont depuis longtemps proposé. Voici ce que j'en lis dans un luthérien du XVIIIe siècle : « *In theoreticis dum omni orationi orationem similem adversari contendunt, tollunt probabilitatem, cui rationem vitae et regulas prudentiae inniti dictitant, h. e. sua ipsius propugnacula evertunt, et distinctionem inter* actionem vitae *et* veritatis contemplationem *destruunt, qua sola se ab insaniae suspicione defendunt.* » Reimannus, *Historia univ. Atheismi*, Hildesiae, 1725, p. 4. Cette réponse suffit ici, voir art. Pragmatisme. 3° M. Le Roy, cependant, nous demandera d'expliquer comment et pourquoi le phosphate de chaux joue maintenant en médecine le rôle de l'ancienne « eau de corne de cerf »; pourquoi les mêmes remèdes appliqués au même mal produisent les mêmes résultats, en France et en Angleterre, quoique les médecins anglais refusent de reconnaître comme entité morbide ce que les médecins français dénomment syphilis héréditaire. Nous croyons que l'explication est assez facile à donner. Bien que M. Bergson, à la suite de quelques anciens rêveurs, *De Pot.*, q. 7, a. 9, ad 6, les confonde comme un vulgaire phénoméniste, l'espèce humaine continue à distinguer l'ordre de la causalité et celui de la connaissance. Et M. Le Roy a beau enfler la voix, pour nous suggérer l'immanence de tout dans tout, notre expérience quotidienne l'emporte sur tout ce bruit de paroles. 4° Mais les géométries non-euclidiennes, l'application de l'algèbre à la géométrie, les propriétés des nombres finis non valables pour les nombres infinis, la solution des problèmes d'optique ou d'électricité etc., dans des hypothèses contradictoires, etc? M. Le Roy a sur tous ces points ses solutions, qui sont du goût de M. Bergson, et M. Bergson nous renvoie aux travaux de M. Le Roy. Mais nous savons que beaucoup de savants traitent M. Bergson comme un simple « amateur » en science, et que d'autres savants encore combattent les solutions de M. Le Roy. La critique de l'idée du temps et du mouvement de Plotin fait le fond de la philosophie des sciences de M. Bergson; M. Le Roy suit les traces de Kant, dont le nominalisme repose tout entier sur la doctrine des formes de la sensibilité. *Anima complet tempus*, disait Aristote et répétèrent les scolastiques. Kant profita de l'observation; sans s'expliquer clairement sur la subjectivité de l'espace et du temps — on discute encore sur sa pensée — il calqua sur la théorie qu'il avait donnée de ces formes, toute la doctrine des catégories. M. Le Roy commet à son tour un pareil saut *de genere ad genus*; et c'est pourquoi sa critique des sciences déplaît à tant de spécialistes, qui d'ailleurs ne résolvent pas tous également bien les problèmes soulevés. Les anciens scolastiques ont étudié la question à propos de différents faits scientifiques qu'ils connaissaient. Ce n'est pas le lieu d'exposer leurs doctrines; mais en voici le point central. Euclide, dans son cinquième livre, propose des modes de raisonner sur la quantité continue ou discrète, qui sont valables dans les sciences, et qui pourtant sont contraires à l'une des règles du syllogisme : *ab opposito antecedentis non valet ad oppositum consequentis*. L'antinomie était trop apparente pour échapper aux réflexions des scolastiques. Voici leur solution — et, à mon avis, elle résout la question de la critique des sciences : les modes de raisonner euclidiens valent seulement pour la quantité continue ou discrète, à ne considérer précisément dans le continu que la propriété de la mensurabilité — propriété qui implique un travail spécial de l'esprit et la durée; on ne peut donc pas s'en servir dans les raisonnements métaphysiques, où l'on ne s'occupe pas de la mensurabilité, mais de l'essence des choses; et de là vient que les raisonnements géométriques ne nous apprennent rien de la nature intime de la quantité, qu'il faut étudier par d'autres procédés. Comme, d'ailleurs, le continu n'est pas de soi qualitatif, on peut le considérer sans la qualité; et, si l'on prouvait l'identité de la qualité et de la quantité, il resterait encore que le mathématicien pourrait continuer à s'occuper du continu en négligeant la qualité. Cf. Ptolemaeus, *Philosophia mentis*, Romae, 1702, p. 258; Argentinas, *In prolog. Sent.* sub finem quaest. 1. Et voilà pourquoi les Polytechniciens qui entrent au séminaire n'ont pas à y oublier ce qu'ils ont appris à l'Ecole, comme le sait M. Le Roy.

B. Il ne nous reste plus qu'à dire un mot sur un point très grave que nous avons réservé jusqu'ici, à savoir la doctrine des modernistes sur le mystère de la Sainte Trinité.

Nous avons dit que MM. Le Roy et Tyrrell nient toute valeur ontologique aux formules trinitaires. M. Tyrrell dit explicitement : « Un Dieu en trois personnes — Père, Fils, Esprit — est une formule qui serait contradictoire, si elle avait une valeur métaphysique et non purement prophétique et symbolique; cette formule a une valeur d'imagination, de dévotion et pratique; elle indique d'une manière obscure une vérité qui ne peut se définir et qui cependant exclut l'Unitarianisme, l'Arianisme, le Trithéisme, le Sabellianisme et toute autre semblable impertinence de curiosité métaphysique » (*Scylla*, p. 343).

M. Tyrrell et M. Le Roy (*Dogme*, p. 268) ont fait cette grande découverte que les innombrables hérésies sur Dieu que l'Eglise a condamnées, ont toutes consisté à porter des jugements erronés sur la nature intrinsèque de Dieu. Ils en concluent que le vrai moyen d'éviter toutes les hérésies est de s'abstenir de tout jugement de ce genre, et de nous en tenir à des jugements symboliques, les énoncés prophétiques n'énonçant directement que la réaction mentale personnelle du prophète sous l'ébranlement de l'expérience religieuse (*Scylla*, p. 289); ou, suivant M. Le Roy, les formules « traduisant la réalité par ce que nous devons être à son égard, et désignant différents groupes d'attitudes et de démarches » (*Dogme*, p. 154). La question est de savoir si le procédé par lequel M. Tyrrell exclut l'Unitarianisme etc. n'exclut pas aussi, parmi les autres impertinences de curiosité métaphysique, la foi chrétienne, celle des apôtres et celle de Nicée, ἐκ τῆς οὐσίας τοῦ πατρός. Voir *supra*, col. 29.

L'équivoque entre M. Tyrrell et les théologiens a duré longtemps, et voici pourquoi. En psychologie scolastique, pas d'actes intellectuels sans le concours de l'imagination : d'autre part, dit très bien Vasquez : *Non possumus audita voce Deus, ut ipsam rem intelligamus, non apprehendere aliquid aliud, cujus instar Deus ipse a nobis cognoscatur : quod nullus Scholasticorum negare potest* (in I, disp. 58, n. 6). Connaissant cette doctrine, M. Tyrrell calculait ses phrases (signées) de façon à l'y impliquer toujours.

Comme d'ailleurs il affirmait avec emphase que dans l'expérience religieuse, telle qu'il l'entendait, la représentation intellectuelle avait sa part, puisqu'on allait à Dieu avec toute son âme; beaucoup de théologiens, tout en combattant vigoureusement les conséquences erronées que M. Tyrrell déduisait ou affirmait, hésitaient à le ranger parmi les agnostiques; et il m'est arrivé, en écrivant sur M. Le Roy, de donner à entendre que l'épistémologie de M. Tyrrell était au fond soutenable (*Etudes sur le décret Lamentabili*, parues dans l'*Univers*, août 1907, tiré à part, p. 73). *Through Scylla and Charybdis* ne m'était pas encore parvenu; il m'avait été impossible d'acquérir la certitude que M. Tyrrell niât tout *nexus obiectivus* déterminé entre nos représentations intellectuelles et la réalité divine. Le doute maintenant n'est plus possible.

M. Tyrrell en est clairement venu aux symboles qui servent, il est vrai, à désigner l'Absolu, l'Infini, d'une façon inadéquate, mais sans nous permettre de porter un jugement immuable et ferme, à la fois objectif, déterminé et précis, sur la nature intrinsèque de Dieu. D'après lui, les formules religieuses n'expriment que le retentissement de la réalité divine dans l'âme des croyants. « A S. Pierre, le Christ s'est tout à coup présenté sous l'idée de Messie, de Fils du Dieu vivant. A l'auteur du quatrième évangile, comme *Logos* éternel... Dans chacun de ces cas le même ébranlement d'expérience religieuse donne une réaction mentale différente... Le théologien observera que le Christ en toutes circonstances a été placé dans la *plus haute catégorie de glorification* dont chaque intelligence se trouvait *meublée*... Pour l'expérience chrétienne postérieure il est devenu le Fils consubstantiel à son Père, grâce à une théologie courante qui trouvait une telle exaltation concevable et conciliable avec l'intégrité de la nature humaine... C'est parce que les hommes ont senti et éprouvé que le Christ était leur Dieu, leur sauveur, leur pain spirituel, leur vie, leur voie, leur vérité, qu'ils l'ont conçu sous toutes ces formes et ces images, dont les unes sont plus adaptées que les autres à satisfaire le besoin qu'éprouve l'âme d'exprimer sa plénitude » (*Scylla*, p. 289). Mais ces conceptions, d'après M. Tyrrell, n'ont pas de valeur doctrinale : « Ces conceptions en tant que révélées n'ont pas de valeur théologique directe; elles ne sont qu'une partie de l'expérience dont elles aident à déterminer le caractère » (*ibid.*).

Je me souviens d'avoir lu, je ne sais plus dans quel mystique, l'interprétation suivante des paroles que prononça Moyse, *Ex.* 34, 6 sqq., *Dominator Domine Deus* etc. L'auteur supposait que Moyse vit l'essence divine *ut est in se* et ne la connut pas seulement comme nous (bien que mieux) *secundum quod est in se*. Comme celle-ci est ineffable, il en concluait que les versets *Dominator* etc. n'expriment pas ce que voyait Moïse, mais que cette accumulation de paroles ne signifie que l'état mental du prophète, qui manifeste son saisissement en multipliant les épithètes. Cette exégèse est contestable pour bien des raisons; mais admettons-la pour un instant. Ce mystique très orthodoxe était-il moderniste à la façon de M. Tyrrell? Nullement, et pour deux raisons. 1° Il n'appliquait ce système d'interprétation qu'à deux versets de l'Ecriture, à un cas singulier, dans l'hypothèse de la vision face à face : hypothèse que d'ailleurs rejette à bon droit M. Tyrrell. 2° Bien que n'exprimant pas dans Ex. 34, 6 l'objet divin tel précisément que Moyse le voyait, ce mystique admettait que ces paroles, *Dominator* etc., ont d'elles-mêmes une valeur de représentation déterminée, une portée métaphysique : incapable de dire ce qu'il voyait, comme il le voyait, *ut est in se* — c'est l'hypothèse — Moyse l'exprimait en le transposant, en termes qui le disent *secundum quod est in se*. Si un ange venait à nous parler de Dieu, c'est nécessairement ainsi qu'il devrait s'y prendre pour être compris. Mais pour M. Tyrrell, 1° il n'y a pas de cas singulier : tous les énoncés dogmatiques de l'Ecriture sont soumis à la même loi de ne signifier directement que l'état mental du théopneuste; 2° les formules religieuses ne nous permettent pas de porter un jugement déterminé sur Dieu en soi.

Il est vrai que M. Tyrrell entend bien que les énoncés prophétiques nous permettent, comme traces ou traductions de l'impression extraordinaire produite par Dieu, de conclure ou plutôt d'expérimenter personnellement, à notre façon la sublimité divine. Cela s'entend : c'est une des raisons pour lesquelles les ouvrages des grands mystiques sont considérés comme des livres de dévotion. Mais, 1°, l'Ecriture n'est-elle rien de plus que S. Bernard ou Thomas à Kempis? 2° L'Ecriture ne nous apprend-t-elle rien de déterminé, de distinct sur la sublimité divine : tout ce que l'Ecriture nous enseigne de Dieu en soi se réduit-il à l'impression vague de l'excellence divine que nous laissent certaines pages obscures de S. Jean de la Croix? Telle page de l'*Imitation* me suggère une grande et très touchante idée de Dieu, j'en conviens; et le pieux auteur y fait adresser par Jésus-Christ à mon âme des discours qui, à certaines heures, l'émeuvent jusque dans ses replis les plus intimes. Mais les paroles historiques du Christ, le texte sacré, ont une tout autre autorité. D'abord, Thomas à Kempis ne m'émeut qu'autant qu'il est l'écho de l'enseignement évangélique : les dires du Bouddha laissent froides les âmes chrétiennes. Ensuite, le Christ m'instruit et m'enseigne dans le texte sacré; « la parole révélée nous a été donnée pour guérir notre âme toute entière, l'intelligence aussi bien que nos facultés émotives et nos puissances d'action » (M'Cosh, *The Method*, p. 509); et c'est pour cela que « celui qui a vu le Père » nous le révèle. *Baptizantes eos in nomine Patris et Filii et Spiritus sancti*, c'est tout d'abord une doctrine positive, qui s'adresse à mon esprit. Cf. *Etudes*, 20 avril 1908, *Expérience et foi*, par S. Harent. Toute émotion mise à part, entendue au sens objectif comme l'Eglise l'entend, cette formule nous renseigne certes sur la sublimité de la nature divine : car rien, mieux que cet adorable mystère, ne nous apprend que nous ne pouvons pas nous comparer à Dieu, *quo auctori suo se in nullo potest conferre*. Mais cette doctrine n'engendre en nous cette persuasion intime, qui est d'une très grande valeur religieuse, qu'autant que nous la réalisons d'abord intellectuellement. Si l'on nous objecte, comme le fait M. Le Roy, « l'anéantissement » des mystiques, la connaissance par la *ténèbre* « sans forme intelligible déterminée », nous avons déjà donné l'explication à la fois théologique, grammaticale et psychologique de toutes ces façons de s'exprimer; elles ne favorisent en rien l'agnosticisme, on l'a vu. Si l'on insiste, en prétendant que la connaissance confuse de Dieu, au sens des mystiques, est la plus relevée, nous répéterons que cette connaissance, si confuse qu'elle soit, débute par la foi et s'achève toujours par une affirmation sur la nature intrinsèque de Dieu; qu'elle n'est donc jamais, comme celle des modernistes, une pure et simple dénomination extrinsèque. D'ailleurs, c'est une prétention singulière, de faire des états mystiques le type de l'acte de foi. A qui fera-t-on croire que nous sommes tous dans les transes d'un S. Jean de la Croix et que nous devons en passer par là à peine de crime d'infidélité? Benoît XIV déclare que l'Eglise ne requiert aucunement les « grâces mystiques » pour la canonisation des

saints. Bossuet a trouvé le mot juste contre les pseudo-mystiques de son temps « qui sous prétexte qu'en un certain sens on attribue à Dieu plus de perfections dans les notions les plus générales (être, vérité, bonté, perfection) excluaient de la contemplation celles qui sont plus particulières, comme celles de la justice, de la clémence et de la sainteté » : l'objet de notre foi, dit-il, ce sont les articles du symbole : « que s'ils sont l'objet de notre foi en tout état, ils le sont aussi dans la contemplation, dont la foi est le fondement; et on ne peut s'élever au-dessus de la foi, qui nous les propose, que par une fausse et imaginaire transcendance » (*Etats d'oraison*, tr. 1, lib. 2, 17 sq.). Remarquez d'ailleurs que les modernistes errent plus que les quiétistes; ces derniers ne s'interdisaient pas les affirmations sur Dieu au sens objectif, et ils donnaient des descriptions exactes de l'être illimité, etc. M. Tyrrell ne peut et ne veut rien faire de semblable.

Spencer a écrit, en s'inspirant de quelques phrases des mystiques : « Construire sans fin des idées qui exigent l'effort le plus énergique de nos facultés et découvrir perpétuellement que ces idées ne sont que de *futiles imaginations*, et qu'il faut les abandonner, telle est la tâche qui, plus que toute autre, nous fait comprendre la grandeur de ce que nous nous efforçons en vain de saisir. » Il n'y a là que deux mots de trop · futiles imaginations. Mais ces deux mots font partie intégrante de la prétendue mystique de M. Tyrrell. *Imaginations!* M. Tyrrell concède le mot, nous l'avons vu : la formule trinitaire « a une valeur d'imagination »; mais il chicanera sur le mot *futiles*.

Pour rendre le mot « imagination » vraisemblable, M. Tyrrell note les expressions figurées *ignis, aqua*, qui se disent de l'Esprit-Saint. Il eût pu en ajouter plusieurs autres, qui allaient encore mieux à sa thèse : *spiritalis unctio, dulce refrigerium* : voilà qui semble bien n'exprimer directement qu'une impression subjective, une réaction mentale! Mais M. Tyrrell a dû apprendre au collège que les expressions figurées ne sont pas des termes propres; il doit savoir aussi que l'Eglise, interprète infaillible du sens des Ecritures, fait une grande différence entre les termes propres et les termes figurés des Livres saints. Mais la confusion des termes lui sert à sauver le mot « imagination », dont il a besoin. Ce mot lui permet de dire aux protestants libéraux, qui le citent aujourd'hui comme une autorité en psychologie religieuse : « Ma doctrine de la valeur d'imagination des formules religieuses réduit l'objet de la foi à la seule réalité divine, et, par là, relègue tous les dogmes dans le domaine du « théologisme » — dérivé, d'après lui, de *theologia*, comme sophisme de σοφία. Aux catholiques, il répondra que si, pour lui, les formules n'ont qu'une valeur d'imagination, nous le calomnions en soutenant que, dans son système, elles sont *futiles* : « La formule trinitaire a une valeur d'imagination, de dévotion et pratique; elle indique d'une manière obscure une vérité qui ne peut se définir et qui cependant exclut l'Unitarianisme etc. » Cf. les vues analogues de M. Loisy dans *Etudes sur le décret Lamentabili*, édit. de l'*Univers*, août 1907.

Ne laissons pas se déplacer la question. Nous appelons *futiles* les imaginations, quelles qu'elles soient, qui n'ont pas de lien objectif déterminé avec la réalité objective qu'elles servent à désigner; et nous ajoutons, sans qu'il soit besoin d'y insister après tout ce que nous avons dit sur la religion de Kant et de Spencer, que la dévotion et la pratique qui n'ont pas d'autre fondement que de telles imaginations, sont chimériques. Or M. Tyrrell nie de toute façon un lien objectif déterminé entre les « images » des énoncés prophétiques et la réalité divine. La formule de Nicée est énoncée en « catégories alexandrines et platoniciennes » qui n'ont plus de sens pour nous (*Scylla*, p. 338). Il répète sur le mot « Verbe » des sophismes que déjà S. Cyrille d'Alexandrie réfutait chez un hérétique de son temps (p. 342) : « Que ce grand logicien nous démontre que le mot Verbe n'est pas le nom propre du Fils, et qu'il contredise à l'Ecriture et au bienheureux Jean qui a connu que le nom le plus convenable et propre du Fils de Dieu est de l'appeler Verbe, lorsqu'il a écrit : *In principio erat Verbum* » (*Thesaur.*, 7, 2). Oui ou non, M. Tyrrell admet-il que ce qui est écrit dans l'Ecriture est écrit? Oui, comme Maïmonide et Mansel; mais il glose : « Les analogies auxquelles on a recours (paternité, filiation etc.) sont aussi variables que les institutions sociales de l'humanité », et par conséquent elles ne peuvent rien nous apprendre de déterminé sur Dieu en soi. Ce qui est écrit dans l'Ecriture est écrit, et il faut le répéter avec dévotion; mais, pense-t-il, on aurait tout aussi bien pu écrire autre chose : « Je ne pense pas, dit-il, qu'on puisse contester que *maternité* par exemple serait sous certains rapports un symbole de la divinité sans sexe aussi bon que celui de paternité. » (*Revue pratique d'apologétique*, 15 juillet 1907, p. 510.) Et après cette trouvaille, que seul sans doute pouvait faire un habitué de la sublimité divine, viennent des considérations gynécologiques, qui m'ont remis en mémoire le plérome inconnaissable de ces gnostiques, dont M. Tyrrell a regretté un jour l'écrasement par l'intellectualisme des Pères. Eh bien! ici, pour une fois, M. Tyrrell a raison : Nous ne *pouvons pas contester*, nous ne *pouvons* que *nier*, de toute notre âme. Il ne s'agit pas seulement de conserver le mot du symbole : Dieu s'étant nommé *Père*, c'est *Père* qu'il faut dire; c'est ce qu'il veut que nous pensions de lui. Il ne s'agit pas seulement de croire que Père est l'expression la plus approchée, celle qui nous suggère, d'une façon obscure, le moins mal possible, ce qu'est la réalité. Cela ne suffit pas : Dieu s'étant nommé Père, puisqu'il ne peut ni se tromper ni nous tromper, c'est Père qu'il *est* : *ab eo quod res est aut non est, oratio dicitur vera vel falsa*. Dieu est Père, Fils et Saint-Esprit, en soi, sans erreur, sans chicane, que vous y pensiez ou que vous n'y pensiez pas. Il l'était, avant de s'être révélé tel; il l'est, indépendamment de tous les marivaudages psychologiques auxquels il vous siéra de vous amuser.

L'échappatoire « de la valeur de dévotion et pratique » est nulle. D'abord, M. Tyrrell suppose que, lorsque nous récitons le symbole, il s'agit de « satisfaire le besoin d'exprimer la plénitude de notre âme ». Mais nous pouvons réciter le Symbole lorsque nous sommes tentés violemment contre la foi, et nous le récitons avec une vraie foi, même lorsque nous avons péché (*Conc. de Trente*, sess. 6, can. 28, Denz., 838 (720)). De plus, les plus ignorants comme les plus savants distinguent très bien l'acte de foi de leur prière du soir, par exemple de l'audition des vêpres dans une langue qu'ils n'entendent pas. M. Tyrrell réduit toute la piété chrétienne à l'émotion qu'il imagine chez les religieuses qui chantent en latin, sans avoir appris cette langue, les psaumes de l'office. Il sait pourtant que toute la religion n'est pas là; il a dû lire dans S. François de Sales que ces religieuses pensent positivement à Dieu, et non pas seulement par dénominations extrinsèques et par périphrases. Nous savons d'ailleurs assez que ceux de nos contemporains qui n'ont pas d'autre connaissance de Dieu, que celle où M. Tyrrell voudrait tous nous réduire, n'éprouvent guère le besoin d'épancher, ni aux

vêpres, ni à la messe, ni ailleurs, la plénitude de leurs âmes. Si M. Tyrrell répond qu'il fait exception ainsi que ses amis, nous lui rappellerons deux thèses de théologie qu'il doit connaître : 1° Ceux qui ont perdu la vraie foi gardent le souvenir humain et naturel de leurs anciennes croyances : cette observation psychologique, il le sait, explique bien des étrangetés dans l'histoire des hérésies. 2° Sans avoir perdu la foi, il peut arriver à un théologien de construire un système qui soit en réalité subversif de la foi : averti de son erreur, si vraiment pour lui l'autorité divine est indiscutée, s'il a de Dieu la haute estime que tout homme doit en avoir, ce théologien renonce à ses constructions personnelles : ce geste ne peut surprendre que ceux qui ne connaissent pas Dieu; s'ils sourient, il n'y a qu'à les plaindre grandement; pour nous, nous estimons que se soumettre à l'autorité divine par la foi, c'est s'honorer soi-même en même temps qu'honorer Dieu. Il est toujours beau de faire son devoir et de se tenir à sa place, devant son Créateur.

M. Tyrrell réplique qu'il n'est tombé dans aucune erreur, puisque, s'abstenant absolument de tout jugement sur la nature intrinsèque de Dieu, il ne peut pas errer sur Dieu : n'errent que ceux qui cèdent à la curiosité métaphysique. Mais nous dire que « la formule trinitaire serait contradictoire, si elle avait une valeur métaphysique », n'est-ce pas porter un jugement de valeur ontologique? Les Unitariens disent-ils autre chose? M. Tyrrell répond qu'il exclut l'Unitarianisme : « la formule a une valeur pratique; elle indique d'une manière obscure une vérité qui ne peut se définir et qui cependant exclut l'Unitarianisme etc. » Tout cela, dans un autre contexte que celui de M. Tyrrell, aurait un sens catholique : nous ne connaissons pas en effet adéquatement le mystère de la Trinité, mais nous en savons assez pour pouvoir, en pratique, exclure l'Unitarianisme etc. Mais comment l'Eglise a-t-elle exclu ces hérésies sur Dieu? Par des jugements sur la nature intrinsèque de Dieu : « le Fils est de la substance du Père », dit le concile de Nicée. Ce qui, remarque S. Thomas suppose qu'on atteint *aliquid veritatis quod sufficiat ad excludendos errores, De Pot.*, q. 9, art. 5 init.; comparer avec le concile du Vatican, Denz., 1796 (1644). M. Tyrrell, lui, exclut l'Unitarianisme, le Sabellianisme etc., en s'abstenant de tout jugement sur cette même nature. L'Eglise entière croit à la vérité objective de la formule de Nicée; M. Tyrrell, lui, juge qu'ainsi entendue la formule est contradictoire, et par suite que nous tous, lui seul excepté, nous adhérons à une absurdité. Le Credo entendu au sens objectif est, d'après lui, à ranger parmi les « impertinences » de la raison. Telle est, on n'en peut, hélas! pas douter, la pensée de M. Tyrrell. Voilà où mène l'agnosticisme dogmatique; cet exemple justifierait à lui seul, s'il en était encore besoin, après tout ce qui précède, l'Encyclique *Pascendi* (§ In tota), lorsqu'elle décrit le modernisme comme « le rendez-vous de toutes les hérésies ».

Bibliographie. — Outre les ouvrages cités dans le cours de l'article, on lira utilement 1° l'art. *Agnosticisme* et *Dieu* dans le *Dictionnaire* de Vacant-Mangenot; l'art. *Positivismus* dans le *Kirchenlexicon*, 2 édit.; et l'art. *Agnosticism* dans *The Catholic Encyclopaedia*, New-York, 1907. 2° Sur la connaissance religieuse en général, Denzinger, *Vier Bücher der religiösen Erkentniss;* W. G. Ward, *Essays on philosophy of theism*, London, 1884, 2 vol. 3° Sur la connaissance des attributs de Dieu, le troisième volume de Heinrich, *Dogmatische Theologie* et le premier volume de Pohle, *Lehrbuch der Dogmatik* donnent un bon résumé de l'enseignement patristique et scolastique, accommodé aux besoins actuels. Rien cependant ne suppléera à l'étude des grands théologiens v. g. des trois premiers livres du *De Deo* de Suarez. 4° W. M. Lacy, *An examination of the philosophy of the Unknowable*, Philadelphia, 1883; A. W. Momerie, *Agnosticism*, London, 1889, *Belief in God*, London, 1891; Flint, *Agnosticism* (Croall Lectures), 1903; Gruber, *Auguste Comte; Le Positivisme depuis Comte*, 2 vol., Paris, Lethielleux; J. Lucas, *Agnosticism and Religion, being an examination of Spencer's religion of the Unknowable*, Baltimore, 1895. 5° On trouvera la bibliographie sur Maïmonide dans la thèse du rabbin de Dijon, Louis-Germain Lévy, *La Métaphysique de Maimonide*, Dijon, 1905, p. 145-149; voir *Moses ben Maimon, sein Leben, seine Werke und sein Einfluss*, par le rabbin Guttman et divers collaborateurs, Leipzig, 1908, 1er vol.

M. Chossat.

ALBIGEOIS. — La croisade entreprise, contre les Albigeois, au commencement du XIIIe siècle, est l'un des faits les plus importants de l'histoire religieuse au Moyen Age. L'Eglise en doit porter seule la responsabilité. C'est elle, en effet, qui appela sur le midi de la France Simon de Montfort et ses croisés, qui dirigea l'expédition et, la victoire une fois acquise, en assura les fruits par diverses mesures, et en particulier par l'établissement de l'Inquisition.

La croisade albigeoise est un événement aussi difficile à saisir dans son ensemble qu'à suivre dans ses détails d'une complexité extrême, et qui, par cela même, fournit et fournira longtemps matière aux déclamations passionnées de la critique antireligieuse. Sans doute, l'histoire de cette croisade n'offre pas une de ces pages où le regard de l'historien s'arrête avec plaisir; mais si l'on réfléchit qu'il y a des nécessités historiques, des passes douloureuses pour l'humanité, d'où l'on ne peut sortir sans violence, on reconnaîtra que la croisade contre les Albigeois était une de ces nécessités, que l'intervention de l'Eglise était juste et que les moyens dont elle usa étaient les seuls à sa portée. Il n'y aurait pas place ici pour un récit détaillé et suivi de cette croisade; nous nous bornerons donc aux événements qui révèlent le mieux le caractère et la tendance des Albigeois et la nature de l'intervention des papes dans les troubles suscités par ces hérétiques.

L'Eglise hésita longtemps avant de recourir à l'emploi de la force. Il y avait plus d'un siècle que la doctrine albigeoise s'infiltrait dans les provinces du Midi et s'y propageait lorsque Simon de Montfort, à la tête des croisés du Nord, se présenta devant Béziers (1208). Pendant cette longue période, l'Eglise n'avait eu recours qu'aux armes de la persuasion. Raoul Ardent (1101), saint Bernard (1153) avaient parcouru les pays infectés de l'hérésie, démasquant l'erreur et sollicitant le zèle des pasteurs et des princes temporels. Le résultat de leurs prédications avait été peu appréciable. La situation religieuse du Midi n'avait fait, au contraire, qu'empirer. Voici, du reste, le jugement qu'en portait le comte Raymond V de Toulouse, dans une lettre à Henri, abbé de Citeaux, dont il réclamait le secours (1177) : « Les prêtres eux-mêmes, écrivait-il, se sont laissés infecter par l'hérésie; les églises sont désertes ou détruites; on refuse le baptême, on traite l'eucharistie d'abomination, on n'estime plus la pénitence, on nie la résurrection de la chair, on repousse tout ministère sacré, et, ce qui est pire, on annonce deux principes... Sachez que le venin de l'hérésie a pénétré profondément; la main puissante de Dieu et son bras terrible pourront seuls l'extirper. Les cœurs sont aussi durs

que les pierres. Aussi craignons-nous que le glaive spirituel ne puisse plus les sevrer de l'hérésie : le glaive qui frappe le corps leur donnera seul un salutaire avertissement. » L'appel à la force publique partait ainsi du côté du pouvoir séculier; l'Eglise en acceptait le principe, mais sans toutefois en hâter l'application. En 1180, le pape Alexandre III jugeait une croisade nécessaire; ce qui n'empêchait pas la papauté de rechercher, pendant près de trente ans encore, par des moyens pacifiques, la conversion des hérétiques du Midi. Innocent III, ce grand pape que certains historiens (voir Michelet, *Hist. de France*, t. II, p. 480) se plaisent à représenter comme un homme de proie et de violence, suivit la même voie pendant les huit ou dix premières années de son pontificat (1198-1208). Il envoya successivement ses légats, Jean de Saint-Paul, Raoul et Pierre de Castelnau, avec la mission très expresse de pacifier les provinces méridionales, soit par la persuasion, soit avec le secours des autorités locales; il soutint le zèle de prédicateurs comme l'évêque d'Osma et saint Dominique, et provoqua des missions cisterciennes où l'on vit jusqu'à douze abbés de l'ordre parcourir les diverses régions du Languedoc. Tous ces efforts échouèrent par la trahison des princes et par la violence des hérétiques — « Ce n'étaient point des sectaires isolés, écrit Michelet, mais une Eglise tout entière qui s'était formée contre l'Eglise. Les biens du clergé étaient partout envahis. Le nom même de prêtre était une injure. Les ecclésiastiques n'osaient laisser voir leur tonsure en public. Ceux qui se résignaient à porter la robe cléricale, c'étaient quelques serviteurs des nobles, auxquels ceux-ci la faisaient prendre pour envahir sous leur nom quelque bénéfice. Dès qu'un missionnaire catholique se hasardait à prêcher, il s'élevait des cris de dérision. La sainteté, l'éloquence ne leur imposaient point. Ils avaient hué saint Bernard. » (*Hist. de France*, t. II, p. 469.) Les Albigeois tendaient donc à la spoliation, à la destruction même de l'Eglise dans le midi de la France.

L'hérésie albigeoise était, en effet, l'antithèse du catholicisme; l'antithèse doctrinale : les Albigeois reconnaissaient deux principes, se donnaient à eux-mêmes le nom de *purs* ou cathares, et considéraient l'Eglise catholique comme la personnification du mal; l'antithèse sociale : les Albigeois tendaient la main aux sectes orientales, adversaires de l'Europe chrétienne, et pactisaient avec l'élément sémitique, juif et arabe, si puissant en Languedoc, et surtout de l'autre côté des Pyrénées : « Montpellier, écrit Michelet, était plus lié avec Salerne et Cordoue qu'avec Rome. »

A côté de l'intérêt religieux sur lequel Innocent III avait l'œil ouvert, la question se posait donc de savoir si, tandis que l'ordre européen était maintenu à grand'peine entre de puissants rivaux comme Philippe-Auguste et Jean d'Angleterre, tandis que Saladin reprenait Jérusalem et que les Almohades frappaient à la porte de l'Espagne, on verrait s'établir au cœur de la chrétienté un foyer permanent de troubles et de désordres. Voilà pourquoi Innocent III apporta tant d'énergie et de décision dans la répression de l'hérésie albigeoise. Mais encore est-il juste de remarquer que le premier sang versé ne le fut point par l'ordre du pape; il fut, au contraire, le résultat d'un lâche attentat qui, selon le droit de tous les temps, créait un *casus belli* contre son auteur. Le légat pontifical, Pierre de Castelnau, avait maintes fois pressé le comte de Toulouse, Raymond VI, de prendre un parti et de se décider enfin pour l'Eglise contre l'hérésie. Le comte avait donné sa promesse. Mis en demeure de l'exécuter, il se retrancha derrière des prétextes qui ne furent pas jugés valables par le légat. Celui-ci l'excommunia et jeta l'interdit sur les terres soumises à sa domination. Simulant le repentir, Raymond VI sollicita bientôt une nouvelle conférence avec le légat. Elle eut lieu à Saint-Gilles. Dans cette entrevue, le comte fut violent, il proféra contre le légat des menaces de mort. Le lendemain, Pierre de Castelnau s'apprêtait à passer le Rhône, lorsqu'il fut assailli par un écuyer du comte qui lui enfonça sa lance au-dessus des côtes. La mort fut presque instantanée. Le moribond n'eut que le temps de fixer son meurtrier et de lui dire (8 janvier 1208). « Que Dieu te pardonne, comme je te pardonne. » Le meurtrier ne fut pas poursuivi; il trouva même asile auprès d'amis du comte.

Cet acte odieux a fort embarrassé certains historiens ayant des sympathies secrètes ou avouées pour les Albigeois. Sans un mot de blâme pour le meurtrier et ses complices, H. Martin a le courage d'insulter à la victime en parodiant les mots de pardon prononcés par celle-ci! « Ces hommes, s'écrie-t-il, implacables pour venger Dieu, comme ils disaient dans leur étrange langage, savaient, en effet, pardonner pour eux-mêmes. » (*Hist. de France*, II[e] part., liv. XXII.) La mort de Pierre de Castelnau appela de nouveau l'excommunication sur la tête de Raymond VI. Innocent III fit prêcher la croisade dans le nord et dans l'est de la France (*Lettre d'Innocent III* du 9 mars 1208). Les mêmes faveurs spirituelles étaient attachées à la croisade des Albigeois qu'à celle de Terre Sainte. Aussi d'innombrables légions de croisés s'avancèrent vers le Midi, sous la conduite d'un chef reconnu par le roi de France, Simon de Montfort.

Lorsque le comte de Toulouse aperçut cette nuée d'hommes armés, il hâta sa réconciliation avec l'Eglise, qui lui accorda son pardon; réconciliation peu sincère, on le verra, en dépit de la pénitence acceptée. La croisade ne pouvait cependant reculer, en présence de ce repentir tardif et équivoque d'un prince d'ailleurs impuissant à rétablir l'ordre. Les opérations militaires commencèrent par le bas Languedoc. Simon de Montfort prépara le siège de Béziers.

Que n'a-t-on pas dit sur les croisés et sur ceux qu'ils venaient combattre, sur les hommes du Midi et sur les hommes du Nord? Le Midi, c'était la richesse, la prospérité, la civilisation sous tous ses aspects; le Nord, au contraire, c'était la barbarie, l'ignorance, la pauvreté cupide et violente. On a ainsi trouvé le moyen de mettre un crime de plus à la charge d'Innocent III, puisque c'était lui le promoteur de la croisade, qui déchaînait la barbarie contre la civilisation (voir H. Martin, *Hist de France*, t. III, p. 374. — Michelet, t. II, p. 406 et 199). Il n'est rien cependant de plus problématique que cette prétendue supériorité du Midi sur le Nord : « La civilisation, écrit M. H. de l'Epinois, se manifeste ordinairement au dehors par des mœurs plus parfaites, par la culture des lettres et des arts, par le développement du commerce, par l'enthousiasme pour les entreprises généreuses; or, rien ne prouve que les mœurs du Nord fussent plus barbares ou plus corrompues que celles du Midi; il y avait dans le Midi moins de foi et plus de scepticisme. Si on invoque la littérature, le Midi, je le sais, avait ses troubadours et ses *canzone;* mais le Nord avait ses trouvères et ses chansons de geste, que nous commençons seulement à connaître. Si on invoque la culture des arts, il y avait dans le Nord autant de monuments d'architecture, autant de Notre-Dame-de-Paris qu'il pouvait y en avoir dans le Midi. Si le commerce était florissant à Narbonne, à Beaucaire, dans le Languedoc, il y avait aussi à Saint-Denis, à Provins et en Champagne des foires justement célèbres. Quant aux pensées qui poussent aux entreprises généreuses, les croisés du

Nord, combattant en Palestine, ne se sont pas montrés inférieurs aux compagnons de Raymond; je ne saisis donc pas la différence si marquée, dit-on, entre la civilisation du Nord et celle du Midi, différence qui ferait regarder la venue de Simon de Montfort et de ses guerriers comme une nouvelle invasion de barbares, comme une lutte provenant de l'antagonisme des races. » (*M. H. Martin et son Histoire de France.*)

L'armée des croisés s'était donc rangée devant Béziers, prête à l'assaut. Les historiens de la croisade représentent les habitants de cette ville comme gens adonnés à toutes sortes de vices et de crimes; ce qui est certain, c'est que Béziers était le principal rempart de l'hérésie, et que l'esprit de révolte s'y portait parfois à des violences inouïes. Quarante-deux ans auparavant, les habitants de cette ville avaient tué dans l'église de la Magdeleine leur vicomte Trincanvel, et brisé les dents à l'évêque qui les en voulait empêcher. Toutefois, avant de commencer l'attaque, les chefs croisés députèrent Renaud de Montpellier, leur évêque, pour faire des propositions aux assiégés. Les catholiques se trouvaient en grande majorité à Béziers. S'ils avaient voulu livrer les hérétiques, dont l'évêque portait la liste sur lui, ou sortir de la ville, selon l'invitation qui leur était faite dans le cas où il n'eût pas été en leur pouvoir de livrer les hérétiques, le sac de Béziers n'eût peut-être pas eu lieu; il eût certainement été réduit à d'infimes proportions. Mais, par malheur, les habitants de Béziers méprisèrent la sommation de l'évêque; plus que cela, ils commencèrent eux-mêmes l'attaque en lançant des flèches sur les assiégeants; de quoi les « valets » de l'armée étant indignés (les *canzone* disent les « Ribaults »), ils escaladèrent les murailles et prirent la ville d'emblée (22 juillet 1209). Il y eut une tuerie effroyable; sept mille personnes réfugiées dans l'église de la Magdeleine y furent égorgées en tas. On a cependant beaucoup exagéré le nombre des victimes; les uns ont dit soixante-mille, d'autres trente-huit-mille. Ces chiffres sont arbitraires; ils ne sont pas fournis par les chroniques contemporaines. Le légat Arnaud avoue vingt mille victimes, dans une lettre à Innocent III, et il n'y a point lieu de douter de sa sincérité. Cet Arnaud, abbé de Citeaux et légat pontifical, a eu sa légende, qu'on retrouve invariablement dans certaines histoires (voir H. Martin, *Hist de France populaire*, p. 250. — Michelet, t. II, p. 493). On lui fait porter tout le poids des atrocités commises à Béziers. Avant l'attaque, il aurait juré qu'il ne laisserait pas à Béziers pierre sur pierre et qu'il ferait tout mettre à feu et à sang, tant hommes que femmes et petits enfants. Pendant qu'on délibérait sur les moyens de distinguer les hérétiques des fidèles, il aurait, prétend-on, fait entendre ces paroles de sang : « Tuez-les tous, car Dieu connaît les siens! »

Il n'est point surprenant qu'un siècle ou deux après le sac de Béziers, au souvenir douloureux d'événements lointains, ou à distance du théâtre de la guerre, on ait fait parler le légat Arnaud; d'autant plus qu'il avait dans la conduite de la croisade la principale part de responsabilité. Mais le serment qu'on lui prête n'est relaté ni dans les chroniques contemporaines, ni dans le poème de la croisade; on le trouve seulement dans la chronique rendue en prose au XIVe siècle. Quant au second propos, il constitue, comme l'a écrit M. H. de l'Epinois, *une belle et bonne calomnie* : « Ni la chronique de Saint-Denis, ajoute ce dernier, ni Guillaume le Breton, ni Guillaume de Nangis, ni Albéric des Trois-Fontaines, ni Pierre de Vaulx-Cernay, ni Guillaume de Puylaurens, ni l'histoire de la croisade écrite en vers, etc., etc. ne font mention de cette prétendue réponse. » Où donc est-on allé la puiser? Dans un auteur allemand, qui vivait à trois cents lieues du théâtre de la croisade; dans un livre dont le titre indique suffisamment les tendances, et où le grotesque le dispute à l'invraisemblable, les *Dialogi miraculorum* de Pierre Césaire de Heisterbach. Et sous quelle forme Pierre Césaire rapporte-t-il les mots prêtés à Arnaud? Comme un bruit : *dixisse fertur*. L'imputation ne s'accorde, d'ailleurs, ni avec les faits, ni avec le caractère du légat. Il est, en effet, reconnu que l'on chercha d'abord à composer avec les habitants de Béziers, et que le massacre eut lieu par surprise, sans préméditation de la part des chefs. Quant au caractère d'Arnaud, il se revèle sous un jour bien différent dans une occasion toute semblable à celle qu'on suppose, au siège de Minerve. On lui demandait de décider du sort des prisonniers : « A ces mots, dit Pierre de Vaulx-Cernay, l'abbé fut grandement marri et n'osa les condamner, *vu qu'il était moine et prêtre*. »

Tous ces récits de moines ou d'évêques excitant au meurtre ou au pillage, pendant la croisade contre les Albigeois, sont des récits mensongers et inventés à plaisir. Sans doute, il y eut des hérétiques brûlés, des confiscations et des emprisonnements pendant cette longue et terrible lutte, mais ces tristes incidents, fruits amers d'une sévère et inexorable législation, conséquences inévitables d'une guerre nécessaire, ne sont pas imputables à l'esprit de vengeance ou de rancune personnelle. Du moins, il faudrait prouver ces imputations.

Que n'a-t-on pas dit de l'ambition des croisés et des moines de Citeaux? Simon de Montfort obtint le comté de Toulouse; il y eut des moines nommés à la place d'évêques dépossédés. Mais, à moins d'admettre que les croisés fussent venus dans le Midi pour une parade militaire, on ne comprendrait guère qu'ils n'eussent pas songé à s'assurer des terres et des évêchés. On n'a point encore vu jusqu'ici des vainqueurs confier à des adversaires réduits par la force des armes la garde des pays qu'ils leur ont enlevés. On dira que les évêques et les princes dépossédés n'étaient point absolument des adversaires des croisés, que Raymond VI et son fils, par exemple, avaient fait leur soumission au pape et à l'Eglise; mais, d'autre part, on ne manquera jamais, à l'occasion, de louer leur penchant pour l'hérésie et leur opposition au but même de la croisade. Point n'est donc besoin de recourir au motif d'ambition, pour expliquer la conduite des chefs croisés, ou du moins s'ils furent ambitieux, il n'y paraît pas.

Après Béziers, les croisés prirent Carcassonne, Lavaur et d'autres places isolées, plus tard Toulouse. Cependant, une ligue s'était formée dans le Midi sous la direction et avec l'appui du roi d'Aragon, dans le but de négocier avec le pape, contre les croisés, et de leur résister par les armes. Cette entreprise échoua misérablement à Muret (1215). Néanmoins, le but de la croisade ne fut définitivement atteint que beaucoup plus tard, lorsque le fils de Raymond VI, réconcilié avec l'Eglise et avec la France, souscrivit aux mesures prises par le concile de Toulouse pour assurer dans son comté le maintien de la foi catholique (1229). Mais les multiples événements accomplis dans la période qui va du sac de Béziers jusqu'au concile de Toulouse n'ont, au point de vue des principes engagés dans la croisade des Albigeois, aucun intérêt particulier. Ils ne furent que la suite d'un dessein clairement manifesté dès l'entrée en campagne des croisés.

P. Guilleux.

Bibliographie. — I. — *Sources*. Pierre de Vaulx de Cernay, *Historia Albigensium* (dans *Historiens de France*, t. XIX. Une partie de cette *Chronique*, ch. I à XXXVIII, vient d'être rééditée par les soins

de M. Luchaire dans la *Bibl. de la Fac. des Lettres* de Paris, fasc. XXIV, 1908). — Guillaume de Puylaurens, *Historia Albigensium* (*Hist. de Fr.*, t. XIX et XX). — *Chanson de la croisade contre les Albigeois* (éd. Paul Meyer. *Soc. de l'Hist. de France*, 2 in-8°, 1877-1879). — Innocent III, *Epistolae* (éd. de Baluze, 1682; de Migne, *P. L.*, t. CCXIV-CCXVII). — Honorius III, *Epistolae* (*Hist. de Fr.*, t. XIX). A. Molinier, *Catalogue des Actes de Simon et d'Amauri de Montfort* (*Bibl. de l'Ecole des Chartes*, t. XXXIV, 1873). — Mgr Douais, *Documents pour servir à l'Histoire de l'Inquisition dans le Languedoc*, 2 in-8°, *Soc. de l'Hist. de Fr.*, 1900.

II. — *Travaux*. D. Vaissète, *Histoire de Languedoc*, nouv. éd., t. III, VI, VII. — Ch. Schmidt, *Histoire et doctrine de la secte des Cathares*, Paris, 1849, 2 in-8°. — Döllinger, *Beiträge zur Sektengeschichte des Mittelalters*, Munich, 1890, 2 in-8°. — Abbé Douais, *Les Albigeois et leurs origines*, Paris, 1878, in-8°. — Ch. Molinier, *L'Inquisition dans le midi de la France au XIIIe et au XIVe siècle*, Paris, 1880, in-8°. — Du même, *Un traité inédit du XIIIe siècle contre les cathares* (dans les *Annales de la Faculté des Lettres de Bordeaux*, 5e année, n° 2). — Du même, *L'Eglise et la Société cathares* (dans *Revue Historique*, juillet, sept., nov. 1907). — J. Guiraud, *La morale des Albigeois, Le Consolamentum ou Initiation cathare* (dans *Questions d'Histoire*, in-8°, 1909). — A. Luchaire, *Innocent III. La croisade des Albigeois*, Paris, 1905, in-16. — Th. de Cauzons, *Les Albigeois et l'Inquisition*, Paris, 1907 (collection *Science et Religion*).

ALEXANDRE VI, Pape de 1492 à 1503. — **I. Les mœurs du Pape.** — Le nom d'Alexandre VI est un de ceux qu'on objecte avec le plus de violence aux apologistes qui vantent la sainteté de l'Eglise. Les faits ne sont que trop certains; comme cardinal d'abord, comme Pape ensuite, Rodrigue Borgia vécut mal; et tous les essais de réhabilitation tentés depuis quelques années ont lamentablement échoué. (Cf. OLLIVIER, *Alexandre VI et les Borgia*, Paris, 1869. — LEONETTI, *Papa Alessandro VI*, Bologne, 1880 — et les appréciations de M. H. DE L'EPINOIS, sur ces essais de réhabilitation : *Revue des Quest. hist.*, 1er avril 1881.)

Rodrigue Borgia naquit à Xativa, près de Valence, en 1430 ou 1431; son oncle Calixte III, pape de 1455 à 1458, le fit venir à Rome et le combla de bénéfices ecclésiastiques; jamais le népotisme n'eut de suites plus funestes. Cardinal en 1456, vice-chancelier de l'Eglise romaine, évêque de Valence, Porto, Carthagène, Rodrigue ne cessa, jusqu'à son accession au trône pontifical, d'augmenter sa fortune et son luxe. La première trace qu'on ait du désordre de ses mœurs se trouve dans une lettre du pape Pie II qui, le 11 juin 1460, lui reprochait d'avoir pris part à des divertissements indécents (RAYNALD, *Annales* 1460, n° 31). Vers 1470 il commence à entretenir des relations coupables avec une femme mariée, Vanozza de Catanei; il en eut quatre enfants, Juan, César, Lucrèce et Jofré; on lui connaît encore deux autres enfants, nés probablement d'une autre femme, Pedro Luis et Girolama. (GREGOROVIUS, *Lucrèce Borgia*, t. I, p. 38 sq.) Tenu à l'écart sous Pie II (1458-1464), il acquit une grande influence sous Paul II, Sixte IV et Innocent VIII, grâce à ses qualités de diplomate et d'administrateur, à sa générosité pour les artistes et les humanistes, à ses avantages extérieurs toujours fort appréciés des Italiens, à l'agrément de son commerce. Il n'avait pu obtenir la tiare au conclave qui suivit la mort de Sixte IV (1484); il fut plus heureux après la mort d'Innocent VIII (1492); il acheta ouvertement les votes d'un certain nombre de Cardinaux et fut élu Pape par quinze suffrages contre cinq. (PASTOR, *Histoire*, t. I, p. 367 sq.)

Fait qui montre à quel avilissement la conscience publique était alors descendue, l'avènement du nouveau Pape, dont l'immoralité était connue, fut salué avec joie; on comptait sur ses talents d'administrateur pour rétablir l'ordre dans les Etats pontificaux.

Parvenu au souverain pontificat, Rodrigue Borgia ne changea rien à sa triste vie. Il entretint des relations coupables, avec Julie Farnèse d'abord, et probablement avec d'autres personnes; on connaît au moins un bâtard du Pape, Juan Borgia. (GREGOROVIUS, *Lucrèce Borgia*, t. I, p. 126, 131, 351. — PASTOR, *Histoire*, t. VI, p. 98.) Les enfants d'Alexandre VI, reconnus par lui, vivaient autour de lui, et il ne songeait qu'à leur procurer les plus brillants établissements. C'est ainsi que Lucrèce épousa successivement Jean Sforza; puis, après la scandaleuse rupture de ce mariage par son père, le duc de Bisceglia, assassiné en 1500 par son beau-frère César; enfin, en 1501, Alphonse d'Este, duc de Ferrare. (GREGOROVIUS, *Lucrèce Borgia*, t. I, p. 202, 271, 379 sq.) César, ayant renoncé à la pourpre romaine en 1498, fut aussitôt créé par Louis XII duc de Valentinois, et obtint la main de Charlotte d'Albret, sœur du roi de Navarre. Des fêtes d'une indécence inouïe se donnaient au Vatican devant le Pape, ses enfants et sa cour. (PASTOR, *Histoire*, t. VI, p. 101.) Enfin Alexandre VI ne fit rien pour réprimer les meurtres et les concussions de son fils César; et lorsque celui-ci, un des premiers condottieri de l'époque, eut, à force d'habileté, de fourberies et de violences, reconquis la Romagne sur les petits seigneurs qui s'y étaient rendus à peu près indépendants, son père détacha pour lui de l'Etat pontifical cette province, qui devait constituer un duché héréditaire. (PASTOR, *Histoire*, t. VI, p. 111 sq.)

Une seule velléité de repentir apparaît dans la honteuse vie d'Alexandre VI : son fils aîné, Juan, duc de Gandie, ayant été assassiné dans la nuit du 14 au 15 juin 1497, le Pape, bouleversé par ce malheur, annonça en consistoire son intention de se réformer lui-même et de travailler à la réforme de l'Eglise. L'influence déplorable prise par César sur son père empêcha les effets de cette résolution. (PASTOR, *Histoire*, t. V, p. 479 sq.) Alexandre VI mourut, sans donner de preuves de sérieux repentir, et sans réparer aucun scandale, le 18 août 1503, de la malaria prise dans une fête hors de Rome. (PASTOR, *Histoire*, t. VI, p. 124 sq.)

Comme il fallait s'y attendre, la malignité populaire ajouta des calomnies aux hontes trop réelles de la vie du Pape. Si Alexandre VI poussa l'oubli des convenances jusqu'à confier à sa fille Lucrèce, pendant une de ses absences de Rome, le gouvernement du palais et le soin des affaires courantes, rien ne prouve qu'il ait entretenu avec elle des relations coupables. (GREGOROVIUS, *Lucrèce Borgia*, t. I, p. 318, 329 sq.) S'il eut la faiblesse de laisser impunis les nombreux meurtres et empoisonnements commis par son fils César, rien ne prouve que lui-même ait jamais recouru au poison pour se délivrer de ses ennemis. Ces calomnies ont leur origine dans les nombreux pamphlets qui couraient Rome du vivant d'Alexandre VI, et dont il était le premier à s'amuser. (PASTOR, *Histoire*, t. V, p. 384; t. VI, p. 98, 99, 105, 129, 163.)

Il y a plus, ce Pape indigne n'a pris aucune mesure tendant à relâcher la discipline de l'Eglise, et, si l'on fait abstraction du scandale causé par ses exemples, son règne ne fut pas néfaste. Il sut s'acquitter de son rôle de gardien de la foi, et promulgua plusieurs

constitutions destinées à réprimer les hérésies de l'époque; le premier document pontifical établissant la censure des œuvres imprimées est de lui; il a favorisé l'organisation ou la réforme d'Ordres religieux fervents. Enfin il s'occupa avec un véritable zèle de l'évangélisation des peuples infidèles que les voyages de Christophe Colomb avaient fait connaître. (Pastor, *Histoire*, t. VI, p. 133 sq.)

Le loyal aveu des désordres qui déshonorèrent le pontificat d'Alexandre VI est un devoir pour l'apologiste catholique. De ces désordres on ne saurait tirer aucun argument contre la sainteté de l'Eglise. C'est, en effet, en manquant à toutes les lois de cette Eglise, en oubliant les enseignements de ses conciles et de ses docteurs, qu'un Pape a pu être indigne; et aucune société ne saurait être rendue solidaire des prévarications de l'un de ses membres. Bien plus, si malgré la corruption de nombre de ses chefs, l'Eglise du quinzième et du seizième siècle a continué de produire des saints et de convertir à l'Evangile des peuples nouveaux, si elle s'est réformée elle-même avec vigueur et succès, si le siècle, dont les débuts virent les scandales des Borgia s'achève par les mesures réparatrices du concile de Trente, n'est-ce pas qu'il y a dans la société fondée par Jésus-Christ une vertu divine, qui la sauve toujours des infirmités humaines. « L'historien de l'Eglise, écrivait naguère Léon XIII, sera d'autant plus fort pour faire ressortir son origine divine, supérieure à tout concept d'ordre purement terrestre et naturel, qu'il aura été plus loyal à ne rien dissimuler des épreuves que les fautes de ses enfants, et parfois même de ses ministres, ont fait subir à cette épouse du Christ dans le cours des siècles. » (*Lettre au Clergé de France*, 8 septembre 1899.)

Bibliographie. — Les constitutions d'Alexandre VI se trouvent au *Bullaire romain*, tome V, Turin 1860, p. 353 sq. — Les principaux documents sur le Pape et sa cour sont les *Diaires* de Burchard (éd. Thuasne, Paris 1883) et d'Infessura (*Diario della citta di Roma*, dans les *Fonti per la storia d'Italia*, t. V, Rome 1890).

Tous les travaux précédents se trouvent résumés et complétés dans les tomes V et VI de l'*Histoire des Papes* de L. Pastor (trad. F. Raynaud, Paris 1888 sq.). — Pour certains détails, consulter Gregorovius, *Lucrèce Borgia*, Paris 1876.

J. de la Servière.

II. Les brefs de partage du Nouveau-Monde. — Il est peu d'actes pontificaux plus discutés que ceux par lesquels Alexandre VI accorda aux rois catholiques Ferdinand et Isabelle, à l'exclusion de tous autres princes chrétiens, une portion du Nouveau-Monde découverte ou à découvrir. Nous exposerons d'abord les faits, et montrerons ensuite comment l'intervention du Pape en cette affaire n'eut rien que de légitime et de salutaire.

Christophe Colomb était revenu, en mars 1493, de son premier voyage de découvertes, et se préparait à une nouvelle expédition. Le roi Emmanuel de Portugal, bien qu'il eût repoussé les avances de Colomb, prétendit que les terres du Nouveau-Monde devaient lui appartenir, en vertu du traité d'Alcacevas, par lequel l'Espagne avait accepté un arbitrage de Calixte III, reconnaissant au Portugal le droit exclusif de fonder des colonies et de faire le commerce depuis le cap Bojador jusqu'à l'extrémité méridionale de la Guinée inclusivement (1479). Ferdinand le Catholique, au lieu d'engager avec son voisin une guerre sanglante, en appela au Pape. Après plusieurs jours de négociations habilement conduites par le Cardinal espagnol Bernardin Carvajal, Alexandre VI promulgua, les 3 et 4 mai 1493, trois Constitutions d'une grande importance. La première investit l'Espagne « sous forme de donation, et en posant comme condition la propagation de la foi, du droit de propriété exclusif sur les îles et territoires découverts ou à découvrir par Christophe Colomb, en tant qu'ils ne sont pas déjà en possession d'une puissance chrétienne » (Pastor, *Histoire*, t. VI, p. 150). En ces pays, les rois d'Espagne devaient jouir des mêmes droits et privilèges dont jouissaient les rois de Portugal pour leurs possessions d'Afrique occidentale. Le deuxième document énumère et précise ces prérogatives. Le troisième, le plus important des trois, la constitution *Inter cetera* (4 mai 1493) délimite exactement les domaines d'action de l'Espagne et du Portugal, les sphères d'influence de ces deux pays, comme nous dirions aujourd'hui. Après avoir rappelé les expéditions de Christophe Colomb, « homme très digne, très louable, et bien fait pour de si grandes choses » et décrit, d'après les renseignements qui lui avaient été transmis, les pays découverts, le Pape loue le dessein formé par les rois Ferdinand et Isabelle « de se soumettre, la divine clémence aidant, les terres fermes et îles susmentionnées et leurs habitants, et de les convertir à la foi catholique ». Il les exhorte « à amener à la foi catholique les peuples de ces terres et de ces îles, sans que périls ou labeurs les détournent de cette œuvre ». Et pour que les souverains s'acquittent de cette mission « avec plus de liberté et de courage », il leur « donne et assigne de son propre mouvement, sans y être déterminé par leur instance ou celle de tout autre intercédant pour eux, mais de sa pure libéralité, par sa science certaine, par la plénitude du pouvoir apostolique... en vertu de l'autorité du Dieu tout-puissant conférée au Pape en la personne du bienheureux Pierre, et de la charge de Vicaire de Jésus-Christ qu'il exerce sur la terre... toutes les îles et terres fermes, découvertes et à découvrir, à l'occident d'une ligne tracée du pôle Nord au pôle Sud... et passant à cent lieues ouest des îles dites Açores ». Il leur donne ces pays « avec tous les domaines, cités, places fortes, lieux, droits et juridictions qui leur appartiennent ». Les souverains d'Espagne et leurs héritiers sont « faits, constitués et députés, maîtres de ces terres, avec pouvoir, autorité et juridiction, pleine, libre et entière ». Par cet acte cependant, le Pape n'entend pas déroger aux droits « d'un prince chrétien quelconque qui posséderait actuellement les dites îles et terres ». Enfin Ferdinand et Isabelle sont tenus en conscience « d'envoyer en ces pays des hommes probes et craignant Dieu, doctes, habiles et experts, pour instruire les naturels dans la foi catholique et les bonnes mœurs ». Tous les autres princes, quelle que soit leur dignité, reçoivent stricte défense, sous peine d'excommunication à encourir *ipso facto*, « d'aborder aux terres susmentionnées, pour y faire le commerce, ou pour toute autre cause », sans la permission spéciale des Souverains espagnols ou de leurs successeurs (*Bullarium romanum*, t. V, p. 361-364). Un bref complémentaire, en date du 25 septembre 1493, « statua que les nouvelles découvertes faites au cours d'explorations entreprises dans le sud et vers l'ouest, seraient attribuées aux souverains espagnols » (Pastor, *Histoire*, t. VI, p. 151). Enfin, l'année suivante, le traité de Tordesillas transféra à deux cent soixante-dix lieues plus à l'ouest la ligne de démarcation créée par le Pape (7 juin 1494).

Ces actes d'Alexandre VI, qui devinrent la base de toutes les négociations relatives au partage du Nouveau Monde, ont été attaqués comme lésant à la fois, et le

droit des nations sauvages à leur indépendance, et le droit des princes chrétiens à de libres rapports avec l'Amérique. Il convient de répondre séparément à ces deux reproches.

1) Le Pape, dans ces documents, ne s'occupe que des princes chrétiens, et paraît ne se proposer que de prévenir les dissensions et les luttes que devaient nécessairement engendrer leurs prétentions rivales sur les pays nouvellement découverts, ou à découvrir. Il ne confère à Ferdinand et Isabelle aucun droit temporel à l'égard des infidèles du Nouveau Monde. S'il les loue de chercher « à se soumettre » ces infidèles, il suppose évidemment que cette soumission sera volontaire, ou due à une conquête légitime, et conforme au droit chrétien, connu par ailleurs. Quelques années plus tard, en 1497, dans un document relatif à des concessions analogues en faveur du Portugal, le Pape emploie cette même formule de « donation » des terres infidèles, tout en stipulant sous forme de réserve la soumission volontaire des habitants. (Raynald, *Annales*, an. 1497, n. 33; cf. Pastor, *Histoire*, t. VI, p. 152.) A l'époque où furent promulgués ces actes, les théologiens enseignaient, avec S. Thomas, que la conversion même des sujets à la foi catholique n'enlevait rien aux droits des princes restés infidèles. (*Sum. Theol.* 1ª 2ªᵉ, q. 10, art. 10.)

Il est clair cependant, par les documents cités plus haut, que le Pape exige pour les missionnaires catholiques la liberté d'annoncer l'Evangile, et pour les nouveaux chrétiens la liberté de pratiquer leur religion. L'envoi des missionnaires, la protection de ces missionnaires et de leurs néophytes, qui, en cas de persécution de la part des infidèles, peut amener des interventions armées, sont réservés aux souverains espagnols. C'est ainsi que Bellarmin explique les actes d'Alexandre VI. (*De Rom. Pont.*, 5, 2.)

2) A l'égard des autres Etats chrétiens, l'acte d'Alexandre VI confère aux souverains espagnols, sur les territoires que leurs marins ont été les premiers à découvrir, un droit analogue à nos brevets d'invention, à nos privilèges pour la propriété littéraire ou artistique. En conférant ce droit, le Pape use de ce pouvoir en matière temporelle qui dérive indirectement mais logiquement « de son autorité apostolique et de sa charge de Vicaire de Jésus-Christ ». S'il est, en effet, une question où le bien des âmes et l'intérêt de l'Eglise soient en jeu, c'est celle de l'évangélisation des peuples infidèles, et le Pape, dans sa décision, s'occupe avant tout de la procurer par les moyens les plus efficaces. Remarquons d'ailleurs qu'à l'époque d'Alexandre VI, les peuples chrétiens reconnaissaient encore au Pape, au moins théoriquement, ce droit d'arbitrage si souvent exercé au Moyen Age; les souverains espagnols avaient sollicité cet arbitrage, et le roi de Portugal s'y soumit. Cet arbitrage, dans la pensée du Pape, et dans celle des souverains en contestation, devait empêcher, et empêcha, de fait, une guerre sanglante. Que dans l'exercice de ces droits Alexandre VI se soit montré équitable et prudent, on ne saurait raisonnablement le nier. « La sentence pontificale a essentiellement contribué à la solution pacifique d'une série de questions de frontières hérissées de difficultés, entre l'Espagne et le Portugal... A cette époque, une bulle du Pape, et la protection de l'Eglise romaine, étaient pour un peuple d'excellents moyens de s'assurer la tranquille possession du fruit d'un travail ardu, de découvertes et de conquêtes obtenues au prix d'énormes efforts, et de tenir à l'écart, par la menace des censures de l'Eglise, d'autres prétendants disposés à les dérober... La sentence fait honneur à Alexandre VI; un aveugle esprit de parti et une ignorance crasse pouvaient seuls y découvrir un grief contre Rome. » (Pastor, *Histoire*, t. VI, p. 151 sq.)

Bibliographie. — Les actes d'Alexandre VI se trouvent dans Navarrete, *Coleccion de los viajes y descubrimientos...* Madrid, 1858 sq.; t. II, p. 29 sq. la constitution *Inter cetera* au Bullaire romain, t. V, p. 361 sq. et de larges extraits dans Raynald, *Annales ecclesiastici*, Lucae, 1754 sq., ann. 1493, n. 18 sq.

Pour le récit et l'appréciation des faits, voir Pastor, *Histoire des Papes*, t. VI, p. 149 sq. et les ouvrages auxquels il renvoie; Hergenröther, *Katholische Kirche und christlicher Staat*, Fribourg, 1872, t. I, p. 337 sq.; J. de Maistre, *Du Pape*, chap. xiv.

J. de la Servière.

AME. — La question de l'âme est une de celles qui soulèvent aujourd'hui le plus de difficultés contre la foi catholique; ces difficultés sont résolues sous les deux titres suivants : l'*Ame humaine* et l'*Ame des bêtes*.

I. Ame humaine (L'). — L'âme humaine est, par nécessité, ou bien une réalité, un fait, ou une idée, un concept, un mot. Supposé qu'elle soit une réalité, elle est ou une substance ou un accident; une substance comme la pierre, un accident comme est dans la pierre la forme ou figure rectangulaire, cubique ou ronde. Supposé qu'elle soit une substance, elle est ou corporelle, c'est-à-dire étendue, ou non corporelle, c'est-à-dire simple. Supposé enfin qu'elle soit simple, elle est ou spirituelle ou non spirituelle; spirituelle, si elle subsiste par elle-même, c'est-à-dire si elle ne tient que d'elle-même sa subsistance et ne l'emprunte pas, soit au corps, soit au composé qu'elle forme avec le corps; non spirituelle, si la subsistance ne suit pas de sa nature, ne lui appartient pas originairement en propre, mais lui vient soit du corps, soit du composé. Cela entendu, nous rechercherons d'abord si l'âme humaine est une réalité, si elle est une substance, si elle est simple, si elle est spirituelle.

1° Parmi les problèmes que je viens d'énumérer, il en est qui sont difficiles et réclament, au jugement de Saint Thomas, beaucoup d'étude et de pénétration : « *Requiritur diligens et subtilis inquisitio.* » (*Sum. Th.*, I p., q. 87, a. 1.)

Mais il n'en va pas ainsi, s'il faut en croire le grand docteur, de la question de savoir si l'âme humaine est une réalité et non pas seulement un mot ou un concept. Et, de fait, un simple raisonnement suffit à établir la vérité sur ce point : Par âme humaine, j'entends ici le principe, quel qu'il soit, de la connaissance et principalement de la pensée dans l'homme; et par pensée j'entends l'acte de concevoir, de saisir un objet immatériel, ou, en général, un objet qui n'est pas soumis aux lois et conditions de l'étendue; opposant la pensée à la sensation, ou perception sensible, qui n'atteint que les objets concrets et revêtus des conditions communes aux corps existant dans l'espace. Le sens que j'attache à ces deux mots « âme humaine et pensée » étant ainsi nettement défini, je dis d'abord que la pensée est un phénomène, un fait réel.

Vous pensez à l'âme humaine, à la cellule nerveuse, vous pensez à l'éloquence, vous pensez à la poésie. L'action de penser ces diverses choses est aussi réelle, n'est-il pas vrai, que l'action d'avancer le pied ou de lever le bras; ces idées naissent dans votre esprit aussi réellement que des brins d'herbe germent sur une motte de terre; elles s'allument et brillent dans

votre âme aussi réellement que s'allument et brillent des flambeaux dans un salon.

La pensée est donc un phénomène, un fait réel. Mais tout phénomène, tout fait réel suppose une cause réelle.

Le principe de la pensée en l'homme, ce que nous appelons âme humaine, est donc une réalité.

2° Est-ce une substance? — Substance est un terme obscur; mais une définition et un exemple vont le rendre clair :

Par substance, j'entends : une chose, une réalité, de telle nature ou essence, qu'elle peut tenir debout, demeurer, sans avoir besoin d'exister dans un autre être, comme dans un sujet qui la supporte, et qui est elle-même le sujet et le support d'une série indéfinie de modifications et de changements accidentels.

Exemple : Voici une pièce d'or. L'or est-il une substance? Je réponds, d'après la définition donnée tout à l'heure, que l'or est une substance. En effet, l'or est de telle nature qu'il tient debout, qu'il demeure, sans avoir besoin d'exister dans un autre être comme dans un sujet qui le supporte. Mais, sur ma pièce d'or, je distingue une couronne, une devise, j'aperçois une effigie; elle a, du reste, la forme ordinaire de nos pièces d'or. Je demande si cette forme ronde que présente l'or de ma pièce, si le dessin de la couronne et des lettres de la devise, si les traits de l'effigie, sont pareillement une substance. Une forme géométrique, un dessin, les lignes d'une figure, tout cela demeure-t-il, tout cela tient-il debout, par soi? Non. Ne faut-il pas qu'une forme géométrique, un dessin, les lignes d'un portrait, pour exister, soient dans une matière comme dans un sujet qui les supporte, dans l'or, comme c'est le cas présent, sur le bois, sur la toile, dans l'air, dans le marbre? Oui, sans doute, car ces qualités, qu'on les suppose même, comme le veut Locke, groupées ou réunies, ne sauraient subsister sans un sujet, puisqu'il ne peut être que des zéros de substance, même additionnés, fassent une substance réelle, et qu'une longue chaîne de fer tienne en l'air sans point d'attache, quand un seul anneau ne saurait y tenir. L'or est donc une substance; mais la forme et les dessins de la pièce d'or n'en sont point une. Il y a donc deux grandes catégories d'êtres dans le monde : les êtres nobles, forts, subsistant en eux-mêmes, tenant debout par eux-mêmes, fermes, consistants, stables par nature : ce sont les substances.

En regard, l'on voit des êtres faibles, qui ne peuvent subsister seuls, à qui il faut un support, réalités amoindries, dépendantes, fuyantes, changeantes; ce sont les accidents.

Encore un mot, et la théorie sera complète.

Les substances, suivant la profonde remarque d'Aristote, ne sont pas seulement les réalités les plus nobles; c'est à elles que l'être appartient dans le sens absolu et rigoureux. L'accident, en effet, ne fait pas, à proprement parler, qu'une nature soit; comme son nom l'indique, il est quelque chose de *survenant* à la nature déjà constituée et formée, *accidit*. La forme de pièce de monnaie donnée à l'or ne fera pas que l'or soit, absolument parlant, mais seulement qu'il existe d'une manière déterminée; cette forme ne donne pas à l'or l'être premier, mais un être secondaire, un simple mode d'être. Autant faut-il en dire du mouvement, de la température, de la position, de la couleur. La substance, c'est ce qui est par soi et pour soi, le vrai être, τὸ ὄν; l'accident, c'est ce qui est dans un autre et pour un autre, ὄντος ὄν.

Eh bien, dans quelle catégorie placerons-nous l'âme humaine, dont nous ne savons encore qu'une chose, c'est qu'elle est cette réalité intime d'où la pensée procède.

Est-elle substance? — Est-elle accident?

A cette question, la réponse est encore facile. Vous accorderez bien que, par sa nature, l'homme est un être pensant. Sans doute, vous ne tenez pas, comme Descartes, que toute la nature de l'homme est de penser. Vous ne diriez pas, comme le grand homme : « Je ne suis donc, précisément parlant — ce « précisément parlant » est admirable — qu'une chose qui pense, c'est-à-dire un esprit, un entendement ou une raison. » (*Medit.*, 2.) Non, mais encore que vous soyez bien convaincu d'être autre chose qu'un esprit ou une pensée, vous ne doutez pas le moins du monde que la propriété d'être pensant ne suive de votre nature d'homme.

S'il est de la nature de l'homme qu'il puisse penser, c'est, sans doute, que le principe de la pensée, ce que nous avons appelé l'âme, est un des éléments constitutifs de sa nature et forme une partie intégrante de l'essence humaine.

L'âme donc, ou le principe de la pensée dans l'homme, fait partie intégrante de sa nature. Or, la nature homme, tenant debout par elle-même, sans avoir besoin pour exister de s'appuyer à un autre être, demeurant ferme et stable sous le flot des événements qui passent, est une substance, aussi bien que l'or et la pierre. Donc, l'âme humaine elle-même est substance.

Est-elle substance complète ou incomplète, isolée ou conjointe? Je le dirai bientôt, mais je n'ai point à le dire en ce moment; car la question à résoudre, en ce moment, est uniquement de savoir si l'âme humaine appartient à l'ordre des substances ou à celui des accidents. A quoi je réponds : L'âme humaine, faisant partie essentielle d'un être qui est une substance, il est évident qu'elle est d'ordre substantiel.

3° Deux choses nous sont désormais acquises : 1° que l'âme humaine est une réalité; 2° qu'elle est une réalité substantielle. Mais une substance peut être matérielle ou immatérielle. Laquelle de ces deux épithètes convient à notre âme?

Par matière, j'entends cette réalité qui a pour marque distinctive ces trois propriétés : l'étendue, l'impénétrabilité, la mobilité. On l'a définie : une réalité étendue, résistante et mobile. Cette définition rend suffisamment, pour le quart d'heure, mon idée de la matière, et explique en quel sens je me demande si l'âme est matérielle ou non.

Je pourrais démontrer que l'âme est simple par les raisons qui servent à établir qu'elle est spirituelle; car, si quelque fait prouve que l'âme est spirituelle, c'est-à-dire si parfaitement distincte et si peu dépendante du corps qu'elle lui communique l'existence, loin de la recevoir de lui, à plus forte raison prouve-t-il qu'elle est simple. Mais je préfère démontrer la simplicité par des preuves qui lui soient propres. Ce procédé d'abord est d'une meilleure méthode, et ensuite il donnera de la précision et du relief à notre doctrine, en faisant ressortir la différence des deux thèses de la simplicité et de la spiritualité de l'âme, par la diversité même des arguments qu'on emploie à prouver l'une et l'autre.

J'affirme que l'âme humaine est simple, de ce seul fait que, dans la sensation, elle perçoit des objets matériels d'une perception totale et une.

C'est un fait, que nous percevons par nos sens, d'une perception totale et une, des êtres matériels : livres, tables, fenêtres, etc. Or, une telle perception ne peut avoir pour sujet ou pour cause un être composé de parties. Dans ce cas, en effet, ou bien chacune des parties connaîtrait l'objet tout entier, et nous aurions plusieurs connaissances du même objet, ce qui n'est pas; ou bien chaque partie aurait une connaissance partielle, et chacune n'ayant que sa

portion de connaissance, la connaissance totale et une ne serait nulle part, ce qui contredit l'expérience; car l'expérience prouve que nous avons des connaissances totales. Donc, ce qui perçoit en nous est un et indivis. — Oui, direz-vous, mais cela ne prouve pas que ce qui perçoit en nous soit indivis jusqu'à être indivisible, et un jusqu'à être simple. Il est bien évident que si les quelques milliers de papilles nerveuses qui tapissent la surface palmaire de mes doigts étaient isolées, et n'étaient pas réunies en un seul principe d'action, je ne percevrais pas, comme je le fais, d'une perception totale et une, la surface sur laquelle j'appuie ma main en ce moment. Mais quelle nécessité y a-t-il d'admettre que, dans mes doigts, se trouve un principe simple et indivisible? — Il faut l'admettre, parce que, sans un principe simple et indivisible, vous n'expliquerez jamais comment votre tact, ni aucun autre de vos sens, étant composés de parties, peuvent être le sujet réellement un et indivis que suppose une sensation totale et une.

Que pensez-vous de ce principe de saint Thomas : « Tout être composé de parties n'est et ne demeure un que s'il possède dans sa nature, outre le principe qui le fait multiple, quelque principe intime spécial qui le fasse un? » Ne vous est-il pas évident que l'*un* et le *multiple*, étant opposés ne peuvent être expliqués non plus que produits, sinon par un double principe : un principe de pluralité et un principe d'unité; principes l'un et l'autre intimes à l'être, comme lui est intime sa double propriété d'un et de multiple. Et, pour parler un langage moins abstrait, comprenez-vous qu'un corps, une réalité étendue puisse être, à proprement parler, une seule substance, une seule nature existant d'une existence unique, un seul foyer d'action, si l'un de ses principes constituants ne pénètre, parfaitement un et identique, toutes ses parties, ne les ramène toutes à l'unité d'une seule nature, ne fasse de toutes un sujet d'existence unique, et partant une source unique d'activité? En un mot, est-il concevable que ce qui de soi est multiple, possède l'unité d'être et l'unité d'agir, sans avoir pour conjoint un principe spécial, générateur spécial de cette double unité?

Après y avoir mûrement réfléchi, vous répondrez sans doute que cela n'est pas concevable, et vous direz avec saint Thomas, « *Omne divisibile indiget aliquo continente et uniente partes ejus* ». (*Cont. gent.*, liv. II, ch. 65, n° 3.)

Vous affirmerez par là-même — car les deux propositions suivent manifestement l'une de l'autre — que, dans le corps qui est sujet de sensation, il existe un principe le pénétrant dans toutes ses parties, et le faisant un pour l'être et pour l'agir.

Eh bien, ce principe, qui met une telle unité dans cette petite portion de matière organisée où la sensation se produit, je vous demande s'il est lui-même composé de parties et multiple par nature, ou s'il est simple et indivisible. Vous n'hésiterez pas un instant à répondre, si vous vous rappelez quel doit être son rôle. Il doit faire du corps organisé une substance unique, un principe d'action unique; il doit, avec des millions et des milliards de molécules, faire, non pas un groupe d'êtres, mais un seul être, car l'unité de la perception sensible exige absolument l'unité dans l'être qui perçoit. Peut-il produire cette unification intime et substantielle, simplement en prenant les molécules par le dehors, soit pour leur imprimer un mouvement spécial, soit pour les disposer suivant un dessin particulier? Non, car pour être ainsi disposées ou agitées, les molécules n'en resteraient pas moins à l'état de fragments d'être, ne pouvant en aucune façon expliquer la sensation « totale et une ». Pour unifier les molécules, il faut qu'il les pénètre toutes, chacune dans son fond, se communiquant, se donnant à chacune, de telle sorte que toutes et chacune, étant pénétrées par lui, il soit simultanément en toutes, et en chacune, bien plus, que toutes et chacune deviennent avec lui et par lui une seule chose, et que nous n'ayons plus en présence qu'un seul acte, une seule nature, une seule existence. Dites maintenant si un corps quelconque peut jouer un tel rôle, s'il en peut pénétrer un autre de la façon intime que nous venons de dire, et se trouver à la fois tout entier dans ce corps et tout entier dans chacune de ses parties. (*Sum. cont. gent.*, liv. II, ch. 65, n. 2.)

Vous le voyez, l'unité de nos sensations ou perceptions sensibles prouve invinciblement qu'il y a dans notre corps un principe incorporel, une âme indivisible et simple.

Je ne me dissimule pas que cet argument, pour être saisi dans toute sa force, suppose un esprit exercé dans la philosophie. Aussi, pour la satisfaction de ceux qui seraient moins familiarisés avec les raisonnements métaphysiques, je veux apporter une seconde preuve de la simplicité de l'âme humaine. Elle aura sur la première l'avantage de n'être pas seulement démonstrative, mais encore facile et nouvelle; nouvelle, en ce sens du moins qu'elle repose sur une des découvertes les plus curieuses de la science moderne.

Ecoutons d'abord les faits; nous sommes au Muséum d'histoire naturelle, à Paris, c'est M. Flourens qui parle :

« Lorsque j'étudie le développement d'un os, je vois successivement *toutes* les parties, *toutes* les molécules de cet os être déposées et successivement *toutes* être résorbées; aucune ne reste; *toutes* s'écoulent; *toutes* changent; et le mécanisme secret, le mécanisme intime de la formation des os est la mutation continuelle. » (*De la Vie et de l'Intelligence*, 2e éd., p. 16.) Ce que notre illustre savant français affirme, il l'appuie sur les expériences les plus concluantes : « J'ai entouré l'os d'un jeune pigeon, nous dit-il, d'un anneau de fil de platine. Peu à peu, l'anneau s'est recouvert de couches d'os, successivement formées; bientôt l'anneau n'a plus été à l'*extérieur* mais au *milieu* de l'os; enfin, il s'est trouvé à l'*intérieur* de l'os, dans le canal médullaire. Comment cela s'est-il fait? Comment l'anneau, qui, d'abord, recouvrait l'os, est-il, à présent, recouvert par l'os? Comment l'anneau, qui, au commencement de l'expérience, était à l'*extérieur* de l'os, est-il à la fin de l'expérience, dans l'*intérieur* de l'os? C'est que, tandis que, d'un côté, du côté externe, l'os acquérait les couches nouvelles qui ont recouvert l'anneau, il perdait de l'autre côté, du côté interne, ses couches anciennes qui étaient résorbées. En un mot, tout ce qui était os, tout ce que recouvrait l'anneau, quand je l'ai placé, a été résorbé; et tout ce qui est actuellement os, tout ce qui recouvre actuellement l'anneau, s'est formé depuis; toute la matière de l'os a donc changé pendant mon expérience (P. 20). « Ces expériences, M. Flourens les a répétées, en les variant, un grand nombre de fois, et toujours avec le même résultat évident. Il en conclut le récit par ces graves paroles : « *Toute* la matière, *tout* l'organe matériel, *tout* l'être paraît et disparaît, se fait et se défait, et une seule chose reste, c'est-à-dire celle qui fait et défait, celle qui produit et détruit, c'est-à-dire la force qui vit au milieu de la matière et la gouverne » (P. 21).

« *Tout* l'organe matériel, *tout* l'être paraît et disparaît. »

On le croit sans peine, après qu'il vient d'être si bien démontré que, dans le corps de l'animal, les parties les plus solides et les plus résistantes se

décomposent et sont emportées comme les autres par le flot de la vie.

Vous pensez bien que ce que M. Flourens vient de nous dire de cette muance perpétuelle du corps de l'animal, lui et les autres savants l'affirment et le démontrent du corps de l'homme. « Un animal, un homme, dit Draper (*Les conflits de la science et de la religion*, p. 91), est une réalité, une forme à travers laquelle un courant de matière passe incessamment. Il reçoit son nécessaire et rejette son superflu. En cela, il ressemble à une rivière, une cataracte, une flamme. Les particules qui le composaient, il y a un moment, sont déjà dispersées. Il ne peut durer qu'à la condition d'en recevoir de nouvelles. » (V. encore Cl. Bernard, *La Science expériment.*, 2e éd., p. 184 et s.)

Moleschott affirme la même chose, et il ajoute : « Cet échange de matières, qui est le mystère de la vie animale, s'opère avec une rapidité remarquable... La concordance des résultats qu'on a obtenus à la suite de diverses expériences est une garantie positive de l'hypothèse d'après laquelle il faut trente jours pour donner au corps entier une composition nouvelle. Les sept ans que la croyance du peuple fixait pour la durée de ce laps de temps sont donc une exagération colossale. » (*Circulation de la vie*, t. I, p. 15.)

Quoi qu'il en soit du temps nécessaire pour le renouvellement du corps, il est certain qu'il se renouvelle intégralement dans une période de temps relativement fort courte.

Voilà donc qui est certain et scientifiquement démontré aujourd'hui, de l'aveu de tous les savants : tout ce qui est matière en nous passe, s'écoule et change.

Tout homme adulte a changé de corps, non pas seulement plusieurs fois, mais un grand nombre de fois, de telle sorte qu'à l'âge où il est arrivé, il ne possède plus rien, pas une seule molécule de son premier corps.

Mais quoi! n'existe-t-il pas quelque chose en nous qui ne passe point et qui ne change point?

Quand vous remontez, à l'aide de la réflexion et du souvenir, le cours de vos événements personnels, quand vous suivez du regard toute cette série de faits si divers qui forment comme la trame de votre existence passée, les états intérieurs qui se sont succédé en vous, non moins variés que les circonstances extérieures; malgré tous les changements arrivés en vous et autour de vous, votre conscience ne vous dit-elle pas qu'un élément, une réalité est demeurée en vous immuable et identique, que vous retrouvez au dedans de vous-même un quelque chose qui a été le sujet et le témoin de tous ces événements intimes, qui le constate et l'affirme à cette heure; et ne dites-vous pas : *je fus* triste et *je suis* heureux; *je fus* ennemi du travail, *je suis* laborieux; *je fus* indifférent pour la science, *je suis* désireux de m'instruire; *je fus* un enfant, *je suis* un homme.

Oui, votre conscience vous montre et vous fait entendre ce quelque chose de permanent et de stable qui dit et répète sans cesse, et à tout propos, ces deux paroles d'un sens si profond : *Je fus*, *je suis*. Votre conscience affirme que votre moi, dans le fond, est demeuré identique pendant toute votre existence.

Si donc, d'autre part, la science affirme, avec une égale certitude, que de toute la matière dont votre corps était formé au début et pendant la première période de votre vie, il ne reste plus un atome; que conclure? sinon que ce qui se nomme *moi*, ce qui dit *je*, ce qui se souvient, ce qui compare son état présent avec ses états passés, l'âme, enfin, n'est point de la matière, et ne participe pas plus à la nature de la matière qu'elle n'est soumise à ses lois.

Donc l'âme n'est point matière : donc l'âme n'est point le cerveau ni aucune partie du corps.

— Elle en est le type, elle en est la forme, a-t-on répondu. Le type du corps humain est toujours le même, il ne change pas. On peut donc soutenir tout à la fois que l'âme est quelque chose de matériel et qu'elle demeure cependant toujours identique. — Ne parlant pas latin, je dois m'abstenir de donner à cette objection, que d'aucuns font très gravement, le qualificatif qu'elle mérite. Mais il m'est bien permis de dire que son inventeur la formula sûrement à un moment de distraction, et qu'il faut se trouver dans un état mental semblable pour la répéter.

D'un seul mot, en effet, l'on perce à jour ce misérable sophisme. Le type du corps humain reste le même, dites-vous, — non pas *numériquement* le même, s'il vous plaît, mais *spécifiquement* le même.

— Peut-on dire que deux hommes portent le *même* habit? Oui, à condition d'entendre que ce n'est pas le même habit *numériquement*, mais *spécifiquement*.

C'est le *même* habit que portent deux hommes, parce que leurs deux habits sont d'étoffe *semblable* et de coupe *semblable*. Mais il y a *réellement deux* habits, et même *deux* étoffes et même *deux* coupes. Ainsi, quand nous changeons de corps, nous changeons d'habit, et en changeant ainsi d'habit, l'habit, l'étoffe, la coupe, c'est-à-dire le type, en réalité, se multiplient.

— Mais nous ne changeons pas de corps, comme nous changeons d'habit, tout d'un coup, en une seule fois.

— Cette réplique m'oblige à développer ma comparaison, mais l'on n'y gagnera rien.

Je connais un avare qui, pour ne point acheter d'habit neuf, fait sans cesse réparer l'ancien. Un jour, on lui change la première manche, un autre la seconde, un troisième, autre chose, et de la sorte, au bout d'un certain temps, l'habit a été tout entier renouvelé pièce par pièce. En fait, ce renouvellement terminé, l'avare a-t-il toujours le même habit? il n'a pas le même *numériquement* quant à l'étoffe, c'est évident. Mais, quant à la coupe, quant au type? La coupe de chaque pièce rapportée est-elle *numériquement* différente de la coupe ou type de chaque pièce remplacée? C'est encore évident, et il ne l'est pas moins que toute la coupe, tout le type de l'habit s'est renouvelé successivement, tout aussi réellement que l'étoffe elle-même.

Vous n'arrivez donc point, avec votre type, *qui ne demeure toujours le même que dans votre idée*, à ce quelque chose de permanent, de *numériquement* un et d'identique, qui survive en nous au changement, et le comprenne et le dise.

Inutile de faire observer que ce fait de l'identité du moi, persistant au milieu du renouvellement incessant et intégral du corps humain, renverse à lui seul, non seulement cette théorie du type constant ou forme permanente, mais encore les hypothèses analogues de Simmias, d'Alexandre, d'Aphrodise et de Galien. (*Sum. cont. gent.*, liv. II, ch. 62, 63, 64.)

4° Reste cette quatrième question à résoudre : L'âme humaine est-elle spirituelle?

Quand nous recherchons si l'âme est spirituelle, nous n'entendons nullement qu'il puisse y avoir du plus ou du moins dans cette négation ou absence de parties qui fait l'être simple. La spiritualité n'est pas le moins du monde, suivant nous, un degré de simplicité. C'est une propriété d'un genre tout divers. Simplicité dit : absence de parties; spiritualité : manière d'exister indépendante d'une substance conjointe. Pour que l'âme humaine soit simple, il suffit qu'elle n'ait point de parties; pour qu'elle soit spiri-

tuelle, il faut que l'existence ne lui vienne ni du corps, ni du composé qu'elle forme avec le corps, mais d'elle-même, mais d'elle seule — parlant, bien entendu, du principe prochain de l'existence, qui n'exclut nullement la cause première. — Vous voyez qu'il y a une belle différence entre la simplicité et la spiritualité.

Descartes et les Cartésiens n'ont pourtant jamais voulu la reconnaître, et, en conséquence, ont toujours négligé de prouver à part la spiritualité de l'âme humaine. Il leur semblait que savoir de l'âme qu'elle est simple, immatérielle, c'est en connaître tout ce qu'il faut, et que sa dignité au-dessus des corps est établie aussi complètement qu'elle peut l'être, par ce seul fait qu'elle n'est pas une substance à trois dimensions.

Les vieux scolastiques avaient vu plus loin. L'âme est simple, se dirent-ils : elle est unie au corps, puisqu'elle pense dans le corps et l'associe même, dans une certaine mesure, au travail de sa pensée : elle subsiste dans le corps. Mais, au fait, qui la fait subsister? Nous concevons des forces qui, tout en étant simples, inétendues, ne subsistent que par les corps où elles sont, en vertu de l'union qu'elles ont avec la matière.

En est-il ainsi de l'âme humaine? N'est-elle que simple, ou bien est-elle encore *spirituelle*, c'est-à-dire portant en elle-même la raison de sa subsistance?

— L'on peut, dans une démonstration, partir indifféremment d'un fait ou d'un principe, pourvu que l'on parte d'une certitude. Jusqu'ici, dans presque tous nos raisonnements, nous sommes partis d'un fait; cette fois, ne serait-ce que par amour de la variété, nous allons partir d'un principe.

Le voici, tel qu'on l'énonçait autrefois dans l'Ecole : « L'opération suit l'être et lui est proportionnée. » Cette formule, telle qu'on vient de l'entendre, n'est pas si vieillie qu'elle ait besoin, pour qu'on la comprenne, d'être traduite dans un langage plus moderne; elle est d'une vérité si évidente qu'elle s'est imposée à tous les esprits.

M. Büchner en reconnait formellement la valeur quand il écrit ces paroles : « La théorie positiviste est forcée de convenir que *l'effet doit répondre à la cause*, et qu'ainsi des effets compliqués doivent supposer, à un certain degré, des combinaisons de matière compliquées. » (*Matière et force*, p. 218.)

M. Karl Vogt la suppose et invoque implicitement son autorité, quand il appuie un de ses raisonnements par cette observation :

« Encore *faut-il* pourtant que la fonction (les scolastiques auraient dit l'opération) *soit proportionnelle à l'organisation* et mesurée par elle. » (*Leçons sur l'homme*, 2[e] édit., p. 12.)

M. Wundt rend, lui aussi, hommage à notre principe, quand, parlant des savants, il dit : « Nous ne pouvons mesurer directement ni les causes productrices des phénomènes, ni les forces productrices des mouvements, *mais nous pouvons les mesurer par leurs effets*. » (Ribot, *Psychologie allemande*, p. 222.)

C'est vous dire qu'aujourd'hui, comme autrefois, tout le monde reconnaît qu'on peut juger de la nature d'un être par son opération.

Telle opération, telle nature; tel effet, telle cause; telle fonction, tel organe; tel mouvement, telle force; telle manière d'agir, telle manière d'être. Ainsi parlent, dans tous les siècles et par tout pays, la raison et la science.

Donc, si un être a une opération à laquelle seul il s'élève, à laquelle seul il puisse atteindre, qu'il accomplisse comme agent isolé, dégagé, libre, transcendant, cet être doit avoir une existence transcendante, libre, dégagée et qui appartienne en propre à sa nature.

Or, en regardant l'âme humaine, je lui trouve une semblable opération, je lui vois, à un moment, cette manière d'agir libre, transcendante, dégagée de la matière.

Vous me demandez quel est ce moment où je reconnais à l'âme humaine cette haute et caractéristique opération. Je réponds :

C'est quand l'âme humaine pense, et quand elle prend conscience d'elle-même et de sa pensée.

Veuillez bien suivre le raisonnement que je vais faire : Une opération est absolument immatérielle, c'est-à-dire exclut toute forme, toute actualité, to condition *intrinsèque prochaine* atérielle, si elle a pour objet une réalité absolument immatérielle. Cela est hors de doute. C'est par l'opération, en effet, que la faculté atteint son objet. Supposez que l'objet et l'opération ne soient pas de même ordre, que l'objet soit d'un ordre supérieur à l'opération, qu'il soit, par exemple, immatériel et l'opération matérielle, l'opération ne pourra jamais joindre ni atteindre son objet, pas plus que ma main ne peut toucher un plafond qui me dépasse de six pieds; l'objet sera pour l'opération et pour la faculté qui opère, comme s'il n'était pas, l'opération demeurera éternellement empêchée. Si donc une opération se produit ayant pour objet une réalité tout immatérielle, cette opération est, par nécessité, tout immatérielle. C'est la conséquence palpable du principe de tout à l'heure, que tout effet doit avoir sa cause proportionnée.

Or, quels sont les objets où s'adresse et se porte de préférence votre pensée?

N'est-ce pas la justice, l'honneur, la vertu, le droit, le devoir, le nécessaire, le contingent, l'absolu, l'infini? Et ces objets que vous m'entendez nommer et que vous pensez, sont-ils matériels, oui ou non?

Le droit, le devoir, la moralité, la vertu, l'honneur, sont-ce des corps?

Sont-ce des êtres à trois dimensions?

Si vous définissez le droit, la contingence, la moralité, la liberté, les notions de la logique ou de la métaphysique, parlerez-vous de hauteur, de largeur, de profondeur, de moitié, de tiers, de quart, de volume ou de poids?

Non, en tous ces objets, tels que vous et moi les concevons, vous ne retrouverez, vous ne pourrez signaler aucune des propriétés essentielles de la matière. Ces objets sont donc tout à fait immatériels. L'acte qui les atteint, la pensée qui les conçoit sont donc tout immatériels.

Enfin, la force d'où notre pensée procède n'est donc point engagée tout entière dans le corps, mais le dépasse; elle est dans le corps une force libre et transcendante, dans son mode d'être comme dans son mode d'agir.

Comme elle a une opération que le corps ne peut lui donner, puisqu'il n'y peut pas même atteindre, ainsi elle a une existence qu'elle ne tient point de lui, mais d'elle-même et d'elle seule.

L'on a bien essayé d'infirmer notre preuve, en disant d'abord que toutes nos idées, même les plus sublimes, nous viennent des sens, et ensuite que l'âme ne peut rien penser sans le concours de l'imagination et de ses images : deux faits qui établissent, dit-on, qu'elle n'a point une opération et, par conséquent, point une existence transcendante. Mais cette objection est sans valeur.

Qu'importe, dans la question présente, que les idées nous viennent des sens ou d'ailleurs, et suivent ou ne suivent pas de nos perceptions sensibles des objets matériels? Nous ne nous embarrassons nullement, à l'heure qu'il est, de savoir quelle est l'origine de nos idées, si elles sont acquises ou innées, si elles nous viennent d'en haut, ou si elles nous viennent

d'en bas; nous les prenons et les regardons *telles qu'elles se trouvent actuellement en nous*, et nous demandons si elles ont pour objet, oui ou non, l'immatériel. La réponse n'est plus à faire.

Le second fait qu'on nous oppose ne nous met pas plus en peine. L'intelligence, dites-vous, ne peut penser, si l'imagination ne lui présente ses tableaux. Soit. L'imagination fournit donc, selon vous, la matière première de nos idées. Qu'en voulez-vous conclure? Que l'objet de nos idées est matériel? Mais, vous dirai-je, regardez donc à quoi vous pensez tous les jours, et si vous ne pensez pas tous les objets absolument immatériels que je vous nommais il y a un instant. Un raisonnement ne peut rien contre une observation directe. Que diriez-vous si j'argumentais de la sorte : quand je pars de Paris pour aller en Corse, je voyage en chemin de fer; le commencement de mon voyage se faisant par terre, donc tout le voyage se fait par terre; donc la Corse n'est pas une île. Vous m'enverriez voir la Corse, et vous auriez raison. Je suis heureux que vous n'ayez pas à aller chercher si loin votre pensée et son objet.

Mais peut-être vouliez-vous simplement conclure, du fait que l'intelligence reçoit d'une faculté organique la matière première de ses idées, qu'elle ne peut subsister que par le corps. La logique vous empêcherait encore de conclure ainsi. Le fait que vous alléguez prouve bien que l'intelligence humaine est faite pour être unie à un corps, mais il ne nous révèle rien sur les relations ou sur la situation respective du corps et de l'âme par rapport à la subsistance. Un être peut fort bien recevoir d'un autre l'objet sur lequel s'exerce son activité, sans en dépendre le moins du monde pour subsister. « Autrement, dit, à propos de cette objection, saint Thomas, l'animal lui-même ne serait pas un être subsistant, puisqu'il lui faut les objets extérieurs du monde matériel pour sentir » : « *Alioquin animal non esset aliquid subsistens, cum indigeat exterioribus sensibilibus ad sentiendum.* » (Ia p., q. 75, a. 2, ad 3.)

Nous pensons des choses absolument immatérielles de leur nature, et la conséquence qui suit de là, inévitablement « *inevitabiliter* », comme parle Albert le Grand (*De Nat. et Orig. anima.*, tract. 1, c. 8), c'est que nous avons une âme spirituelle. Mais, remarquez que nous ne sommes nullement obligés, pour établir notre thèse, de recourir à ces idées que nous nous formons des êtres immatériels; nous pouvons la prouver d'une façon tout aussi démonstrative, en raisonnant sur la manière dont notre esprit conçoit les êtres sensibles eux-mêmes.

Une thèse capitale en idéologie, c'est que nous n'avons l'intuition, ou perception directe et propre, d'aucune nature ou essence.

L'expérience personnelle nous le fait assez connaître. Nous nous formons l'idée des êtres qui nous entourent, en raisonnant sur les propriétés dont ils se montrent revêtus. La connaissance que nous avons de leur nature n'est donc pas intuitive, mais déduite. De plus, cette idée déduite a encore le défaut de n'être point, autant qu'il faudrait, *propre* ni spéciale à l'être auquel elle se rapporte. Examinez, en effet, les idées que vous vous faites des différents êtres, et vous verrez que vous les avez toutes constituées à l'aide des notions transcendantales et *communes* de l'ontologie : notions générales d'être, de substance, de qualité, de cause, d'action, d'unité et de pluralité, de simplicité et de composition, de durée, d'espace, etc. D'après cela, nos idées des choses matérielles sont donc comme autant de faisceaux, de concepts additionnés, réunis et groupés en autant de diverses manières que nous connaissons d'êtres matériels différents. Car ces idées ne diffèrent entre elles que par le nombre et le groupement des éléments communs qui entrent dans leur composition, de même que des maisons bâties avec des matériaux de même espèce ne diffèrent entre elles que par leur plan et la quantité des matériaux employés à les construire.

Or, voici la merveille : Parmi les concepts dont sont formées nos idées des êtres matériels, il en est dont l'objet ne présente absolument rien de la matière et en fait totalement abstraction.

Prenez l'idée de n'importe quel corps et soumettez-la à une analyse métaphysique. Vous verrez cette idée se résoudre en éléments dont plusieurs, *pris à part*, ne disent ni ne représentent absolument rien de matériel.

Comme l'expérience est facile autant que décisive, je vais la faire moi-même devant vous, et même avec vous, si vous voulez.

J'ai l'idée, et vous l'avez comme moi, du chêne, être matériel, à coup sûr. Ce chêne que vous pensez n'est point celui que, tel jour, vous vîtes de vos yeux, et que votre imagination voit encore à cette heure peut-être, en tel taillis, sur telle haie, au milieu de telle prairie; c'est le chêne en général, *ce chêne abstrait*, que vous pensez, par exemple, quand on vous parle botanique. Eh bien! prenons cette idée et décomposons-la.

L'analyse ne vous amène-t-elle pas à ce résultat que : Le chêne, tel que vous et moi le concevons, est un être réel, substantiel, vivant...

Voilà déjà quatre concepts; et vous remarquez combien ils sont généraux. De combien d'autres corps ne pourrais-je pas dire ce que je viens de dire du chêne? Mais ces concepts, pris à part, se réfèrent-ils à un objet matériel? Que dit le concept d'être et quelle en est la définition universellement acceptée? Par *être* l'on entend simplement « *ce qui existe ou peut exister* ». Vous le voyez, de la matière il n'y en a pas trace dans ce premier concept.

Mais le concept d'être *réel?* — Il ne nous ramène pas davantage à la matière. Etre *réel*, en effet, ne signifie rien de plus qu'une chose qui existe ou peut exister *hors de l'esprit :* c'est l'opposé de ces choses qui n'existent que parce que l'esprit les pense, qui ne sont que des fictions; c'est l'opposé du fameux « être de raison ».

C'est donc « *être substantiel* » qui va nous mettre en face des trois dimensions? — Pas davantage. « Etre substantiel », nous l'avons vu, désigne uniquement « ce qui subsiste par soi, ou ce qui n'a pas besoin, pour exister, d'être dans un autre comme dans un sujet ». Nous ne voyons point encore apparaître la matière.

Mais elle apparaîtra, sans doute, avec le quatrième terme? — Nenni. Remarquez que ce quatrième est « *vivant* », mais vivant, tout court. Or, tenant avec saint Thomas, à tort ou à raison, que le propre de la vie est « l'immanence de l'action », vivant, selon cette opinion, qui est celle de beaucoup de monde et a pour elle de bonnes preuves, dit tout uniment un être qui a des actions immanentes.

Si j'ajoute que le chêne est un végétal, ou vivant de vie végétative, ce mot, je l'avoue, va susciter en nous un concept matériel, d'une certaine façon, dans son objet, mais ces quatre idées d'être, de réel, de substantiel, de vivant, n'impliquent pas un atome, ni une ombre de matière. Ajoutons même que l'esprit ne voit pas la moindre contradiction à ce que ces idées se réalisent en des êtres qui n'auraient rien de corporel. « *Quae etiam esse possint absque omni materia.* » (*Sum. theol.*, p. 1, q. 85, a. 1, ad 2.)

Et notez bien qu'il n'est nullement particulier à cette idée du chêne de renfermer en elle des concepts immatériels; la même chose s'observe dans toutes

les idées que nous avons des êtres matériels. Vous le croirez sans peine, si vous voulez analyser l'idée, bien sûr la plus réfractaire à la loi que j'énonce, l'idée de corps en général. Qu'est-ce qu'un corps? Tournez et retournez tant qu'il vous plaira votre idée, il vous faudra toujours finir par répondre : « C'est un être réel, substantiel. » Et moi de faire sur ces trois termes le même raisonnement que je faisais tout à l'heure sur les quatre premiers termes de la définition du chêne.

Nos idées des êtres les plus matériels contiennent donc des concepts qui ne sont point matériels quant à leur objet, qui ne sont pas plus matériels que ne le serait celui d'un esprit pur.

Ce qui ne veut point dire qu'il n'y ait jamais aucune différence dans nos idées, entre ce qui est corps et ce qui est esprit. Il existe une différence immense, et que voici : Quand on conçoit un être matériel, l'on arrive toujours à découvrir dans son idée un élément ou principe constitutif, spécial, dont l'*étendue est la suite naturelle* et nécessaire, au lieu que si l'on conçoit un esprit pur, pas un des éléments inclus dans son idée n'implique une pareille propriété. Vous vous souvenez comment, tout à l'heure, quand nous disions que le chêne est un végétal, aussitôt nous percevions, avec pleine évidence, qu'il lui convient non seulement d'avoir un volume, une masse, comme la pierre, mais des parties organisées pour la nutrition, l'accroissement, la reproduction, et ce système spécial de branches, de racines, de feuilles, caractérisé par, etc. Si je nomme un esprit pur et que je vous le définisse un être *réel, substantiel, vivant, simple, spirituel, intelligent, libre, immortel,* vous ne découvrez rien de pareil.

Notre pensée saisit donc et perçoit l'immatériel dans le matériel même. Comment cela se fait-il? L'idéologie des grands docteurs scolastiques a jeté une merveilleuse lumière sur cette question; mais ce n'est le temps ni de la poser ni de la résoudre.

Ce qui me suffit et ce que j'ai le droit de conclure, après l'analyse que j'ai faite devant vous de nos idées des êtres matériels, c'est qu'en les concevant nous concevons l'immatériel, et, par conséquent, posons un acte où le corps ne peut prétendre, qui dépasse la portée de tout organe : c'est que, pour prouver la spiritualité de l'âme, nous n'avons nullement besoin de montrer que nous concevons des êtres immatériels par nature; les idées que nous nous formons des êtres matériels y suffisent pleinement. Il serait facile de multiplier les preuves; car j'en aperçois dix bien comptées, dans un seul endroit des œuvres d'Albert le Grand (*De Animâ*, liv. III, ch. XIV); mais je n'en apporterai plus qu'une seule : celle qui se tire de la conscience que l'âme a d'elle-même.

Elle est courte et solide.

N'est-il pas vrai que votre esprit, quand il lui plaît, se replie complètement sur lui-même, à tel point qu'il voit ses divers états, qu'il aperçoit ce qui se passe dans ses derniers replis? Votre esprit voit sa pensée; fréquemment il sait quand et comment elle lui vient, le temps qu'elle demeure et l'instant où elle s'en va. Tous les hommes l'éprouvent comme vous, et c'est à cette faculté précieuse qu'ils doivent de pouvoir se communiquer mutuellement les sentiments intimes qui naissent dans leur âme, et de charmer le commerce de la vie par les épanchements de l'amitié. Votre pensée se pense elle-même. Voilà le fait. Or, il y a une impossibilité géométrique démontrée à ce qu'un être matériel opère sur lui-même une semblable conversion. Il est de la nature de la matière d'être à elle-même impénétrable. Voilà pourquoi les sens, qui sont des organes, n'ont point sur eux-mêmes ce retour complet de l'esprit; et pourquoi l'œil, par exemple, qui est le plus parfait des sens extérieurs, ne se voit point lui-même et ne voit pas davantage sa vision. (*Cont. gent.*, liv. II, ch. 66, n° 4.)

Du fait de la conscience comme du fait de la pensée, il résulte donc que l'âme humaine a une opération où le corps n'a point de part immédiate, où il n'intervient pas directement, une opération libre, dégagée des conditions matérielles, transcendante.

Mais nous avons admis en principe qu'une opération transcendante, une opération libre et dégagée des conditions de la matière, exige une existence transcendante, une existence libre et dégagée du corps.

L'âme humaine tient donc sa subsistance d'elle-même, elle a donc une existence qu'elle ne reçoit point du corps, et, partant, l'âme humaine est spirituelle au sens que nous avons expliqué.

5° Devant ces preuves, exposées et défendues par Aristote, saint Augustin, Albert le Grand, saint Thomas d'Aquin et tant d'autres génies, les raisons du matérialisme n'excitent que la pitié.

— Si je fais l'analyse chimique du corps humain, dit Moleschott, j'y trouve du carbonate, de l'ammoniaque, du chlorure de potassium, du phosphate de soude, de la chaux, de la magnésie, du fer, de l'acide sulfurique, de la silice, et point d'âme, ni d'esprit. Donc, en l'homme il n'existe point d'âme.

— Chacun voit que ce raisonnement de Moleschott est à peu près aussi ingénieux, aussi juste et concluant, que celui de l'honnête homme qui nierait l'existence de la lumière du soleil, par le beau motif qu'il n'a jamais pu en saisir un seul rayon... avec ses pincettes.

Karl Vogt, lui, fait surtout appel à l'anatomie : « Grosses têtes, grands esprits, *Grosse Kopfe, grosse Geister.* » Il ne lui faut que ces deux mots pour formuler et prouver la thèse matérialiste. La force de l'intelligence est proportionnée au volume et au poids du cerveau. Donc le cerveau est l'unique facteur de la pensée. (*Leçons sur l'homme*, 2e édit., p. 87-115.) Heureusement que Karl Vogt, après avoir énoncé et développé sa thèse, la réfute lui-même quelques pages plus loin. C'est lui-même en effet, qui nous apprend qu'elle est contredite par les fameux tableaux de Wagner, où l'illustre physiologiste a consigné le poids d'un si grand nombre de cerveaux pesés par lui, et où l'on voit que « des hommes comme Hausmann (de Gœttingue) et Tiedemann, qui ont cependant occupé une place honorable dans la science, se trouvaient dans une position *très inférieure*, si l'on juge par le poids de leur cerveau » (p. 114). Il reconnaît de même que l'anatomie comparée lui donne tort, puisque « les colosses du règne animal, comme il dit, l'éléphant et les cétacés » ont beaucoup plus de cerveau et beaucoup moins d'intelligence que l'homme; et que, d'autre part, si l'on veut prendre comme mesure de l'intelligence, non plus le poids absolu du cerveau, mais le poids du cerveau comparé à celui du corps, l'on arrive à ce résultat dérisoire, que les petits singes américains et la plupart des oiseaux chanteurs ont plus d'intelligence que l'homme (p. 106-114). — (V. les curieuses tables de M. G. Colin, dans son *Traité de physiologie comparée.*)

Bref, toutes les observations que l'on a faites sur les rapports du cerveau et de la pensée sont bien peu sûres et fort contestables. Mais, fussent-elles certaines et hors de toute discussion, l'on n'en ferait jamais sortir logiquement cette conclusion : donc, le cerveau est le facteur de la pensée.

La pensée dépend du cerveau, dites-vous. Mais elle en peut dépendre de deux manières : ou comme de son principe direct, de sa cause efficiente prochaine, immédiate; ou comme d'un principe indirect, éloigné,

médiat, qui serait, ou poserait une simple condition, et ne constituerait point la cause même de la pensée. Pouvez-vous démontrer, soit par voie de simple observation, soit par voie d'expérimentation, que le cerveau est la cause efficiente, directe, prochaine, immédiate de la pensée? Avez-vous vu, et pouvez-vous faire voir une pensée sécrétée ou vibrée par un cerveau, ou par une cellule de cerveau? — Nous n'avons point vu cela, et nous ne pouvons le faire voir, reprennent les matérialistes; mais nous prouvons quand même que les choses se passent ainsi. Voici notre argument : la pensée humaine a des antécédents, des concomitants, des conséquents cérébraux, matériels, déterminés. Donc, la pensée humaine est matérielle, et simple fonction du cerveau. Que la pensée humaine germe ou brille, au milieu d'antécédents, de concomitants, de conséquents matériels, cela demeure prouvé : par tout ce que Lamettrie et Broussais ont dit de l'influence réciproque « du physique sur le moral »; par ce fait que nos idées suivent des sensations; par cet autre fait, physiologiquement démontré, qu'elles ont pour point initial un ébranlement nerveux et pour terme final un ébranlement nerveux; enfin, par cette expérience que les états du cerveau influent sur les idées et que les idées influent sur les états du cerveau. Sans compter que l'anatomie est en chemin de constater un rapport précis entre la perfection du système nerveux et le développement de l'intelligence.

— Cet argument, que les matérialistes croient très fort, est, en réalité, très faible, et nous l'aurons bientôt montré. Que les matérialistes veuillent bien d'abord répondre à cette toute petite question : Cette proposition : « La pensée humaine a des antécédents, des concomitants, des conséquents matériels » est-elle générale? est-elle particulière? Les matérialistes entendent-ils affirmer que *tous* les antécédents, *tous* les conséquents, *tous* les concomitants de la pensée sont matériels, ou seulement que *quelques-uns*, un plus ou moins grand nombre le sont? Quelle que soit la réponse des matérialistes, leur argument va crouler.

Supposez, en effet, qu'ils répondent :

« Nous n'entendons pas affirmer que *tous* les antécédents, *tous* les conséquents de la pensée sont matériels, mais *quelques-uns*, mais un grand nombre. » Ils n'ont plus le droit de tirer cette conclusion : « donc la pensée humaine est matérielle. » Leur argument tourne en un grossier paralogisme.

Pourquoi, en effet, ayant à la fois des antécédents et des conséquents immatériels, des antécédents et des conséquents matériels, la pensée devrait-elle être supposée plutôt matérielle qu'immatérielle? Il faudra donc qu'ils répondent que leur proposition est générale et qu'ils entendent bien dire que *tous* les antécédents, *tous* les concomitants, *tous* les conséquents de la pensée humaine sont matériels. Ils n'y gagnent rien. Car, ils n'évitent un paralogisme que pour tomber dans un sophisme. Leur argument devra donc se formuler ainsi : « *Tous* les antécédents, *tous* les concomitants, *tous* les conséquents de la pensée humaine sont matériels. Donc... Mais cette assertion *tous*, etc. est désormais sans preuves. Car tous les faits que nous entendions les matérialistes invoquer à l'appui, tout à l'heure, qu'ils les empruntent soit à la chimie, soit à l'anatomie, soit à la physiologie, soit à l'expérience vulgaire, établissent bien cette proposition : « *Un certain nombre* des antécédents, certains des conséquents de la pensée sont matériels », mais ils n'ont aucun rapport à cette autre proposition : « *Tous* les antécédents, *tous* les concomitants, *tous* les conséquents de la pensée humaine sont matériels. L'assertion est donc toute en l'air; par suite, la preuve est sans fondement, et l'objection tombe d'elle même.

Les matérialistes, repoussés sur le terrain des sciences et de l'expérience, ont essayé quelques attaques sur celui de la métaphysique. — Il est vrai qu'ils n'y font pas brillante figure. « *La force, ont-ils dit, est une propriété de la matière.* Une force qui ne serait pas unie à la matière, qui planerait librement au-dessus de la matière, serait une *idée absolument vide.* » — A la bonne heure. Mais comment prouvez-vous qu'il ne peut exister que des forces matérielles, c'est-à-dire existant dans la matière et en dépendant? Ils ne le prouvent pas, ils n'essaient pas même de le prouver. Et quiconque a lu les œuvres de Moleschott, de Büchner, de Karl Vogt, a pu se convaincre que cette assertion si grave, qui suscite tant de doutes et qui a contre elle tant de présomptions, qu'on propose comme la base du matérialisme et le fondement de tout le système, est une affirmation absolument gratuite, que ces auteurs ont osé élever à la dignité d'un principe et dont ils se servent effrontément comme d'une vérité claire, évidente par elle-même et incontestable pour tout le monde.

Mais peut-être apporterait-on, en preuve de cet aphorisme de Moleschott, le raisonnement du vieux d'Holbach : « Nous ne saurions admettre une substance que nous ne pouvons pas même nous représenter. Or, le moyen de nous représenter une substance spirituelle, qui n'est que la négation de tout ce que nous connaissons? » — Ce serait une bien faible preuve, puisqu'elle s'évanouit devant une simple distinction : Si se représenter est pris dans le sens de se former une *représentation imaginative, avec figures et couleurs,* il est vrai qu'on ne peut se représenter un esprit, puisqu'il ne saurait avoir ni figure ni couleur. Mais si se représenter est pris pour *concevoir, penser,* rien n'empêche qu'on se représente un esprit ou, en général, quelque nature immatérielle.

Ainsi, quand les spiritualistes disent que l'âme humaine est 1° une réalité; 2° une réalité substantielle; 3° une réalité non composée de parties matérielles; 4° une réalité possédant en elle-même la puissance de subsister et de faire subsister son corps, intelligente, libre, etc., les spiritualistes conçoivent fort bien, après eux, ce qu'ils disent.

A dire vrai, cette difficulté est puérile, comme est puérile cette autre objection que font les matérialistes, quand ils nous disent qu'il répugne qu'une âme spirituelle soit localisée dans le corps, et meuve le corps, ainsi que le spiritualisme oblige à l'admettre. L'on distingue, en effet, dirons-nous avec saint Thomas, deux manières d'être dans un lieu : être dans un lieu comme une table est dans une chambre, les parties de la table correspondant aux diverses parties de la chambre; y être comme par un simple contact de vertu, d'énergie. Ainsi, dit-on que les esprits sont présents dans un lieu et non pas dans un autre, simplement parce qu'on entend qu'ils exercent leur influence, leur action, dans un lieu et non dans un autre. Ainsi l'âme spirituelle est dite présente dans le corps qu'elle anime, parce qu'elle agit sur son corps et non sur un autre.

— Or, c'est justement ce qui répugne, poursuit le matérialisme; il répugne qu'un esprit meuve un corps. — Il ne faut qu'expliquer ce mot : *mouvoir*. Il répugne qu'un esprit meuve un corps : par manière de choc, en se heurtant partie contre partie, nous l'accordons. Un esprit ne peut rien mouvoir en ce sens, puisqu'il n'a pas de parties; mais répugne-t-il que, agissant *d'une manière propre à sa nature,* il exerce une action sur le corps? Voilà ce que le matérialisme n'a pas même tenté de prouver, et pour cause. Il ne lui resterait plus qu'à dire, pour achever d'être

banal: nous ne concevons pas *comment* un esprit peut agir sur un corps. A quoi il nous suffirait de répondre que toutes nos ignorances sur le *comment* des choses ne prouvent ni pour ni contre l'existence des choses.

Par tout ce qui précède, on voit combien saint Thomas avait raison de dire : «*Ea quibus aliqui conati sunt probare animam esse corpus,* FACILE *est solvere* » (*Cont. gent.*, lib. II, c. 64); on voit que les raisonnements des matérialistes ne sont que des sophismes, ne pouvant pas être même comptés au nombre des plus fins, et auxquels les hommes intelligents ne se laissent prendre que par distraction, ou faute d'avoir été suffisamment initiés aux principes d'une philosophie sérieuse.

Il demeure donc établi que l'âme humaine, non seulement n'est pas un corps, mais existe et subsiste indépendamment du corps auquel elle est unie, puisque c'est elle-même qui le fait être et subsister. Par là même aussi se trouvent prouvées les quatre thèses que nous nous étions proposé de démontrer d'abord sur l'âme humaine; à savoir : qu'elle est une *réalité, substantielle, simple, spirituelle.*

6° Mais, de la spiritualité découlent deux conséquences importantes :

La première regarde l'origine de l'âme. C'est un principe que l'origine de l'être doit répondre à sa nature, autrement dit que son mode d'arriver à l'existence doit être en rapport avec son mode d'exister. L'âme humaine, existant, indépendante du corps et de ses organes, doit, par conséquent, arriver à l'existence autrement que par l'action d'un corps, et ne saurait avoir pour cause efficiente directe une opération organique. Elle n'est donc point, à proprement parler, engendrée. Comme, par ailleurs, elle ne peut procéder d'une autre âme, par voie de fractionnement, à titre de parcelle détachée, puisque les âmes n'ont point de parties, il s'ensuit qu'elle ne peut être produite que par création. et qu'elle est œuvre toute de main divine.

La seconde conséquence, plus importante encore, qui résulte de la spiritualité de l'âme humaine, c'est qu'elle est immortelle; mais ici nous devons entrer dans quelques développements.

Une chose peut être immortelle ou par nature, ou par grâce, par faveur, si l'on veut.

Ce que c'est que d'être immortel par grâce, cela se comprend tout seul. C'est ne jamais mourir, c'est vivre toujours, non en vertu des ressources ou de l'énergie de sa propre nature, mais par une faveur gratuite de Dieu, supposé qu'il plaise à Dieu de maintenir dans l'existence un être qui, abandonné à ses seules forces, devrait succomber. Dieu, en effet, pourrait faire vivre un arbre éternellement : or, l'arbre qui vivrait ainsi sans fin serait immortel par faveur, par privilège et non par nature.

L'immortalité par nature, ou de nature, n'est guère plus difficile à entendre que l'immortalité par grâce, ou immortalité de faveur; cependant, il faut y employer une distinction, car il y a deux manières d'être immortel par nature. La première, la plus noble, consiste à être si parfaitement en possession de l'existence, qu'il répugne absolument, qu'il soit métaphysiquement impossible, qu'on en ait jamais été dépourvu, et qu'on en soit jamais dépouillé. Comme vous le comprenez tout de suite, cette immortalité appartient en propre et exclusivement à l'être nécessaire, dont l'essence est d'exister; c'est l'immortalité de Dieu.

Mais il existe une autre immortalité de nature : c'est celle qui convient à un être dont la nature est telle qu'une fois amené à l'existence, il doit exister toujours. Cet être, comme vous voyez, n'a pas la nécessité, ni l'immortalité absolue de Dieu; il n'est immortel et nécessaire que d'une nécessité et d'une immortalité d'hypothèse. Cependant, l'on dit avec raison qu'il est immortel de nature, parce qu'en effet, supposé qu'il reçoive l'existence, sa nature demande qu'il la garde toujours.

Or, quand nous disons que l'âme est immortelle, nous entendons qu'elle est immortelle non pas seulement par grâce, mais par nature, et doit exister toujours par le seul fait qu'elle existe.

Il est d'abord certain que l'âme n'a rien à redouter de la destruction du corps.

N'avons-nous pas prouvé que l'âme est spirituelle, c'est-à-dire tient d'elle-même, et non du corps, sa subsistance?

L'âme humaine, nous l'avons vu, a une nature qui dépasse le corps, une existence transcendante qui lui appartient en propre, qu'elle ne tient que d'elle-même. Son corps donc venant à lui faire défaut, elle demeure quand même, en vertu de cette subsistance que le corps ne pouvait lui donner; à peu près comme un associé de commerce reste aux affaires et continue la spéculation, même après que les fonds communs de la société ont été détruits, pour peu qu'il possède des fonds particuliers et n'appartenant qu'à lui.

L'âme humaine subsiste, son corps même étant détruit. Elle bénéficie alors de son existence indépendante. Mais l'âme humaine peut survivre au corps, sans être, pour cela, proprement immortelle, immortelle par nature, car peut-être porte-t-elle en elle-même un germe de destruction. Voyons donc si sa constitution, si son essence est telle qu'elle ne puisse mourir. Mais comment saisir cette essence de l'âme, et comment notre regard pourra-t-il atteindre jusqu'à sa constitution intime? Ne savons-nous pas que la nature intime des êtres se révèle, se reflète, pour ainsi dire, dans leurs propriétés et dans leurs opérations? Nous n'avons donc qu'à interroger l'action et la tendance de l'âme humaine.

Regardez, je vous prie, quel est l'objet préféré de sa connaissance, et à quoi la porte le plus impérieusement son désir.

Sans doute, elle commence par s'occuper du monde sensible et de ses phénomènes; il faut que les sens lui fournissent d'abord la matière brute et indispensable à l'élaboration de ses idées. Mais les notions sensibles, les faits ne lui servent qu'à prendre son élan. Des faits, vite elle remonte aux lois, aux causes, aux principes. Ce qui l'attire, c'est l'universel, ce sont les vérités nécessaires, immuables, éternelles. Sans doute, le spectacle de la création est merveilleux et transporte; mais il n'exerce point le même charme prestigieux sur l'âme que la contemplation des vérités rationnelles. Rappelez-vous l'enthousiasme de Pythagore quand il sacrifiait sa génisse aux Muses, pour lui avoir découvert quelqu'une des éternelles propriétés d'une figure de géométrie. Rappelez-vous Archimède méditant sur les rapports immuables des nombres, et ne pouvant plus voir ni les ennemis, ni la mort qui s'approchent. Entendez Platon célébrer la félicité de ceux qui contemplent le beau et le bon, premièrement dans les arts, secondement dans la nature, et enfin dans leur source et dans leur principe qui est Dieu. Vous savez comment Aristote loue ces heureux moments « où l'âme n'est possédée que de l'intelligence de la vérité », et comment il juge une telle vie, seule digne d'être éternelle, seule digne d'être la vie de Dieu; avec quelle assurance, aussi, il affirme que la plus petite lueur qui nous vient du monde des vérités éternelles et divines est incomparablement plus douce et plus précieuse que toutes les splendeurs d'un soleil comme le nôtre. Enfin, vous savez comment les saints sont tellement ravis de ce

divin exercice qui consiste à connaître, aimer et louer Dieu, qu'ils ne le quittent jamais, et que, comme dit Bossuet, « ils éteignent, pour le continuer durant tout le cours de leur vie, tous les désirs sensuels ».

Voilà le fait : Notre âme se complaît, se délecte dans le nécessaire, dans l'éternel, dans l'immuable. C'est là qu'elle respire, c'est là qu'elle se dilate, c'est là qu'elle jouit. Ainsi est faite sa nature.

Mais que suppose la jouissance ? Ne suppose-t-elle pas une correspondance entre celui qui jouit et l'objet qui le fait jouir, une proportion, un point par où les deux natures se touchent et se conviennent ?

Si donc l'âme humaine jouit par-dessus tout de ce qui est au-dessus du temps, et n'est point limité, ni borné dans sa durée, c'est qu'elle-même, par sa nature, domine le temps et possède, en droit, une existence sans fin.

Vous arriverez à la même conclusion, si vous voulez considérer quel est le désir naturel de l'âme humaine

C'est un principe, qu'un désir de nature ne peut être vain et sans objet, parce que la nature ne se ment point à elle-même. Quel est donc le grand désir, la grande aspiration de notre âme? c'est d'être, c'est d'exister toujours. Or, remarquez-le bien, ce désir est vraiment un désir de nature. Nous sommes ainsi faits qu'il se produit nécessairement. Nous désirons l'existence, parce que la nature a déposé dans tous les êtres une tendance à la conservation ; il y a seulement cette différence entre nous et ce qui nous entoure : c'est que seuls, parmi les êtres de ce monde, étant doués de la pensée, nous concevons l'existence, non pas concrète et emprisonnée dans un coin de l'espace, ou dans une partie du temps, mais l'existence en général, l'existence sans limites.

D'où il résulte que notre désir naturel de l'existence s'étend jusqu'à une existence sans fin, et manifeste par là-même que nous portons en nous un principe de soi immortel ; que nous possédons, outre notre corps qui périt, une âme dont la nature est de ne point périr.

A ces deux preuves, faciles à saisir, saint Thomas en ajoute une troisième : L'âme humaine est naturellement immortelle, parce qu'elle ne possède en elle-même aucun principe de destruction. L'âme humaine, en effet, est absolument simple ; on ne saurait lui assigner ni parties quantitatives, comme aux réalités étendues, ni parties essentielles, comme aux substances composées de plusieurs principes physiquement distincts. Par nature donc elle échappe à toute division et à toute décomposition. Par nature donc aussi elle demeure un sujet éternellement apte à l'existence et réclamant une existence éternelle. Il n'y aurait pour elle qu'une manière de finir : l'anéantissement. (*Quaest. un. de animâ*, art. 14.)

— Mais l'anéantissement, tel est précisément l'écueil contre lequel peut-être va venir se briser notre immortalité.

L'on conçoit, en effet, qu'un être peut être détruit de deux manières : par division, décomposition, ou par anéantissement. — Voici un obus, l'obus éclate, et les éclats en sont projetés au loin, dans toutes les directions; l'obus est détruit par la division et la dispersion de ses parties; et le corps du pauvre soldat qu'il vient de mettre en pièces est détruit de la même façon. Mais cette destruction n'est pas la plus radicale qu'on puisse supposer. — Des objets ainsi divisés et brisés, il reste quelque chose, des fragments. Or, l'on peut concevoir une destruction où rien ne soit épargné, où absolument rien ne demeure : c'est l'anéantissement proprement dit. Qu'une force simple et spirituelle comme notre âme ne puisse être ni divisée, ni décomposée, cela est constant; mais nous ne serons pas beaucoup plus avancés, si elle peut être anéantie.

— Voici d'abord, à ce sujet, une observation rassurante : c'est que nulle force créée ne peut anéantir quoi que ce soit.

Sur ce point, nous pouvons invoquer le témoignage des matérialistes : car, c'est un de leurs dogmes que, dans ce grand conflit des êtres qui se voit dans le monde, les agrégats seuls sont détruits et que les éléments et les forces demeurent. Les atomes de la matière, nous disent-ils hautement, demeurent immuables, sous le flot toujours mobile des combinaisons et des transformations où ils se trouvent engagés.

Nous n'avions que faire, du reste, de cette affirmation des matérialistes : l'expérience nous montre assez clairement, à chaque heure, que les forces agissant avec le plus d'énergie respectent toujours le dernier fond des êtres qu'elles atteignent.

Et même la philosophie nous en dit la raison, non moins clairement : c'est que la distance de l'existence au néant étant la même que celle du néant à l'existence, pour ramener une créature de l'existence au néant, il faut la même puissance que pour l'amener du néant à l'existence : de même, par conséquent, qu'une puissance infinie seule peut mettre une réalité là où n'était que le néant, ainsi une puissance infinie seule peut faire que le néant succède à la réalité. Nul être fini, nul être créé ne peut donc anéantir l'âme, de même qu'elle ne peut non plus anéantir le dernier atome.

Si elle peut être anéantie, c'est Dieu seul qui peut le faire.

— Mais Dieu, encore une fois, ne peut-il pas la détruire, en l'anéantissant ? S'il le peut, que devient alors notre immortalité ?

A ce propos, un des plus illustres apologistes du siècle dernier, Valsecchi, fait une remarque fort juste et qu'il est bon de mentionner : c'est que cette difficulté, les spiritualistes peuvent bien se la poser, mais les matérialistes ne sauraient l'invoquer contre nous, sans se donner un démenti à eux-mêmes, puisqu'ils ne reconnaissent pas l'existence de Dieu.

La difficulté, du reste, n'en demeure pas moins pour nous. Heureusement, elle n'est pas insoluble.

Il est bien vrai que Dieu a la puissance d'anéantir nos âmes. Car Dieu les a créées, et sa puissance d'anéantir s'étend aussi loin que sa puissance de créer.

Mais, rassurez-vous : Cette redoutable puissance de Dieu n'anéantira pas nos âmes, parce qu'elle n'est plus libre pour cet effet, étant comme retenue et liée par les autres attributs divins. Expliquons-nous. Dieu étant un être infiniment parfait, toutes les perfections se trouvent en lui, et chacune à un degré infini. De même, par conséquent, qu'aucune perfection ne lui manque, nulle non plus ne peut être inférieure, ni faible par rapport aux autres; selon notre manière de concevoir, toutes, au contraire, sont dans un admirable équilibre et agissent avec un merveilleux concert. Il suit de là qu'en Dieu nulle perfection ne saurait être sacrifiée à une autre, ni blessée par une autre, et que la puissance, par exemple, ne saurait jamais faire ce que la bonté, la justice ou la sagesse n'approuveraient pas.

Or, la justice et la sagesse de Dieu lui défendent d'anéantir l'âme humaine.

Et d'abord qu'il existe une autre vie, cela ne peut pas être mis en doute, par quiconque admet l'existence de Dieu.

Dès lors que Dieu existe, en effet, il est nécessairement conçu comme providence et comme justice infaillible.

Or, si Dieu ne nous réservait pas une autre vie, Dieu ne serait plus ni justice ni providence.

La justice et la providence de Dieu ne doivent-elles pas surtout se montrer par le sort différent fait au vice et à la vertu? Dieu, saint et juste, n'est-il pas obligé à flétrir, à châtier l'un, à récompenser, à glorifier l'autre? Quoi donc! il pourrait exister une providence divine, et le mal rester éternellement impuni, et la vertu rester éternellement oubliée et méconnue? Dieu pourrait exister et regarder du même œil, traiter avec la même indifférence ou la même sympathie, le crime et la sainteté, la charité et l'égoïsme, l'orgueil et l'humilité, la continence et la débauche, la générosité magnanime et l'avarice sordide? Dieu pourrait ne pas faire de différence entre Néron et saint Louis, entre saint Vincent de Paul et Voltaire, entre saint Thomas d'Aquin et Jean-Jacques Rousseau?

Non, il ne saurait en être ainsi. Si Dieu existe, il faut qu'il se montre, par des effets, le défenseur et l'ami de la vertu, le juge et l'ennemi du vice, et que vienne un moment où les préférences divines soient éclatantes et incontestables.

Hé bien! regardez notre monde, et dites si la part y est toujours faite plus belle à la vertu, si elle y triomphe partout, et si le vice, au contraire, y est partout abaissé, partout flétri, partout châtié?

Le prétendre serait dérisoire. Il faut donc reconnaître que, dans la vie présente, la justice divine retient son cours et suspend ses effets; qu'elle ne dit pas son dernier mot, mais le réserve pour un autre état de choses, pour une autre vie, qui succédera à la vie présente, et où notre Dieu, saint, juste et sage, traitera chacun selon son mérite; où il réalisera les compensations nécessaires, où il fera l'ordre parfait, en nous montrant « la vertu toujours avec le bonheur, et le vice toujours avec la souffrance ».

Voilà ce que dit la raison : Si Dieu existe, il doit à la vertu une autre vie qui soit un dédommagement de l'existence présente.

Mais, je n'ai pas seulement à prouver que Dieu donne aux âmes une vie d'outre-tombe; il faut encore établir que cette vie ne finira point, que Dieu ne doit point les anéantir.

Qui va nous en assurer? — Qui se portera notre garant contre Dieu? — Dieu lui-même.

Sa justice et sa sagesse s'opposent, en effet, à ce que nous soyons anéantis.

Rien de libre et d'indépendant comme Dieu, à l'égard de sa créature. Devant lui, les natures les plus nobles sont comme si elles n'étaient pas, et notre néant ne saurait jamais fonder le moindre droit à l'égard du Créateur. Mais Dieu peut s'engager, et de fait il s'engage, lui-même à l'égard de lui-même. Il est libre incontestablement de ne pas créer un seul être; mais, dès l'instant qu'il le crée, Dieu se doit à lui-même de traiter cet être conformément à la nature qu'il lui a donnée. C'est en cela, suivant saint Thomas, que consiste, pour Dieu, la justice envers les créatures. Sa sagesse lui fait aussi un devoir de ne pas tenir une conduite qui se contredise : et Dieu se contredirait dans sa conduite, si, produisant à l'existence un être avec une nature, il traitait cet être comme en ayant une autre. L'homme se croit obligé à montrer de la suite et de la constance dans ses conseils et dans ses œuvres : qu'en doit-il être de Dieu?

Il est donc de la justice et de la sagesse de Dieu, de traiter les êtres suivant leur nature particulière. Or, nous l'avons prouvé, l'âme humaine a une nature qui demande l'immortalité. Dieu doit donc à sa justice et à sa sagesse, *supposé qu'il crée une âme humaine*, de la conserver immortelle.

Il faut donc dire que l'âme humaine est immortelle en fait, comme elle est immortelle en droit, ou mieux, parce qu'elle est immortelle en droit.

Il serait facile d'apporter d'autres preuves, de développer, par exemple, celle qui est contenue en germe dans ces paroles bien connues de Cicéron : « *Permanere animos arbitramur consensu nationum omnium.* » Mais les raisons qui viennent d'être exposées suffiront à convaincre les esprits sérieux, qui se donneront la peine d'y réfléchir.

On objectera peut-être qu'il est inadmissible qu'un être existe sans agir, et que l'âme humaine, n'ayant plus son corps ni ses sens pour fournir une matière à sa pensée, serait privée de toute activité. Telle est, en effet, une des *vingt et une* objections que saint Thomas se pose contre l'immortalité de l'âme humaine, dans un de ses traités (*Quæst. un. de animâ*, art. 13).

Mais cette objection ne porte pas : Que faut-il, en effet, à l'âme, pour qu'elle puisse agir, même séparée? Des facultés et un objet. Or, l'âme, même séparée, ne garde-t-elle pas son intelligence et sa volonté, que nous avons dit être des facultés spirituelles, qui émergent, pour ainsi dire, au-dessus du corps, sont indépendantes des organes, et subsistent par conséquent après leur destruction. L'âme séparée a donc la double faculté de la pensée et de l'amour.

Si l'âme séparée n'agissait point, ce ne pourrait donc être que par manque d'objets. Mais les objets ne lui manquent nullement.

Elle est à elle-même son premier objet. N'est-il pas constant qu'étant simple et tout à fait immatérielle, elle peut se replier sur elle-même? Voilà tout de suite une ample matière à connaissance et à réflexion. Elle scrutera sa nature, étudiera les facultés qu'elle possède, ses états, ses actes.

Mais, en se repliant sur elle-même, elle trouvera autre chose que sa nature et ses facultés. Elle trouvera tout un trésor de notions et de connaissances qu'elle avait insensiblement amassé quand elle existait dans son premier état. Toutes les idées que nous nous formons sur Dieu, sur l'homme, sur le monde, idées morales, idées religieuses, philosophiques, scientifiques, toutes ces idées, vous le constatez chaque jour, par votre propre expérience, demeurent, pour ainsi dire, consignées dans notre intelligence; elles y sont même quand nous n'y pensons pas, et il ne faut qu'un acte de notre volonté pour les faire briller à notre esprit, souvent aussi nettes et aussi vives qu'au moment où nous les avons conçues pour la première fois.

Toutes ces idées ne résidant point dans les organes, mais dans l'esprit, le corps peut disparaître sans qu'elles aient le moins du monde à en souffrir. Voilà une nouvelle matière, comme infinie, que l'âme peut exploiter. J'ai bien dit : exploiter. Car l'âme peut travailler sur ces idées; et, en travaillant de la sorte, en creusant ces notions, non seulement elle reprendra possession et jouira d'un bien déjà acquis, mais elle approfondira et étendra ses connaissances, multipliant par là sa perfection et son bonheur.

De sa nature, elle peut remonter à Dieu, et développer beaucoup sa connaissance de l'être premier et infini, grâce à l'état nouveau où elle se trouve, et qui l'aide à comprendre, beaucoup mieux que son existence passée, ce que peut être et comment peut vivre un pur esprit.

Enfin, qui empêche qu'elle n'ait des rapports avec des âmes, comme elle séparées de leur corps, ou même avec des esprits d'une nature plus élevée que la sienne?

Mais il n'est point besoin de nous lancer dans l'hypothèse : ce que la raison nous dit de positif sur l'état de l'âme après la mort suffit bien à nous convaincre

qu'elle n'y est point dépourvue d'objets de connaissance et qu'elle peut penser.

Ajoutons qu'elle peut aimer, puisqu'il est certain que la faculté d'aimer reçoit son objet de la pensée et agit partout où l'intelligence peut agir.

L'âme humaine n'existe donc pas seulement après que le corps a succombé : elle vit, mais d'une vie active, et tout occupée des choses de l'esprit. Elle n'exerce plus, il est vrai, faute d'organes, les fonctions de la vie végétative et de la vie sensitive; mais elle garde la conscience d'elle-même et de son *moi;* mais elle peut contempler sa nature, ses facultés, ses actes et ses divers états; mais elle jouit des connaissances qu'elle avait acquises dans son premier état; mais elle peut grandir dans la science de la vérité, et particulièrement dans la connaissance et, par suite, dans l'amour de Dieu.

Enfin, elle peut penser et elle peut aimer.

— Nous avons entendu la philosophie raisonner sur l'âme humaine, et conclure que l'âme humaine est une réalité, substantielle, simple, spirituelle, créée par Dieu, immortelle. Or, c'est cela même, comme chacun sait, qui nous est enseigné par la Révélation et par l'Eglise. Nous concluons, à notre tour, que, sur ce chapitre de l'âme humaine, l'accord est parfait entre la Foi et la Raison.

Fr. M.-Th. Coconnier, O. P.

II. **Ame des bêtes (L').** — Cet article a pour but de montrer à ceux qui ne savent apercevoir que des ressemblances entre l'homme et la bête qu'il existe entre l'un et l'autre quatre différences essentielles : l'âme de l'homme différant essentiellement de celle de la bête par l'opération, par la nature, par l'origine, par la destinée.

1° J'admets, comme vous le voyez, que les bêtes ont une âme. En l'admettant, je n'ignore pas que je fais trembler plusieurs spiritualistes qui ne comprennent pas comment, l'âme une fois accordée aux bêtes, il est possible de sauver, en bonne logique, la prééminence de l'homme sur la brute. Mais tout l'embarras qui peut résulter d'accorder une âme à l'animal ne saurait dispenser de le faire, s'il existe une raison démonstrative de lui en reconnaître une : or, cette raison existe.

En effet, l'animal vit : donc, il a une âme.

Par âme, nous entendons, en général, le principe premier des opérations vitales dans les êtres vivants, principe que l'on prouve être distinct des forces physiques et chimiques, par cette raison commune à saint Thomas et à Claude Bernard, que les propriétés caractéristiques des êtres vivants ne peuvent s'expliquer ni par la physique, ni par la chimie. (Voir article *Vie.*)

Si l'âme est le principe premier des opérations vitales, il est évident que nous devrons admettre l'existence d'une âme partout où il se produit des opérations vitales, par exemple des phénomènes de sensibilité, etc.

Or, ces phénomènes se produisent dans l'animal aussi bien que dans l'homme; nous en avons pour garants l'anatomie et la physiologie comparées. Donc, il lui faut reconnaître une âme.

Etant établi que l'homme et l'animal ont une âme, peut-on montrer quelque différence essentielle entre l'âme de l'homme et celle de l'animal?

J'affirme que oui.

La première différence essentielle entre l'homme et l'animal, c'est que l'homme pense et raisonne, et que l'animal ne pense point et ne raisonne point.

L'on me demandera tout de suite ce que j'entends par penser et raisonner; je vais le dire.

2° Penser, pour nous autres scolastiques, c'est connaître l'immatériel au moyen d'une faculté immatérielle. Avec saint Thomas, nous opposons la pensée à la sensation, ou perception sensible, caractérisée essentiellement par ce fait qu'elle a pour objet un corps, et pour principe subjectif une faculté immatérielle.

— Et raisonner, qu'est-ce?

— C'est inférer une vérité d'une autre, au moyen d'un principe général exprimé ou sous-entendu. A cette façon de parler, il n'y a rien à dire, puisqu'il ne s'agit encore que d'une définition de nom, et qu'il nous est permis de donner aux termes le sens que nous voulons, à condition d'avertir, si nous nous écartons du sens qu'on y attache ordinairement, ce que nous n'avons point à faire dans le cas présent.

Avant de montrer que l'homme pense et raisonne, et que l'animal ne pense point et ne raisonne point, je voudrais développer un peu cette notion de la pensée dans l'être qui raisonne, l'étendre en quelque sorte sous nos yeux, et faire voir tout ce qui est ramassé dans ces petites définitions qui tiennent en une ligne.

J'ose prier qu'on accorde la plus grande attention à ces développements — très métaphysiques pour le fond, mais qui ne le seront point trop dans la forme — parce que, si je ne m'abuse, ils feront voir, dans un jour nouveau, tout ensemble la différence irréductible qui sépare l'homme de l'animal et la valeur philosophique de ces formules, profondes mais d'une brièveté pleine de mystères, que vous avez souvent rencontrées en lisant Bossuet, Pascal, Descartes, et que ces chefs illustres de l'école spiritualiste française emploient toujours, quand ils veulent marquer d'une façon précise ce qui caractérise l'âme de l'homme et la met tout à fait hors de pair par rapport à celle de l'animal : « La raison humaine est un instrument *universel* qui s'exerce dans toutes les directions. » (Descartes.) « Dans notre raison, une réflexion appelle une réflexion, à l'infini et sur *toutes sortes de sujets.* » (Bossuet.) « L'âme humaine *fait réflexion sur elle-même.* » (Pascal.)

Penser, c'est concevoir, c'est entendre l'immatériel. Remarquez, je vous prie, qu'une chose, un objet peut être immatériel de deux façons : naturellement ou artificiellement. Je m'explique : l'honneur, le droit, le devoir, l'estime, le dédain, l'orgueil, voilà de l'immatériel; ces objets, de plus, sont immatériels *par nature,* par eux-mêmes, puisque rien de matériel n'entre dans leur constitution essentielle.

Au contraire, supposez que, par suite de quelque opération intellectuelle, un être matériel de sa nature, comme un cheval ou un chêne, se trouve quelque part, sous forme de notion ou de conception quelconque, *avec une manière d'exister tout idéale,* absolument indépendante des conditions d'existence propres aux corps qui sont actuellement et réellement dans l'espace. Cet être, à raison de son existence tout idéale, lui aussi est immatériel. Mais il ne l'est point naturellement, il l'est à la suite d'un travail de l'esprit, d'une sorte de préparation (S. Thom., *Cont. gent.*, lib. II, c. 60) que la philosophie explique : il l'est *artificiellement.*

Penser ce sera donc concevoir l'immatériel pur, ou même, ajoute saint Thomas, le matériel, pourvu que cela soit d'une façon immatérielle. « *Vel ipsum materiale immaterialiter.* » (Comp., Platon, *Républ.*, VII. — Taine, *De l'Intelligence,* 4e édit., p. 34-38.) Mais voyez ce que cela emporte, concevoir une chose matérielle de cette façon immatérielle, avec cette existence tout idéale dont j'ai parlé.

L'existence actuelle et matérielle dans l'espace fait l'être individuel et concret. Un être, par le seul fait

qu'il est dans la matière et demeure attaché à tel point de l'espace, qu'il subsiste à tel point de la durée, qu'il possède tel nombre déterminé de propriétés, de qualités et de relations, est nécessairement unique; c'est une existence qui ne peut se trouver qu'une fois, étant donné cet ensemble de circonstances qui l'accompagne; elle est donc nécessairement individuelle et concrète et, si je puis ainsi parler, irréalisable en plusieurs.

Si donc l'on conçoit un être matériel, non avec l'existence circonstanciée qu'il possède hors de l'esprit dans la réalité, mais avec une existence tout idéale, où il n'apparaît plus lié à telle matière, à tel point de l'espace, à tel instant de la durée, ni avec des propriétés, des qualités, des relations déterminées, cet être, au lieu d'être individuel et concret, apparaît immédiatement comme abstrait et universel, c'est-à-dire pouvant se reproduire, se répéter dans les individus, un nombre de fois indéfini; ainsi le triangle, le cercle, le levier, entendus d'une façon générale et abstraite.

Il faut donc dire que, si penser c'est concevoir l'immatériel, c'est aussi, par là-même, concevoir l'abstrait et l'universel.

Mais il faut dire davantage.

Telle est, en effet, la double loi des êtres dûment constitués et à l'état normal, que leur activité s'exerce spontanément jusqu'à leur développement complet, et que les fonctions inférieures s'accomplissent et s'ordonnent d'elles-mêmes, suivant ce que réclament les fonctions supérieures, à moins que des circonstances extérieures défavorables ne s'y opposent.

Ainsi, la plante se nourrit, fait sa tige et son feuillage, produit et féconde sa semence tout aussi naturellement que l'astre rayonne sa lumière, que le nuage verse sa pluie, que l'hydrogène et l'oxygène se combinent sous l'action de l'étincelle électrique. Ainsi, dans l'animal, les forces physiques et chimiques préparent l'organe, l'organe, la fonction, et les fonctions plus humbles, celles qui sont plus élevées. Voilà ce qu'ont observé tous les hommes qui passent pour avoir regardé le monde à la lumière du génie; ce que disait Albert le Grand, quand il exposait la belle économie de l'activité humaine (*De Anima*, lib. III, tr. v, c. 4), ce que disait Claude Bernard, quand il décrivait le *processus* de la vie (*La Science expérimentale*, définition de la vie), ce que chantait Dante Alighieri, dans les vers immortels où il nous présente toutes les natures, dès leur origine, ordonnées entre elles et inclinées vers l'action par l'éternelle puissance, et chacune emportée par un secret instinct vers la perfection qui lui a été dévolue :

Onde si muovono a diversi porti
Per lo gran mar dell' essere e ciascuna
Con istinto a lei dato che la porti.

Qu'on explique le fait comme l'on voudra, le fait demeure toujours indéniable et reconnu par tous. Tout être se porte à l'action, d'une spontanéité de nature, et, s'il est bien constitué et placé dans un milieu propice, son activité se déploie suivant un ordre parfait dans le sens de la perfection particulière que son espèce comporte.

Supposons donc l'être pensant et raisonnant, dans les conditions, soit internes, soit externes, normales et favorables. Les notions, les termes ne sauraient demeurer isolés dans un esprit fait pour le raisonnement. Ils s'arrangeront entre eux, ils s'ordonneront de manière à former des jugements; et parce que les termes qui entrent dans ces jugements sont généraux, les jugements eux-mêmes seront généraux, universels. Soit, par exemple, les idées de tout, de partie, de grandeur. Avec ces trois termes, l'esprit obtiendra tout de suite ce jugement général : le tout est plus grand que sa partie.

Soit encore les notions de cause, d'effet, de proportion : aussitôt posées, elles amèneront ce second jugement, universel comme le premier : tout effet a sa cause proportionnée.

Penser ce n'est donc plus seulement concevoir l'immatériel, ou posséder des notions universelles, des concepts généraux; c'est concevoir, c'est formuler des principes, des axiomes. Et j'ajoute, car c'est une nouvelle conséquence, non moins nécessaire que celles qui précèdent : c'est posséder la clef du savoir, c'est tenir le secret de la science.

Un principe, vous n'avez pas à l'apprendre : c'est du savoir en puissance; c'est de la connaissance en germe. La science est dans le principe comme le mouvement est dans le ressort et dans la vapeur, comme la flamme est dans le caillou, comme cette belle scène du monde est dans le soleil qui nous la révèle. Et quand le principe est tout à fait universel et absolu, c'est un soleil qui peut envoyer des clartés dans toutes les régions du vrai. Ces deux principes par exemple : « on ne donne que ce que l'on a »; « tout effet a sa cause proportionnée », sont vrais partout, sont vrais toujours et en tout ordre de choses. En possession de ces deux principes et autres semblables, l'esprit peut donc, non seulement se scruter lui-même et ce qui est au-dessous de lui, mais s'ouvrir des chemins de lumière vers les réalités qui peut-être existent dans un monde supérieur.

Ce progrès dans la science, il l'accomplira, puisque nous parlons d'un esprit qui ne pense pas seulement, mais encore raisonne, c'est-à-dire procède du connu à l'inconnu, en se servant de ce qu'il sait pour arriver à la connaissance de ce qu'il ne sait pas.

Il se considérera lui-même. Etant immatériel, il peut se replier sur soi, observer ses actes et ses états. Il les observera; puis, approchant de ces données de l'expérience le grand principe que « tout fait a une cause proportionnée », il se formera une idée de sa nature spirituelle.

De plus, s'il est uni substantiellement à un corps — je dis uni substantiellement à un corps, je ne dis pas immergé dans un corps — il observera les phénomènes du corps qu'il anime, comme il a observé ses propres événements, et s'efforcera de découvrir sa nature à lui-même.

Par son corps, il est déjà arrivé à la notion abstraite de l'être matériel; il connaît donc déjà ce que les autres corps ont de commun avec le sien. Ce par quoi ils s'en distinguent, il l'apprendra de l'expérience externe. Il ne s'arrêtera pas là.

Ayant observé les faits en lui, hors de lui, les ayant généralisés, il les comparera, il les classera, il verra que les uns sont les antécédents nécessaires des autres, et arrivera de la sorte à concevoir les lois qui régissent son activité et celles des autres substances.

Que s'il vit dans la société d'autres esprits, comme lui unis à un corps, ayant appris, en s'observant lui-même, par quels signes extérieurs se traduisent naturellement les pensées et les dispositions de son âme, remarquant ces mêmes signes chez les autres et les interprétant, il connaîtra ses semblables à peu près comme il se connaît lui-même.

Voilà donc la série de progrès que doit réaliser, en vertu de sa nature, l'être qui pense et qui raisonne.

Il se connaît, il connaît son activité et ses lois.

Il connaît les corps, leur activité et leurs lois.

Il connaît les autres natures intelligentes, leur activité et leurs lois.

Il regarde même au-dessus de lui pour voir si son existence finie et bornée n'a pas son explication et son principe dans une existence plus haute. Va-t-il s'arrêter? Le champ du progrès est-il désormais clos pour lui?

Non. Vivant, je le suppose, dans la compagnie de natures intelligentes comme il est intelligent lui-même, et au milieu de l'univers, il sentira bien vite qu'il lui serait extrêmement utile de pouvoir échanger quelques pensées avec ses semblables et de pouvoir, en une certaine mesure, régler et gouverner l'action des êtres qui l'entourent.

Voilà le double progrès qu'il aspire dès lors à réaliser, et qu'il réalisera avec les notions générales et les principes dont il est en possession. Aux signes naturels, par lesquels il s'est vu lui-même exprimer sa pensée, il joindra des signes de convention, et, en combinant de diverses manières les activités et les lois qu'il a observées dans le monde, il arrivera à y régler, un peu selon ses désirs, la succession des événements.

Vous ai-je fait entrevoir, par cette série de déductions rapides, toute la portée, toute la plénitude de sens que renferment ces deux mots : pensée et raisonnement?

Prenez la pensée la plus humble, choisissez la dernière des natures qui pense et qui raisonne, l'esprit qui émerge le moins au-dessus de la matière, pourvu que vous le supposiez, comme je le fais, dans des conditions favorables au développement et à l'exercice de sa puissance.

C'est un esprit, il pense et il raisonne :

Donc, il conçoit l'immatériel;

Donc, il conçoit l'abstrait, l'universel;

Donc, il formule des principes généraux;

Donc, des phénomènes qu'il observera en lui et dans les êtres qui l'avoisinent, il inférera quelle est sa nature et celle des êtres qui l'entourent;

Donc, nous le verrons rechercher quelle est son origine et son principe;

Donc, il découvrira les lois qui règlent son activité et celle des autres natures;

Donc, il inventera des signes pour manifester ses pensées et ses impressions;

Donc, il essayera de modifier, de gouverner à son profit les phénomènes de la nature.

J'allais omettre un point essentiel. Penser, c'est concevoir l'abstrait, le général. Qui pense ne conçoit donc pas seulement tel bien concret, mais le bien abstrait, général, universel, absolu, parfait. De là cette conséquence capitale : que nul être pensant, mis en présence de n'importe quel bien particulier fini, ne peut être nécessité à le vouloir et à le poursuivre. Tout bien fini, en effet, par cela seul qu'il est fini, ne réalisant pas tout l'idéal de la bonté, présente, de ce chef, une imperfection qui peut être à la volonté un motif d'aversion et de dégoût, et aura toujours une action trop faible pour vaincre, par lui-même, la résistance que peut lui opposer une faculté dont la nature a pour objet adéquat le bien universel et parfait. (Saint Thomas, 1ª 2ªᵉ, q. XIII, a. 6.)

Penser, c'est donc encore être libre, non par rapport au bien ni à la félicité en général, mais par rapport au choix des biens particuliers et des moyens qui peuvent conduire au bien, au bonheur parfait.

Nous savons désormais ce que comportent naturellement la pensée et le raisonnement. Nous savons davantage : nous savons à quel signe, nous savons à quelle marque certaine on reconnaît leur présence.

Il y a pensée et raisonnement là où il paraît des notions abstraites universelles, là où se constate un progrès dans la science, mais un progrès qui, faisant passer de la connaissance des faits à la connaissance des lois, et de la connaissance des lois à celle des faits par une série d'opérations délicates et compliquées, est lent et laborieux comme une conquête; mais un progrès dont le principe, dont le ressort, si je puis dire, est dans l'arbitre de l'être qui le réalise et n'a pas en chaque circonstance, pour cause déterminante immédiate, une impulsion aveugle de nature ou une violence exercée du dehors; mais un progrès enfin, qui, dans l'ordre pratique, se traduit par la recherche en tous sens et l'invention de ce qui peut être utile et agréable, et perfectionner le commerce social, améliorer les conditions de l'existence.

Au contraire, là où tout s'explique par des notions concrètes, là où l'on sait tout de naissance sans avoir rien appris et où l'on ignore invinciblement les lois et les raisons de ce que l'on fait comme de ce qui arrive, là où existe l'immobilité, l'uniformité et, en dépit des sollicitations les plus vives, des circonstances les plus favorables, le manque total d'invention et de progrès conscient et réfléchi, où rien ne sait se sortir de l'ornière, là, la pensée n'est point, là n'est point le raisonnement.

Résumons tout en un mot :

Le Progrès, c'est-à-dire la marche en avant consciente, réfléchie, calculée, voulue librement quant aux détails, d'un être, par tous les chemins de la science, des arts et de la civilisation, est l'effet assuré et la marque infaillible de la pensée et du raisonnement évoluant dans des conditions normales et favorables.

Cela posé, nous pouvons résoudre la question : l'homme et l'animal pensent-ils et raisonnent-ils tous les deux?

3° Pour l'homme, ce n'est pas une question. Son esprit, comme ses discours, sont remplis de termes généraux et abstraits. Les sciences dont il s'occupe, même les sciences d'observation — et c'est ce que les positivistes auraient dû remarquer — roulent sur des abstractions. Qu'est-ce que la botanique organique en général? Une étude des plantes où l'on fait *abstraction* des caractères propres aux diverses espèces. Qu'est-ce que la zoologie organique? L'étude des animaux *en général*, l'étude de l'*animalité* prise en soi. Qu'est-ce que la biologie? L'étude de la vie, *abstraction* faite du sujet où elle réside, homme, plante, animal.

Et les principes, est-ce que tous, philosophes et savants de n'importe quelle école, nous ne les invoquons pas à chaque instant? Principes de contradiction, principe de causalité, principe de raison suffisante.

Possédant les notions générales et les principes transcendants, l'homme ne pouvait demeurer stationnaire et uniforme dans son savoir comme dans son agir. Sa nature lui commandait le progrès. Il a marché.

D'abord il s'est regardé, il s'est écouté vivre. Il s'est vu tout rayonnant de pensées étonnantes par leur nombre comme par leur variété, lui faisant un spectacle tour à tour charmant et terrible, humble et grandiose, joyeux et triste; en même temps, il a senti passer en lui des impressions étranges, impression d'amour et impression de haine, impression de confiance et impression de crainte, le bonheur et la peine, l'indignation et l'espérance. A côté, et au-dessous de ces phénomènes, il en observe d'autres d'une nature moins élevée; car son corps se meut et vibre, souffre, jouit, se défait et se refait.

Et l'homme se sentant l'auteur et le sujet, tout ensemble, de ces événements si divers, s'est demandé ce qu'il est lui-même.

Mais, sous ce voile des phénomènes qui l'enveloppe, il ne voit point, il n'aperçoit pas le fond de sa

nature. Lui faudra-il donc se borner à enregistrer des faits?

Restera-t-il à lui-même un mystère?

Non pas.

Il va prendre un principe, comme on prend un flambeau pour s'éclairer dans un lieu obscur, et, par le raisonnement, il atteindra jusqu'aux profondeurs où ne peut arriver l'observation directe.

Il dira : *tout phénomène a une cause, et une cause proportionnée.* Et à la lumière de cet axiome, il pénétrera dans sa nature et se verra lui-même, être d'une merveilleuse unité formé de deux principes, matière et esprit, liés, entrelacés, fondus d'une si admirable manière, qu'il en résulte une seule substance, double à sa base, une et simple dans son couronnement; car, dans l'homme, l'esprit n'est pas noyé dans la matière qu'il pénètre et vivifie; mais il émerge au-dessus du corps, où il est, suivant la belle expression de Dante Alighieri, « comme le nageur dans l'eau ».

De la science de sa nature, l'homme est venu à la science du monde. Là aussi, il se passe des phénomènes plus nombreux encore et non moins surprenants. En les contemplant, l'homme a conçu le désir de connaître la nature de ces corps qui en sont le théâtre et le principe.

Mais voici que se dresse encore devant lui la difficulté de tout à l'heure : il ne voit que des phénomènes : Comment en découvrir la source? — Il fera comme tout à l'heure, il s'emparera des principes et, s'en servant comme de projections lumineuses, il éclairera les régions profondes de la réalité corporelle; et il découvrira l'atome que l'observation ne peut atteindre, et, dans l'atome, la matière et la force qui constituent son essence.

A mesure que sa science s'accroît, son désir d'apprendre grandit, et il se pose des questions sans fin. Il se demande, en particulier, d'où il vient et d'où vient le monde. C'est toujours le même principe qui stimule sa curiosité, comme il sert, il faut le dire aussi, à la satisfaire :

« Point d'effet sans cause. » Or, lui, homme, est un effet; le monde est un ensemble d'effets. Quelle est donc la cause de l'homme et du monde? Et, là-dessus, il raisonne et arrive, non sans efforts, à cette conclusion : qu'au-dessus et en dehors de la série des êtres contingents et finis, il existe un être nécessaire et infini, d'où toute existence procède et dépend.

Si un tel être existe et si l'homme est, par rapport à lui, dans une telle dépendance, l'homme n'a-t-il pas des devoirs à remplir à son égard? Ne doit-il pas l'adorer à cause de son excellence infinie? le remercier du bienfait de l'existence donnée et conservée, le prier de lui conserver ses largesses; et ne doit-il pas regarder la volonté de Dieu, où et de quelque façon qu'elle se manifeste, comme une loi sacrée?

Mais si l'homme sait, il agit. Et comme il progresse dans la science, ainsi il progresse dans l'action.

L'homme est fait pour vivre et vit en société. Ce n'est qu'en société que sa nature peut recevoir son développement et qu'il trouve, avec la sécurité, les moyens de mener une existence heureuse.

Or, la première condition, pour que la société lui procure tous les avantages qu'il en doit retirer, c'est qu'il puisse entrer facilement en communication d'idées avec ses semblables. L'homme devait donc sentir le besoin de créer des signes au moyen desquels se pût transmettre la pensée.

Aussi comme il y a travaillé! Avec quel soin, quelle constance, il perfectionne le langage! Comme il multiplie les mots, varie les expressions et les tournures, afin de pouvoir rendre sa pensée avec toutes ses nuances les plus délicates et les plus fines.

Non content de s'entretenir avec ses contemporains, il a cherché et il a trouvé le moyen de fixer la parole par l'écriture, et d'établir un commerce de pensées entre des hommes séparés les uns des autres par toute une série de siècles. Avec l'écriture, il pouvait déjà communiquer à distance, mais il fallait un temps trop long pour porter les missives; il a inventé le télégraphe.

Malheureusement, le télégraphe, avec ses signes, ne fait pas entendre la parole où vibre l'âme : il a inventé le téléphone.

Mais le téléphone présente encore l'inconvénient que la parole n'est entendue qu'au moment où celui qui parle la prononce; il a inventé le phonographe, qui fixe la parole sonore, comme l'écriture fixe le mot, et permettra de garder la parole en portefeuille.

Ces inventions admirables nous disent déjà les conquêtes véritablement surprenantes que l'homme a faites dans le domaine de la nature.

Il commença par en étudier les grandes lois et les grandes forces; avec un courage sublime, il s'élança à la découverte dans toutes les directions; il explora les solitudes et les déserts, il affronta les épouvantables colères de l'Océan, il scruta la profondeur des cieux, il descendit dans les gouffres et dans les abîmes, observant et notant toute chose. Quand il se trouva en face d'êtres inaccessibles à son regard, il fit appel aux lumières de sa raison; il se créa une science merveilleuse pour arriver à connaître, avec une rigoureuse précision, la succession des phénomènes.

Aujourd'hui, il connaît la terre jusqu'à ses dernières limites; il connaît le ciel visible dans le détail de ses mouvements et dans l'ensemble de ses lois. Il calcule la distance des astres; il sait leur poids.

Connaissant les grandes forces du monde et comment elles opèrent, l'homme a eu l'audace de concevoir la pensée, et l'audace plus grande encore d'entreprendre de les plier à son service. En conséquence, il s'est mis à les faire fonctionner comme un machiniste fait fonctionner ses ressorts et ses rouages; et de là sont résultées les merveilles contemporaines des applications de la science : l'électricité, la chaleur, le mouvement, l'air, l'eau, toutes les énergies venant tour à tour se mettre au service de l'homme, obéir à ses volontés et à ses caprices, répondre à ses besoins ou charmer son existence.

L'homme, vous le voyez, c'est le progrès dans toutes les directions.

L'homme est donc essentiellement un être de progrès. Il progresse dans la science, il progresse dans l'action. Il ne sait pas de naissance : il apprend, il se perfectionne, il se forme lui-même.

L'homme donc n'a pas seulement conscience de penser et de raisonner; il en fournit la preuve; il en donne la marque certaine, irréfragable. Il *progresse* d'un progrès conscient, réfléchi et calculé, librement voulu, universel.

Peut-on en dire autant de l'animal?

4° Prenez le livre le plus récent du naturaliste le mieux informé de notre époque, et lisez les descriptions qu'il donne de ce qu'on appelle le caractère et les mœurs des animaux qui vivent aujourd'hui sous nos yeux. Est-il un détail de quelque importance que vous ne retrouviez dans les descriptions des naturalistes du dernier siècle? Non.

Faites mieux : prenez Buffon, et, après avoir lu ce que le grand homme a écrit sur les animaux que l'on appelle, dans un langage absolument impropre, les plus « intelligents », ouvrez Pline l'Ancien et comparez les descriptions de l'écrivain français avec celles que rédigeait le savant romain, plus de seize siècles auparavant : vous serez forcés de convenir que seize

siècles n'ont pas produit un seul changement appréciable dans la manière d'être ou d'agir des bêtes qu'ils ont observées.

Remontez plus loin encore; traduisez quelques pages de l'histoire des animaux d'Aristote. D'une part, vous croirez lire un écrivain de notre temps; et, d'autre part, vous constaterez que les détails fournis par le philosophe grec concordent de tout point avec ce que les anciens monuments de l'Egypte nous apprennent sur les animaux de l'époque la plus reculée.

C'est donc un fait certain; les animaux, pendant le long cours des siècles, n'ont pas réalisé un seul progrès notable.

Et, je vous prie de le remarquer, quand je dis « les animaux », j'entends « les plus intelligents », pour parler comme l'on parle aujourd'hui, et ceux qui, incontestablement, se sont trouvés dans les conditions les plus avantageuses pour le progrès. J'entends le singe, le chien, l'éléphant, le cheval. J'entends les plus belles races de chiens, de singes, d'éléphants, de chevaux, vivant sous le climat le plus heureux, sous le ciel le plus pur, et, au choix, suivant que l'une ou l'autre condition sera plus ou moins favorable au développement intellectuel, en société ou dans l'isolement, au sein de l'abondance, du repos et des plaisirs, ou au milieu des labeurs d'une existence besoigneuse et austère, dans la paix ou dans la guerre.

A quelque époque, en quelque lieu, en quelques circonstances qu'on les prenne, peut-on nous montrer une seule de ces bêtes s'acheminant dans la voie du progrès? Non.

Une circonstance exceptionnellement favorable à ce progrès des animaux, et qui devait nécessairement le produire, s'il était possible, et dans les moyens de la nature, c'était le commerce avec l'homme. L'homme pensant, raisonnant, progressant devant l'animal, ne pouvait manquer d'entraîner l'animal dans le mouvement de sa pensée et de son action.

De fait, l'homme n'a probablement jamais vécu sans l'animal. Le chien, en tout cas, a été son compagnon dès les temps les plus reculés. Il a donc vu l'homme se créer des outils pour travailler la pierre, le bois, le fer; passer, par son activité et son industrie, de la pénurie et de la gêne à l'abondance et au confortable, puis au luxe; il a pris place à sa table et à son foyer; il l'a suivi à la chasse, à la guerre, dans les voyages, dans les fêtes et les assemblées publiques. Il a été le compagnon, — et combien de fois n'a-t-il tenu qu'à lui d'être l'ami et le confident, — non pas seulement du berger et du sauvage, mais de l'artiste dans son atelier, du savant dans son cabinet, du général sur le champ de bataille, du roi jusqu'en ses conseils.

L'homme ne s'est pas contenté d'étaler sous ses yeux les merveilles de son art et de ses inventions; il a voulu l'instruire, et a mis tout en œuvre pour y arriver : caresses, friandises, coups, la faim, la soif, des encouragements, des menaces, des discours, des signes de toute sorte. Et ces efforts, ces tentatives d'instruction n'ont pas eu pour objet des individus pris au hasard. L'on a choisi, au contraire, les sujets qui paraissaient offrir plus de ressources. Et l'on ne s'est pas occupé seulement d'individus isolés et sans rapports les uns avec les autres, l'on a opéré sur les parents et l'on a essayé de fixer dans la race, en cultivant les produits d'une série de générations, les qualités précieuses que l'on s'était appliqué à développer dans les individus, par une éducation quelquefois séculaire. Les annales de la vénerie contiennent sur ce chapitre les faits les plus curieux et les plus authentiques.

Eh bien! avec tous ces essais, tant d'habileté et de patience, a-t-on fait luire un éclair de raison dans un seul de ces cerveaux de chien? A-t-on vu une seule race arriver à produire, en n'importe quel ordre de choses, des actions telles qu'elles ne puissent s'expliquer sans que l'on reconnaisse aux individus de cette race des concepts abstraits, des idées générales, universelles, dont ils se soient inspirés pour réaliser d'eux-mêmes « *ex propria inquisitione* » un seul progrès? Si cette race existe, qu'on nous la montre; si elle n'existe plus, qu'on nous dise où elle a existé. Qu'on nous montre, soit dans le présent, soit dans le passé, à Rome ou à Athènes, à Paris ou à Londres, l'œuvre de science la plus rudimentaire, la plus légère ébauche de civilisation, une ombre de théorie artistique, dont puisse se glorifier l'aristocratie canine la plus choisie.

L'homme a *agi* sur l'animal, les divers milieux ont *agi* sur l'animal. Il a été modifié, il ne s'est pas modifié lui-même; il a été changé et transformé, il ne s'est pas changé ni transformé lui-même. S'il est devenu quelquefois plus parfait, sous certains rapports, il n'a jamais témoigné qu'il eût ni la conscience ni la volonté du perfectionnement qu'il recevait, pas plus que ne le fait l'arbre dont le jardinier plie les branches ou fait varier les fleurs ou le feuillage. Ce n'est point en lui, mais hors de lui, que se trouve, non pas seulement l'occasion, mais la cause déterminante et la mesure des changements qu'il subit. Il ne marche pas vers la perfection « *non progreditur* », il ne s'y pousse pas lui-même « *non se agit* », il est poussé « *sed agitur* » parce qu'il lui manque le principe général de tout vrai progrès, le concept général, l'idée.

De même, s'il se perfectionne, ce n'est que dans un genre déterminé, à l'exclusion des autres genres. L'araignée tendra mieux sa toile, l'oiseau bâtira mieux son nid, et le castor, sa cabane : jamais vous ne verrez un de ces animaux utiliser un des principes que supposerait le progrès qu'il réalise, si c'était un progrès intelligent, pour avancer dans un autre ordre d'activité, malgré tout l'avantage qu'il pourrait y trouver : preuve que ce n'est point à la lumière d'un tel principe, universel et transcendant, qu'il a accompli son premier progrès. Le progrès propre à l'animal est un progrès *unilinéaire*, ce n'est pas le progrès en tout sens, le progrès rayonnant, le vrai.

Ce fait nous est donc absolument acquis : Les animaux les plus parfaits, placés dans les conditions les plus favorables, demeurent étrangers au progrès conscient, réfléchi et calculé, libre, universel.

Nous devons conclure :

Donc, les animaux ne pensent ni ne raisonnent, puisque, en bonne logique, nous ne devons admettre l'existence d'aucune force ou faculté, qu'autant que nous y sommes obligés par la présence de phénomènes qui la supposent.

Vous le voyez, ce sont les principes et les faits qui nous amènent à cette conclusion.

En étudiant la nature et les propriétés essentielles de la pensée dans l'être qui raisonne, d'une façon abstraite, comme nous ferions la nature et les propriétés du cercle et du triangle, de la fibre musculaire ou de la cellule nerveuse, nous avons vu que le progrès en est tout ensemble la conséquence et la marque assurée, de telle sorte que l'être pensant et raisonnant, s'il est sain et intègre, et placé d'ailleurs dans des conditions propices, se perfectionne et avance dans le savoir, dans la manifestation libre et arbitraire de sa pensée et de ses sentiments, dans l'industrie et tout ce qui fait la civilisation, par une loi aussi fatale que celle qui fait tomber la pierre dans l'air et couler l'eau sur les pentes.

D'autre part, il nous est constant que les animaux qui, de l'aveu de tous, comptent parmi les plus intel-

ligents, le chien par exemple, n'ont pas accompli le moindre progrès dans la science, dans le langage conventionnel, dans l'industrie. Le moyen de ne pas dire après cela :

Les animaux ne pensent donc point et ne raisonnent donc point?

Cet argument est péremptoire; mais je comprends qu'il ne lève pas toutes les difficultés sur la matière. Bien sûr, l'on se demande comment, si l'on refuse le raisonnement aux bêtes, il est possible d'expliquer toutes les merveilles que nous leur voyons faire, et quel genre de connaissance il faut leur accorder; car enfin il n'est pas admissible que les bêtes ne connaissent ni ne sentent davantage que la pierre ou le bois.

Je vais essayer de répondre à ces préoccupations des esprits.

5° Parlons d'abord des facultés que nous sommes obligés d'accorder aux animaux. Nous soumettrons ensuite la thèse que je soutiens à l'épreuve des faits particuliers.

D'abord, il faut reconnaître aux animaux, j'entends les animaux supérieurs, en fait de facultés de perception, les cinq sens extérieurs : la vue, l'ouïe, l'odorat, le goût et le toucher. Cela n'a plus besoin d'être démontré.

Il faut leur reconnaître des sens internes : l'*imagination*, tout le monde sait que les chiens rêvent; la *mémoire*, rappelez-vous le chien d'Ulysse; la faculté que les anciens nommaient l'*estimative* ou pouvoir de distinguer les objets utiles et les objets nuisibles, qui fait que l'agneau fuit le loup et que l'oiseau choisit la paille qu'il faut pour construire son nid; enfin une sorte de sens général, central, *sensorium commune*, où, d'une part, aboutissent pour se grouper, les impressions isolées des sens particuliers, et où, d'autre part, viennent retentir les divers événements de l'organisme, sain ou malade, au repos ou en mouvement. C'est le *sensorium commune* qui, en groupant les sensations spéciales, permet à l'animal de se former la représentation intégrale des objets, la représentation intégrale d'un fruit, par exemple, dont l'œil a perçu la couleur, l'odorat le parfum, le goût la saveur, etc., et qui, en l'avertissant des états des diverses parties de l'organisme, lui sert à en gouverner comme il faut l'ensemble et les détails.

Des facultés de perception appellent des facultés de tendance, ou appétits correspondants. Aussi voyons-nous succéder dans l'animal, aux perceptions sensibles des divers objets, des émotions passionnelles variées : transports d'amour ou de haine, accès de colère, frémissements de crainte, etc. L'animal a donc une volonté sensible, comme il a une faculté de perception sensible.

Ce n'est pas tout; nous devons admettre qu'il existe en chacune de ses facultés cette pente vers l'action, ou tendance à accomplir les actes propres à son espèce, que l'on retrouve en tous les êtres du monde, et qui fait que tous, par une sorte d'élan ou d'entraînement de nature, *instinctu naturae*, exercent spontanément leur activité, étant donnés le moment et les conditions propices.

Nous devons admettre que l'activité de l'animal, venant, pour une cause ou pour une autre, à s'exercer d'une façon constante en un sens donné, peut se trouver modifiée si profondément qu'il contracte certaines habitudes ou propensions à agir toujours d'une manière déterminée, avantageuses ou nuisibles, défectueuses ou non.

Il faut admettre enfin que l'animal, en certains cas et en une certaine mesure, transmet ses habitudes, par génération, à ses descendants, au point que certains instincts se fixent en certaines races, sous formes de qualités ou de défauts, et y deviennent héréditaires.

Il serait banal d'insister sur ces assertions pleinement justifiées et éclairées, aussi bien par l'expérience vulgaire que par les données courantes de la zoologie et de l'anatomie comparées. Mais quelques mots de plus ne seront pas inutiles pour caractériser nettement les opérations de ces facultés de l'animal.

Toutes ces opérations sont d'ordre sensible : elles procèdent donc toutes d'un organe et ont toutes pour objet quelque chose non seulement de matériel, mais de concret, d'individuel.

De même donc que l'œil ne perçoit jamais la couleur abstraite, mais telle couleur sur tel objet, ainsi l'imagination de l'animal ne percevra jamais le carré abstrait, le losange abstrait, mais toujours tel carré de telles dimensions; et la mémoire lui rappellera toujours, non les concepts d'homme, de cheval ou de maison, mais cet homme, ce cheval, cette maison; et l'estimative, à son tour, ne percevra pas la convenance, mais la chose qui convient. En un mot, les facultés sensibles, les sens internes comme les sens externes, ne saisissent jamais les choses matérielles qu'enveloppées dans la gangue du fait et de l'individualité, « *cum appendiciis materiae.* » (Albert le Gr.)

Au reste, les perceptions sensibles, de même que les mouvements passionnels, se produisent dans la bête tout à fait suivant le même processus physiologique que dans l'animal humain. De là cette conséquence : — d'une importance extrême, car elle jette la plus vive lumière sur la vie animale — que la grande loi de l'association des perceptions et des émotions a son application et obtient ses effets dans la bête tout aussi bien que dans l'animal humain.

Vous pouvez maintenant vous faire une idée très nette de ce que j'accorde et de ce que je refuse à l'animal.

Je lui refuse toute perception de l'immatériel :

Par conséquent, toute idée morale et religieuse, tout concept abstrait et universel; par conséquent tout jugement et tout raisonnement, tout jugement et tout raisonnement proprement dits impliquant au moins un terme abstrait et universel; par conséquent la conscience, ou retour complet d'une faculté de connaissance sur elle-même, et le vouloir libre, puisque d'une part nul organe ne peut se replier sur lui-même et se percevoir, ni percevoir son action, et que, d'autre part, la racine du libre vouloir ce sont les concepts et les jugements universels.

J'accorde à l'animal qu'il voit, entend, odore, goûte, palpe les objets. J'accorde qu'il en garde les images et se les représente quand ils sont absents.

J'accorde qu'il se souvient.

J'accorde qu'il discerne les objets avantageux ou nuisibles, à rechercher ou à éviter, par un acte estimatif qui simule le jugement.

J'accorde qu'en vertu de la loi de *consécution*, qui est une suite nécessaire de l'association des perceptions et des émotions, l'animal passe, en certains cas, d'une représentation à une autre, et conséquemment d'une émotion, d'une opération à une autre, par un mouvement de connaissance qui simule le raisonnement.

Je lui reconnais une ébauche de conscience, dans le pouvoir qu'il a par le *sensorium commune*, de voir, en une certaine mesure, ce qui se passe aux divers points de son organisme, un semblant de liberté et d'élection, dans l'hésitation qu'il manifeste à prendre parti, quand il est sollicité en sens divers par plusieurs objets attrayants.

J'admets que l'animal contracte parfois des habitudes, ou mieux des instincts nouveaux, parfois

même les transmet : d'où résulte dans les individus et dans les races une apparence de progrès.

Enfin, si vous voulez avoir résumée en un seul mot toute ma pensée sur les bêtes, je vous dirai avec Leibniz, qui, à cet endroit a écrit une parole de génie : « Les bêtes sont purement empiriques. » (*Nouveaux Essais*, avant-propos.) Voilà ce que j'admets, voilà ce qu'ont admis à l'unanimité, on peut le dire, les grands docteurs du XIIIe siècle « *tradunt peripatetici omnes* ». (Saint Bonaventure, *Compendium theolog. verit.*, liv. II, ch. 24.) Nous allons voir maintenant si cela suffit à expliquer, tout ce que l'on observe de plus élevé et de plus merveilleux dans l'activité animale.

6° « Il faut n'avoir jamais vu de près des animaux, dit un grand professeur de l'Ecole d'anthropologie de Paris; il faut être aussi étranger à leurs modes de conduite, qu'à ceux des habitants d'un autre globe, pour nier les preuves d'intelligence qu'ils donnent à tout instant. Il faut n'avoir jamais vu un chien qui, suivant une piste, rencontre un carrefour, s'arrête, hésite un instant entre les trois routes qui s'ouvrent devant lui, cherche la piste sur l'une d'elles, puis sur la seconde, et, s'il ne la trouve ni sur l'une ni sur l'autre, s'élance sans nouvelle hésitation sur la troisième route, comme exprimant par cet acte même le dilemme que celui qu'il recherche ayant dû passer par l'une des trois routes, s'il n'a pris aucune des deux premières, a dû nécessairement s'engager dans la troisième. » (M. Mathias Duval, *Le Darwinisme*, p. 69.)

Si je n'avais une raison décisive de penser que l'honorable professeur est entièrement étranger aux œuvres de saint Thomas, je jugerais qu'il a emprunté l'objection que vous venez d'entendre au saint docteur. Voici, en effet, la difficulté que saint Thomas se pose dans un article de la *Somme théologique* qui a pour titre : *Le choix raisonné convient-il aux animaux?* (1a 2ae, q. XIII, a. 3.)

« Comme le dit Aristote, c'est la prudence, vertu intellectuelle, qui fait que quelqu'un choisit à propos ce qui convient à la fin. Or, la prudence convient aux animaux... Cela tombe sous le sens. *Et hoc etiam sensui manifestum videtur;* car il paraît dans les œuvres des animaux, des abeilles, des araignées, des chiens, un art et une industrie admirables. Le chien, par exemple, qui poursuit un cerf, s'il arrive à un carrefour, *si ad trivium venerit*, cherche, en flairant, si le cerf est passé par le premier ou par le second chemin. Que s'il trouve qu'il n'y est point passé, aussitôt, sûr de lui-même et sans chercher davantage, il se précipite par le troisième chemin, *jam securus per tertiam viam incedit non explorando;* comme s'il se servait d'un dilemme, *quasi utens syllogismo divisivo*, dont la conclusion serait que le cerf est passé par ce chemin, puisqu'il n'est pas passé par les deux autres, et qu'il n'y a que trois chemins. Il semble donc que le choix raisonné appartienne aux animaux. »

Par où vous voyez que l'objection du docte professeur remonte au moins au XIIIe siècle. Dès cette époque aussi, l'on savait la résoudre. « C'est un art infini, répondait saint Thomas, qui a disposé tous les êtres. Et c'est pourquoi tout ce qui se meut dans la nature s'y meut avec ordre, comme dans une œuvre d'art. C'est pourquoi aussi il paraît dans les animaux une certaine industrie et une certaine sagesse; car, ayant été formés par une raison souveraine, ils ont leurs facultés naturellement inclinées à agir dans un bel ordre et suivant des procédés parfaitement appropriés. Aussi, dit-on parfois qu'ils sont prudents et industrieux. Toutefois, il n'existe en eux ni raison ni choix raisonné; et, ce qui le prouve avec évidence, c'est que tous les animaux de même espèce agissent toujours de même façon.

Il n'est nullement besoin, en effet, que notre chien raisonne pour poursuivre le cerf comme il fait. Accordons-lui seulement la connaissance et les appétits « empiriques » dont nous avons parlé, et la conduite que nous lui voyons tenir s'expliquera d'elle-même. Jugez-en :

Le voilà donc qui rencontre la piste d'un cerf. C'est une sensation de l'odorat qui la lui fait connaître. S'il a vu quelquefois des cerfs, cette sensation, en vertu de la loi d'association des perceptions, éveille en lui l'image d'un cerf; et, s'il s'est trouvé à quelque curée, l'image et le souvenir de la part qu'il y reçut. Mais le fumet qu'il aspire dans le présent, ces images, ces souvenirs, que voulez-vous? un chien est ainsi fait qu'il ne peut pas ne point les trouver, les estimer délicieux, délicieux aussi, souverainement désirable l'objet qui les fait naître. Bien plus, il ne peut se défendre de le désirer et de lui courir sus. Il court donc, plein de désirs, et déjà plein de jouissances. Il suit d'abord facilement la piste en criant gaiement, aux bois et aux échos, l'aise et les ardeurs qui le transportent. Mais voici que se présente le malencontreux carrefour. Une piste vague, et trois chemins en face. Que va faire notre limier? Il va céder à un double instinct : instinct de quête qui le pousse à interroger, du nez, tous les passages frayés, tous les chemins par où le gibier a pu fuir; instinct du mouvement le plus facile et le moins compliqué, qui va le déterminer à prendre le chemin dont il se trouve le plus près. Il s'y engage. De vague la piste devient nulle. Rien ne l'attirant dans cette direction, et le souvenir tout frais de la piste le sollicitant à revenir vers le carrefour, il y revient et s'engage de nouveau dans le chemin le plus rapproché. Le second chemin, suivant l'hypothèse, n'ayant point été pris par le cerf, il l'abandonne comme il avait fait du premier; et, toujours poussé par son double instinct, il s'approche du troisième. Comme le cerf y a réellement passé, la piste cesse d'être vague et s'accentue nettement à mesure qu'il s'en approche; ce qui fait qu'il se précipite sans hésitation, avec un redoublement d'ardeur et de vitesse, dans le troisième chemin.

Vous voyez combien naturellement s'interprète, suivant notre doctrine de la connaissance et du vouloir « empiriques » de l'animal, cette conduite du chien au carrefour, qu'on nous opposait comme un signe évident que les chiens ont l'intelligence et le raisonnement. Soutenir ici que le chien a fait acte de raison et s'est servi d'un dilemme « *syllogismo divisivo* » c'est manifestement violer la règle acceptée de tous les philosophes : qu'il faut toujours expliquer les actions de l'animal par la *cause psychologique minimum* qui suffit à en rendre raison; c'est tomber de plus en plus dans l'*interprétation anthropomorphique*.

Darwin argumente plus subtilement que ses disciples sur ce sujet. Ses preuves ne sont pas plus solides, mais du moins elles sont spécieuses. Ecoutez-le :

« Quand, dit-il, un chien aperçoit un autre chien à une grande distance, son attitude indique souvent qu'il conçoit que c'est un chien; car, quand il s'approche, cette attitude change du tout au tout s'il reconnaît un ami... Quand je crie à mon chien de chasse (et j'en ai fait l'expérience bien des fois) : « Hé! hé! où est-il? » il comprend immédiatement qu'il s'agit de chasser un animal quelconque; ordinairement, il commence par jeter rapidement les yeux autour de lui, puis il s'élance dans le bosquet le plus voisin pour y chercher les traces du gibier, puis enfin, ne trouvant rien, il regarde les arbres

pour découvrir un écureuil. Or, ces divers actes n'indiquent-ils pas clairement que mes paroles ont éveillé dans son esprit l'idée générale ou la conception qu'il y a là, auprès de lui, un animal quelconque qu'il s'agit de découvrir et de poursuivre? » (*La descendance de l'homme*, p. 87, 88.)

On reconnaît bien ici l'esprit ingénieux de l'illustre écrivain; mais il ne suffit pas d'être ingénieux, il faut prouver. Or, avec les deux faits qu'il rapporte, Darwin ne prouve absolument rien. Quand il raisonne sur le premier, il confond évidemment perception vague et incomplète avec perception abstraite. Car ce n'est nullement le chien abstrait que perçoit le chien de Darwin, mais un autre individu de l'espèce canine dont il ne distingue pas les dispositions, ni les intentions. Darwin, en identifiant comme il fait la notion abstraite et l'image confuse, identifie deux choses, entre lesquelles, comme le dit fort bien Taine, « il y a un abîme ». (*De l'Intelligence*, t. I, p. 37, 4e édit.)

Quant au second fait allégué, je réponds simplement que, par ces paroles : « Hé! hé! où est-il? » Darwin éveillait dans son chien l'instinct de la quête, et quelquefois peut-être, par voie d'association, l'image de quelque animal déterminé.

En se tenant, de la sorte, aux principes de psychologie et à la méthode d'interprétation que l'on m'a vu suivre tout à l'heure, l'on expliquera sans aucune peine, toutes les actions les plus surprenantes des chiens, des singes, des éléphants; pourvu seulement : 1° que l'on n'accepte que des histoires parfaitement authentiques, et *dont les détails aient été rigoureusement contrôlés;* 2° que les mœurs de l'animal dont il sera question, et celles *de son espèce*, aient pu être sérieusement étudiées et soient *parfaitement connues;* 3° que l'on écarte du récit proprement dit les *suppositions* qu'y introduisent souvent, à dessein ou non, les narrateurs.

Ces précautions prises, l'interprétation sera plus ou moins compliquée, selon les cas, mais elle vous amènera toujours à cette conclusion : que raison et raisonnement ne logent point en tête d'animal; car il est un fait général, éclatant, qui domine tous les faits particuliers plus ou moins douteux qu'on allègue, ce fait, qu'a observé saint Thomas et que vous lui entendiez tout à l'heure exprimer en ces termes : « Tous les animaux de même espèce agissent de même façon »; l'animal ne progresse pas.

L'on a dit que la religion des sauvages, des Fuégiens, des Boschimans par exemple, se réduisait à un sentiment de terreur causé par l'appréhension du mal que pourraient leur faire certains êtres hostiles et invisibles; et qu'un tel sentiment ne diffère pas notablement de la crainte qu'éprouvent les animaux en présence de certains phénomènes extraordinaires.

Je réponds d'abord que cette assertion pourrait être à bon droit contestée. Je réponds, en second lieu, que les conceptions et le sentiment religieux chez les sauvages fussent-ils aussi nuls qu'on le prétend, il demeurerait toujours entre eux et l'animal une différence essentielle; puisque le sauvage peut arriver, par l'enseignement et la réflexion, à l'idée vraie de Dieu et de la loi morale, et que la bête en est absolument incapable. Ce que j'affirme ici, je puis le prouver par un témoignage qui ne sera pas suspect. Chacun sait que les Fuégiens occupent un des derniers degrés de la famille humaine. Or, Darwin raconte que trois Fuégiens, ayant passé quelques années en Angleterre, parlaient la langue de ce pays et avaient atteint un niveau intellectuel et moral qui n'était pas sensiblement inférieur à la moyenne des matelots anglais. (*La descendance de l'homme*, p. 67.)

C'est que dans le dernier des sauvages, par cela seul qu'il est l'homme, brille cette lumière exclusivement humaine, et vraiment transcendante, qui s'appelle la raison, et rend accessibles, à qui la porte, les sommets de la science, de l'art et de la vertu.

Voilà ce qui explique qu'on ait déjà pu voir un nègre, ou du moins un mulâtre, membre correspondant de l'Institut de France; et ce qui permet d'espérer, qu'avant qu'il soit longtemps, nous verrons des fils de Fuégiens ou de Boschimans suivre les cours de nos collèges, y disputer les premières places aux fils des Européens, entrer dans nos écoles supérieures, devenir professeurs de mathématiques transcendantales ou de philosophie, et, du haut de quelque chaire de la Sorbonne ou du Collège de France, rappeler les savants trop amis des bêtes au respect de la dignité et de la personne humaine; preuves vivantes, qu'entre la raison et l'instinct, l'homme et la brute, la différence est irréductible.

Décidément, tous les raisonnements que l'on apporte pour prouver que les animaux pensent comme nous, font croire avec Bossuet que « c'est un jeu à l'homme de plaider contre lui-même la cause des bêtes ». Pas un seul, en tout cas, ne répond à cet argument ni ne l'ébranle :

Qui pense et raisonne progresse.

Or, l'homme progresse, et l'animal, même placé dans les conditions les plus favorables, ne progresse point.

Donc l'homme pense et raisonne, et l'animal ne pense ni ne raisonne.

7° Arrivés au point où nous en sommes, notre tâche est, on peut le dire, terminée; car l'esprit découvre d'emblée la triple différence essentielle entre l'âme de l'homme et celle de la bête, qui suit, par nécessité, de ce fait que l'homme pense et que la bête ne pense point.

Quand on parle de la nature de l'âme humaine, on développe longuement ce principe, que l'opération des êtres est proportionnée à leur nature, et que l'on peut inférer celle-ci de celle-là. Du même droit et pour le même motif que le physiologiste dit : « Telle fonction, tel organe », le philosophe dit, en généralisant la formule : « Telle opération, telle nature. » Or, ajoute-t-on, l'âme humaine a une opération, à savoir la pensée, où nul organe ne saurait atteindre, dont rien de matériel ne saurait être le sujet ni le principe immédiat. Donc, l'âme humaine, dans son fonds, dans sa nature, n'est point totalement dépendante de la matière, n'est point entièrement plongée dans le corps, mais émerge, mais brille au-dessus, pour ainsi parler, comme la flamme sur son flambeau. Donc, elle est spirituelle, c'est-à-dire existe d'une existence qui lui est propre, qu'elle ne tient point du corps, ni du composé qu'elle forme avec le corps, ni d'aucun principe intrinsèque autre qu'elle-même.

Par une raison toute contraire, il est évident que l'âme de la bête n'est point une force émergente. Elle n'a, nous l'avons vu, que des opérations, de l'ordre empirique, des opérations qui toutes s'accomplissent dans un organe; elle dépend du corps dans toute l'étendue de son activité, et ne manifeste rien par où elle le dépasse. Donc, elle en dépend dans toute sa nature et dans tout son être, et n'est point spirituelle.

Il n'est pas besoin d'insister, et je passe tout de suite à cette autre différence fondamentale qui existe entre l'âme de l'homme et celle de la bête, au point de vue de l'origine.

Le principe sur lequel on s'appuie en traitant de l'origine de l'âme humaine, est celui-ci : L'origine d'un être doit répondre à sa nature; son mode d'arriver à l'existence doit être en rapport avec son mode d'exister. La nature de l'être qui est produit à l'exis-

tence est, en effet, à l'action qui le produit, comme le terme est au chemin qui y mène. Or, le terme n'est tel que parce qu'il *termine* le chemin et que, par conséquent, l'un est en rapport et en proportion avec l'autre. La conclusion qui ressort immédiatement de là, c'est que l'âme de l'animal dépendant entièrement du corps dans tout son être, arrive à l'existence dans la même dépendance du corps; est, par conséquent, produite du même coup que lui, par la même action organique : la génération.

Il en va autrement de l'âme humaine. Vous vous souvenez peut-être de cette vigoureuse parole de saint Augustin : « Ou l'âme de l'enfant procède de l'âme de son père par voie de fractionnement, ou elle est tirée du néant par création. » (*De animâ et ejus orig.*, liv. I, ch. 15.) — Telles sont bien, en effet, les deux seules hypothèses plausibles que l'on peut faire ici. Car, de dire que l'âme humaine, substance spirituelle, peut sortir d'une semence corporelle par voie de génération, c'est impossible : la disproportion serait trop évidente entre la cause et l'effet. Et, par ailleurs, prétendre que l'âme est une parcelle ou une émanation de la divinité, serait une absurdité et un sacrilège « *omnino sacrilegium* ». (*Ibid.*) Mais l'âme de l'enfant, simple et spirituelle, ne saurait procéder de celle de son père par voie de fractionnement : on ne fractionne point ce qui est simple. Reste donc que l'âme humaine est œuvre toute de main divine et n'arrive à l'existence que par création.

L'âme humaine est immortelle. Nous avons prouvé, plus haut, en effet, que, dès lors qu'elle est spirituelle et possède des facultés spirituelles, elle peut et doit exister, agir, garder la conscience d'elle-même, et toujours, même au cas où son conjoint, le corps, viendrait à succomber et à se dissoudre.

L'âme de l'animal n'étant pas spirituelle et dépendant immédiatement et directement du corps, en tout ce qu'elle est et en tout ce qu'elle fait, ne saurait lui survivre et succombe avec lui.

Si donc l'on demande quelle différence existe entre l'âme de l'homme et celle de la bête, nous avons la réponse trouvée. Nous dirons :

L'âme de l'homme pense, l'âme de l'animal ne pense pas.

L'âme de l'homme est spirituelle, celle de la brute ne l'est pas.

L'âme humaine est créée, celle de la bête est engendrée.

L'âme humaine est immortelle, l'âme de l'animal est mortelle.

Voilà ce qu'enseignent sur l'âme de la bête, comparée à celle de l'homme, les docteurs chrétiens : saint Augustin, saint Thomas, saint Bonaventure, Albert le Grand. On peut voir, par ce qui a été dit, que nulle doctrine ne saurait être plus conforme tout ensemble aux faits et aux principes.

Fr. M.-Th. Coconnier, O. P.

AMULETTE. — En latin *amuletum*. *Morborum remedia, veneficiorum amuleta*, lit-on dans Pline (H. N., XXIX, 4, 19.) Et encore : *Religiosum id gestamen amoliendis periculis arbitrantur*, ils pensent que c'est une amulette excellente pour écarter les périls (H. N., XXXII, 2, 11.)

L'amulette est un petit objet que l'on porte sur soi et auquel on attribue la vertu secrète, immanente et inconsciente, de préserver des maladies, des accidents, des maléfices, ou de procurer chance et bonheur en ménage, au jeu, en affaires, en voyage, à la guerre, à la chasse, etc. Il y en a de toutes les formes et pour tous les cas. Le mot *gri-gri*, emprunté aux langues de la Côte occidentale d'Afrique, a le même sens. — Le *talisman* (de l'ar. *telsam*, figure magique) est plutôt un objet marqué de signes cabalistiques et destiné à exercer une action déterminée sur les choses ou les événements pour en changer la nature ou le cours : on ne le porte pas nécessairement sur soi. — Le *fétiche* est autre chose : il est conscient, et tire sa force de lui-même par suite de l'esprit qui est censé l'habiter ou y exercer son action. — L'usage de l'amulette paraît avoir été général dans l'humanité. On en trouve des traces dans les tombeaux préhistoriques, dans les civilisations antiques de la Chaldée, de la Phénicie, de l'Egypte, de la Grèce, de Rome, parmi les populations dites fétichistes de l'Afrique, de l'Océanie, de l'Amérique, etc., même chez les peuples modernes les plus civilisés et dans les milieux les plus dégagés de toute influence religieuse, non seulement en Arabie et dans le monde musulman, dans l'Inde, en Chine et au Japon, mais à Paris, à Naples, à Berlin, à Londres, à New-York, etc., où l'on fabrique de véritables amulettes ou « porte-bonheur ». En ce moment, par exemple, le trèfle à quatre feuilles, le fer à cheval et la statuette « Argine » sont particulièrement en faveur... Une pratique aussi générale paraît venir du désir qu'on a d'éviter le mal et d'être heureux, et s'appuyer sur l'idée, juste au fond mais erronée dans son application, qu'il y a dans la nature des vertus secrètes inhérentes à certains produits et à certains objets, et qu'on peut les faire servir à ses intérêts.

L'Eglise catholique a toujours défendu aux fidèles, comme superstitieux, l'usage des amulettes et des talismans. Le concile d'Elvire (305) s'élève même contre la trop grande extension des représentations et des images religieuses : *Ne quod colitur et adoratur in parietibus depingatur.* Un décret de Laodicée (IVe s.) menace de destitution tout clerc qui fabrique des phylactères. Un concile de Rome, sous Grégoire II, les condamne solennellement. Malgré cette réprobation constante, on n'a pas manqué de faire à l'Eglise et aux catholiques le reproche de rétablir les amulettes dans l'usage des médailles, des croix, des *Agnus Dei*, des divers objets bénits. C'est une pure confusion. La vertu de l'objet bénit, en effet, ne vient ni de lui-même ni d'une autorité mystérieuse et impuissante, comme dans l'amulette, mais de Dieu seul. Dieu seul a le pouvoir d'attacher telle grâce qu'il lui plaît à tel signe sensible qui lui est présenté. En lui demandant de le faire, par l'invocation du nom de Jésus, par le signe de la croix, par diverses prières, l'Eglise, agissant par l'autorité qu'elle tient de son Fondateur, place d'abord cet objet dans la catégorie des choses sacrées, et montre que la vertu ou l'effet qu'on en peut espérer doit être uniquement attendu de la puissance divine. Le signe sensible n'est ici, pour l'homme, qu'un moyen de se reporter à Dieu. En nous le proposant, l'Eglise catholique satisfait au besoin instinctif de notre nature, tout en respectant l'ordre et la vérité.

A. Le Roy,
évêque d'Alinda.

ANGE. — Sous ce nom, qui signifie littéralement *envoyé*, la Bible et la tradition chrétienne désignent des esprits qui sont les messagers de Dieu.

I. Doctrine chrétienne sur les anges. — Les anges sont de purs esprits, c'est-à-dire des êtres qui sont tout intelligence et tout volonté, sans coordination et sans union normale à des corps, matériels ou éthérés. Ils ont été créés par Dieu en même temps, selon toute probabilité, que les éléments du monde physique, et sont divisés en plusieurs ordres dont les

noms sont consignés en divers livres des saintes Ecritures : les *séraphins* (Is., vi, 2 et ss.), les *chérubins* (Gen., iii, 24. — Ex., xxv, 18 et ss. — Ps. xviii, 11. — Ezech., i, 5 et ss. Cf. xi, 1 et ss.), les *trônes*, les *principautés*, les *puissances*, les *vertus*, les *dominations*, les *archanges* et les *anges* (Ephes., i, 21. — Coloss., i, 15 et s.). Le nombre des ordres angéliques n'est pas absolument certain, parce qu'il n'y a pas accord parfait parmi les témoins de la tradition (Hieron, *In Epist. ad Ephes.*, c. 1. *P. L.* XXVI, 461. — Aug. *Enarr. In Ps.*, *P. L.* XXXVII, 1259 et s.); toutefois la théorie des neuf chœurs est la plus probable. Elle apparaît dans saint Ambroise, *Apologia prophetae David*, V, 20, *P. L.*, XIV, 859 (écrit vers l'an 385).

Ces esprits reçurent de Dieu le don de la grâce sanctifiante et furent soumis à une épreuve; un grand nombre d'entre eux se révoltèrent contre les dispositions divines et tombèrent avec leur chef qui était le premier et le plus beau des anges (Is., xiv, 12-15. — Ezech., xxviii, 2 et 7. — Matth., xii, 24 et ss. — Apoc., xii, 7-10). Le péché des mauvais anges fut donc un péché d'orgueil (Athanas., *Orat. de Virginit.* *P. G.* XXVIII, 257.— Hieron., *In Ezechiel.* *P. L.* XXV, 154); ces mauvais anges sont devenus les démons non par une métamorphose de leur nature, mais par leur aversion radicale et définitive pour le bien; ils sont confirmés dans le mal en ce sens qu'ils sont désormais hors de l'état d'épreuve et qu'ils n'ont plus la grâce pour se convertir. Ils sont répandus en grand nombre dans l'atmosphère, et n'ayant point perdu les dons naturels dont ils étaient ornés, ils exercent une influence désastreuse sur les hommes qu'ils s'efforcent de perdre par les tentations dont ils les assaillent, comme ils ont perdu nos premiers parents, ou même par l'*obsession* et la *possession* (voir ce mot).

En récompense de leur fidélité, les bons anges ont été élevés à la vision béatifique (Matth., xviii, 10). Tous peuvent être chargés par Dieu de missions (Hebr., i, 14) dont nous rencontrons de nombreux exemples dans l'Ecriture. Ces bons anges sont impeccables, parce qu'ils sont confirmés dans le bien et qu'ils voient Dieu. Ils peuvent certainement se communiquer entre eux leurs pensées, bien que le moyen dont ils se servent pour cela ne nous ait pas été révélé. Chaque homme reçoit à sa naissance un ange gardien qui s'efforce de le préserver de tout mal, surtout spirituel, et de le conduire au salut (Justin., *Apolog.* ii, n. 5. *P. G.* VI, 452. — Hilar., *In Ps.* cxxxiv. *P. L.* IX, 761. — Thom., *Summ. theol.*, p. i, q. 110, a. 1). Ils président aux destinées des royaumes (Dan., x, 13, 20, 21. — Zachar., i, 12. — II Machab., x, 29 et ss. — Origen., *Homil.* xii, *in Luc.* *P. G.* XIII, 1829) et à celles des églises (Gregor. Nazianz., *Homil.* xxxiii, n. 15. *P. G.* XXXVI, 233), et les services qu'ils rendent ainsi à la cause de Dieu peuvent leur valoir une gloire accidentelle; quant à la gloire essentielle, elle a été déterminée pour toujours après leur triomphe dans l'épreuve.

II. **Objections et réponses**. — A cette doctrine, telle qu'elle a été exposée ci-dessus, des écrivains rationalistes objectent qu'elle a été empruntée pour le fond à des religions étrangères, et que d'ailleurs la plus grande incertitude règne au sujet des anges dans la tradition chrétienne.

1° Ce serait pendant l'exil, au contact des Perses, que les Hébreux se seraient familiarisés avec l'idée qu'entre Dieu et l'homme il faut supposer des intermédiaires, analogues aux *Amesha-Spentas* du mazdéisme. Ce qui tend à le prouver, c'est que les anges paraissent peu dans les parties de la Bible qui sont certainement antérieures à la captivité, et pas un seul n'y est désigné par son nom; après l'exil, au contraire, ils deviennent les intermédiaires obligés entre Dieu et l'homme; trois d'entre eux sont nommés : Michel, Gabriel, Raphaël, et aussi un démon, Asmodée, dont le nom s'explique tout naturellement par une étymologie persane; enfin Raphaël lui-même déclare (Tob., xii, 15) qu'il y a sept anges principaux, dont il fait partie et qui se tiennent toujours devant Jahveh, prêts à recevoir ses ordres et à les exécuter.

Qu'y a-t-il de vrai ou de certain en tout ceci? Une seule chose : c'est que les trois séraphins ne sont nommés que dans les livres postexiliens; cela ne prouve rien d'ailleurs, l'étymologie des noms étant strictement hébraïque et aucun trait ne laissant soupçonner une origine étrangère. Les trois anges, Michel, Gabriel, Raphaël, ont une personnalité bien marquée, tandis que les Amesha-Spentas du mazdéisme sont des abstractions personnifiées; ces « Immortels bienfaisants » ne sont d'ailleurs qu'au nombre de six (Darmsteter, *Le Zend Avesta*, t. I, p. 23 et ss.), et leur caractère est si étrange que Darmsteter y voyait une imitation des *puissances* divines de Philon. Quant au nom d'Asmodée, il dérive peut-être du mot *Aëshma*, qui représente un génie de la colère et non « une sorte de Cupidon »; c'est un fait parfaitement constaté que les écrivains bibliques ont plus d'une fois employé, pour désigner les démons, des noms de faux dieux ou de mauvais génies : Astaroth, Belzébub, Lilith (cf. Vigouroux, *Dictionnaire de la Bible*, t. I, article *Asmodée*, par le P. Van den Gheyn, col., 1103 et s.).

Les apparitions angéliques ne sont guère moins nombreuses dans les livres antérieurs à la captivité que dans ceux de date postérieure. Les chérubins de la Genèse, l'ange qui apparaît à Agar, celui qui retient le bras d'Abraham au moment où le patriarche allait sacrifier son fils, les anges qui détruisent Sodome et Gomorrhe, ceux de la vision de Jacob, celui qui apparaît à Josué, l'ange de Gédéon et celui de Manué, les séraphins d'Isaïe, etc., tous ces faits et toutes ces relations sont antérieurs à l'exil. Si l'on soutient le contraire, c'est pour les besoins de la cause, et cela prouve que la cause est mauvaise.

En résumé, la croyance à l'existence des anges chez les Hébreux n'est pas du tout le résultat du contact des captifs avec les conquérants perses; ils y croyaient longtemps auparavant, et s'il fallait absolument chercher ailleurs que dans les traditions israélites l'origine de cette croyance, ce serait évidemment du côté de la religion chaldéenne que les recherches devraient porter, puisque les Hébreux sont sortis de la Chaldée; mais en ce cas, il faudrait convenir que l'emprunt a été purifié de tout élément polythéiste.

2° On fait valoir encore contre la doctrine des anges les incertitudes ou les erreurs qui ont si longtemps régné parmi les Pères et même les premiers théologiens au sujet de la nature des esprits angéliques et de la chute des démons. Saint Irénée, saint Justin, Athénagore, Clément d'Alexandrie, etc., ont cru que les anges avaient des corps éthérés et que les démons étaient des *vigilants*, c'est-à-dire des gardiens célestes chargés de veiller sur l'humanité primitive; ces vigilants se laissèrent séduire par la beauté des filles des hommes, ils s'unirent à elles et en eurent des enfants d'une taille colossale, les géants antédiluviens. *Desertores Dei, amatores feminarum*, disait Tertullien de ces anges déchus (*De idol.*, 9. *P. L.* I, 671).

Il y a là, en effet, un problème théologique, mais non une difficulté insoluble. On sait que la Genèse (vi, 2) raconte que les *fils de Dieu* (Benê Elohim) s'unirent aux filles des hommes, et elle laisse entendre que ces mariages mixtes furent l'origine de la

corruption effrénée qui régna sur la terre avant le déluge. Pour nous, ces fils de Dieu sont les descendants de Seth qui formaient, par opposition aux descendants de Caïn, la race bénie et choisie; par les mariages entre séthites et caïnites le mal s'introduisit dans les familles patriarcales. Mais les Juifs traduisaient ces mots par les « anges de Dieu »; Philon et Josèphe sont les témoins de cette tradition rabbinique. Un Juif, écrivant sous le nom d'Hénoch, le patriarche antédiluvien, avait même composé un petit roman sur ce sujet (cf. Adolphe Lods, *Le livre d'Enoch*, fragments grecs découverts à Akhmîm, p. 12 et ss.). Ce livre, très lu par les Judéo-Chrétiens, le fut aussi par les premiers écrivains ecclésiastiques convertis du paganisme à la foi chrétienne, et comme ils trouvaient dans l'Epître de l'apôtre saint Jude (v. 14 et s.) une citation de cet apocryphe, laquelle se rapportait d'ailleurs à un tout autre sujet, ils crurent trop facilement à la valeur de la tradition juive sur le mariage des anges. Cette fable fut énergiquement combattue, au IVe et au Ve siècles, par saint Jean Chrysostome (*Homil. in Gen.*, XXII. *P. G.* LIII, 187 et ss.), Théodoret (*Quaest in Gen.*, VI. *P. G.* LXXX, 148 et s.), saint Cyrille d'Alexandrie (*Glaphyr. in Gen.*, lib. II. *P. G.* LXIX, 52 et s.), saint Augustin (*De civit. Dei*, lib. XV, c. XXIII, 4. *P. L.* XLI, 470 et s.), etc., et bientôt elle fut bannie pour toujours du domaine de la théologie.

Mais cette erreur en avait entraîné une autre, à savoir la croyance à la matérialité relative des anges. Les écrivains des premiers siècles voyaient dans les apparitions de ces esprits sous forme humaine une confirmation de leur opinion erronée. Du verset 4 du psaume CIII : « Celui qui fait ses anges esprits (ou vents) et ses ministres feu dévorant (d'après les Septante) », ils concluaient à l'existence d'un corps éthéré ou igné chez les anges.

Cette erreur fut de bonne heure contredite par plusieurs Pères, notamment par saint Jean Chrysostome (*In Joann., homil.* XV. *P. G.* LIX, 98), par Théodoret (*Quaest. in Gen.*, c. 1, *P. G.* LXXX, 104), par le pseudo-aréopagite, qui ne traite pas, il est vrai, la question *ex professo*, mais qui suppose toujours l'absolue spiritualité des anges, comme l'ont bien compris les scolastiques. Cependant, il faut en convenir, l'unité sur ce point de doctrine ne s'est pas faite dans l'Eglise avant le XIIIe siècle. C'est que l'erreur du corps angélique éthéré était beaucoup plus subtile que la fable des mariages mixtes et qu'elle n'entraînait pas d'aussi fâcheuses conséquences pour l'ensemble des vérités révélées.

Comme l'a fort bien expliqué un savant théologien (Palmieri, *De Deo creante et elevante*, p. 162 et s.), il faut distinguer soigneusement entre l'existence d'un dogme et la conception plus parfaite de ce dogme. L'existence des anges est une vérité révélée, et jamais le moindre doute ne s'est élevé sur ce point parmi les anciens Pères; mais la nature toute spirituelle des anges n'avait pas été annoncée aux hommes avec la même clarté; il n'était pas impossible même de noter certains indices, plus apparents que réels, qui pouvaient suggérer l'idée d'une spiritualité plutôt relative. Car c'est bien ainsi que la question se posait; jamais les écrivains ecclésiastiques des trois premiers siècles n'ont admis que les anges fussent pourvus de corps grossiers comme les nôtres, et cette simple constatation diminue beaucoup la gravité de l'erreur dans laquelle ils sont tombés.

Le dogme est susceptible de progresser non pas en lui-même, mais dans l'esprit des hommes auxquels il a été révélé; par la réflexion et l'analyse nous devenons capables de concevoir mieux ou moins imparfaitement certaines vérités qui ont toujours été crues, mais quelquefois assez mal comprises. C'est ce qui s'est passé pour la question de la spiritualité des anges. Interprétée d'abord avec une sorte de grossièreté philosophique, elle a été ensuite pleinement élucidée par les théologiens du XIIIe siècle. Ceux-ci ont fait voir que les apparitions sous forme humaine ne suffisaient pas à trancher la question, puisqu'un corps aérien, revêtu par l'ange pour le temps de sa mission, explique raisonnablement ces apparitions (*Summa theol.*, p. I, q. 51, a. 2.) Enfin ils ont montré qu'un anneau eût manqué à la chaîne des êtres, s'il n'y avait pas eu entre Dieu et l'homme de purs esprits, de pures intelligences créées et que la perfection de l'ensemble aurait souffert de cette lacune. Dieu aime l'ordre, et toutes ses œuvres immédiates sont harmonieusement ordonnées; or il semble que l'ordre de l'univers n'eût pas été parfait, si Dieu n'avait reproduit l'image de sa nature dans des substances incorporelles (Suarez, *De Angelis*, lib. I, c. VI, n. 23).

Bibliographie. — Petau, *De Angelis*, lib. III. — Pseudo-Aréopagite, *De cœlesti hierarchia*, P. G. III, 120 et ss., traduit par Darboy dans les *Œuvres complètes de saint Denys l'Aréopagite*, 2e édit., 1896, p. 1-69. — Saint Thomas, *Summa theol.*, p. I, q. I et ss. — Suarez, *De Angelis*. — Dom Calmet, *Dissertation sur les bons et sur les mauvais anges*, Commentaire littéral, *Les Evangiles de saint Marc et de saint Luc*, p. 207-244. — Palmieri, *De Deo creante et elevante*, p. I, c. II, art. 1, p. 150-214; p. II, c. II, art. 2, p. 439-490. — Alexandre Guillemin, *Les Anges de la Bible*, 2 vol. in-8°, 1854 (où l'on trouvera réunis et traduits tous les textes bibliques se rapportant aux anges). — Vigouroux, *Dictionnaire de la Bible*, t. I, art. *Ange*, col. 576-590. — Vacant-Mangenot, *Dictionnaire de Théologie catholique*, t. I, articles *Ange* et *Angélologie*, col. 1189-1271.

J. Souben, O. S. B.

ANIMISME. — I. *Généralités et Historique.* — II. *Exposé détaillé de l'animisme.* — III. *Critique de l'animisme.* — IV. *Conclusions.*

I. Généralités et Historique. — En philosophie, l'animisme est une doctrine signifiant que la vie est causée dans les êtres vivants par une âme et que dans l'homme, cette âme, principe de vie, n'est pas distincte du principe de la pensée.

Il ne s'agit pas ici de cette doctrine philosophique. Le terme d'animisme a été choisi par Edward Tylor pour désigner son hypothèse sur l'origine de la religion. Dans ce sens, l'animisme n'est pas une religion, ni un système de philosophie, mais une croyance en des êtres spirituels conçus sur le modèle de l'âme humaine, dont l'homme primitif fit un jour en lui-même la découverte. « En employant ce terme, dit Tylor, pour désigner la doctrine des esprits en général, nous affirmons pratiquement que les idées relatives aux âmes, aux démons, aux divinités et aux classes d'êtres spirituels sont toutes des conceptions ayant une nature analogue, mais que la conception de l'âme s'est produite la première. » (Cf. Tylor, *La civilisation primitive*, tome II, p. 163.)

L'animisme est donc une manière propre aux races primitives, de concevoir et d'expliquer soit les faits biologiques, normaux ou anormaux, qui se manifestent dans l'homme individuel, soit les événements de la vie, soit les phénomènes de la nature. Cette conception primitive de l'homme et du monde, présenterait tout comme vivant et *animé*, par analogie avec l'homme; dans l'homme, elle attribuerait le

mouvement et toutes les manifestations de la vie à l'action d'un ou de plusieurs êtres spirituels qui habitent en lui; dans la nature, elle expliquerait tous les phénomènes et les événements par l'action d'un nombre considérable d'esprits, semblables à l'âme de l'homme.

Cette conception du monde n'est pas la religion; mais le germe d'où elle sortira, par un développement naturel. De religion on ne peut parler que le jour où l'homme entre en relations avec l'une ou l'autre de ces puissances spirituelles, leur rend un culte et les adore. On peut, en principe, séparer la croyance aux esprits, ou animisme, de l'adoration des esprits, ou religion; mais l'usage a prévalu de désigner par ce nom d'animisme l'une et l'autre chose.

L'animisme, tel que nous l'étudions ici, est une hypothèse qui prétend expliquer l'origine de la Religion par la double croyance des peuples primitifs en l'existence des âmes individuelles et des esprits, Les hommes, les animaux, les plantes et les objets inertes seraient animés d'une âme qui leur survit. En outre, des esprits conçus sur le type de l'âme humaine régiraient la vie de l'homme et les événements du monde. Peu à peu quelques-uns se seraient transformés en dieux dans l'imagination populaire, et plus tard constitués en hiérarchie, d'après le modèle de la société civile. Le culte rendu à ces esprits constitue la Religion.

C'est Edward Tylor qui, le premier, a présenté d'une façon complète et scientifique l'hypothèse animiste, dans son ouvrage intitulé *Primitive culture*, London 1871, traduit en français par Ed. Barbier, 1878 (Paris, Reinwald). Tylor peut être considéré comme le père de l'animisme, qui lui doit son importance actuelle dans la science des Religions. « L'animisme, disait-il, est le principe de la philosophie religieuse, depuis celle du sauvage jusqu'à celle des peuples civilisés. » H. Spencer (1820-1903) dans ses *Principles of sociology* (1876-1882) place, comme Tylor, l'origine de la religion, dans le culte primitif des âmes; mais il diffère de lui sur plusieurs points de détail. En Allemagne, on peut citer trois auteurs principaux qui se sont spécialement occupés de cette question; ce sont Frohschammer, Gasparri et Julius Lippert. Séparés par quelques nuances dans les détails, tous ces auteurs sont d'accord sur ce principe fondamental : la Religion et la croyance en Dieu se sont développées du *culte primitif des âmes;* les dieux du paganisme, aussi bien que le Dieu du monothéisme, furent à l'origine des esprits, qui, sous l'influence des honneurs qu'on leur rendait, se virent peu à peu élevés à un rang supérieur. Animisme, spiritisme, fétichisme, polydémonisme, polythéisme, hénothéisme, monothéisme, telles sont les étapes du développement.

Cette hypothèse animiste, émise par des savants d'une grande valeur, a pénétré de nos jours comme une vérité hors de doute pour nombre d'auteurs modernes, dans certains manuels d'histoire des Religions, qui expliquent par une évolution naturelle le passé religieux de l'humanité, évinçant toute idée de surnaturel. Il y a lieu d'étudier d'assez près ce système. On fera donc : 1° l'exposé détaillé de l'animisme d'après Tylor, Spencer et Lippert; 2° la critique de l'animisme. 3° On tirera quelques conclusions.

II. Exposé détaillé de l'animisme. — Tylor étant considéré comme le principal auteur de l'animisme, on exposera son système d'après son *Primitive culture*, et on signalera les quelques divergences de Spencer et de Lippert.

D'après Tylor, l'animisme comporte deux grands dogmes. « Le premier a trait à l'âme individuelle, dont l'existence peut se prolonger après la mort, c'est-à-dire après la destruction du corps; le second a rapport aux autres esprits, y compris les divinités suprêmes. » (Cf. Tylor, *op. cit.*, tome I, p. 494.) Ces esprits exercent une influence sur la vie de l'homme, et sur les phénomènes du monde matériel; il importe donc de se les rendre favorables; cette préoccupation inspire des actes de culte et de propitiation (sacrifices et prières). Mais l'élément moral, si important dans les religions des races supérieures, apparaît à peine dans l'animisme. L'union des préceptes moraux et de la philosophie animiste est à peine ébauchée.

Ces différentes questions seront étudiées sous quatre titres : 1° *la doctrine animiste de l'âme individuelle;* 2° *la doctrine animiste des esprits;* 3° *les sacrifices;* 4° *l'animisme et la morale.*

1° *La doctrine animiste de l'âme individuelle.* — Le premier article de la doctrine animiste de Tylor, celui qu'il appelle le fondement du système, c'est la découverte qu'un jour l'homme primitif a dû faire de son âme. Il fut un temps où l'homme ignorait la présence en lui de ce principe spirituel; par certaines recherches d'ordre philosophique à propos de questions qui l'inquiétaient, il le découvrit. Comment se fit cette découverte? et qu'est-ce que l'âme?

A) Découverte et nature de l'âme. — Plusieurs phénomènes très simples, d'ordre physiologique, ont dès l'origine étonné l'homme primitif comme le sauvage d'aujourd'hui, et attiré son attention. Ce sont surtout la maladie et la mort, l'acte de la respiration et le battement du cœur qui fait circuler le sang, les rêves et les visions. L'homme primitif voulut expliquer ces faits; de bonne heure, il perçut un lien entre le corps vivant et la respiration, entre la vie et le cœur, et il conclut à l'existence en lui d'un *alter ergo*, d'un autre lui-même, à la fois cause des phénomènes de la vie, et principe des rêves et visions.

a) Les fonctions de la respiration, en effet, sont étroitement liées avec la vie; leur disparition coïncide avec la cessation de la vie. Le cadavre ne respire plus; avec le souffle, quelque chose de l'homme est parti, son second moi, son âme. Donc l'âme et la respiration ne font qu'un. La preuve en est, d'après Tylor, que, dans la plupart des langues, le mot respiration ou souffle signifie âme. En outre, bien des sauvages de nos jours, par exemple les indigènes du Nicaragua, croient qu'à la mort « monte au ciel le souffle qui fait vivre le corps, c'est-à-dire la respiration qui s'échappe par la bouche sous le nom de *julio* » (aztèque de *yuli*, vivre). (Cf. Tylor, t. I, p. 501.) Le cœur, qui cesse de battre à la mort, et le sang ont été identifiés, avec le « second moi »; cela, d'après des arguments de même ordre : les mots « cœur » ou « sang » sont très souvent employés pour signifier « l'âme »; l'identification du sang et de l'âme est admise par beaucoup de tribus sauvages et domine dans la philosophie juive et arabe.

b) Certains autres phénomènes anormaux, tels que la maladie, la paralysie, l'apoplexie, la catalepsie, la folie, et autres cas d'inconscience morbide, aidèrent l'homme primitif à préciser la notion de ce double, d'abord identifié avec le souffle de la respiration, le cœur ou le sang. Ce double quitte le corps définitivement à la mort; mais il y a des cas où son absence n'est que temporaire : de là les maladies et les phénomènes psychologiques anormaux. « Ainsi, dit Tylor, les Algonquins de l'Amérique du Nord pensent que la maladie est produite par un dérangement et un départ de l'âme. La santé reviendra quand l'âme sera rentrée et aura complètement repris sa place normale. La léthargie est une absence momentanée

de l'âme, qui s'est rendue sur les bords du fleuve de la mort, mais, qui, repoussée, est revenue ranimer le corps. Les nègres de la Guinée expliquent la folie ou l'idiotie par le départ prématuré de l'âme, le sommeil est pour eux l'exemple temporaire d'une pareille absence. Puisqu'il en est ainsi, on doit chercher tous les moyens d'empêcher le départ des âmes ou même de les ramener quand elles se sont enfuies. Quelquefois on a chez les Fidjiens le plaisant spectacle d'un gros homme couché de tout son long et criant de toutes ses forces pour faire revenir son âme. » Le rappel des âmes est une des fonctions importantes des sorciers et des prêtres.

c) Cette conception des absences momentanées et des voyages de l'âme permet au sauvage d'expliquer les rêves et les visions. Le sauvage rêve souvent, même éveillé; il prend son rêve pour une réalité; il croit que les événements vus en rêve sont vraiment arrivés et que les objets de ses rêves et visions existent réellement. Il s'explique les rêves de deux façons : ou bien c'est une évocation des choses vues par l'âme partie en excursion, ou bien, c'est une visite du double de la personne ou de la chose dont il rêve. Les visions sont des apparitions réelles des âmes de certaines personnes, visibles quelquefois, mais non pour toujours et pour tout le monde.

Voilà par quel processus le sauvage et par conséquent l'homme primitif arrivent à la connaissance de l'existence et de la nature de l'âme. L'âme est donc pour lui un double de sa personne, que constitue le souffle de la respiration, le cœur, ou le sang; dont le départ définitif se manifeste par la mort; dont l'absence momentanée détermine les maladies, les diverses formes de l'inconscience, les rêves et les visions. Cette conception des âmes-fantômes ou âmes-errantes a conduit les hommes à se les figurer comme de véritables êtres matériels, modelés selon la forme du corps qu'ils animent, n'ayant d'ailleurs ni chair, ni os, ni nerfs « mais légers et subtils comme des corps purifiés, éthérés ou vaporeux ». (Cf. Tylor, *op. cit.*, t. I, p. 531.)

B) Survivance de l'âme après la mort. — L'âme ainsi conçue ne meurt pas avec le corps. Cette croyance à la survivance du double est une conséquence de l'animisme. Puisque les rêves et les visions s'expliquent en grande partie par la visite des âmes des morts aux rêveurs ou aux visionnaires, ces âmes sont donc toujours vivantes. Mais, toutes n'ont pas la même destinée : les unes s'incarnent successivement dans différents corps; les autres vont dans un autre séjour.

a) La transmigration des âmes peut être soit une nouvelle naissance soit une incarnation dans un autre corps quelconque d'homme, d'animal, de plante, ou dans un objet matériel. Ainsi, pour citer un exemple que Tylor emprunte à une relation des Jésuites de la Nouvelle France, 1635, p. 130 : « Les Indiens de l'Amérique du Nord enterraient sur les bords des routes, les petits enfants qui venaient de mourir, de façon à ce que leur âme pût entrer dans le corps des femmes qui passaient près de leurs tombeaux et renaître ainsi une autre fois. » En général ce sont les âmes des ancêtres ou des parents qui reviennent animer le corps des enfants, et ainsi s'expliquent les ressemblances physiques et morales et les phénomènes d'atavisme. Cette croyance en une résurrection terrestre de l'âme est tellement enracinée chez les sauvages que plusieurs d'entre eux n'hésitent pas à se suicider pour renaître ou plus heureux ou plus riches. Certaines races au teint foncé se figuraient, en voyant les blancs, que c'étaient les âmes des morts qui revenaient sous cette forme; d'où le proverbe : « Meurs noir, ressuscite blanc. » En outre l'âme de l'homme mort peut encore venir animer les animaux, soit certains oiseaux, soit les ours, soit surtout les serpents, comme le pensent les Zoulous d'Afrique, qui les traitent avec beaucoup de respect.

b) La survivance du double ou âme, sans métempsychose, est une autre conception des peuples sauvages. L'âme, qui est en elle-même un principe éthéré, est capable de survivre au corps sans avoir besoin de son concours, mais le mode de son existence et son séjour ne sont pas conçus de même façon par tous les peuples.

Quelques-uns pensent que les âmes des morts continuent à habiter dans les environs de leurs anciennes demeures, et hantent surtout les tombeaux où sont ensevelis leurs corps. Elles interviennent dans les événements et s'intéressent encore à leurs parents; certaines peuplades les honorent et cherchent à les retenir, tandis que d'autres essayent par tous les moyens de s'en débarrasser et vont jusqu'à abandonner la maison où mourut quelqu'un.

D'autres veulent que des âmes habitent un monde des esprits. Ce séjour est localisé différemment, tantôt sur la terre, dans des montagnes escarpées comme au sommet du Kina-Bolu où est situé le paradis de la race indienne de Bornéo, tantôt dans de délicieuses vallées comme le Coaibaï des Haïtiens ou dans une île placée du côté de l'Occident, suivant les Australiens.

La croyance à un monde souterrain est aussi très répandue chez les races inférieures et se retrouve dans les civilisations plus avancées; il suffit de citer l'Amenti des Egyptiens, le Schéol des Hébreux, l'Hadès des Grecs, l'Orcus des Romains.

Quant à la condition des âmes dans ces demeures, on peut classer en deux catégories les théories des différentes races inférieures. La première, qu'on peut appeler avec le capitaine Benton et Tylor la théorie de la *continuation :* la vie future est la reproduction de la vie présente, — et la théorie de la *rétribution*. les hommes changent de condition en entrant dans le monde des morts, et cette condition dépend de leur conduite sur la terre.

c) Quelle que soit la croyance des sauvages sur le mode de survivance de l'âme après la mort, — qu'elle reste dans le voisinage du tombeau, qu'elle erre sur la terre, ou qu'elle prenne place dans le monde des esprits, — tous admettent que l'âme ne sera définitivement en possession du repos auquel elle aspire, que le jour où elle aura reçu les honneurs des funérailles. Jusqu'à l'accomplissement de ces cérémonies, suivant le rite du pays, — que le cadavre soit enterré, exposé, ou brûlé, — l'âme est condamnée à demeurer sur la terre, et elle tourmente les vivants. De là l'importance des rites funéraires. Parmi ces usages, l'un des plus ordinaires est le banquet des morts, destiné à assouvir la faim des âmes dans le tombeau. Divers peuples y ont ajouté des sacrifices humains et d'autres pratiques superstitieuses, point de départ d'un véritable culte.

C) Attribution d'une ame analogue a celle de l'homme, aux animaux, aux végétaux et aux objets inanimés. — Le sauvage donne aux animaux, aux plantes et aux objets inanimés une âme analogue à celle de l'homme; l'âme qui est chez eux cause de la vie est séparable du corps. « Et en effet, dit Tylor, le sauvage de l'Amérique du Nord discute avec son cheval comme si ce dernier était un être raisonnable. Les uns épargnent le serpent à sonnette parce qu'ils

craignent la vengeance de l'esprit du serpent, lui souhaitent la bienvenue comme à un ami venant de la terre des esprits... Les Stiens du Cambodge demandent pardon à un animal qu'ils viennent de tuer, etc. » (Cf. TYLOR, *op. cit.* tome I, p. 544, 545 et ss.)

Quant aux plantes, il est tout naturel qu'on leur ait aussi attribué une âme, puisqu'elles présentent comme les animaux et comme l'homme les phénomènes de la vie et de la mort, de la santé et de la maladie. Et cette âme ressemble à celle des hommes; elle peut sortir de la plante; son départ produit la maladie et parfois la mort. « Les Karens disent que les plantes ont leur « là » (*Kelah*); et ils essayent de rappeler l'esprit du riz malade tout comme ils rappellent un esprit qui a quitté le corps de l'homme... Les Dayaks de Bornéo attribuent aussi au riz son « Samangat podi » ou esprit du riz, et célèbrent certaines cérémonies pour retenir cette âme, dans la crainte que la récolte ne vienne à manquer. (Cf. TYLOR, *op. cit.*, t. I, p. 552.) D'après Spencer, les plantes sont animées par les âmes des ancêtres. La sève de certaines plantes a la vertu d'enivrer; elles la doivent aux mânes qui l'habitent. Le sauvage qui boit cette sève peut s'incorporer l'âme des ancêtres, dont il devient le possédé.

Quant aux objets inanimés, quoiqu'on puisse dire en général que la plupart des races inférieures y admettent l'existence d'une âme, il y a lieu de citer particulièrement trois peuples qui fournissent l'exemple d'une croyance explicite précise : les Algonquins, qui occupaient une grande partie de l'Amérique du Nord, les insulaires du groupe des îles Fidji, et les Karens de la Birmanie. D'après Mariner, « les Fidjiens vont jusqu'à attribuer aux objets inanimés la même chance qu'ils prêtent aux hommes et aux porcs. Quand une hache ou un ciseau vient à être usé ou cassé, ils s'imaginent que son âme entre au service des dieux. Une maison est-elle démolie ou renversée, sa partie immortelle trouve où se placer dans les plaines du Bolotoo, où se rassemblent les âmes après la mort. » (Cf. MARINER, *Tonga Isl.*, vol. II, p. 129.) D'après E. B. Cross « les Karens croient que chaque objet a son Kélah. Les haches, les couteaux aussi bien que les arbres et les plantes possèdent chacun son Kélah indépendant. Le Karen, armé de sa hache et de ses outils, peut bâtir sa maison, couper son riz, conduire ses affaires après sa mort comme auparavant. » Les tribus qui croient à l'âme des choses inanimées, sacrifient des objets qu'elles destinent à accompagner le mort : les Algonquins enterrent les guerriers avec leur mousquet, leur casse-tête, leur calumet, etc... Cette offrande a pour but de transmettre l'esprit de ces objets au delà de la tombe, de sorte que le mort se retrouve en leur possession et s'en sert.

2° *La doctrine animiste des esprits.* — De cette conception de l'âme individuelle est sortie la conception des esprits. 1) Le sauvage voit dans l'âme humaine l'explication de la vie et de la mort, des phénomènes psychologiques normaux et anormaux; de même, il attribue à des êtres, conçus sur le modèle de l'âme humaine, les différents événements heureux ou malheureux qui affectent l'humanité, et les phénomènes physiques du monde extérieur. « Dès que l'homme en est arrivé à concevoir l'existence d'une âme humaine, cette conception a dû lui servir de type, d'après lequel il a élaboré non seulement ses idées relatives à d'autres âmes inférieures, mais encore ses opinions par rapport aux êtres spirituels en général, depuis le petit lutin qui se joue dans les grandes herbes jusqu'au Créateur ou maître du monde, jusqu'au Grand Esprit. » (TYLOR, *op. cit.*, t. II, p. 143.) Mais Tylor ne s'explique ni sur l'origine de ces esprits, ni sur la manière dont l'homme arrive à les connaître et à croire en eux. Quand il parle de leur nature, il n'est pas plus précis. D'abord il distingue deux classes d'êtres spirituels : les mânes et les esprits : puis, dans la seconde partie de son ouvrage, il semble les confondre. « La similitude de nature de l'âme des morts et de celle des autres esprits, dit-il, se remarque à tous les degrés de l'animisme, depuis ses phases les plus grossières jusqu'à ses phases les plus élevées. » (*Op cit.*, t. II, p. 144.) En fait, on considère les âmes des morts comme une des classes les plus importantes des démons et des dieux. La différence entre les mânes et les esprits est donc insensible. Il n'y en a même pas du tout, d'après Herbert Spencer, qui voit dans tous les esprits, démons et dieux, des âmes d'ancêtres, élevées peu à peu par l'imagination des sauvages à un rang supérieur.

2) Les esprits conçus sur le modèle des âmes humaines peuvent, comme elles, « exister ou agir, libres d'errer à travers le monde, de s'incarner pour un temps plus ou moins long dans un corps solide, soit dans un corps humain, soit dans les animaux, les végétaux ou les objets inertes. » (TYLOR, *op. cit.*, t. II, p. 160.) Cette théorie de l'incarnation des esprits est importante pour expliquer certains usages.

a) Elle explique la maladie, causée quelquefois par la possession qu'a prise de l'homme un esprit, qui le harcèle, le ronge, et le déchire. Le moyen de guérir, c'est de se débarrasser de cette âme du démon, par l'exorcisme.

b) La croyance à l'incarnation des esprits dans des objets inanimés donne naissance au *fétichisme*. Un fétiche est un objet quelconque qu'un esprit a choisi pour y habiter, ou dont il se sert comme d'un médium pour exercer une influence. Cependant, avant d'être adopté pour fétiche, l'objet doit subir certaines épreuves; et si le possesseur n'en est pas satisfait, il le rejette pour en chercher un plus puissant. « Le fétiche voit, comprend et agit; son possesseur l'adore, lui parle familièrement comme à un ami intime, répand sur lui des libations de rhum et, au moment du danger, il s'adresse à lui à grands cris comme pour renouveler son énergie. » (Cf. TYLOR, *op. cit.*, t. II, p. 206.) Selon Tylor, le fétichisme est primitif, parce que la croyance en l'incarnation des esprits est contemporaine des origines de l'animisme. Selon Spencer, au contraire, le fétichisme n'apparaît que plus tard, quand l'homme a atteint un stade plus avancé de son développement religieux et social. D'après Lippert, ce sont les âmes des morts qui habitent les fétiches. « Si l'âme humaine se sépare du corps et lui survit, si elle sort du tombeau et rentre dans les corps pour les rendre malades, ou même les faire mourir, rien ne l'empêche de prendre possession des objets, d'y habiter et de se manifester par eux. Pour désigner cette conception nous nous servons du terme de fétiche. » (LIPPERT, *Die Religionen der europaischen Kulturvölker in ihrem geschichtlichen Ursprunge*, p. 10.) Plus tard le fétichisme s'élargit. Les serpents et les vers, les poissons et les animaux, en un mot tous les animaux, peuvent devenir la demeure d'une âme, et par conséquent des fétiches. Il en est de même des bâtons, des lances des morceaux de bois, des plantes et des arbres. La terre elle-même est fétiche, ainsi que les astres, le soleil, la lune et le ciel tout entier. (LIPPERT, *Seelenkult*, p. 36 ss.) La religion procéderait donc d'une double source : l'une principale qui est le culte des âmes, l'autre secondaire, le culte des fétiches.

Du fétichisme on peut rapprocher l'adoration des blocs de bois et de pierres. Y faut-il voir des représentations idéales de certaines divinités, ou de vrais

fétiches? Question souvent difficile à trancher : pourtant, la majorité des témoignages cités par Tylor donne à penser que ces blocs et ces pierres étaient considérés comme des habitations des divinités, sinon comme des divinités elles-mêmes. (Cf. Tylor, *op. cit.*, p. 214.)

c) Du fétichisme à l'idolâtrie il n'y a qu'un pas; la transition est à peine sensible. « Quelques lignes tracées sur le bois ou sur la pierre, quelques parcelles enlevées, quelques couches de peinture, suffisent à transformer le poteau et le caillou en une idole. » (Tylor, *op. cit.*, t. II, p. 209.) L'idole réunit donc les caractères du portrait et ceux du fétiche. Le rôle de l'image devait être, à l'origine, de représenter un personnage divin, « mais dans une phase postérieure, la tendance à confondre le symbole avec l'être symbolisé a fait traiter l'idole comme un puissant être vivant ». (Tylor, *op. cit.*, t. II, p. 221.) H. Spencer croit trouver l'origine des idoles dans les portraits qu'on plaçait sur la tombe des morts ou dans leur ancienne maison.

3) Les esprits étaient, dans l'opinion des races primitives, les causes personnelles des phénomènes terrestres, de la vie universelle. La nature, comme le corps humain, est réellement animée dans toutes ses parties; et ce sont les esprits qui l'animent. Ces esprits sont des démons bons ou méchants. Ils se diversifient à l'infini : il y a les esprits gardiens spécialement attachés à chaque individu : les esprits des volcans, des sources, des rivières et des lacs; les esprits des arbres, des bosquets et des forêts; les esprits incarnés dans les animaux, et en particulier dans le serpent. La *crainte* de ces esprits, qui dominent toute la nature, a porté les sauvages à chercher le moyen de calmer leur fureur, et de s'attirer leur sympathie, sinon leur protection. Ils leur rendirent un culte; le culte s'éleva peu à peu jusqu'aux honneurs divins, et les esprits que l'on avait pris l'habitude de vénérer, d'adorer, finirent par acquérir rang de dieux.

4) L'âme humaine est le type d'après lequel les races inférieures ont construit non seulement leur conception des esprits, mais aussi leurs idées de la divinité. « Tous les peuples ont fait de l'homme le type de la divinité ; en conséquence la société humaine et le genre humain deviennent le modèle qui sert à constituer la société divine et le gouvernement divin. Les grands dieux occupent au milieu des esprits moins élevés la même position que les chefs et les rois au milieu des hommes. Ils diffèrent sans doute des âmes et des êtres spirituels inférieurs, mais la différence qui existe entre eux porte plutôt sur le rang que sur la nature, ce sont des esprits individuels qui dominent des esprits individuels. Au-dessus des âmes des trépassés, au-dessus des mânes, au-dessus des génies locaux, au-dessus des divinités des rochers, des sources et des arbres, au-dessus de la foule des esprits bons ou mauvais, se trouvent ces divinités puissantes dont l'influence ne s'exerce plus seulement sur des intérêts locaux ou individuels, mais, quand il leur plaît et comme il leur plaît, peuvent agir directement dans leur vaste domaine, contrôler tout ce qui se passe et faire exécuter leurs ordres par les êtres spirituels inférieurs qui ne sont que leurs domestiques, leurs agents et leurs aides de camp. » (Tylor, *op. cit.*, t. II, p. 322.)

Ces dieux, sinon tous, au moins les principaux, se rattachent au culte de la nature. Les dieux naturels représentent le ciel et la terre, la pluie et le tonnerre, l'eau et la mer, le feu, le soleil et la lune. Le culte rendu à ces êtres supérieurs permet d'entrevoir déjà dans la civilisation primitive les types familiers des grandes divinités, qui n'ont pris tout leur développement que dans le polythéisme le plus élevé. Outre ces divinités, il y eut une autre classe de dieux puissants, qui n'étaient pas visibles, mais remplissaient certaines fonctions importantes concernant l'harmonie de la nature ou la vie de l'homme. Telles les divinités qui président à la naissance des enfants, à l'agriculture, à la guerre, les divinités d'outre-tombe.

5) L'une de ces divinités acquit bientôt la *suprématie* sur les autres; ce n'est pas encore le monothéisme, mais cette doctrine y tend et finira par y aboutir. L'idée d'une divinité suprême se produit sous différentes formes chez les races inférieures. Tantôt c'est l'ancêtre primordial qui occupe le premier rang; tantôt c'est un des dieux de la nature, comme le soleil qui anime tout ou la lune qui enveloppe tout. D'autres peuples se représentent le Panthéon céleste sur le modèle des gouvernements politiques terrestres : les âmes et les esprits, circulant dans le monde, sont les simples sujets; l'aristocratie se compose des dieux proprement dits, et le roi est le dieu suprême. Mais en général, la théorie que l'âme anime le corps a amené les hommes qui partagent cette croyance à supposer l'existence d'un esprit divin qui anime la masse énorme de la terre ou du ciel ; il ne faut qu'un pas de plus pour que cette idée se transforme en une doctrine d'après laquelle l'univers serait animé par une divinité plus grande encore, divinité présente partout, l'Esprit du monde. D'ailleurs quand la philosophie spéculative sauvage ou civilisée, s'occupe de résoudre le grand problème fondamental que présente le monde, elle cherche une solution en remontant du composé au simple, et en essayant de discerner une cause première qui prévaut dans l'univers et au delà de l'univers. Si ces raisonnements se produisent au sein d'une théorie, cette dernière réalise cette cause première en imaginant une divinité suprême. De cette façon, on en arrive en poussant à leur limite extrême les conceptions animistes sur lesquelles repose la philosophie de toute religion, aussi bien chez les peuples sauvages que chez les nations civilisées, on en arrive, disons-nous, à l'idée d'une âme du monde, pour ainsi dire, d'un créateur, d'un vivificateur, d'un souverain de l'univers, en un mot, d'un *grand esprit*. (Tylor, *op. cit.*, t. II, p. 433.) Cette curieuse conception se réalise par deux moyens qui ont été tous deux adoptés même par les sauvages. Le premier, « c'est de confondre tous les attributs des grands pouvoirs polythéistes en un seul être plus ou moins impersonnel ». Le second, « c'est de reculer les limites de la spéculation théologique et de la faire pénétrer dans la région de l'infini et de l'innommé » : on suppose alors une entité divine sans figure, et sans contour, « reposant dans le calme au delà et au-dessus du monde matériel ». (Tylor, *op. cit.*, t. II, p. 434.)

Voilà donc comment, par un développement purement humain de sa nature, l'homme primitif en est arrivé à l'idée d'un Dieu suprême. Il n'est pas besoin de faire appel à une civilisation plus élevée qui aurait fourni aux sauvages ces conceptions; il est inutile de recourir à l'hypothèse d'une « dégénérescence » qui expliquerait cette croyance « comme les restes mutilés et corrompus de religions plus élevées ». « Regardées comme des produits de la religion naturelle, ces doctrines de la suprématie divine ne semblent en aucune façon dépasser la puissance de raisonnement qui existe chez le sauvage... Il a existé et il existe encore bien des peuples sauvages ou barbares qui se sont fait d'un dieu suprême une idée telle qu'ils ont pu y atteindre par eux-mêmes sans le secours des nations plus civilisées. Chez ces races,

la doctrine d'une divinité suprême est le produit distinct et raisonnable de l'animisme, de même qu'elle est le complément distinct et raisonnable du polythéisme. » (Tylor, *op. cit.*, t II, p. 435.)

3° *La doctrine animiste des sacrifices.* — Les deux principaux actes de la Religion sont le sacrifice et la prière, et en général il est admis que tous les peuples les ont connus et pratiqués; mais sur l'origine, le but et la définition des sacrifices, les animistes ont émis des théories qu'il est bon d'examiner.

1) Ils assignent généralement comme *origine* aux sacrifices le service des morts. Les âmes, conçues comme des êtres matériels, continuent de vivre, après leur sortie du corps, d'une vie analogue à la vie terrestre. Il leur faut se nourrir; de là les repas placés sur la tombe des morts; il faut à leur service des hommes, des femmes, des animaux, des objets divers; de là deux classes de sacrifices : sacrifice d'hommes et d'animaux dans le but d'envoyer leurs âmes dans l'autre monde au service des défunts; sacrifices d'objets naturels dont l'âme devient la propriété du mort. D'après Lippert, les âmes des morts boivent le sang des victimes : « Parmi tous les aliments que peut prendre l'homme, aucun ne s'assimile mieux à l'âme que le sang frais; le sang humain est par excellence la nourriture des âmes. Et là se trouve la racine la plus profonde du cannibalisme. Le cannibale anéantit le corps, mais aussi l'âme; il l'assimile à la sienne; que ce soit par respect pour un ami, ou pour triompher d'un ennemi, qu'il boive son sang, la dernière raison en est toujours l'idée de se fortifier l'âme. » (Lippert, *Religionen*, p. 6.)

2) Quant au *but* poursuivi, d'après Tylor, le sacrifice n'est pas autre chose « qu'un présent offert à la divinité comme si elle était un homme... Le suppliant qui s'incline devant son chef en déposant un présent à ses pieds et en lui adressant une humble pétition, nous fournit le type anthropomorphique du sacrifice et de la prière. »

A l'origine, ce ne devait être qu'un don. On donnait pour donner, comme l'enfant, sans se préoccuper des sentiments qui peuvent naître à cette occasion chez celui qui reçoit. Plus tard, le don est accompagné d'une intention du sacrificateur. Selon la remarque de Tylor, « les offrandes faites aux divinités peuvent se classer de la même façon que les dons terrestres. Le don accidentel fait à l'occasion d'un événement, le tribut périodique payé régulièrement à son seigneur, la redevance payée pour s'assurer la possession ou la protection de la chose acquise; tous ces systèmes de dons ont leur contrepartie exacte dans les systèmes de sacrifices observés dans le monde... Une transition s'établit bientôt entre l'idée d'une valeur matérielle reçue et celle d'un hommage cérémonieux..., puis cette idée de la satisfaction causée à la divinité par la valeur intrinsèque des richesses ou des aliments qui lui sont offerts, fait bientôt place à l'idée de la satisfaction causée à cette même divinité par une offrande respectueuse, bien que cette offrande en elle-même ne doive pas avoir beaucoup de valeur aux yeux d'un personnage divin aussi puissant ». (Tylor, *op. cit.*, t. II, p. 506.) Enfin l'on en vient à faire résider la vertu du sacrifice dans la renonciation volontaire à l'objet sacrifié.

Il y a donc trois théories : la théorie du don, la théorie de l'hommage, et la théorie de la renonciation. « On peut remarquer dans ces trois théories les modifications ordinaires qui ont fait passer le sacrifice de la réalité pratique à l'état de cérémonie formaliste. On remplace l'antique don ayant une valeur intrinsèque par un don plus petit ou par un objet ayant moins de valeur, et enfin par un simple symbole. » (Tylor, *op. cit.*, tome II, p. 484.) Lippert pense qu'on offrait aux dieux des sacrifices sanglants pour leur procurer la jouissance matérielle d'absorber le sang, répandu en leur honneur.

3) Ces dons parviennent à la divinité soit matériellement quand il s'agit des divinités de l'eau, de la terre, du feu qui consomment ces offrandes, ou des animaux sacrés qui les mangent, soit « par l'abstraction de la vie, de la saveur, de l'essence, ou mieux de l'esprit ou de l'âme de l'objet offert. Quant à la partie matérielle, elle peut se corrompre, être emportée, consumée ou détruite, ou simplement rester devant le dieu ». (Tylor, *op. cit.*, t. II, p. 491.)

4° *La Religion et la morale.* — Au point de vue des rapports de la religion et de la morale, on peut résumer en deux propositions l'enseignement animiste.

1) Certains prétendent que l'homme primitif n'avait pas d'idées morales, parce que les sauvages n'en ont pas. « Ce que nous reconnaissons comme le principe de la morale religieuse, dit Lippert, paraît manquer complètement à l'homme primitif, qui n'a pas l'idée du bien et du mal au sens moral, là surtout où nous avons des témoignages de missionnaires sûrs et dignes de foi. » (Lippert, *Seelenkult*, p. 103.) Tylor n'est pas de cet avis, et croit à une certaine moralité des races inférieures primitives.

2) Mais tous sont d'accord pour proclamer l'indépendance respective de la morale et de la religion. Ce sont deux ordres de faits qui peuvent coexister, mais toujours à l'origine parallèlement. « Que le contenu de la loi morale soit sorti de la religion, dit Lippert, c'est une affirmation aprioristique qu'on ne peut admettre. » (Lippert, *Religionen*, p. 409.) « Les idées morales des sauvages, dit Tylor, reposent sur un terrain propre, elles sont engendrées par les traditions, et par l'opinion publique; elles sont indépendantes des croyances et des cérémonies animistes qui existent auprès d'elles. En un mot, l'animisme des races inférieures n'est pas immoral, il est simplement dépourvu de morale. » Plus tard, « la religion, en substituant la doctrine des peines et des récompenses dans une vie future à la doctrine de la simple continuation de la vie après la mort, a donné un but moral à la vie sur cette terre ». (Tylor, *op. cit.*, t. II, p. 466.)

III. **Critique de l'animisme.** — La meilleure réfutation qu'on ait faite de l'animisme se trouve développée dans un remarquable travail intitulé : *Der Animismus oder Ursprung und Entwicklung der Religion aus dem Seelen Ahnen und Geisterkult*, von Dr Aloys Borchert, Priester der Diözese Ermland. Freiburg in Brisgau, 1900.

Les limites de ce dictionnaire ne permettent pas d'entrer dans le détail de la discussion; on se bornera à indiquer ici les arguments qui portent le plus juste. 1) On fera quelques observations générales sur le point de départ et la méthode des animistes; 2) on critiquera la doctrine animiste des âmes individuelles; 3) la doctrine animiste des esprits et des dieux; 4) la théorie animiste des sacrifices; 5) on parlera des rapports de la religion et de la morale.

1° *Observations générales.* — Le point de départ de l'animisme, c'est la conception moniste de l'univers.

Le monde entier étant le produit d'une évolution mécanique, la Religion elle-même s'y trouve engagée; elle provient du développement naturel de l'homme. Mais comment l'homme, descendu de l'animal, et d'abord sans religion, devint-il, à un certain moment, un être religieux? D'où vient le phénomène religieux?

D'où vient la Religion? Avant Tylor, on avait donné différentes réponses peu satisfaisantes : les uns plaçaient l'origine de la Religion dans un sentiment de crainte vis-à-vis des phénomènes de la nature; d'autres dans les inventions intéressées des prêtres, ou dans la terreur de l'inconnu, etc., etc. Tylor, Spencer et Lippert voient dans l'animisme le « principe de la Religion, depuis celle des sauvages jusqu'à celle des peuples civilisés ». Cette conception n'est en réalité que la conséquence logique, et une application à un cas particulier, de l'hypothèse générale de l'évolution. Il s'agit d'expliquer, en excluant l'idée de Révélation primitive, les commencements et le développement des Religions. « Nous savons maintenant, dit Pfleiderer, que nous ne pouvons plus recourir à la Révélation divine comme à un principe extrinsèque à l'esprit humain; mais cette révélation ne se manifeste que dans l'esprit de l'homme; nous devons nous en tenir là, et, omettant tous les facteurs surnaturels, rechercher la marche historique de l'évolution purement naturelle par laquelle l'homme parvint au développement de ses facultés religieuses. » (Pfleiderer, *Zur Frage nach Anfang und Entwicklung der Religion*. Leipzig, 1875, p. 68.)

Nous ferons simplement remarquer ici que les animistes partent de principes *a priori;* et que l'hypothèse évolutionniste dont ils se servent pour expliquer l'origine de la Religion est loin d'être prouvée. Virchow, l'ami de Darwin et de Vogt, avoue lui-même qu'il n'existe en sa faveur aucun argument décisif. « Pour les anthropologistes, dit-il, le *Proanthropos* n'est pas un objet de recherches historiques. On peut l'avoir aperçu en rêve, mais, à l'état de veille, personne ne pourrait dire qu'il l'ait vu de près... Nous ne savons que ceci, c'est que parmi les hommes des temps primitifs il ne s'en est trouvé aucun qui ressemble au singe, plus que l'homme d'aujourd'hui. » (*Correspondenzblatt der deutschen Gesellschaft für Anthropologie*. 20 Jahrgang, München 1889.)

La *méthode* des animistes prête aussi à bien des réserves. Ils étudient les sauvages d'aujourd'hui; et ils attribuent à l'homme primitif toutes les observations qu'ils font chez les peuples non civilisés. Est-il juste, est-il possible d'identifier complètement les Indiens ou les nègres, vivant de nos jours, avec l'homme primitif? A-t-on des raisons de le faire? Les animistes ne le disent pas; c'est une simple conjecture qui n'a d'autre valeur que l'affirmation de ses auteurs. « On parle des sauvages d'aujourd'hui, dit Max Müller, comme s'ils venaient d'arriver dans le monde, sans penser qu'ils sont membres de l'espèce humaine, et que comme tels ils ne sont pas d'un jour plus jeunes que nous-mêmes... Les sauvages sont aussi âgés que les races civilisées, et ne peuvent pas être appelées l'Homme primitif. » (Max Mueller, *Ursprung und Entwicklung der Religion*, p. 74.)

Encore faudrait-il, pour se faire une idée exacte des conceptions des sauvages en matière de religion, avoir sur eux des renseignements complets et sûrs, connaître à fond leur langue, leurs usages, leur manière de vivre. On ne peut saisir l'ensemble et le détail de leurs idées religieuses qu'en vivant de leur vie, en s'initiant aux nuances souvent délicates de leurs langues. Ce n'est pas en quelques jours, et par des procédés de touristes que se font des observations sérieuses. « Un indigène qui comprend un peu l'anglais ou qui parle dans sa langue maternelle avec un Anglais, — dit le Rev. Codrington dans une lettre du 7 juillet 1877, citée par Schneider —, un tel indigène trouve plus facile de répondre par un signe de tête affirmatif ou négatif aux questions posées par le blanc; ou bien il emploie les mots qui lui sont connus, sans se rendre compte de leur vrai sens; il préfère ne pas se tourmenter pour exprimer correctement ce qu'il pense. De cette façon, les voyageurs reçoivent des réponses qu'ils tiennent pour des renseignements absolument sûrs venant des indigènes eux-mêmes et racontent ensuite des choses qui paraissent ridicules aux vrais connaisseurs. » (Cf. Schneider, *Naturvölker*, II, p. 368, ff.)

Pour tirer des observations, faites sur les peuples sauvages, un témoignage probant, il faut réaliser les conditions suivantes, exigées à juste titre par le Dr Borchert (et dont les deux premières sont de Max Müller) : « 1) Les auteurs cités à propos des races sauvages doivent être des témoins oculaires, dégagés de tout préjugé de croyances ou de race. 2) Les auteurs, cités à propos des coutumes, des traditions et surtout des idées religieuses des peuples non civilisés doivent posséder à fond la langue des indigènes dont ils s'occupent, et s'être assez familiarisés avec elle pour s'entretenir sans effort et sans gêne de ces objets difficiles. 3) Les auteurs cités à propos des conceptions religieuses des peuples civilisés ne doivent pas seulement posséder une grande quantité de documents; il leur faut avant tout avoir l'esprit religieux et comprendre les particularités de la vie des âmes religieuses. Un homme irréligieux parlera et écrira de Religion comme un aveugle le ferait des couleurs. » (Borchert, *Der Animismus*, p. 126, 127.)

Ces qualités nécessaires font souvent défaut aux voyageurs et aux observateurs modernes; et voilà pourquoi les connaisseurs trouvent chez eux tant d'erreurs sur les croyances religieuses des sauvages. Ainsi, sur la foi de voyageurs mal renseignés, ou peu sagaces, on croyait encore il y a quelque temps à l'existence de peuples n'ayant aucune idée de la divinité, et absolument dépourvus de religion; on en citait toute une série : les Australiens, les Esquimaux, les Lapons, les Indiens du Brésil et du Paraguay, les insulaires de Samoa, etc., etc. Aujourd'hui, après des études plus approfondies de ces races, et une connaissance plus complète de leurs usages et de leur langue, on en est arrivé à des conclusions opposées. « L'ethnographie, dit Ratzel, ne connaît aucun peuple qui n'ait pas de religion. » (*Völkerkunde*, Leipzig, 1885. Bd. I, p. 31.)

Les animistes, dont nous avons étudié l'enseignement, ne sont pas non plus des auteurs à qui l'on puisse reconnaître chacune des qualités dont l'ensemble constitue un témoignage irrécusable. Ils ne sont pas dépourvus de préjugés; au contraire; ils commencent par poser comme indiscutable le principe de l'évolutionnisme, et interprètent les faits à la lumière de leurs idées préconçues.

2° *Critique de la doctrine animiste des âmes.* — A) *La découverte* que l'homme aurait faite un jour de son âme n'explique pas l'excellence de cette âme. L'homme possédait une âme puisqu'il la découvre en lui; puisque c'est par la réflexion qu'il en prend connaissance, cette âme doit avoir la faculté de penser; « mais, dit le Dr Borchert, les animistes n'expliquent pas comment est venue à l'homme cette faculté de réfléchir; comment l'homme, qui descend de l'animal sans raison, est-il arrivé à posséder une âme raisonnable, qui réfléchit, qui pense, une âme spirituelle? Les animistes ne le disent pas ». (Borchert, *Der Animismus*, p. 10.) Et il est à remarquer qu'ils basent toute leur théorie de la religion sur l'élévation de ces âmes au rang des dieux.

B) La manière dont ils veulent que l'homme soit parvenu à la connaissance de son âme ne saurait passer pour démontrée. L'emploi du mot souffle et respiration, cœur, pour désigner l'âme, n'est qu'une locution figurée. Dans quelle langue moderne le mot

souffle ou respiration ne signifie-t-il pas la vie, ou le mot cœur ne désigne-t-il pas le sentiment, l'âme, l'esprit? Un enfant comprend facilement que ce sont là des images. Et, quand l'Indien de Spencer disait qu'à la mort l'un des deux cœurs de l'homme quittait son corps, il employait une métonymie, sans prétendre affirmer réellement l'identité du cœur et de l'âme. Il est dans la nature de notre esprit, dont l'exercice est intimement lié à celui des sens, de recourir aux comparaisons sensibles pour mieux saisir les choses spirituelles.

C) La doctrine animiste sur le rôle des maladies, catalepsies, extases et autres phénomènes de l'inconscience, dans la découverte de l'âme, tourne dans un cercle vicieux. « On prétend prouver, dit Borchert, que par l'examen de ces maladies l'homme arrive à la découverte de son âme; et pourtant, il en a déjà connaissance puisqu'il la croit partie et qu'il la rappelle en criant. Nous voyons bien que la notion de l'âme, déjà trouvée, servit plus tard à expliquer les paralysies et autres formes de l'inconscience par le départ de cette âme, mais de ce que les insulaires de Fidji interprètent ainsi les maladies, il ne suit pas du tout que l'Homme primitif ait eu lui-même une conception si peu sensée. En outre, la généralité de cette croyance n'est pas prouvée; on ne peut donc pas en faire un cas « typique ». (Borchert, *Der Animismus*, p. 13.)

D) Quant aux *rêves*, comment les animistes savent-ils que les sauvages les prennent pour des réalités? Un enfant peut distinguer entre le rêve et la réalité; un sauvage, ne le pourrait pas? En tout cas, ni les rêves ni les visions n'ont pu amener le sauvage à la découverte de son âme. C'est plutôt le contraire qui est vraisemblable. L'homme a trouvé la raison de ses rêves parce qu'il avait une âme qui pensait; mais ce ne sont pas les rêves qui lui en ont suggéré l'idée.

E) Les faits, cités par les animistes, ne prouvent pas non plus que les sauvages crurent réellement à une âme des animaux, des végétaux et des objets inertes. Les sauvages, disent-ils, parlent avec les animaux comme avec les hommes; un Indien cause avec son cheval comme s'il avait la raison; d'autres saluent les animaux avec respect, ou leur demandent pardon avant de les mettre à mort. Ces exemples n'ont pas de valeur quand il s'agit de démontrer l'animisme fondamental dans le sens où l'entend Tylor. Car on en observe de tout semblables chez nos Européens. Combien de fois n'a-t-on pas entendu un cavalier causer avec son cheval ou un chasseur avec son chien? Et quand le cheval ou le chien auquel on s'est attaché vient à mourir, n'y a-t-il pas bien des hommes très civilisés qui le pleurent comme un ami? Il n'y a point là trace d'animisme. « On n'a pas le droit, dit Borchert, d'attribuer aux actions des sauvages d'autres motifs qu'à celles de l'homme civilisé. » (Cf. Borchert, *Der Animismus*, p. 18.)

Quant à l'âme des plantes, Tylor dit à la page 553 de son 1er tome : « En règle générale, tout ce qui a trait à l'esprit des plantes est fort obscur, soit que les races inférieures n'aient point d'opinion définie à cet égard, soit qu'il soit très difficile de les retrouver. » Ceci ne l'empêche pas d'affirmer ailleurs comme un fait incontesté que les sauvages attribuent aux plantes une âme qui leur survit. Son opinion se base sur des expressions dont se servent certaines tribus en parlant des arbres ou des fleurs. Nous-même, ne disons-nous pas, comme ces sauvages, que les arbres respirent, qu'ils parlent, qu'ils murmurent, qu'ils se fâchent, qu'ils meurent! Pourquoi refuser aux sauvages le droit de parler en métaphores comme les gens civilisés?

Les preuves en faveur de l'âme des objets inanimés ne sont pas plus fortes; c'est une question que Tylor trouve encore plus obscure que l'existence des âmes des plantes. Et cependant il conclut dans un sens affirmatif. Les faits qu'il cite ont beaucoup d'analogues dans la vie des peuples civilisés. Un marin parle de son vaisseau comme d'un être vivant; on baptise les vaisseaux; on dit qu'ils obéissent, qu'ils courent, qu'ils fendent les eaux, qu'ils se couchent. Ne donne-t-on pas le nom d'amis à ses livres; et n'appelle-t-on pas sa canne une fidèle compagne? mais jamais nous n'avons cru que ces objets eussent une âme. Pourquoi le sauvage, plutôt que nous?

La théorie animiste repose sur une exagération manifeste et une interprétation arbitraire des faits observés.

3° *Critique de la doctrine animiste des esprits et des dieux.* — Les animistes voient dans le culte rendu aux mânes, ou aux esprits qui animent la nature, l'origine de la Religion. Grâce aux hommages inspirés par la crainte, les esprits se seraient peu à peu élevés aux rangs de divinités dont enfin l'une aurait dominé les autres. Cette conception ne trouve pas d'appui dans les légendes religieuses des peuples.

1) Historiquement, on a prouvé que les conceptions et les usages animistes ne se sont introduits que relativement tard dans des religions préexistantes. Les religions sont plus anciennes que l'animisme. « Aussi loin que j'ai pu pousser mes recherches, dit Max Müller, il ne m'a pas été possible de découvrir un seul peuple qui crût exclusivement aux esprits des ancêtres sans croire à la divinité. Chez les peuples civilisés ayant une littérature, une histoire capable de servir de base aux recherches scientifiques, on ne trouve aucune trace d'un tel état. (Max Mueller, *Anthropogische Religion*, p. 286.)

2) Ni l'histoire, ni l'ethnographie ne peuvent citer un peuple qui se soit élevé de l'animisme pur à l'idée monothéiste, sans une influence extérieure. Borchert a passé en revue tous les peuples de l'antiquité depuis les Indiens jusqu'aux Romains en passant par les Perses, les Egyptiens, les Sémites, les Hébreux et les Chinois. Il a étendu ce travail à toutes les races non civilisées connues de nos jours, ayant soin, dans le choix des témoignages, de rechercher la réalisation des trois qualités nécessaires que nous avons signalées. Voici les conclusions auxquelles il arrive par l'application d'une méthode rigoureuse :

« De tout temps, aussi bien chez les peuples les plus intelligents de l'antiquité que chez les races inférieures de nos jours, on constate la croyance en Dieu, non pas en un dieu que les hommes se seraient faits à eux-mêmes, mais en un Dieu auteur du genre humain et de tout le monde. Cette universalité de la croyance à un Dieu supérieur et auteur du monde, les animistes ne peuvent pas l'expliquer par leurs théories. Ils n'ont pu réussir jusqu'ici à rencontrer un seul peuple dont la religion se bornât au culte des âmes et des mânes. Même les sauvages de la classe la plus basse et la moins développée ont au moins le soupçon d'un être supérieur, auteur du monde et des hommes, et plus ancien que l'humanité tout entière. » (Borchert, *Der Animismus*, p. 44-157.)

Si cela est, si les races sauvages comme les peuples de l'antiquité croient en un Dieu, auteur du monde, pourquoi ne l'honorent-ils pas lui seul, et font-ils part de leurs hommages aux autres esprits qui lui sont inférieurs? La réponse est facile; et c'est encore l'ethnographie qui la fournit. Pour le sauvage, Dieu a créé le monde, mais après cet acte de sa toute-puissance, il est rentré dans le repos; dédaignant le soin de gouverner, comme indigne de sa grandeur, il laisse aux esprits la direction des affaires de ce

monde. Parmi ces esprits subalternes se trouvent les âmes des ancêtres. C'est donc aux ancêtres qu'il importe de rendre un culte pour se les rendre favorables. L'adoration de ces esprits très nombreux a plus ou moins absorbé l'attention du sauvage, qui ne trouve plus le loisir, ni le motif de vénérer l'Etre supérieur auquel, pourtant, il croit. D'ailleurs, autant les esprits sont malveillants, autant le Dieu suprême est bon, favorable au genre humain. Partant, il est inutile de l'apaiser, de réclamer une bienveillance dont on peut se tenir assuré. (Cf. Borchert, *Der Animismus*, cap. 6. Geisterglaube, 158-170. Wilson, *Westafrica*. Leipzig, 1868. P. 154. Schneider, *Naturvölker*, t. 33, p. 41-46. II. 404.)

3) De ce que nous venons de dire on a pu déjà conclure que le *fétichisme* n'apparaît pas au début, mais à la fin du développement religieux. L'élément primitif de la Religion est la croyance en Dieu. Le fétichisme a, comme dit Max Müller, toute une série « d'antécédents », sans lesquels il ne se conçoit pas. « Si un petit enfant nous présentait son chat et nous disait que c'est un vertébré, nous nous demanderions avec étonnement où il a entendu prononcer ce nom. Quand un adorateur de fétiches nous présente une pierre, et nous dit que c'est un dieu, notre première question doit naturellement être celle-ci : Où avez-vous trouvé ce nom de Dieu, et qu'entendez-vous par là? » (Max Mueller, *Ursprung und Entwicklung der Religion*, p. 254, ff.)

Il faut se garder de prendre pour fétiches tous les objets que les nègres conservent et traitent avec respect. On ne peut juger sûrement s'il s'agit d'un fétiche qu'après de longues observations. On voit parfois des anthropologistes et des ethnographes citer comme fétichistes des peuples qui ne savent ce que c'est qu'un fétiche. A ce compte, bien des personnes civilisées peuvent être considérées comme fétichistes. Que penser des objets conservés avec respect dans les musées et les collections, des drapeaux, des armes et des canons pris sur l'ennemi et religieusement gardés comme des trophées? Quant aux pierres sacrées, ce ne sont pas nécessairement des fétiches. Elles peuvent marquer la place d'un ancien sanctuaire, d'un champ de bataille, le tombeau d'un roi, ou la frontière de deux tribus.

4) Il y a une différence entre le fétichisme et l'idolâtrie, et Tylor a raison de dire qu'à l'origine les idoles n'étaient pas conçues comme des êtres vivants ou comme agissant, que ce furent à l'origine des symboles, confondus plus tard avec l'être symbolisé. Par où l'on voit que l'idolâtrie suppose une connaissance préalable de la divinité.

4° *Critique de la théorie animiste des sacrifices.* — 1) Aussi loin qu'on puisse remonter dans l'histoire, on trouve de tout temps, chez tous les peuples, le sacrifice en vigueur, conjointement avec la religion, mais ni à l'une ni à l'autre on ne peut assigner une origine historiquement établie. Les plus anciens sacrifices connus dans l'histoire ont tous le caractère religieux. C'est le cas même pour les repas des morts, que les animistes présentent commme le commencement des sacrifices. Les faits qu'ils allèguent ne peuvent pas être récusés; mais « il faudrait prouver, dit Borchert, que cette forme de sacrifice est la plus ancienne, et qu'elle ne renferme aucune pensée fondamentale de religion. Les repas et les sacrifices sont dans un rapport très étroit parce qu'en prenant les repas, on remerciait et on vénérait les dieux, et on leur offrait un don. C'était la coutume chez les Grecs et les Romains de prier les dieux avant et après les repas. De même que le culte des ancêtres suppose l'idée de dieu, de même les offrandes alimentaires supposent la notion de sacrifice. Le sacrifice n'est pas plus un produit de ce culte que les dieux eux-mêmes. Les dieux sont antérieurs au culte des ancêtres et des esprits; le sacrifice est antérieur aux repas des morts. » (Borchert, *Der Animismus*, p. 189.)

2) Sans doute, comme le dit Tylor, le sacrifice est un « présent », il y a dans tous les sacrifices l'idée de don, puisqu'il y a aliénation d'un objet qu'on abandonne à la divinité, mais cette notion est incomplète : il n'est pas exact de ne voir à l'origine du sacrifice qu'un présent pur et simple, sans but et sans intention de la part du sacrificateur. L'homme qui fait un don à la divinité, a pour agir un motif. Quel est ce motif? « En recherchant quelle idée se font de la divinité l'ensemble de tous les peuples, dit Borchert, nous avons constaté que l'humanité tout entière a toujours cru en un Dieu auteur du monde. L'homme se reconnaît, avec tout ce qu'il est et ce qu'il a, dépendant de Dieu : de là découle pour lui le devoir de manifester sa dépendance vis-à-vis de la majesté divine par des actes d'adoration. C'est par le sacrifice qu'il s'en acquitte le mieux. Quand un homme présente un don à la divinité, c'est avant tout dans l'intention de lui exprimer l'hommage de son entière dépendance. Il est absurde de soutenir que l'homme offre à Dieu, qu'il sait auteur et maître du monde, un présent selon la simple et habituelle acception du mot. » (Borchert, *Der Animismus*, p. 189.) A ce but principal s'ajoutent d'autres intentions secondaires telles que : action de grâces, prière de demande, expiation.

Il n'est pas étonnant que les peuples sauvages sacrifient en l'honneur des âmes, des mânes et des esprits, considérés comme investis de pouvoir sur le gouvernement du monde et la direction de la destinée humaine. (Borchert, *Der Animismus*, p. 189.)

3) A la définition que Tylor donne du sacrifice, il manque un élément : la destruction du don est nécessaire au sacrifice. Les présents sacrés qui ne subissent aucun changement ne sont pas des sacrifices au sens vrai du mot. Le sacrifice du don est un symbole. Le sacrificateur se substitue à lui-même, pour l'offrir à Dieu, un objet qui est sa propriété, quelque chose de lui. L'offrande prend la place du sacrificateur. (Cf. Schopfer Schanz, *Der Opferbegriff*, p. 209.) « Le changement du don, par exemple l'anéantissement, symbolise l'abandon complet du sacrificateur à la divinité. Dans les libations on atteint ce but en répandant le liquide; il semble que l'homme se soit répandu devant la divinité. La mise à mort d'une victime signifie le don de la vie du sacrificateur. La combustion exprime l'emploi complet de ses forces au service de la divinité. La bonne odeur qui s'échappe de la combustion, symbolise à la fois le parfum spirituel du sacrificateur et le plaisir que Dieu prend au sacrifice. L'expression biblique « un sacrifice d'agréable odeur au Seigneur » est anthropomorphique. Il faut l'entendre dans le sens d'une gracieuse acceptation du sacrifice. » (Borchert, *Der Animismus*, p. 192.)

L'effusion du sang, soit des animaux, soit de l'homme, n'a pas pour but de procurer aux dieux une jouissance sensible, comme le veut Lippert. Le sang symbolise la vie; l'effusion du sang signifie l'abandon de la vie fait à divinité. Et les sacrifices sanglants sont en premier lieu des sacrifices d'expiation.

Les motifs invoqués par Lippert pour expliquer les sacrifices humains et le cannibalisme, sont fantaisistes. D'après le témoignage de l'histoire, le sacrifice « par substitution » fut considéré comme insuffisant; et on remplaça le symbole par la réalité, on immola l'homme lui-même à la divinité. « Les sacrifices

humains ont une origine religieuse et un caractère religieux; ils expriment l'aveu que l'homme a mérité la mort devant Dieu, et ont pour but d'apaiser la colère divine, et de réconcilier l'humanité coupable avec la divinité offensée. » (BORCHERT, *Der Animismus*, p. 211, et DÖLLINGER, *Heidenthum und Judenthum*, p. 537 et seq.)

5° *La Religion et la Morale.* — On n'insistera pas sur la réfutation de Tylor et de Lippert, qui affirment sans preuve l'indépendance primitive de la morale vis-à-vis de la religion ; on pourrait discuter cette question en se plaçant au point de vue théorique et philosophique. La philosophie autorise et même oblige *a priori* à admettre la religion comme base et racine de la morale. Mais nous nous bornerons à citer les conclusions du Dr Borchert (*Der Animismus*, p. 216, ch. IX), fondées sur les travaux de spécialistes en ethnographie, et en particulier sur ceux de SCHNEIDER, *Die Naturvölker*, Paderborn, 1885, et *Allgemeinheit und Einheit des sittlichen Bewusstseins*, Köln, 1895 . Voici qui est certain au point de vue ethnographique :

1) L'ethnographie ne peut citer un peuple qui n'ait pas eu de tout temps les notions essentielles de la morale, de même qu'elle ne peut citer un peuple sans religion. « L'ethnographie la plus récente, dit Schneider, ne connaît aucune race humaine sans morale; et l'histoire ne nous montre aucun peuple qui fût dépourvu d'idées morales. » En effet tous les peuples font la distinction entre le bien et le mal; ils sont convaincus qu'il faut faire le bien, et éviter le mal; ils ont la notion du péché. Ils ont la notion d'une rectitude morale obligatoire, sanctionnée par le châtiment qu'infligent des puissances invisibles. Ils tiennent pour obligatoires certaines catégories d'actes, comme honorer les dieux, respecter les parents, s'abstenir de prendre le bien d'autrui; éviter le mensonge, etc. Ces préceptes, que rappelle le Décalogue, sont connus de tous les peuples. Ce n'est pas à dire que les sauvages soient exempts de vices : ils en ont, et de grossiers; mais on en trouve aussi, et parfois de pires, chez les civilisés.

2) La moralité, telle que nous la constatons chez les sauvages, n'est pas indépendante de la religion. De tout temps, les peuples ont cru à une rétribution au delà du tombeau. Cette rétribution se fait par les puissances supérieures, par les dieux. Les animistes prétendent le contraire; mais leurs affirmations ne valent pas des preuves.

S'il en est ainsi, on ne peut soutenir avec Tylor que la morale primitivement indépendante s'est ensuite soudée avec les religions. Bien plutôt doit-on dire avec Hartmann : « C'est un fait historique que toute la morale est sortie de la religion.» (HARTMANN, *Die Religion des Geistes*. Berlin, 1882, p. 59.)

IV. **Conclusions.** — Pour nous résumer, disons que le point de départ et la méthode des animistes ne sont pas scientifiques. L'hypothèse de l'évolution de l'homme, descendant naturel de l'animal, n'a pas été prouvée jusqu'ici. Si les animistes affirment que l'homme prit un jour conscience de son âme, ils ne considèrent pas l'excellence de cette âme qu'il découvre en lui. D'ailleurs les arguments dont ils se servent pour établir le fait de cette découverte ne sont pas psychologiques. Les termes de souffle, de respiration, ou de cœur, employés pour désigner l'âme, ne sont que des figures de langage. Ni l'histoire, ni l'ethnographie ne peuvent citer aucun peuple dont la religion soit sortie spontanément du culte des âmes et des esprits; bien plus, on prouve que la religion existait avant l'animisme. Du fait que les peuples sauvages rendent un culte à une foule d'esprits et de dieux, on ne peut conclure que cette adoration des esprits soit un fait antérieur au monothéisme; c'est un phénomène secondaire qui s'explique par les conceptions propres des sauvages. Dieu, auteur du monde et des hommes, s'efface à leurs yeux derrière des agents subalternes : le souci de se rendre ceux-ci favorables détourne l'attention du sauvage du culte dû au Dieu suprême. Loin d'être un fait primitif de l'évolution religieuse, le fétichisme suppose toute une série d'antécédents religieux.

L'hypothèse animiste n'explique donc pas l'origine de la Religion, comme ses partisans le soutiennent avec tant d'assurance et sans fournir de preuves réellement scientifiques. Les rationalistes, s'ils ne sont pas de parti pris, ne craignent pas d'avouer la stérilité des recherches entreprises jusqu'ici pour construire sur cette base l'édifice de l'histoire des religions.

BIBLIOGRAPHIE. — Edward B. Tylor, *La Civilisation primitive;* traduit de l'anglais, le tome Ier par Mme Pauline Brunet, le tome II par Ed. Barbier, Paris, Reinwald, 1876; Spencer, *Principles of Sociology* (1879); J. Frohschammer, *Ueber der Genesis der Menscheit und deren geistigen Entwicklung in Religion, Sittlichkeit und Sprache,* München, 1883 ; Otto Gaspari, *Die Urgeschichte der Menscheit mit Rücksicht auf die natürliche Entwicklung des frühesten Geisteslebens*, 2te Auflage, Leipzig, 1877; Julius Lippert, *Der Seelenkult in seinen Beziehungen zur althebraischen Religion,* Berlin, 1881; *Die Religionen der europäischen Kulturvölker in ihren geschichtlichen Ursprunge,* Berlin, 1881. Max Müller, *Vorlesungen über Ursprung und Entwicklung der Religion,* Strasbourg, 1880; Borchert, *Der Animismus oder Ursprung und Entwicklung der Religion aus dem Seelen-Ahnen und Geisterkult,* Freiburg in Brisgau, 1900; Daniel Brinton, *Religions of primitive peoples,* London, 1898; Andrew Lang, *The making of Religion*, London, 1900; P. D. Chantepie de la Saussaye, *Manuel d'histoire des religions,* trad. fr., Paris, 1904 (Consulter de préférence la 3e édition allemande, Tubingue, 1905); Wurm, *Handbuch der Religionsgeschichte*, Stuttgart, 1904; R. P. Lagrange, *Etudes sur les Religions sémitiques*, 2e éd., Paris, 1905.

P. BUGNICOURT.

ANTÉCHRIST. — I. *Divers types d'adversaires du Messie.* — II. *L'Antéchrist : a) Dans l'Ecriture ; b) Dans la tradition ecclésiastique primitive.*

Seules dans toute la littérature, canonique et apocryphe, de l'Ancien et du Nouveau Testament, les Epîtres de S. Jean ont ce terme d'antéchrist. Etymologiquement, ὁ ἀντίχριστος, l'antéchrist, l'antichrist, peut signifier anti-christ et pseudo-christ. Encore que peut-être le second sens ne soit pas loin de son esprit, S. Jean s'attache directement au premier, celui d'adversaire du Christ.

I. Divers types d'adversaires du Messie. — Avant d'étudier de plus près l'Antéchrist dont parle S. Jean, il ne sera pas inutile de dresser le tableau sommaire des divers types d'adversaires du Messie que connaît la tradition apocalyptique, juive et chrétienne. Il y en a trois. Il y a la puissance politique hostile au peuple messianique et persécutrice des Saints. Il y a l'adversaire religieux agissant par séduction. Il y a enfin l'ennemi transcendant. Tous se donnent pour mission et chacun à leur manière s'efforcent d'empêcher l'établissement du règne du Messie et de Dieu.

a) *Puissance politique.*

C'est toujours un empire ou un tyran païen.

1. *Gog et Magog.* Ces personnages apparaissent pour la première fois dans Ezéchiel, XXXVIII-XXXIX. Gog est un roi et Magog le pays qui lui est soumis et que le prophète semble localiser quelque part en Arménie. Ezéchiel les voit, « après des jours nombreux », « dans la suite des jours », qui s'avancent contre Israël, entraînant à leur suite des peuples en foule. A peine ont-ils mis les pieds sur le sol palestinien que le courroux de Iahvé s'allume contre eux. Parmi les bouleversements de la nature, ils sont anéantis par Iahvé. Une ère de prospérité et de gloire commence alors pour les Israélites.

Perdant ce qu'ils pouvaient avoir à l'origine d'individualité historique et passant à l'état de types, Gog et Magog feront désormais partie de la tradition apocalyptique où ils représentent les nations hostiles au règne du Messie et au peuple messianique. C'est en cette qualité qu'ils figurent dans l'Apocalypse de S. Jean, XX, 7 et ss.

2. *Les quatre Bêtes de Daniel.* Au ch. VII et ss. des prophéties de Daniel, le voyant décrit « quatre bêtes puissantes qui montaient de la mer ». On lui explique que ces bêtes sont quatre empires « qui se lèveront de la terre ». La quatrième bête est particulièrement redoutable. Elle a dix cornes, plus une petite corne sur laquelle se concentre l'attention. On expose au long ses méfaits et ses entreprises impies contre le Très-Haut et ses Saints. La première bête paraît être l'empire chaldéen de Nabuchodonosor, la seconde l'empire médo-perse, la troisième l'empire d'Alexandre, la quatrième l'empire syrien d'Antioche. La petite corne doit être Antiochus Epiphane. Formant un contraste absolu avec ces puissances symbolisées par des bêtes, le voyant contemple un Fils de l'homme, un être humain, symbole et chef d'un royaume meilleur, le royaume messianique. Ce Fils de l'homme reçoit de l'Ancien des jours puissance et mission d'enlever aux trois premiers empires la domination et de détruire le quatrième. C'est ce qui arrive et, après de dramatiques péripéties, l'arrogante petite corne est vaincue. Il est à remarquer qu'Antiochus Epiphane, malgré qu'il représente une puissance d'ordre politique, revêt en même temps certains caractères qui le constituent, à un haut degré, le type de l'ennemi de Dieu, l'impie.

3. *Le tyran mystérieux du IVᵉ Livre d'Esdras.* Au ch. V, 6, de cet apocryphe, dans un contexte eschatologique, nous lisons ceci : « Regnabit quem non sperant... » La formule est obscure. Vaganay écrit : « Il ne faut pas confondre cette conception (de l'antéchrist) avec l'idée, que l'on rencontre quelquefois dans les apocalypses juives, d'un tyran politique qui doit, à la fin du monde, persécuter le peuple de Dieu avec plus de rage que jamais (*Sib.*, IV, 138; V, 214, 227). C'est sans doute à ce dernier point de vue que se rattache l'indication si mystérieuse que nous trouvons au chapitre V, 6, de notre apocalypse, parmi les signes avant-coureurs du royaume messianique... » (*Le Problème eschatologique dans le IVᵉ Livre d'Esdras*, 1906.)

4. *La Bête qui monte de la mer, dans l'Apocalypse.* Cette Bête qui paraît au ch. XIII et qui reparaît au ch. XVII et ss. symbolise la puissance romaine, adversaire irréductible du Christ et de son règne. Comme dans le cas d'Antiochus Epiphane, nous avons affaire ici à un tyran politique sans doute, mais qui incarne en même temps des idées religieuses en opposition essentielle avec la foi des Saints. C'est même sur le terrain proprement religieux que la lutte s'engage.

5. *Néron « redivivus ».* En plusieurs endroits de ce recueil composite qui porte le titre d'Oracles Sibyllins figure un personnage assez étrange où l'on reconnaît généralement le « Néron redivivus » de la légende romaine (*Or. Sib.*, IV, 119 et ss.; 137 et ss.; V. 33 et ss.; 215-226; VIII, 146; 154 et ss., etc. Cf. SUÉTONE, *Nero*, 57; TACITE, *Hist.*, II, 8). A l'origine Néron, censé réfugié chez les Parthes, reparaît à leur tête et marche contre Rome. Son rôle est principalement politique. Plus tard c'est des Enfers qu'il remonte sous une forme fantastique et pour remplir un rôle surtout religieux, analogue à celui de l'Antéchrist.

b) *Adversaire religieux.*

1. « *L'impie* » *de II Thess.* Avant que se produise la parousie, un personnage doit se manifester que S. Paul appelle : « l'impie », « l'homme du péché », « le fils de la perdition ». Nul trait politique n'apparaît dans le caractère de ce personnage ni dans son rôle; c'est un adversaire purement religieux. Il agira par séduction et non par violence. Il provoquera une grande apostasie religieuse. Il s'égalera à Dieu, se mettra au-dessus même de lui, réclamera des honneurs divins.

2. *La Bête qui monte de la terre, Apocalypse,* XIII. A côté de la Bête qui monte de la mer, symbole de la puissance romaine, S. Jean place une Bête qui monte de la terre. Cette seconde Bête, serviteur et fondé de pouvoirs de la première, s'emploie à promouvoir par voie de séduction, à exiger par voie de contrainte morale, le culte religieux de Rome et de César. Elle remplit un office essentiellement sacerdotal. C'est un adversaire religieux des Saints et de leur Roi.

3. *L'Antéchrist des Epîtres de S. Jean.* Cet adversaire du Christ a pour précurseurs et serviteurs anticipés des hérétiques qui refusent de reconnaître en Jésus le Messie et le Fils de Dieu. Nous sommes fondés à le considérer lui-même comme le négateur par excellence de la Messianité de Jésus et de sa Divinité. Son hostilité vis-à-vis de Jésus et des siens est d'ordre purement religieux.

c) *Ennemi transcendant.*

1. *Satan.* C'est Satan en personne qui, en plusieurs endroits de l'Apocalypse de S. Jean, mène le combat contre le Christ et les siens. L'assaut final, décrit au ch. XX, nous le montre en particulier dans ce rôle.

2. *Bélial.* Ainsi s'appelle dans plusieurs apocalypses juives l'adversaire du Messie lors du conflit eschatologique. Bélial est un esprit de l'air, le prince des esprits mauvais. Il a pour adhérents dans sa lutte contre le Messie les membres de la tribu de Dan. S. Paul le connaît comme l'ennemi né du Christ et, pour ainsi dire, son antithèse, II Cor., VI, 15. C'est évidemment le même que Satan.

II. **L'Antéchrist.** — Parmi ces conceptions à la fois diverses et solidaires ou apparentées, essayons de distinguer et d'isoler celles qui ont trait à l'Antéchrist lui-même, en tant que type particulier d'adversaire du Christ.

a) *Dans l'Ecriture.* Le point de départ de la recherche doit être évidemment les Epîtres de S. Jean. Nous avons déjà vu que l'Antéchrist dont ces Epîtres nous parlent appartient à la catégorie des adversaires religieux. Ce n'est ni une puissance politique ni un tyran, mais un faux prophète et un séducteur. D'autre part, malgré qu'on lui décerne des titres, tels que le Menteur, qui dans la langue de S. Jean caractérisent ordinairement le diable; malgré qu'on nous montre son esprit déjà présent et actif dans le monde et que, sous cet aspect encore, il soit comme assimilé à Satan; il ne semble pas qu'il dépasse la sphère humaine et que S. Jean veuille nous le présenter comme un être transcendant. En lui-même, ce doit être un être humain mais en qui Satan vit et agit. De même il s'agit d'un individu plutôt que d'une collec-

tivité. Un trait caractéristique de l'Antéchrist. c'est qu'il semble être ce que l'on peut appeler un ennemi domestique. Ce n'est pas un païen. C'est un personnage pour qui le titre et le rôle de Messie ont une importance de premier ordre. Il sort du milieu des chrétiens ou des juifs, comme un hérétique. Enfin son entrée en scène est un fait eschatologique, annonciateur de la parousie imminente.

Retrouvons-nous quelque part ailleurs dans les écrits canoniques du Nouveau Testament des conceptions identiques et dont on puisse affirmer avec certitude qu'elles visent l'Antéchrist? Oui, dans la seconde lettre de S. Paul aux Thessaloniciens, II, 1-12. « L'impie », etc., est lui aussi un adversaire d'essence purement religieuse ainsi qu'il a été dit plus haut. C'est un individu plutôt qu'une collectivité ou que la personnification d'une tendance. C'est un être humain et non pas un esprit, ni Satan en personne. Toutefois il apparaît comme l'instrument et le fondé de pouvoirs de ce dernier. Lui aussi sort évidemment des rangs du peuple messianique. Lui aussi est un ennemi domestique, un antimessie et un pseudomessie. Plusieurs voient une réminiscence des exigences impies de Caligula dans le passage où S. Paul attribue à son Antéchrist la prétention de recevoir dans le temple même de Dieu des honneurs divins. C'est possible. Mais l'apôtre doit voir aussi dans ces prétentions divines de l'Antéchrist la forme extrême de ses prétentions messianiques. Il sera sur ce point en particulier l'antithèse absolue du Christ véritable dont S. Paul décrit les sentiments dans sa lettre aux Philippiens, II, 5 et ss. L'apparition de ce personnage marquera l'acte suprême d'un mystère d'iniquité qui opère déjà. On a l'impression que ce mystère doit être le rejet obstiné du Christ par les Juifs et leur active hostilité contre lui. Les Epîtres de S. Jean, elles aussi, paraissent suggérer cette manière de voir.

En tout ceci la pensée de S. Paul et celle de S. Jean, leur conception de l'Antéchrist, est au fond identique. S. Paul ajoute des explications, obscures pour nous, sur l'obstacle qui empêche, pour le moment, l'impie de se manifester, mais qui doit, un jour, être écarté. Cet obstacle semble bien être une personne, ou une chose, une institution personnifiées. Divers savants ont suggéré récemment l'archange Michel, protecteur d'Israël. Plusieurs Pères ont pensé à l'empire romain.

Malgré qu'ils paraissent considérer l'un et l'autre, S. Jean surtout, la venue de l'Antéchrist comme devant se produire dans un avenir prochain, ni l'un ni l'autre, manifestement, ne savent ni n'enseignent rien de positif et de précis sur ce point.

S. Paul suppose que la tradition relative à l'Antéchrist était familière à ses correspondants de Thessalonique et sans doute à l'ensemble des chrétiens de son temps. Cependant en dehors de sa deuxième lettre aux Thessaloniciens et des Epîtres de S. Jean, l'Antéchrist n'apparaît nulle part dans les livres canoniques du Nouveau Testament sous sa propre figure et dans son rôle spécial. Chose singulière, il est absent de l'Apocalypse de S. Jean qui, dans ses chapitres strictement eschatologiques, XX, 7 — XXII, 5, ne mentionne que Satan puis Gog et Magog. Les apocalypses apocryphes juives ne l'ont pas davantage, ni non plus les livres canoniques de l'Ancien Testament. Nous n'y trouvons comme types d'adversaires du Christ que la puissance politique et l'ennemi transcendant.

Et cependant il demeure vraisemblable, non seulement que la conception de l'Antéchrist est antérieure à S. Jean et à S. Paul, mais qu'elle est, comme le conjecture W. Bousset, d'origine juive. La Bête qui paraît dans Jérusalem et qui met à mort les deux témoins, Apoc. Joh. XI, pourrait représenter une forme ancienne et juive de la tradition relative à l'Antéchrist. En l'introduisant dans un contexte qui n'est plus proprement eschatologique, S. Jean a rendu le morceau difficile à entendre. De même la Bête qui monte de la terre, Apoc., XIII, représente une conception apparentée à celle de l'Antéchrist et suppose l'existence et l'influence de cette dernière. Mais encore une fois la figure a été retirée de son cadre eschatologique. L'Ascension d'Isaïe, apocalypse juive retouchée par des mains chrétiennes à une date d'ailleurs primitive (50-80 ap. J.-C.), fournit, à sa manière, une attestation semblable. Le personnage de Bélial a été modifié sous l'influence, probablement, des idées relatives à l'Antéchrist. Bélial n'intervient plus dans le conflit eschatologique sous sa forme propre d'esprit mais sous forme humaine. Il revêt l'aspect d'un roi. Asc. Isaïæ, IV, 1 et ss. Enfin la Didaché, qui pourrait être antérieure aux Epîtres de S. Jean, semble connaître l'Antéchrist lui-même, et cela dans un passage auquel plusieurs critiques attribuent une origine juive, XVI, 4 : « καὶ τότε φανήσεται ὁ κοσμοπλανὴς ὡς υἱὸς θεοῦ. »

b) *Dans la tradition ecclésiastique primitive.* En général les anciens écrivains ecclésiastiques sont demeurés fidèles à la pensée de S. Paul et du S. Jean des Epîtres. Ils conçoivent l'Antéchrist comme étant essentiellement un séducteur, un faux prophète, un pseudo-messie. Souvent cependant dans le portrait qu'ils en donnent ils se montrent influencés à des degrés divers par les traditions relatives aux autres types d'adversaires du messie.

Sur certains points, les Pères ont cru pouvoir préciser les indications fournies par l'Ecriture. Ils ont ajouté quelques traits au signalement de l'Antéchrist qui, selon plusieurs d'entre eux, sortira de Dan, recevra la circoncision, s'appuiera sur les Juifs, se manifestera dans Jérusalem, rebâtira le temple, etc. Ils se sont plu à décrire son mode d'action, ses prodiges et sortilèges. Surtout ils ont cherché à marquer son rôle précis dans les actes divers du drame eschatologique. Ceux d'entre eux enfin qui voyaient dans l'obstacle dont parle S. Paul aux Thessaloniciens, l'empire romain suivirent non sans angoisse les crises que traversa cet empire surtout à l'époque des invasions barbares, et vécurent dans l'attente de la venue de l'Antéchrist. La part de conjectures personnelles, d'utilisation de traditions d'origine et de valeur incertaines, d'illusions même, peut être considérable en tout ceci. L'Eglise elle-même n'y a point engagé son autorité. Officiellement, elle ne sait que ce que S. Paul et les Epîtres de S. Jean lui ont appris. C'est peu de chose et de sens parfois incertain, mais cela échappe à toute objection motivée comme à toute démonstration rationnelle.

BIBLIOGRAPHIE. — Adson, *De ortu, vita et moribus Antichristi* (dans Migne, *P. L.*, t. CI, col. 1289-1298); Malvenda, *De Antichristo libri XI*, in-folio, Rome 1604; Calmet, *Dissertation sur l'Antéchrist*, dans son *Commentaire littéral*, saint Paul, t. II, 1716, pp. XXVI-LVII; W. Bousset, *Der Antichrist in der Ueberlieferung des Judenthums, des Neuen Testaments, und der alten Kirche*, in-8°, Gœttingue, 1895; Friedlaender, *Der Antichrist in den vorchristlichen juedischen Quellen*, in-8°, Gœttingue, 1901; C. Chauvin, *Histoire de l'Antéchrist, d'après la Bible et les Saints Pères*, in-16, Paris, 1903.

A. LEMONNYER, O. P.

APOCALYPSE. — I. *Origine.* — II. *Composition.* III. *Interprétation générale.*

Trois groupes de problèmes sollicitent, relativement à l'Apocalypse, l'attention de l'apologète. Ils ont trait à l'origine de ce livre, à sa composition, à son interprétation générale.

I. — Origine de l'Apocalypse. — La discussion porte sur l'auteur et sur la date.

A. *Auteur.* Jean l'apôtre ou Jean le presbytre? Malgré l'existence d'opinions divergentes, comme celle de Joh. Weiss, qui propose un chrétien inconnu écrivant sous Domitien (*Die Offenbarung des Johannes,* 1904), telle semble bien être de plus en plus la nécessaire alternative. Mais tandis que l'Eglise catholique, sans cependant l'imposer à la foi, témoigne fortement en faveur de Jean l'apôtre, les critiques non catholiques se prononcent, en grand nombre, pour le presbytre. Leur accord est assez marqué et la difficulté du problème assez réelle pour qu'un savant anglais, qui ne donne pas du tout dans les excès de la critique radicale, H. B. Swete, s'en soit montré récemment impressionné. Tout en inclinant à maintenir l'attribution traditionnelle à Jean, fils de Zébédée, il avoue sa perplexité et qu'il faudrait peu de chose pour le gagner à la cause du presbytre (*The Apocalypse of S. John,* 1906). Essayons de saisir, dans leurs éléments essentiels du moins, les raisons qui ont persuadé ces critiques et demandons-en l'énoncé à W. Bousset dont le commentaire : *Die Offenbarung Johannis,* 6e éd., 1906, jouit d'une estime méritée.

La provenance asiate ou éphésienne de l'Apocalypse est, pour Bousset, hors de discussion, ainsi que sa composition par un Jean d'Ephèse. La difficulté gît tout entière dans l'identification de ce personnage. Le texte célèbre de Papias cité par Eusèbe (*Hist. Ecclés.*, III, 39) mentionne, en effet, deux Jean. Le premier est qualifié d'apôtre et c'est le fils de Zébédée; le second reçoit le titre de presbytre et de disciple du Seigneur. Lequel des deux est ce Jean d'Ephèse auquel la tradition attribue l'Apocalypse? En réponse à cette question, Bousset s'attache à établir, par ordre, les propositions suivantes. 1° Les plus anciens écrivains ecclésiastiques ne connaissent, en fait de personnage important ayant vécu à Ephèse dans la seconde moitié du premier siècle, qu'un seul Jean. Denys d'Alexandrie († 264) est le premier qui en mentionne clairement deux. Mais, ce faisant, il ne se réclame d'aucune tradition précise, et se contente d'alléguer que, de son temps, d'après les dires de ceux qui ont visité Ephèse, l'on montre en cette ville deux tombeaux (μνήματα) au nom de Jean. L'argument est peu concluant. 2° Cet unique Jean d'Ephèse n'est pas l'apôtre mais le presbytre. Divers indices rendent très vraisemblable que Jean l'apôtre, comme son frère Jacques, a souffert le martyre en Palestine, de la main des Juifs ou par leur fait, antérieurement à 70. C'est d'abord un texte de Papias, que nous ont conservé l'auteur d'un Epitome (VIIe-VIIIe siècle) de l'Histoire Chrétienne de Philippe de Side († 430) et le chroniqueur Georges Hamartolos (IXe siècle). C'est ensuite le texte de Marc, x, 39, qui a tout l'air d'être, au moins sous sa forme actuelle, une prophétie *ex eventu.* Le Jean qui vivait à Ephèse vers la fin du premier siècle n'est donc pas le fils de Zébédée. En second lieu, il est remarquable que les écrivains du second siècle (sauf Justin) ne donnent jamais à leur Jean d'Ephèse le titre d'apôtre mais, avec insistance, celui de disciple. Cela s'explique si c'est du presbytre qu'ils veulent parler. Enfin, d'après la tradition, ce Jean d'Ephèse a composé le IVe Evangile. Or l'auteur de cet Evangile ne peut être le fils de Zébédée. Le témoin de la vie de Jésus que nous y entendons est un Hiérosolymitain et nullement un Galiléen. Ce témoin est le « disciple bien-aimé ». Mais le disciple bien-aimé, identique à cet « autre disciple » qui introduit Pierre dans l'atrium de Caïphe et dont on nous dit qu'il était en relations (γνωστός) avec le grand prêtre (Jo., XVIII, 15), qui possède à Jérusalem une maison où il reçoit la mère de Jésus (ibid., XIX, 27), s'affirme encore comme Hiérosolymitain et paraît appartenir à un tout autre monde que Jean, le pêcheur de Galilée. Ainsi donc, au témoignage même du IVe Evangile, Jean d'Ephèse n'est pas l'apôtre Jean; ce ne peut être que le presbytre. 3° De tout ceci il résulte que le presbytre Jean est précisément le « disciple bien-aimé » un Hiérosolymitain, peut-être de race sacerdotale et en tout cas de condition élevée.

Voici maintenant sur cette série de raisonnements quelques brèves remarques. Beaucoup de savants catholiques, quoique par des considérations différentes, seraient assez disposés à admettre la première affirmation de Bousset. Plusieurs, comme tout récemment Lepin (*L'Origine du quatrième évangile,* 1907), ne reconnaissent pas dans le texte de Papias deux Jean, l'apôtre et le presbytre, mais un seul, réunissant ces deux titres. Ladeuze, tout en admettant que Papias fait mention de deux Jean, ne voit aucune raison de considérer le presbytre comme un personnage éphésien, ou même asiate (*L'origine du quatrième évangile, Rev. Bibl.*, octobre 1907). De fait, si vraiment il n'y avait eu qu'un Jean d'Ephèse, on s'expliquerait beaucoup mieux le peu de soin que prennent les écrivains du second siècle de préciser l'identité du Jean auquel ils attribuent le IVe Evangile et l'Apocalypse. Où Bousset se trompe, c'est quand il prétend que s'il n'y a eu qu'un seul Jean d'Ephèse, ce Jean est sûrement le presbytre. Les preuves qu'il allègue en faveur du martyre de Jean l'apôtre en Palestine et avant 70 ont bien peu de valeur. Si l'on considère d'une part les attaches romaines du second Evangile, et l'existence d'autre part d'une tradition romaine relative à la mort naturelle de Jean l'apôtre dans un âge avancé, il devient impossible, ne fût-ce que de ce chef, d'admettre l'explication qu'il donne de Marc, x, 39. Le prétendu texte de Papias cité par l'abréviateur de Philippe de Side et, peut-être, par Georges le Pécheur, semble bien avoir été ignoré d'Eusèbe qui, s'il l'avait connu, n'eût point manqué d'en tirer argument contre l'autorité de l'Apocalypse. C'est enfin un véritable paradoxe d'avancer que les écrivains du second siècle, Irénée, Polycrate, etc., quand ils parlent de Jean d'Ephèse veulent désigner non l'apôtre, fils de Zébédée, mais un autre Jean, disciple du Seigneur, le presbytre. De cela non plus Eusèbe ne s'est pas douté. Bousset lui-même paraît d'ailleurs avoir conscience de ce que cette hypothèse offre d'invraisemblable, et il est obligé d'en venir à l'explication habituelle d'une confusion. Il le faut bien d'ailleurs pour Justin qui est formel (*Dialogue,* 81). Mais cette confusion, si Jean l'apôtre n'a jamais vécu à Ephèse, est singulière. Enfin, comme l'a noté Sanday, c'est à l'identification du presbytre Jean avec le « disciple bien-aimé » que l'attribution des écrits johanniques à ce personnage est redevable de ce qu'elle peut avoir, à première vue, de séduisant. Seulement cette identification se heurte à d'insurmontables difficultés. Les synoptiques semblent bien exclure la présence à la Cène de tout disciple en dehors des Douze. D'autre part, ce disciple mystérieux, associé si intimement à Pierre dans les deux circonstances rapportées plus haut et encore Jean, xx, 1-18, puis XXI, 15-23 (en Galilée), il est bien difficile que ce ne soit pas celui-là

que le IVe Evangile, I, 37 et ss., la lettre de S. Paul aux Galates, II, 9, et les Actes des Apôtres, III, VIII, nous montrent en des rapports si étroits et si caractéristiques avec le même Pierre, Jean, fils de Zébédée. Jean l'apôtre ou Jean le presbytre, disions-nous en commençant. Et puisque ce n'est pas le presbytre, c'est donc l'apôtre qui a composé l'Apocalypse. Je ne puis songer à en faire maintenant la preuve d'une manière positive. Au point de vue des témoignages, le problème de l'auteur de l'Apocalypse se confond avec celui de l'auteur du IVe Evangile. L'opposition des Aloges, qui pour Ladeuze se réduisent à Caius de Rome, et celle de Denys d'Alexandrie, sont trop manifestement inspirées, la première par des préoccupations de polémique anti-montaniste, la seconde par le souci d'enlever au millénarisme renaissant son principal point d'appui, pour que l'historien puisse y attacher beaucoup d'importance. Bousset le reconnaît sans peine. Le jugement défavorable porté sur l'Apocalypse par plusieurs Pères Grecs de la fin du IIIe siècle et du commencement du IVe s'explique en partie par la réaction anti-millénariste et en partie par l'autorité de Denys. Quant à l'Eglise syriaque, elle a pris, comme d'habitude, son mot d'ordre à Antioche. Au point de vue des critères internes, l'attribution de l'Apocalypse à Jean l'apôtre se présente dans des conditions plutôt favorables. Les tendances et les habitudes d'esprit qu'elle révèle chez son auteur n'étonnent pas chez le Jean de la lettre aux Galates et des Actes, dont les attaches juives sont encore si marquées. La seule difficulté sérieuse est celle qui naît de l'attribution au même auteur d'ouvrages aussi différents que l'Apocalypse et le IVe Evangile. Encore faut-il remarquer qu'on a longtemps exagéré ces différences et méconnu les points de ressemblance. La terminologie, l'usage commun de certains symboles, le rôle capital attribué à l'Esprit, la foi ardente et l'enthousiasme chrétien rapprochent étonnamment l'Apocalypse et le IVe Evangile et leur donnent un air de famille très marqué. La diversité profonde des matières traitées et des genres littéraires rend les différences intelligibles et ajoute beaucoup à ce que les ressemblances ont en elles-mêmes de frappant. Si, malgré tout, la difficulté d'une origine identique pour l'Apocalypse et le IVe Evangile subsiste jusqu'à un certain point, ce n'est pas à propos du premier de ces ouvrages mais plutôt à propos du second qu'elle doit être examinée.

B. *Date*. Trois dates ont été proposées par les Pères pour la composition de l'Apocalypse : la fin du règne de Domitien, la persécution de Néron, le règne de Claude. Cette dernière opinion a pour patron S. Epiphane. La seconde a été suggérée par un texte de Tertullien où l'exil de Jean à Patmos semble être rattaché à la persécution de Néron. La première se réclame de l'autorité de S. Irénée qui paraît, dans le cas, digne d'une particulière confiance. Le sentiment de l'évêque de Lyon est devenu celui du plus grand nombre des Pères et commentateurs des âges suivants.

L'étude des indications que l'Apocalypse elle-même peut fournir sur ce point a conduit les critiques contemporains à des conclusions divergentes. Plusieurs, en particulier parmi ceux qui se préoccupent de maintenir l'unité littéraire absolue du livre, ont été amenés à placer sa composition avant 70, sous Néron. C. A. Scott, qui pourtant n'est point influencé par ce souci, vient d'écrire, à propos du commentaire de Swete, un chaleureux plaidoyer en faveur de la date susdite (*The Expositor*, janvier 1907). Les lettres aux sept Eglises, remarque-t-il, ne supposent pas que les communautés asiates aient déjà fait l'expérience de la persécution sanglante. La partie centrale de l'Apocalypse IV-XXII, 5, spécialement XI, 1-11, XII, XIII, XVII et probablement XVIII, suggère une date antérieure à 70, tandis que rien n'y exige d'être reporté tout à la fin du premier siècle. La vivacité de l'attente eschatologique, qui caractérise l'introduction et l'épilogue de l'Apocalypse, invite à rapprocher ce livre de la deuxième lettre de S. Paul aux Thessaloniciens plutôt que du IVe Evangile. Cependant la grande majorité des savants catholiques et les plus autorisés parmi les critiques non catholiques trouvent dans l'Apocalypse même la confirmation de l'opinion d'Irénée. Bousset, qui est de cet avis ainsi que J. Weiss et B. Swete, insiste surtout sur ce que le conflit entrevu et annoncé par l'Apocalypse n'est plus du tout entre le Judaïsme et le Christianisme mais entre la jeune Eglise chrétienne, dégagée de toute attache avec le Judaïsme, et l'empire romain. Tout nous invite donc à placer la publication de l'Apocalypse aux environs de 95.

II. **Composition de l'Apocalypse.** — L'examen du problème littéraire, du problème des sources de l'Apocalypse, va nous introduire plus avant dans les difficultés que soulève ce livre. Ici comme partout, l'apologiste doit avoir devant les yeux deux règles essentielles : ne jamais nier de faits manifestes, ni même, sans raisons proportionnées, de faits généralement reconnus; n'admettre aucune hypothèse explicative de ces faits qui ne soit clairement conciliable avec les principes supérieurs dont le respect s'impose au croyant. Ces principes supérieurs, c'est, dans le cas de l'Apocalypse, l'assertion de l'auteur inspiré, affirmant qu'il a puisé les éléments et l'ordre de son livre dans des visions surnaturelles. Voyons d'abord les faits.

A. *Faits suggérant que l'Apocalypse est une œuvre composite.* Voici la liste de ceux qui sont le plus communément admis et que l'on tient pour les plus significatifs. Le lecteur devrait, pour leur complète intelligence, se reporter au texte même de l'Apocalypse, par exemple dans la traduction qu'en a donnée Calmes (*Epîtres Catholiques, Apocalypse*, Bloud, 1905). 1° Le ch. VII se compose de deux morceaux à la fois parallèles et d'esprit différent, 1-8; 9-17. De plus, le premier de ces morceaux, d'une part n'est point amené par les développements du ch. VI; d'autre part, ni les quatre vents enchaînés, ni les 144.000 Israélites marqués du sceau dont il nous parle ne jouent dans la suite du drame aucun rôle. 2° La section X, 1-XI, 13 interrompt d'une manière surprenante la série des sept trompettes et plus spécialement encore la suite des trois « malheurs ». 3° Le ch. XII qui, dans sa première partie, paraît vouloir décrire la carrière historique de Jésus, est singulièrement imprécis et d'un symbolisme étrange. On s'expliquerait difficilement qu'un chrétien, même dans une apocalypse, ait créé de toutes pièces un pareil tableau. 4° Le ch. XIV, 1 et ss. nous fournit du chiffre, évidemment traditionnel, de 144.000 une explication peu en harmonie avec celle que nous avons déjà rencontrée au ch. VII, 1-8. 5° La section XIV, 14-20 décrit une scène de jugement qui semblerait devoir clore le drame. En réalité la crise continue à se développer dans les chapitres suivants à peu près comme si rien n'était. 6° Le ch. XVII rapproché du ch. XIII est une énigme. De plus ce ch. XVII considéré en lui-même paraît renfermer deux conceptions différentes de la ligue des rois. On ne sait trop si c'est contre Rome ou contre l'Agneau qu'elle se forme. Le texte est obscur, hésitant. 7° Les ch. XII et XIII semblent mener les événements à la catastrophe définitive. En réalité le dénouement ne se produit

qu'au ch. xix, 11 et ss. Les ch. xvii et xviii ralentissent, d'une manière étrange, l'action, d'abord rapide, du drame. 8° La description de la Jérusalem céleste est peu cohérente. (Cf. xxi, 2 et xxi, 9; xxi, 24 qui cadre mal avec la situation et spécialement avec xx, 15.) 9° Dans l'ensemble, l'Apocalypse demande une date tardive, la fin du premier siècle; au contraire, le ch. xi, 1-14, qui semble exiger l'existence du temple, doit être antérieur à 70. 10° Le particularisme juif le plus accusé (cf. vii, 1-8; xx, 7-9; xxi, 24 et ss.) côtoie dans l'Apocalypse un universalisme chrétien des plus décidés et même des tendances anti-juives. 11° A ce dualisme de tendances et de points de vue se rattachent certaines conceptions difficiles à harmoniser, par exemple : l'attente de la préservation du temple, xi, 1-3 et la description de la Jérusalem céleste où il n'y a plus de temple xxi, 22 et ss.; le rôle de l'archange Michel à côté de celui du Christ, etc. 12° Enfin l'on croit apercevoir dans le texte de l'Apocalypse les traces d'un travail rédactionnel opéré sur des documents préexistants. Il arrive souvent que ces particularités se trouvent réunies dans la même section.

B. *Faits attestant l'unité littéraire de l'Apocalypse.* En voici un aperçu très sommaire. 1° L'Apocalypse révèle un plan général arrêté et très étudié. Les péripéties du drame se groupent en trois séries, celle des sceaux, celle des trompettes, et celle des coupes. Chaque série comporte sept épisodes distribués selon la formule 4 + 3. Le dernier épisode de chaque série amène avec beaucoup d'art le premier de la série suivante. 2° Semés un peu partout à travers l'Apocalypse, on relève des symboles, des formules, qui s'appellent les unes les autres, se rejoignent et contribuent à relier fortement toutes les parties de l'ouvrage. 3° Certaines conceptions générales, un même esprit dominent et imprègnent tout le livre, y compris les ch. i-iii. 4° Enfin l'Apocalypse trahit une très réelle unité de style.

Je crois que, dans l'ensemble, ces observations, celles de la première catégorie et celles de la seconde, sont fondées, encore que beaucoup de critiques aient tendance à exagérer les phénomènes d'hétérogénéité. Le problème du mode de composition de l'Apocalypse est donc posé par les faits eux-mêmes. Car vouloir les réduire par voie d'exégèse, ainsi que plusieurs, et tout récemment H. B. Swete, l'entreprennent encore, paraît une entreprise impossible. Qu'on lise, par exemple, l'explication que Swete donne du ch. xii. La forme même du récit demeure totalement en dehors de ses prises. De même en est-il pour beaucoup d'autres cas. Il semble donc indispensable de recourir, pour expliquer toutes ces particularités de forme et de fond que l'exégèse seule est impuissante à éclaircir, à une hypothèse touchant la manière dont l'Apocalypse a été composée, touchant les sources de l'Apocalypse. Cette hypothèse doit évidemment se tenir entre les limites que déterminent les deux séries opposées de faits indiquées plus haut. Aussi les théories qui ne tiennent pas suffisamment compte des indices d'homogénéité apparaissent-elles de plus en plus comme caduques. C'est le cas de la théorie rédactionnelle (*Ueberarbeitungstheorie*) qui voit dans l'Apocalypse trois rédactions ou développements successifs d'une apocalypse primitive (Vischer, Völter, Erbes, etc.). C'est le cas aussi de la théorie des sources, d'après laquelle l'Apocalypse serait le résultat de la fusion d'apocalypses diverses (Weyland, Spitta, J. Weiss, etc.). En revanche, la théorie des fragments, proposée par Weizsaecker et reprise en particulier par Bousset, a le mérite de respecter les données diverses du problème et de ce chef elle est digne de considération. En voici la formule très générale : « Nous ne posons ni un écrit fondamental progressivement développé, ni un rédacteur assemblant mécaniquement des documents, mais un auteur, lequel cependant, en bon nombre d'endroits, ne crée pas de toutes pièces ses matériaux, mais utilise des fragments (écrits) et des traditions apocalyptiques plus anciens. » (Bousset.) Si l'on veut se rendre compte, dans le détail, du nombre et de l'importance des morceaux écrits utilisés, d'après cette théorie, par l'auteur de l'Apocalypse, il suffira de feuilleter le commentaire de Calmes.

Traditions apocalyptiques ou mieux tradition apocalyptique. C'est à l'existence et à l'histoire de cette tradition, bien plutôt qu'à la considération de sources littéraires immédiates, que Gunkel fait appel pour rendre raison des faits rapportés plus haut et de la composition de l'Apocalypse. (*Schöpfung und Chaos in Urzeit und Endzeit*, 1895.) Il y a longtemps qu'on avait été frappé de tout ce que ce livre possède en commun avec l'eschatologie des Prophètes et avec les apocalypses juives, en fait de symboles et de conceptions. Gunkel estime que ce fonds commun est beaucoup plus considérable et beaucoup plus rigoureusement fixé qu'on ne le pense généralement. L'Apocalypse de Jean est, dans une large mesure, une édition nouvelle, chrétienne, de l'eschatologie juive traditionnelle. De là viennent les phénomènes signalés : conceptions disparates, application d'un matériel symbolique ancien à signifier des idées nouvelles, etc. La fixité des éléments traditionnels où puise l'auteur de l'Apocalypse suffit à expliquer tout cela sans qu'il soit nécessaire de recourir, du moins dans bon nombre de cas, à l'hypothèse de sources écrites.

Gunkel, et c'est là l'originalité de sa théorie, va plus loin. La tradition apocalyptique juive ne suffit point à rendre raison de l'Apocalypse, pour ce motif qu'elle ne trouve pas en soi-même son explication. Si l'on doit maintenir qu'elle a pris corps en terre palestinienne, il s'en faut qu'elle puisse être considérée comme une création juive. Bon nombre des symboles qui lui sont familiers et plusieurs de ses conceptions essentielles appartiennent à ce fonds d'idées qui constituait le patrimoine commun des peuples de l'Asie antérieure et dont la patrie historique est la Babylonie. L'eschatologie judéo-chrétienne est fondée sur ce principe, clairement exprimé dans l'Epître de Barnabé, vi, 13 : « Ἰδοὺ ποιῶ τὰ ἔσχατα ὡς τὰ πρῶτα ». Or la manière dont elle conçoit les origines est étroitement apparentée, et bien plus encore que les récits de la Genèse, aux conceptions que nous trouvons exprimées dans les épopées et poèmes mythiques de la Babylonie.

Bousset a accueilli ces suggestions, non toutefois sans réserve et tout en maintenant comme explication directe des particularités littéraires et réelles de l'Apocalypse sa théorie des fragments écrits. Personnellement, il attribue une part d'action, dans l'élaboration de l'eschatologie juive, au dualisme éranien.

Quelle position prendre dans ces problèmes compliqués et parmi ces solutions diverses? 1° Il me semble que l'apologiste catholique fera bien de ne point écarter d'une manière absolue l'hypothèse de l'utilisation par l'auteur de l'Apocalypse de fragments écrits. En revanche je ne vois pas qu'il ait lieu d'accorder beaucoup à ce point de vue purement littéraire. 2° L'influence de la tradition apocalyptique juive, dans la composition de l'Apocalypse de S. Jean, a été sans doute beaucoup plus considérable, et c'est par cette influence que les caractéristiques de cet ouvrage me paraissent devoir être surtout expliquées. 3° Si la religion babylonienne a fourni quelque chose

à l'eschatologie juive, et il serait en somme peu prudent de le nier, c'est exclusivement, selon la remarque de Bousset, « sa forme extérieure », ses cadres généraux et son imagerie. 4° Quant à l'influence éranienne, à laquelle Bousset, après d'autres, attribue une action beaucoup plus profonde sur l'eschatologie juive et chrétienne, son existence même se heurte à une difficulté préalable, qui est fort loin d'être éclaircie, celle de l'ancienneté de l'Avesta et du Zoroastrisme lui-même. (Cf. LAGRANGE, *La religion des Perses, la Réforme de Zoroastre et le Judaïsme*, 1904.) En résumé deux éléments d'inégale importance ont joué un rôle, à côté de l'activité personnelle de l'auteur et de l'action divine, dans la composition de l'Apocalypse et expliquent les particularités de ce livre : pour une part moindre, des fragments écrits, et pour une part beaucoup plus considérable, la tradition apocalyptique juive.

C'est là du moins ce que les faits semblent suggérer. Mais nous ne pouvons admettre d'une manière ferme cette hypothèse avant d'avoir reconnu, de façon positive, qu'elle est conciliable avec les assertions de l'auteur relatives à l'origine révélée de l'Apocalypse. L'est-elle? Là encore il est intéressant d'entendre d'abord Bousset. Il écrit : « Tout (dans l'Apocalypse) est-il fiction littéraire, ou bien l'auteur est-il vraiment persuadé qu'il a eu ces visions et ces révélations?... Beaucoup de choses dans le livre, à la vérité, ne sont que fiction littéraire, procédé d'apocalyptique... Toutefois nous ne devons pas accuser l'auteur de donner comme vérité qui lui aurait été révélée ses inventions personnelles. Il rapporte une tradition très sainte, d'antiques et mystérieux symboles du temps des ancêtres; il l'explique et en fait l'application. Il n'a nullement conscience que ce soient là des inventions personnelles. Toute la fiction littéraire consiste en ce que l'auteur donne comme vision personnelle la tradition qu'il s'approprie... Et cependant d'autre part, pour ce qui est de l'auteur de notre Apocalypse, je crois qu'il a eu lui-même des visions et qu'il nous les communique. J'ai peine à me persuader que, par exemple, les premiers chapitres de l'Apocalypse n'ont pas leur origine dans une vision. Je tiens qu'il n'est pas psychologiquement impossible que le voyant ait joint à ce qu'il avait lui-même vu et expérimenté le fonds traditionnel d'oracles consacrés, qu'il ait jeté ses propres expériences dans les formes que lui livrait la tradition, *bien plus qu'il les ait vues dans la forme même fixée par la tradition.* » Ces considérations, on ne peut le nier, trahissent un respect sincère pour l'auteur de l'Apocalypse, le souci de conserver un sens vrai à ses déclarations et surtout de le justifier lui-même de les avoir faites. Tout en craignant que le mot de visions, d'expériences n'aient pas pour Bousset et pour nous un sens identique, il semble qu'il y a quelque chose à retenir dans ses suggestions.

Mais il nous faut examiner le problème pour notre propre compte et du point de vue catholique ; les explications de Bousset ne sauraient nous suffire. Remarquons tout d'abord que ce n'est pas par rapport à l'inspiration elle-même de l'Apocalypse que la difficulté se pose. C'est une chose unanimement reconnue et fondée sur la définition même de cette action divine, que l'inspiration ne détermine rien ni quant au mode de composition du livre inspiré ni quant à la manière dont l'auteur s'est procuré les idées qu'il exprimera au nom et sous la sanction de Dieu. La question à résoudre est exclusivement celle-ci : Se peut-il que dans la composition de l'Apocalypse l'auteur inspiré dépende à la fois de visions surnaturelles, de révélations proprement dites et de la tradition apocalyptique? Se peut-il que cette dépendance de la tradition soit allée, dans certains cas, jusqu'à l'utilisation de fragments écrits préexistants? Il me semble qu'il suffit, pour que cette possibilité apparaisse manifeste, de poser la question sous cette autre forme : Y a-t-il quelque difficulté à admettre que Dieu lui-même ait composé les scènes vraiment « vues » par le prophète à l'aide d'éléments consacrés par la tradition apocalyptique judéo-chrétienne. Ces éléments, symboles et cadres généraux, déjà familiers au voyant et à ses futurs lecteurs n'étaient-ils pas au contraire tout indiqués comme moyens d'expression des enseignements nouveaux que Dieu voulait communiquer? Et s'il existait déjà des rédactions écrites connues, populaires peut-être, de visions semblables à telle ou telle de celles dont S. Jean avait été lui-même favorisé, Dieu, toujours dans le but d'atteindre plus efficacement les esprits et les cœurs, ne pouvait-il lui inspirer de les introduire dans son œuvre en les adaptant à leur nouveau contexte? On ne voit en tout cela nulle difficulté, mais plutôt l'application d'une loi certaine du gouvernement divin qui, même dans l'ordre surnaturel, met son action en harmonie avec le sujet humain sur ou au bénéfice de qui elle s'exerce. Le voyant, utilisant pour rendre quelques-unes de ses visions, des documents antérieurs décrivant des scènes semblables et déjà populaires, nous offrirait un cas analogue à celui du Prophète qui dans la trame d'un oracle tout à fait personnel introduit des phrases entières empruntées aux œuvres d'un Prophète plus ancien. Son procédé rappellerait, de façon plus précise encore, celui de l'historien qui, pour raconter des faits dont il a été témoin, se sert de récits déjà existants, à raison de leur autorité ou de leurs qualités intrinsèques.

III. Interprétation générale de l'Apocalypse. — Je n'ai point dessein d'exposer les explications diverses qui ont été données de l'Apocalypse dans le passé et qui toutes comptent encore aujourd'hui des partisans. Devant le désaccord persistant des exégètes, tant catholiques que protestants, je me bornerai à signaler les positions principales qui, conciliables avec la doctrine de l'Eglise, me paraissent susceptibles d'être défendues avec avantage dans l'état présent de la science. Leur simple exposé les justifiera dans la mesure où elles peuvent l'être.

A. *Trois méthodes* semblent devoir concourir à l'explication de l'Apocalypse. Ce sont les méthodes dites : de critique littéraire, d'histoire de la tradition apocalyptique, d'histoire des événements contemporains. Cela veut dire qu'il convient de chercher des lumières, pour l'intelligence de l'Apocalypse, dans la considération des procédés de composition dont l'auteur a usé; dans l'étude de la tradition apocalyptique à laquelle appartiennent, en bon nombre de cas, les symboles, tableaux et conceptions que nous trouvons en cet ouvrage; enfin dans la connaissance de l'état du monde romain dans la seconde moitié du premier siècle après J.-C. L'Apocalypse, en effet, contient des allusions nombreuses aux événements contemporains. Il va sans dire que ces trois méthodes doivent être appliquées avec discernement et sous le contrôle supérieur des principes théologiques.

Les deux premières méthodes conduisent à poser cette règle essentielle qu'ont adoptée, depuis longtemps déjà, les commentateurs catholiques les plus éclairés et les plus judicieux : En principe, l'interprète de l'Apocalypse ne s'attachera pas au détail des descriptions et des symboles mais uniquement à leurs éléments essentiels. Le sens de ces éléments

essentiels eux mêmes est à déterminer en fonction de l'idée générale du livre.

B. Il faut mettre au-dessus de toute discussion le *caractère prophétique* de l'Apocalypse prise dans son ensemble. Le dessein de l'auteur n'est pas de composer, en style apocalyptique, le tableau d'événements passés, ni même de la situation présente de l'Eglise chrétienne. Il fait, dans l'ensemble, œuvre de prophète et annonce l'avenir. Ce point est de plus en plus généralement admis.

C. En revanche, il est difficile de ne pas reconnaître dans l'Apocalypse ce qu'on peut appeler un *écrit d'actualité*. L'auteur lui-même le destine à être lu dans les assemblées des communautés asiates. C'est le souci d'affermir ces églises dans la foi et de leur donner courage en vue de luttes prochaines qui manifestement inspire et anime son livre. De là vient le caractère si particulier de l'Apocalypse. Elle est d'un bout à l'autre une vibrante profession de foi et d'amour du Christ. Elle est plus encore l'affirmation d'une inébranlable confiance dans le triomphe du Christ et des siens. Elle est, par-dessus tout, quelque chose de plus spécial encore, de plus pratique et de plus actuel, un appel pressant, relevé de menaces et de promesses, à la fidélité quoi qu'il arrive, un hymne au martyre. A la chrétienté anxieuse elle jette comme mot d'ordre, avec un accent superbe, la grande et héroïque parole : « Heureux les morts qui vont mourir dans le Seigneur », xiv, 13. Et c'est là la beauté singulière de l'Apocalypse et l'endroit par où, malgré ses obscurités, elle nous émeut toujours.

D. Cette *crise prochaine*, ce décisif conflit que l'auteur de l'Apocalypse a en vue et qui fait l'objet de ces ch. vi-xix qui sont la partie essentielle de son livre, il les conçoit comme devant se produire entre le christianisme et l'empire romain. A n'en pouvoir douter, Babylone c'est Rome, et la Rome historique. Plus précisément ce conflit éclatera sur le terrain des prétentions de Rome et de César au culte divin, à l'adoration. Sous cet aspect, Rome apparaît au voyant comme l'instrument même de Satan et son incarnation pour ainsi dire. Elle revêt aux yeux de Jean quelques-uns, à tout le moins, des traits de l'Antéchrist. Aussi décrit-il les diverses péripéties de la crise imminente à l'aide des symboles et des tableaux popularisés parmi les chrétiens par l'eschatologie juive, accrédités par la prédication même de Jésus. Mais il ne faut pas se laisser égarer par tout cet appareil extérieur. En réalité la crise annoncée est conçue, par le prophète lui-même, comme une crise historique et non point eschatologique au sens strict. C'est sans doute ce que Calmes entend quand il écrit : « Tout en étant eschatologique, l'Apocalypse, du moins dans les chapitres qui font le tourment des commentateurs, et en particulier pour ce qui concerne la description du monstre polycéphale, est un écrit d'actualité; on peut dire que le livre consiste dans l'application de traditions eschatologiques aux circonstances historiques, — actuelles ou imminentes. » (*L'Apocalypse devant la Tradition et devant la Critique*, 3e éd. 1907.) Du moins est-ce ainsi que, personnellement, je voudrais l'entendre.

E. De ce conflit, dont la durée n'est pas précisée et qui prendra fin par l'anéantissement de la Rome idolâtre, sortira un *monde nouveau*, le *monde chrétien*. Il est décrit sous les traits traditionnels, et ici essentiellement symboliques, d'un règne terrestre du Messie et des siens, du Christ Jésus et des chrétiens. L'interprétation connue sous le nom de « millénarisme » est en contradiction avec le ton si nettement idéaliste, avec le caractère « spirituel » de l'Apocalypse. Cet avènement du Christ dont parle le prophète, qui est, ne l'oublions pas, l'auteur même du IVe Evangile, est un avènement mystique et son règne un règne spirituel. Personnellement, je souscrirais volontiers à cette conclusion de Corluy : « Le règne millénaire est à peu près également aussi difficile à expliquer dans tous les systèmes. La meilleure manière de l'entendre est peut-être d'y voir l'annonce de la paix dont jouit l'Eglise après les persécutions et les grandes hérésies, surtout à partir de Charlemagne. » *Diction. de la Bible*, a. h. v.

F. *L'annonce du règne millénaire* clôt la première série des oracles de l'Apocalypse ch. vi-xix. Ce règne lui-même sert de fond à ce que l'on peut appeler le premier plan de la vision du prophète. Comme la crise dont il constitue le dénouement, il appartient au « siècle présent » et non point au « siècle futur »; au cosmos que nous connaissons et non point à l'univers nouveau qui n'apparaît que plus tard, xx, 1. Par delà ce premier plan, un autre se découvre, proprement eschatologique celui-là. Il n'appartient plus, dans son terme du moins, ni au siècle présent, ni à ce monde-ci. A peine esquissé par l'auteur de l'Apocalypse, il comporte comme le précédent des luttes, brèves semble-t-il, un triomphe et un règne glorieux, d'éternelle durée et de caractère transcendant. Le voyant est moins renseigné sur ces événements de la fin que sur ceux de la crise historique, et l'on sent que c'est cette dernière qui constitue l'objet principal de son livre, sur elle que se concentre l'intérêt pratique, à elle que se rapporte sa mission de prophète. Ici encore et par contraste se découvre ce caractère d'actualité que nous avons déjà remarqué dans l'Apocalypse. Relativement à la date à laquelle se produiront les événements décrits aux chap. xx, 7, xxii, 5, il est impossible de rien dire et tout porte à croire que l'auteur n'en sait pas plus long que nous. Les 1000 ans qu'il assigne au règne messianique sont un chiffre relatif et symbolique, désignant une période, un « âge » dans l'histoire du monde, et il n'y a rien à en tirer.

Je terminerai cette esquisse par une remarque qui me paraît de nature à jeter un certain jour sur la conception générale que nous avons cru découvrir dans l'Apocalypse. Il me semble y reconnaître une survivance et une transformation chrétienne de cette double espérance juive, l'espérance messianique-nationale et l'espérance transcendante-individuelle, dont Vaganay signalait naguère la combinaison dans le IVe livre d'Esdras (*Le Problème eschatologique dans le IVe Livre d'Esdras*, 1906) et que Lagrange a reconnues dans Daniel (*Rev. Bibl.* loco citato). Ainsi s'explique que, tandis que le personnage du Christ domine la série d'oracles qui se ferme sur la perspective du règne millénaire, c'est Dieu lui-même qui entre en scène avec la seconde série.

Bibliographie. — Outre les commentaires les plus récents de l'Apocalypse : Tiefenthal, *Die Apocalypse des h. Johannes erklärt*, Paderborn 1892; Fillion, *La Sainte Bible*, t. viii, Paris 1904; Calmes, *Epîtres Catholiques, Apocalypse*, Paris 1905; Bousset, *Die Offenbarung Joannis*, 6e éd., Gœttingue 1906; Swete, *The Apocalypse of St. John*, Londres 1906; je citerai, parmi les études spéciales : J. Weiss, *Die Offenbarung des Johannes*, Gœttingue 1904; Calmes, *L'Apocalypse devant la tradition et devant la critique*, 3e éd., Paris 1907; Gunkel, *Schöpfung und Chaos in Urzeit und Endzeit*, Gœttingue 1895; Lagrange, *La Religion des Perses, la Réforme de Zoroastre et le Judaïsme*, Paris 1904.

A. Lemonnyer, O. P.

APOCRYPHES. — Le mot grec ἀπόκρυφος « caché, tenu secret » ou : « obscur, ignoré », a servi à désigner, soit des productions qu'il faut tenir secrètes, qu'il faut cacher, soit des ouvrages dont l'origine est inconnue et suspecte. Dans ce dernier sens, Origène écrit : « Il n'a pas plu de faire place et d'accorder de l'autorité aux écrits qui sont appelés *apocryphes*, parce qu'on y trouve beaucoup de traditions corrompues et opposées à la vraie foi », *Prologus in cant.*, Migne, *Patr. gr.*, t. XIII, col. 83. S. Jérôme recommande aussi de prendre garde aux apocryphes qui ne sont pas de ceux auxquels on les attribue. Ce mot s'applique donc aussi bien aux ouvrages profanes qu'aux ouvrages rattachés à la Bible. Les protestants donnent souvent le nom d'apocryphes aux livres deutérocanoniques et emploient le mot *pseudépigraphes* pour désigner les ouvrages qui ne sont pas des auteurs dont ils portent le nom. Pour nous, dans cet article, nous rangerons sous le titre apocryphe, tous les ouvrages composés sous le nom d'un personnage biblique à l'imitation des écrits canoniques.

L'objet des ouvrages apocryphes est souvent de compléter la Sainte Ecriture : ils prétendent nous donner des détails nouveaux sur les patriarches, les Réchabites, l'enfance de Notre-Seigneur, les actes des Apôtres, parfois il s'agit seulement de placer sous un auguste patronage des préceptes moraux ou disciplinaires, d'où les Didascalies et les lettres de Notre-Seigneur et des Apôtres; enfin, certains auteurs, pour donner plus d'importance à leurs rêveries sur l'origine, la constitution et la fin du monde comme sur la vie future, les ont mises sous le nom d'Hénoch, Esdras, etc., ce sont les diverses apocalypses.

Pendant bien longtemps, on n'a voulu voir dans ces productions que les puérilités et les erreurs, on les a donc souvent condamnées et rejetées; maintenant, au contraire, on néglige les puérilités pour ne chercher que les traits caractéristiques d'un écrivain et d'une époque; car, si elles ne peuvent compléter l'histoire des patriarches, elles peuvent du moins nous apprendre les légendes qui avaient cours dans tel milieu, vers telle époque, sur la Genèse. Il y a plus : on sait que divers apocryphes ont été utilisés par les écrivains inspirés, — tel le livre d'Hénoch cité par S. Jude, — d'autres ont été regardés par certaines églises comme canoniques, et utilisés dans les offices, comme la prière de Manassé et les livres d'Esdras que la Vulgate reproduit à la suite des livres canoniques; l'Eglise les a donc jugés dignes d'être proposés à l'instruction et à l'édification des fidèles.

De nombreux ouvrages leur sont d'ailleurs consacrés chaque année. Une société internationale a même été fondée en Angleterre (*International society of the apocrypha*), avec un recueil trimestriel, pour faire connaître ces apocryphes trop longtemps dédaignés et mettre en relief les enseignements dogmatiques et moraux qu'ils peuvent contenir. Leur importance ne cesse donc de s'accroître et nous ne pouvons faire moins que de leur consacrer quelques colonnes. Quant à la valeur chrétienne et apologétique de ces écrits, nous renverrons simplement à la section : *Evangiles apocryphes*.

Nous rangerons ces diverses productions dans l'ordre même des livres de la Bible, nous tâcherons de les caractériser brièvement, de donner les hypothèses les plus vraisemblables sur leur auteur et l'époque de leur composition avec un aperçu de leur importance relative. Nous traiterons donc : I. *Des Apocryphes de l'Ancien Testament; II. Des Apocryphes du Nouveau Testament : a) Evangiles; b) Actes des Apôtres ; c) Lettres et didascalies ; d) Canons et ordonnances ; e) Apocalypses.*

I. Apocryphes de l'Ancien Testament. — A. RELATIFS AU PENTATEUQUE : 1. *Le testament d'Adam;* 2. *La vie d'Adam et d'Eve ;* 3. *La petite Genèse et ses dérivés;* 4. *Le livre d'Hénoch;* 5. *Le testament d'Abraham;* 6. *Le testament des douze patriarches.*

1. — *Le Testament d'Adam.* Donne les noms supposés des diverses heures et l'énumération des heures d'adoration des créatures, prédit l'arrivée du Christ, décrit les divers ordres des anges. — La première partie se retrouve dans les Talismans d'Apollonius de Tyane, la seconde se retrouve dans la rédaction syriaque (Caverne des trésors) de la petite Genèse (cf. *infra*, 3); la troisième procède du pseudo-Denys l'Aréopagite. L'ensemble est donc une compilation qui ne peut pas être antérieure au VIe siècle de notre ère, mais la première partie a toute chance de remonter jusqu'à l'école d'Apollonius de Tyane.

Editions : Renan, *Journal asiatique*, 1853 (texte syriaque et traduction); M. Rhodes James, *Texts and studies*, II, 3, Cambridge, 1893 : *A fragment of the Apocalypse of Adam in greek* (traduction du syriaque et de l'arabe et fragments grecs); C. Bezold, *Das arabische aethiopische Testamentum Adami*, Giessen, 1906 (textes arabes et éthiopiens); M. Kmosko, *Testamentum patris nostri Adam*, dans la *Patrologia syriaca* de Mgr Graffin, t. II, col. 1309-1360 (textes syriaques et grecs précédemment édités); F. Nau, *Apotelesmata Apollonii Tyanensis, Ibid.*, col. 1363 sqq. (Texte grec édité en entier pour la première fois). — Cf. F. Nau, *Etude sur le Testament d'Adam et les talismans d'Apollonius de Tyane* dans *Revue de l'Institut catholique de Paris*, 1907, p. 158-173.

2. — *La vie d'Adam et d'Eve.* Renferme le récit amplifié de la chute, puis de la maladie d'Adam et du départ d'Eve et de Seth pour le paradis à la recherche de l'huile de vie, ils ne peuvent entrer; Adam meurt ainsi qu'Eve; récit de leurs funérailles. — Il reste une ancienne version latine antérieure au VIIIe siècle qui fut traduite de bonne heure en vieux français, et un texte grec édité par Tischendorf sous le nom d'Apocalypse de Moyse parce que certain scribe a ajouté en tête quatre lignes d'après lesquelles la vie d'Adam et d'Eve aurait été racontée à Moyse sur le mont Sinaï par l'Archange S. Michel. C'est sans doute une imitation du commencement du livre des jubilés (cf. *infra*, 3). Du texte grec proviennent en particulier une version arménienne et une version slave. — Sous sa forme actuelle, l'ouvrage est une compilation chrétienne antérieure au VIIe siècle de notre ère. Plusieurs supposent qu'elle provient de sources juives; c'est vraisemblable, car le texte grec et la version diffèrent tellement que l'on a toute latitude pour reconstituer le texte original : on peut donc supposer que les éléments chrétiens sont des additions postérieures.

Editions : C. Tischendorf, *Apocalypsis Mosis*, dans *Apocalypses apocryphae*, Leipzig, 1866, p. 1-23 (texte grec); Ceriani, *Monumenta sacra et profana*, t. V, Milan 1868, p. 21-24 (commencement du texte grec); W. Meyer, dans *Abhandl. der bayer. Akad. der Wiss.*; philol.-philosoph. Klasse, XIV, 3, 1878, p. 185-250 (Vie latine d'après de nombreux manuscrits); F. C. Conybeare, dans *Jewish Quart. Revue*, VII, 1893, p. 216 sqq. (trad. anglaise de la version arménienne); V. Jagic dans *Denkschr. d. Wien. Ak. der Wiss.* phil.-hist. Klasse, XLII, 1893, p. 1 sqq. (texte slave avec traduction latine). — Cf. C. Fuchs, *Das Leben Adams und Evas* (trad. allemande du latin et du grec avec introduction et bibliographie) dans *Die Apocr. und pseudep.* de E. Kautzsch, t. II, Tubingue, 1900.

3. — *La Petite Genèse*, mentionnée par S. Epiphane, par S. Jérôme et par de nombreux écrivains grecs, n'est conservée en entier que dans une tra-

duction éthiopienne, nommée *Le livre des Jubilés* parce que les événements sont groupés par périodes jubilaires. L'auteur suppose que Dieu, sur le mont Sinaï, ordonne à « l'ange de la face » d'écrire pour Moyse l'histoire de la création et des événements survenus depuis cette époque. L'ouvrage est donc parallèle à la Genèse : c'en est une sorte de commentaire en cinquante chapitres, rédigé sans doute en néo-hébreu par un pharisien entre 300 av. J.-C. et 100 après J.-C. L'auteur abonde en détails et en précisions chronologiques, par exemple, ch. IV : « Adam connut Eve, sa femme, et elle lui enfanta encore neuf enfants. Et dans la cinquième semaine d'année du cinquième Jubilé, Seth prit sa sœur Asura pour femme et, la quatrième année, elle lui enfanta Enos... Et dans le septième Jubilé, la troisième semaine d'année, Enos prit sa sœur Noam pour femme et elle lui enfanta un fils la troisième année de la cinquième semaine d'année et il le nomma Keuan. »

En sus de la version éthiopienne il ne reste que des fragments grecs, un tiers de la version latine et un fragment syriaque intitulé : « Noms des femmes des patriarches, d'après le livre reçu chez les Hébreux et nommé des Jubilés. »

Editions et traductions : A Dillmann dans *Jahrbüchern der Bibl. Wiss.*, Göttingue, II, 1850, p. 230 sqq. et III, 1851, p. I sqq. (traduction allemande); A. Dillmann, *Mashafa Kufale sive liber Jubilaeorum qui idem a Graecis* Ἡ λεπτὴ Γένεσις *inscribitur, versione graeca deperdita nunc nonnisi in Geez lingua conservatus nuper ex Abyssinia in Europam allatus. Aethiopice ad duorum librorum manuscriptorum fidem, primum edidit...* Kiel et Londres, 1859; H. Charles, dans *The jewish Quarterly Review*, oct. 1893, juillet 1894 et janvier 1895 (traduction anglaise). H. Charles, *Mashafa Kufale or the Ethiopic version of the Hebrew book of jubiles otherwise-known among the Greeks as* Ἡ λεπτὴ Γένεσις *edited from four manuscripts and critically revised through a continuous comparison of the Massoretic and Samaritan Texts, and the Greek, Syriac, Vulgate and Ethiopic Versions of the Pentateuch, and further emended and restored in accordance with the Hebrew, Syriac, Greek and Latin fragments of this book, which are here published in full...* Oxford, 1895. Les restes des versions latine et syriaque avaient été publiés pour la première fois par Ceriani, *Monumenta sacra et profana*, Milan, tome I, fasc. 1 et tome II, fasc 1. — Cf. Migne, *Dict. des Apocryphes*, Paris, 1858, t. II, 245-248 (citations des auteurs grecs). E. Kautzsch, *Die Apokryphen und Pseud.* Tubingue, 1900, t. II, p. 31-119 (introd. et traduction allemandes).

Les historiens syriens ont puisé aussi dans cet ouvrage pour compléter la Genèse, mais ils ne le citent pas, à notre connaissance du moins; il est donc probable qu'ils ne l'ont connu que de seconde main par l'intermédiaire des chroniqueurs grecs et surtout d'un remaniement syrien intitulé : *La caverne des trésors*.

Le titre complet est : *Livre de la descendance des tribus ou la caverne des trésors, qui a été composé par S. Ephrem.* L'attribution à S. Ephrem († 373) n'a aucune chance d'être exacte, la compilation syriaque lui semble postérieure, bien que faite d'après d'anciens documents : Adam, chassé du Paradis, se retire sur une montagne voisine et s'abrite dans la caverne où il dépose l'or, la myrrhe et l'encens qu'il a emportés du séjour des délices. Adam et les patriarches qui lui succèdent sont enterrés dans la même caverne jusqu'au déluge. A ce moment, Noé transporte dans l'arche les reliques d'Adam avec l'or, la myrrhe et l'encens. Après la mort de Noé, Sem et Melchisédech conduits par un ange, déposent ces reliques au milieu de la terre, « où se réunissent les quatre parties de l'Univers » au Golgotha qui s'entr'ouvre « en forme de croix pour les recevoir ». C'est au Golgotha que Adam recevra le baptême par le sang et l'eau qui couleront de la plaie du Sauveur, c'est sur le Golgotha que son péché lui sera remis. Après Sem il n'est plus question de la caverne, mais l'ouvrage donne un résumé de toute l'histoire juive jusqu'au Nouveau Testament. Il donne la généalogie d'Adam à Notre Seigneur Jésus-Christ, en mentionnant la femme de chaque patriarche; il termine en montrant, par une discussion des années des rois Perses, l'accomplissement de la prophétie de Daniel, et en disant que S. Pierre baptisa la Sainte Vierge Marie et que S. Jean fut son parrain.

Cet ouvrage syriaque eut grand succès en Orient : les historiens l'utilisèrent. Cf. *Traduction de la chronique syriaque anonyme éditée par Mgr Rahmani, patriarche des Syriens catholiques*, dans *Revue de l'Orient chrétien*, 1907, p. 429-440. On le traduisit en arabe et on inséra un de ses remaniements en tête d'un apocryphe attribué à S. Clément de Rome. Cet apocryphe nommé « Apocalypse de S. Pierre » dans la plupart des mss. arabes ne porte que le titre de *Qalamentos* « Clément » dans la version éthiopienne; il renferme surtout, en effet, des instructions de S. Pierre à S. Clément et pouvait donc être désigné par le nom de l'un ou de l'autre.

L'Apocalypse de Pierre est souvent divisée en chapitres; l'une de ses rédactions divisée en sept livres a été traduite en éthiopien; le premier livre seul est emprunté à la Caverne des Trésors. Une autre rédaction a conduit au « Livre d'Adam » éthiopien qui procède donc aussi de la Caverne des Trésors. Tous ces remaniements sont postérieurs à la rédaction dernière de la Caverne des Trésors, c'est-à-dire au VI[e] siècle de notre ère.

Editions : M. C. Bezold a édité le texte syriaque et (en face) la version arabe de la Caverne des Trésors. Cette version arabe est tirée du premier livre de l'Apocalypse de Pierre, *Die Schatzhöhle*, Leipzig, 1888. Il avait auparavant traduit le syriaque en allemand : *Die Schatzhöhle aus dem syrischen Text uebersetzt*, Leipzig, 1883. Mme M. D. Gibson a édité, d'après d'autres manuscrits, et traduit en anglais, le premier livre de l'Apocalypse de Pierre : *Kitab al Magall or the book of the Rolls*, dans *Studia Sinaïtica*, n° VIII, Londres, 1901. Le *Qalementos* éthiopien n'a pas encore été édité; il a été analysé par Dillmann dans *Nachrichten der Ges. der W. zu Göttingen*, 1858, n° 17, p. 185, sqq. Le premier livre, ou « livre d'Adam » traduit en allemand par Dillmann, *Das christliche Adambuch des morgenlandes*, Göttingue, 1853, a été édité par E. Trumpp dans *Abhandl. der K. bayer. Ak. der Wiss.*, 1[re] classe, t. XV, 3[e] partie, en tenant compte du texte arabe original conservé dans un manuscrit de Munich, et traduit enfin en anglais par S. C. Malan, *The book of Adam and Eve also called The conflict of Adam and Eve with Satan*, Londres, 1882. Une traduction française, qui semble procéder de la traduction allemande de Dillmann se trouve dans Migne, *Dict. des apocryphes*, t. I, col. 297-392.

Il ne faut pas confondre, avec la vie d'Adam et d'Eve et avec le précédent livre d'Adam, le *Code nazaréen* qui est souvent appelé aussi Livre d'Adam ou *Ginza* et qui est le livre sacré des Sabéens. Ce livre des Sabéens ou Mandéens est relativement moderne, car on y trouve mention des Manichéens, de Mahomet, des derniers rois sassanides et de la conquête de la Perse par les Arabes; la rédaction actuelle ne peut donc remonter au delà du VIII[e] siècle, mais peut reposer sur de plus anciens documents, car on y retrouve la terminologie qu'on est convenu d'appeler gnostique.

C'est un ensemble de révélations sur l'origine du monde, sur les puissances supérieures et sur l'histoire biblique, de prédictions apocalyptiques mélangées d'astrologie, avec création continue, par l'auteur, d'esprits, anges et démons, autrement dit d'éons, dont beaucoup ne sont que des mots abstraits concrétisés. Tous les chapitres de la première partie portent l'épigraphe « au nom de la vie souveraine »; ceux de la seconde, qui est d'ailleurs de beaucoup la plus courte, sont censés être des révélations « de la vie souveraine, de la vie très haute et très grande ». Adam et Eve sont les principaux personnages du livre; la seconde partie roule autour de la mort d'Adam; on trouve incidemment des lois et préceptes pour les Sabéens, et l'ensemble s'intitule « un livre de liturgie. » En somme, le code nazaréen ne peut guère servir qu'à nous donner une idée des hérésies gnostiques combattues par les anciens écrivains ecclésiastiques. Les résumés donnés par S. Epiphane nous paraissaient sujets à caution, parce que nous pouvions à peine croire que des hommes soient tombés dans de telles spéculations absurdes. Le code nazaréen en est rempli et nous permet donc de les toucher du doigt.

Editions : M. Norberg, *Codex Nazaraeus,* 3 vol. Copenhague, 1815, 1816, (édition du texte en caractères syriaques et traduction latine). H Petermann, *Thesaurus seu liber Magnus vulgo « liber Adami » appellatus,* 1867 (édition en caractères mandéens par lithographie). Migne, *Dict. des apocryphes,* I, col. 21-284 (traduction française par F. Tempestini).

4. — *Le Livre d'Hénoch.* Sous forme d'apocalypse, c'est-à-dire de visions et de révélations. Hénoch tient des anges eux-mêmes ce qu'il va révéler aux générations futures. Deux cents anges sont descendus sur la terre pour s'unir aux filles des hommes; Hénoch est chargé de leur annoncer quelle sera leur punition : il est transporté au séjour des tempêtes et du tonnerre près du gouffre de l'enfer et de l'abîme de feu qui attend les pécheurs; il voit aussi le séjour des âmes avant le jugement final et le paradis qui attend les justes. Dans une seconde partie, Hénoch apprend aux anciens et aux hommes de l'avenir les secrets des cieux, la transformation du ciel et de la terre aux temps messianiques, le bonheur des justes et des élus. Il ajoute une révélation sur les secrets des astres (astronomie) et deux songes sur les terreurs du déluge et l'histoire du monde dont Israël est le centre. Il termine, par des exhortations aux justes et des menaces aux pécheurs, avec un nouveau récit de l'histoire du monde divisée en dix semaines et des prédictions sur le châtiment des pécheurs et la récompense des justes.

L'ouvrage est d'origine juive. Les prédictions messianiques elles-mêmes ne supposent pas une origine chrétienne, car elles ne sortent pas du cadre des idées messianiques courantes chez les Juifs; tout l'ouvrage est donc antérieur à notre ère, il ne s'ensuit pas qu'il est l'œuvre d'un seul auteur. Ses contradictions ont conduit à supposer qu'un dernier auteur, au commencement du premier siècle avant notre ère, a soudé ensemble des morceaux plus ou moins disparates, dont plusieurs étaient antérieurs sans doute d'un siècle.

La célébrité de ce livre tient à ce qu'il a contribué à propager l'attente du Messie, à vulgariser les concepts du jugement, de la géhenne, du royaume du ciel et toutes les doctrines qui alimentaient les espérances des Juifs fidèles, à la veille de la venue du Sauveur. Il a donc préparé les esprits à la venue du Messie et à bien des enseignements de l'Evangile, et il n'est pas étonnant que les premiers chrétiens aient utilisé un livre qui servait leurs idées et qui jouissait déjà chez les Juifs d'une autorité considérable. Saint Jude l'a cité de manière explicite (14-15). Les parallélismes assez nombreux entre les écrits du Nouveau Testament et Hénoch, permettent de croire que les auteurs inspirés connaissaient ce livre. S. Barnabé, Tertullien, Origène le citent explicitement, d'autres Pères de l'Eglise des premiers siècles semblent aussi le connaître.

Editions et traductions : L'original est perdu. Il était sans doute écrit en hébreu. Il reste un fragment (à peu près le tiers du livre) d'une version grecque et quelques lignes d'une ancienne version latine. La version éthiopienne, faite sur le grec, est seule complète. R. Laurence, *Libri Enoch prophetae versio aethiopica,* Oxford, 1838. Le même auteur en avait publié auparavant une traduction anglaise : *The book of Enoch, an apocryphal production, now first translated from an ethiopic ms. in the Bodleian Library,* Oxford, 1821; l'édition de Laurence a été traduite en français dans Migne, *Dictionnaire des Apocryphes,* t. I, col. 425-514; A. Dillmann, *Liber Henoch aethiopice,* Leipzig, 1851 et *Das Buch Henoch übersetzt und erklaert,* Leipzig, 1853. L'édition de Dillmann a été traduite en anglais en particulier par R. H. Charles, *The Book of Enoch,* Oxford, 1893. Cf. E. Kautzsch, *Die apocr. und pseud. des A. T.,* Tubingue, 1900, t. II, p. 217-310 (introd. et trad. allemande). Bouriant, *Mémoires publiés par les membres de la mission archéologique française au Caire,* t. IX, 1892, fasc. 1, p. 93-136 (version grecque). On trouvera tous renseignements, sur l'histoire du livre et des travaux auxquels il a donné lieu, dans l'introduction mise par M. l'abbé François Martin en tête de sa traduction, *Le livre d'Hénoch traduit sur le texte éthiopien,* Paris, 1906. H. Charles vient d'éditer le texte éthiopien d'après 23 mss. *The Ethiopic version of the Book of Enoch,* Oxford, 1906. Il suppose que l'original était écrit partie en hébreu et partie en araméen, comme Daniel.

D'autres écrits ont été mis sous le nom d'Hénoch, par exemple : le livre des secrets d'Hénoch, conservé en slave, cf. F. Martin, *Le livre d'Hénoch,* p. 92, et 237 (notes), et une prière hébraïque, cf. Migne, *Dict. des Apocryphes,* II, col. 226. Il reste encore à retrouver l'Apocalypse d'Hénoch, qui aurait été composée au VIII[e] siècle si l'on en croit Michel le Syrien : « Cyriacus du Ségestan prit avec lui un méchant docteur, Bar Salta de Réchayna, et ils composèrent un livre de mensonge qu'ils intitulèrent *Apocalypse d'Hénoch.* Ils y insérèrent des paroles qui signifiaient que Marwan régnerait et son fils après lui. Le livre ayant été présenté à Marwan par un de ses devins, il le lut et s'en réjouit beaucoup », *Chronique de Michel le Syrien,* Paris, 1904, t. II, p. 507. D'ailleurs Hénoch est mentionné dans le Koran (XIX, 57) et était donc célèbre chez les Musulmans.

5. — *Le Testament d'Abraham.* Sous forme apocalyptique. L'archange S. Michel est envoyé près du térébinthe de Mambré, pour annoncer à Abraham qu'il va mourir. Celui-ci demande à voir auparavant toutes les œuvres de la création. Les chérubins l'emportent; il arrive à la première porte du ciel où sont les âmes des pécheurs : il voit le chemin large et le chemin étroit. Dieu charge la mort de lui amener Abraham. Elle le reconduit d'abord chez lui, elle lui montre les morts les plus douloureuses et lui décrit les diverses formes de mort; enfin elle prend son âme et Michel la reçoit pour la porter au ciel. — Composition chrétienne, sans doute d'origine égyptienne.

Editions : Deux recensions grecques ont été éditées par A. Robinson dans *Texts and Studies,* t. II, 2. Cambridge, 1892. Un abrégé de la plus longue a été traduit en anglais, d'après une version roumaine dans

Transactions of the Society of Bibl. archaeology, t. IX (1887), p. 195-226. Enfin un ms. arabe contient un Testament d'Abraham, Isaac et Jacob dont M. Robinson (*loc. cit.*, p. 135-154) donne des extraits. L'arabe a été traduit en éthiopien et M. Zotenberg analyse longuement cette dernière traduction dans son *Catalogue des mss. éthiopiens de Paris*, ms. n° 134.

6. — *Les Testaments des douze patriarches.* Ces testaments ont été conçus comme un complément au testament de Jacob (Genèse, XLIX) et à l'histoire des douze patriarches, ses fils. Chacun d'eux s'étend surtout sur les faits qui le caractérisent. Ruben sur la pénitence qu'il a faite de son inceste; Siméon sur les effets de l'envie et de la jalousie qui le portèrent à vouloir la mort de son frère Joseph, etc. Une partie de l'intérêt de cet ouvrage provient de l'usage fréquent qui est fait du livre d'Hénoch; sous sa forme actuelle c'est une compilation chrétienne, peut-être du premier siècle, mais les passages chrétiens sont sans doute des interpolations — un bon nombre manquent dans la version arménienne — et l'ouvrage original pourrait donc être une œuvre juive du second siècle avant notre ère. D'autres l'attribuent à un juif converti du second siècle de notre ère. Il est cité par Origène et Tertullien.

Editions et traductions : Cet ouvrage, conservé en grec, a eu des nombreuses éditions depuis Grabe, *Spicilegium Patrum*, I, Oxford, 1698; Fabricius, *Codex pseudepigraphus Vet. Test.* Hambourg, 1713; Gallandi, *Bibl. Patrum*, I, Venise, 1788; Migne, *Patr. gr.*, II, Paris, 1857. Cf. Migne, *Dict. des Apocr.*, I, col. 853-936, (trad. française) et E. Kautzsch, *Die Apocr. und pseud. des A. T.*, Tubingue, 1900, II, p. 458-506. Un testament de Nephthali, conservé en hébreu dans la chronique de Jerachméel, a été publié par M. Gaster, *Proceed. of the soc. of bibl. arch.*, 1893, p. 33 sqq., 1894, p. 109 sqq. et traduit en allemand dans E. Kautzsch, *loc. cit.*, p. 489-492.

B. RELATIFS AUX LIVRES HISTORIQUES. 1. *La prière de Manassé; 2. Les IIIe et IVe livres d'Esdras avec l'apocalypse du même; 3. Les IIIe et IVe livres des Macchabées.*

1. — *La prière de Manassé.* Se trouve à la fin des Paralipomènes dans quelques exemplaires latins et syriaques de la Bible et parmi les Cantiques dans quelques exemplaires grecs de la Bible (en particulier dans le Codex alexandrinus) ou à la fin des psautiers grec et copte; est citée, comme écrit inspiré, par l'auteur des Constitutions apostoliques immédiatement après II Paral. XXXIII, 13 et se trouve reproduite, comme écrit pieux, à la fin des éditions de la Vulgate. Elle peut être d'origine judaïque, et elle doit être rapprochée des psaumes apocryphes. Nous avons édité la version syriaque, *Revue de l'Orient chrétien*, 1908, p. 134-141 et montré qu'elle est un pur extrait de la Didascalie syriaque comme l'avait écrit M. E. Nestle, *Septuagintestudien*, III, Stuttgart, 1899. Il est très vraisemblable que les textes grecs proviennent eux-mêmes des constitutions apostoliques, c'est-à-dire en dernière analyse de la Didascalie grecque. Enfin il est possible que l'auteur de la Didascalie grecque, au IIIe siècle, ait composé lui-même cette petite pièce pour compléter le récit biblique et mettre davantage en relief les heureux effets de la prière.

2.—De nombreux ouvrages apocryphes ont été composés sous le nom d'*Esdras*. En particulier les livres III et IV qui portent son nom et qui figurent, avec la prière de Manassé, à la fin des éditions de la Vulgate, ont été regardés comme canoniques, surtout le premier, par l'Eglise grecque. Les plus anciens exemplaires grecs de la Bible, comme le Vaticanus, placent d'abord le troisième livre d'Esdras, puis le livre de Néhémie et enfin le premier livre d'Esdras. Le IVe livre ne semble pas avoir pris place parmi les livres canoniques, mais S. Barnabé le cite comme inspiré et bien des Pères grecs et latins l'ont cité avec éloge, Migne, *Dict. des apocryphes*, I, 515-524, 571-580.

Le livre III est en majeure partie une répétition des faits consignés dans le livre canonique. S. Cyprien le tenait pour inspiré. Le quatrième livre est une importante production, qui renferme nombre de passages apocalyptiques, relatifs surtout à l'eschatologie, au milieu de spéculations religieuses qui leur sont liées. Quelques récits séparent les parties principales qui se résolvent en sept visions. L'auteur est certainement un Juif, il écrit pour consoler ses concitoyens sans doute après la prise de Jérusalem par Titus. Les quelques passages messianiques, que contient le livre, le faisaient attribuer à un Juif chrétien, mais on croit plus volontiers maintenant que les passages messianiques de l'écrit original ne dépassaient pas ce que les Juifs savaient du Messie. L'Eglise a fait quelques emprunts liturgiques au ch. II du livre IV d'Esdras. Clément d'Alexandrie, S. Basile, S. Jean Chrysostome l'ont cité ou s'en sont servi, mais nul n'en fait un usage plus fréquent que S. Ambroise: il l'avait lu et médité, et il le regardait comme canonique.

Editions et traductions : Voir la traduction latine à la fin des éditions de la Vulgate; traduction française en particulier dans Migne, *Dict. des apocr.*, I, col. 513-648. Tous les mss. latins du IVe livre dérivaient d'un même prototype (écrit en 822), qui avait une lacune après le verset 35 du chap. VII. Enfin, en 1875, Bensly a trouvé un ms. complet et depuis lors on en a trouvé d'autres. La version latine complète du IVe livre a donc été publiée par James dans *Texts and Studies*, III, 2, 1895. M. F. Vigouroux, dans son Manuel Biblique, a reproduit les versets qui manquent à la fin des éditions de la Vulgate. Ajoutons qu'il existe du IVe livre, *a*) une version syriaque. Cf. Ceriani, *Monumenta sacra et profana*, I, 2, 1866, p. 99-124 (trad. latine) et *ibid.*, V, 1, 1868 (texte syriaque); ce texte a été reproduit par photolithographie dans *Translatio syra Peschitto Vet. Test. ex cod. Ambr. photolith*, éd. Ceriani, II, 4, 1883, p. 553-572. *b*) Une version éthiopienne. Cf. Laurence, *Primi Ezrae libri versio aethiopica*, 1820 (texte et trad.). Cette traduction a été revue par Praetorius et publiée dans le *Messias Judaeorum* de Hilgenfeld, 1869; Dillmann a édité un texte éthiopien amélioré, *Vet. Test. Aethiop.*, V, 1894.

L'apocalypse d'Esdras, éditée par Tischendorf, *Apoc. Apocr.*, Leipzig, 1866, p. 24-33 est une composition chrétienne et tardive. Esdras veut connaître les mystères de Dieu, il voit la punition des pécheurs et donne une description classique de l'Antéchrist; on attribuait aussi à Esdras la désignation des jours fastes et néfastes et un calendrier lunaire de l'Ancien Testament. Cf. F. Nau, *Analyse de deux opuscules astrologiques attribués au prophète Esdras et d'un calendrier lunaire de l'Ancien Testament attribué à Esdras, aux Egyptiens et même à Aristote*, dans *Revue de l'Orient chrétien*, XII, 1907, p. 14-21. On a conservé en syriaque *les questions que posa Esra le Scribe quand il était dans le désert avec son disciple Karpos*, composées certainement après le VIIe siècle (Assémani les plaçait même au XIIIe) et quelques préparations chimiques dans le *Livre d'Ezra, le Scribe savant*. Cf. R. Duval, *La littérature syriaque*, Paris, 1907, p. 84-85.

3.— *Les IIIe et IVe livres des Macchabées.* Ces livres, surtout le IIIe, ont figuré parmi les livres canoniques, dans bien des manuscrits grecs de la Bible. Le IIIe livre contient l'histoire de la persécution de Ptolémée

Philopator contre les Juifs d'Egypte; ce prince, après sa victoire sur Antiochus le Grand, voulut entrer dans le sanctuaire du temple de Jérusalem. Il en fut empêché, et une puissance invisible le renversa à terre sans qu'il pût remuer. Pour se venger, il voulut obliger les Juifs à offrir de l'encens aux idoles; il condamna ceux qui refusèrent à être foulés aux pieds par les éléphants dans l'amphithéâtre; mais les éléphants tournèrent leur fureur contre les seuls amis du roi. La date de composition de ce livre est incertaine : quelques-uns la placent au premier siècle avant notre ère. — Le IVe livre, intitulé souvent « Sur l'empire de la raison », est conservé parmi les œuvres de Josèphe, dans quelques anciens manuscrits grecs de la Bible et dans une version syriaque. C'est à tort qu'on l'a attribué à l'historien Josèphe. Il comprend des considérations théoriques sur la puissance de la raison, qui l'emporte sur les instincts et les penchants, et des exemples empruntés à l'histoire juive pour illustrer la thèse spéculative. Ces exemples sont l'histoire d'Onias (II Macch., III), le martyre d'Eléazar (II Macch., VI, 18-31), et le martyre des sept frères (II Macch., VII). Cf. E. Kautzsch, *Die Apocr. und Pseudepigr. des A. T.*, Tubingue, 1900, t. II, p. 149-177. D'autres recensions suppriment les considérations philosophiques du commencement, débutent par l'histoire d'Onias et d'Héliodore et ajoutent à la fin un résumé de l'histoire juive, des Macchabées à Hérode. Cf. Migne, *Dict. des Apocr.*, I, col. 745-850. Le texte grec des livres III et IV est conservé dans de nombreux manuscrits grecs dont cinq à Paris seulement (1, 10, Coislin 4, 18, suppl. 609). Citons surtout les manuscrits Sinaïticus (du IVe siècle) et Alexandrinus (du Ve siècle) dont on possède maintenant des *facsimile*. On les trouve donc reproduits (surtout le livre III) dans de nombreuses éditions : citons Swete, *The old Test. in greek*, t. III, p. 709-762, Cambridge, 1894. La version syriaque du livre IV traduite et publiée par Ceriani, *Monum. sacra et prof.*, II et V, a été rééditée par Barnes, *The fourth Book of Maccabees and kindred documents in syriac*, Cambridge, 1895. La Bible hexaplaire syriaque contient un cinquième livre des Macchabées qui n'est autre que le VIe livre du *De bello judaico* de Josèphe.

C. LIVRES SAPIENTIAUX ET PROPHÉTIQUES. 1. *Psaumes apocryphes*; 2. *La sagesse d'Aḥikar*; 3. *L'ascension d'Isaïe*; 4. *Les Paralipomena Jeremiae prophetae*; 5. *L'apocalypse et la lettre de Baruch*; 6. *L'histoire des Réchabites*; 7. *Les Vitae prophetarum du pseudo-Epiphane*.

1. — *Psaumes apocryphes*. Dix-huit psaumes conservés en grec dans les mss. de la Bible sont attribués à Salomon. Ils imitent la facture des psaumes de David; on a cru y reconnaître des allusions aux Macchabées, à la prise de Jérusalem par Pompée, et on a donc placé leur composition au premier siècle avant notre ère. Ils ont peut-être été composés en hébreu et nous donnent une idée des préoccupations des Pharisiens et des idées messianiques à cette époque.

Ces psaumes ont eu de nombreuses éditions depuis 1626, enfin Swete les a publiés d'après les plus anciens mss. grecs, dans *The Old Testament in greek*, III, Cambridge, 1894, p. 765-787. Voir une traduction allemande dans E. Kautzsch, *Die apocr. und pseudep.*, II, p. 130-148, et une trad. française dans Migne, *Dict. des Apocr.*, I, col. 939-956. — Signalons encore le psaume CLI qui se trouve à la suite des Psaumes de David dans les mss. grecs de la Bible, quatre autres psaumes apocryphes conservés en syriaque et édités par Wright, *Society of bibl. Archaeol.*, t. IX (1887) p. 257-266; des prétendues lettres de Salomon aux rois d'Egypte et de Sidon reproduites par Eusèbe dans sa *Prépar. Evang.*, l. IX, et un testament de Salomon à son fils Roboam, conservé en grec et en syriaque.

2. — *Histoire et sagesse d'Aḥikar l'Assyrien*. Aḥikar, chancelier de Sennachérib et de Sarḥédom, n'ayant pas d'enfant, adopte son neveu Nadan et lui adresse une série de sages maximes « pour lui enseigner la sagesse. » Nadan, pour avoir son héritage, l'accuse à tort de conspirer avec les rois étrangers et le fait condamner à mort. L'exécuteur l'épargne, et il rentre en grâce parce qu'il est seul capable de résoudre les énigmes que le roi d'Egypte propose à Sarḥédom (Asarhaddou). A son retour d'Egypte, le roi lui donne tout pouvoir sur Nadan; il lui adresse une suite de comparaisons destinées à mettre son ingratitude en relief, après quoi Nadan meurt. Cette histoire se trouve résumée dans les versions grecques du livre de Tobie; on n'y trouve qu'une seule allusion dans la Vulgate, XI, 20, où Aḥikar et Nadan sont devenus Achior et Nabath. Strabon et Clément d'Alexandrie connaissaient Aḥikar; d'après ce dernier, Démocrite (Ve siècle av. J.-C.) a connu en Assyrie les maximes d'Aḥikar et les a traduites en grec sous son nom. D'ailleurs, plusieurs comparaisons d'Aḥikar sont apparentées à des fables d'Esope et de Loqman, et si l'on ne peut établir de dépendance bien claire entre Aḥikar et Esope, il semble du moins que Loqman a été créé sur le modèle d'Aḥikar plus encore que d'Esope. Nous trouvons donc là une histoire qui a influé sur le livre de Tobie, des maximes qui ont influé sur celles de l'Ecclésiastique et sur la littérature gnomique grecque depuis Démocrite, enfin des comparaisons qui semblent un des plus anciens recueils de fables et qui ont influencé la littérature talmudique. Toute l'histoire d'Aḥikar est présentée elle-même sous forme de conte dans certaines éditions des *Mille et une nuits*. La rédaction, conservée dans des mss. modernes qui présentent de grandes différences, ne permet pas de reconstituer avec grande certitude la rédaction primitive dont elles dérivent, et encore moins l'histoire ou la légende qui a inspiré cette rédaction primitive. Il semble qu'on peut admettre l'existence, dès le sixième siècle avant notre ère, d'une histoire et de maximes d'Aḥikar. Démocrite aurait connu ces maximes au siècle suivant. Une rédaction araméenne fut faite par un auteur juif ou païen vers le IVe siècle; elle fut traduite en syriaque, avec plus ou moins de modifications au commencement de notre ère, et du syriaque semblent procéder l'arabe, l'éthiopien, le slave, l'arménien, le roumain et le fragment grec inséré dans la vie d'Esope.

Editions et traductions : Voir surtout *The story of Aḥikar*, Londres et Cambridge 1898, qui contient les textes arabe, syriaque, arménien, grec, avec leur traduction et la traduction anglaise du slave et de l'éthiopien. On trouvera tout renseignement sur Aḥikar et la littérature correspondante dans F. Nau, *Histoire d'Aḥikar l'assyrien*, introduction et traduction de la version syriaque avec les principales différences des autres versions, Paris, 1908.

3. — *L'Ascension d'Isaïe*. La première partie (ch. I à V) raconte, à la manière des livres canoniques, la fin du règne d'Ezéchias, le règne de Manassé, et le martyre d'Isaïe scié avec une scie de bois. La seconde partie est le récit d'une vision d'Isaïe, la vingtième année d'Ezéchias : il fut transporté jusqu'au septième ciel, il vit la descente du Seigneur jusqu'au monde inférieur, et prédit la naissance du Christ d'une vierge à Nazareth. L'ouvrage a été connu par les premiers Pères de l'Eglise. Il est probable que la vision d'Isaïe (c'est à proprement parler : l'ascension d'Isaïe), qui est certainement d'origine chrétienne, doit être placée au second siècle de notre ère tandis que la première

partie (le martyre d'Isaïe) est plus ancienne et doit se placer avant notre ère.

Editions et traductions : Il reste des fragments de traduction latine, mais l'ouvrage entier n'est conservé qu'en éthiopien. Il a été publié et traduit en anglais par R. Laurence, Oxford, 1819. Le texte édité par Laurence a été traduit en allemand et en français : H. Jolowicz, *Das Himmelfahrt und Vision des Propheten Iesaia*, Leipzig, 1854; Migne, *Dict. des Apocryphes*, I, col. 647 sqq. Une nouvelle édition a été donnée par Dillmann, 1877, elle a été traduite en français par René Basset, *L'Ascension d'Isaïe*, Paris, 1894. La première partie ou martyre d'Isaïe a été traduite en allemand dans Kautzsch, *Die Apocr. und pseud. des A. T.*, II, p. 119 sqq. La version éthiopienne a été faite sur un texte grec au plus tôt du Vᵉ au VIIᵉ siècle.

4. — *Les Paralipomènes du prophète Jérémie.* Une version éthiopienne avait été publiée par Dillmann, *Chrestomathia aethiopica*, Leipzig, 1866. Le texte grec original subsiste dans de nombreux manuscrits grecs; sous sa forme actuelle c'est une notice du ménologe consacrée à Jérémie; il a été publié d'abord par Cériani, *Mon. sacra et profana*, t. V, fasc. I, Milan, 1868, p. 9-18 et réédité d'après d'autres manuscrits par Rendel Harris, *The rests of the words of Baruch*, Londres, 1889. Une version arabe est conservée dans plusieurs manuscrits de Paris; Jérémie, Baruch et leur ami Abimélech ont survécu à la prise de Jérusalem, le dernier s'est endormi sous un arbre et a dormi 70 ans. A son réveil, il retrouve Baruch à Jérusalem et tous deux écrivent à Jérémie qui a suivi le peuple captif à Babylone; ils lui mandent que la captivité est un châtiment, mais que le Seigneur fera cesser la captivité si le peuple consent à l'écouter. Il n'y a qu'une moitié du peuple qui écoute Jérémie, cette partie seule rentre à Jérusalem où Jérémie, avec Baruch et Abimélech, monte au temple pour offrir un sacrifice au Seigneur; Jérémie meurt, mais ressuscite trois jours après et prophétise : « Glorifiez Dieu, dit-il, et le Fils de Dieu, Jésus-Christ. » Quelques manuscrits grecs ajoutent à la fin le chapitre du *De vitis prophetarum* consacré à Jérémie, c'est-à-dire font mourir le prophète en Egypte où il annonce la venue de Jésus-Christ. — Sous sa forme actuelle, c'est certainement une œuvre chrétienne — appelée parfois seconde apocalypse de Baruch — mais il est possible que l'auteur du ménologe, ici comme ailleurs, ait utilisé des sources anciennes; il a peut-être utilisé un écrit juif, composé vers 140 de notre ère « pour préparer la restauration de Jérusalem par la conversion des Juifs toujours prévaricateurs. » Cf. *Dictionnaire de la Bible* de F. Vigouroux, t. I, col. 763.

5. — *Apocalypse de Baruch.* On n'en possédait que la lettre de Baruch aux dix tribus (chap. LXXVIII-LXXXVI) publiée en syriaque dans les Polyglottes de Paris et de Londres. Cériani a publié le texte syriaque d'après le Codex Ambrosianus, *Monumenta sacra et profana*, t. V, 2, p. 115-180, Milan, 1866. Ce ms. a été reproduit depuis en photolithographie, *Translatio syra Peschitto Veteris Teste codice Ambrosiano*, Milan, 1879-83, fol. 257-267. Fritzsche a traduit en latin le texte syriaque édité par Cériani, *Libri apocryphi Veteris Testamenti*, Leipzig, 1871. Enfin M. Kmosko a réédité le texte syriaque avec une traduction latine dans la *Patrologia Syriaca* de Mgr Graffin, t. II, Paris, 1907. Baruch prophétise la ruine de Jérusalem en l'an 70 et la revanche messianique du peuple de Dieu. Le calcul des semaines, suggéré par un chapitre de l'ouvrage, a conduit M. Dillmann à placer sa composition sous Trajan († 117). Le syriaque n'est qu'une traduction d'un texte grec, le manuscrit l'affirme et des arguments intrinsèques viennent confirmer son témoignage. L'ouvrage est étroitement apparenté au IVᵉ livre d'Esdras, aussi Ewald les attribuait au même auteur. En général, on tient que l'auteur de l'un des deux ouvrages a connu l'autre. Le caractère de l'Apocalypse de Baruch est plus strictement juif que celui du IVᵉ livre d'Esdras, ce dernier renferme plus de passages messianiques et a donc joui de plus de considération dans l'Eglise.

Editions et traductions : Ceriani avait déjà traduit l'Apocalypse en latin, *Monum. sacra et profana*, Milan, 1866, t. I, 2, p. 73-89 avant de l'éditer, *Ibid.*, t. V, 2. Elle a encore été traduite par Bissel, *The Apocrypha of the Old Testament*, New-York, 1880, p. 668 sqq.; Charles, *The Apocalypse of Baruch*, Londres, 1896 et Ryssel dans E. Kautzsch, *Die apocr. und pseudep. des A. T.*, Tubingue, 1900, p. 402-446. Voir la littérature dans Mgr Graffin, *Patrologia Syriaca*, t. II, col. 1059.

La lettre de Baruch qui termine l'Apocalypse est adressée aux neuf tribus et demie qui étaient au delà de l'Euphrate, pour leur annoncer ce qui s'est passé à Sion, pour les encourager et leur donner bon espoir. La version syriaque — en sus des éditions Ceriani et Kmosko (Patrol. Syriaca) — a encore été publiée par P. de Lagarde d'après un ms. de Londres du VIᵉ siècle, *Libri Veteris Testamenti Apocryphi*, Leipzig et Londres, 1861, p. 88-93 et par R. H. Charles, *The Apoc. of Baruch*, Londres, 1896, p. 125-167.

Une courte apocalypse de Baruch différente de tout ce qui précède a aussi été éditée dans *Texts and studies*, v. 1, p. 84-94. Baruch voit et décrit les mystères du ciel; cf. *Ibid*, p. 96-102.

6. — *L'histoire des Réchabites.* Développe le ch. XXXV de Jérémie, en nous apprenant ce que sont devenus les Réchabites et quelle a été leur récompense. Le moine Zosime demande à Dieu « de lui montrer où demeurent les bienheureux fils de Jonadab qui furent retirés du monde au temps du prophète Jérémie. » Il est transporté miraculeusement au bord du fleuve Océan (dans le grec : du fleuve Eumélès), puis aux îles des Bienheureux, Les Réchabites jeûnent de neuf heures à neuf heures; à ce moment ils se rassasient des fruits des arbres et boivent d'une eau douce comme le miel qui coule à cette heure seulement des racines des arbres; ils n'ont pas de pluie ni de neige et ne travaillent pas; lorsque l'un d'eux doit mourir, les anges viennent lui annoncer sa mort et chercher son âme, la moitié se marient et l'autre moitié vivent dans le célibat; un ange leur a annoncé l'Incarnation. Ils écrivent tout cela sur des tables que Zosime rapporte avec lui. Un manuscrit grec ajoute seul que le démon fut jaloux de Zosime et craignit que le récit de la vie des bienheureux n'excitât les hommes au bien; il le tenta donc, mais inutilement. Zosime vécut encore trente-six ans, et les anges vinrent chercher son âme. — La forme actuelle du récit est évidemment toute chrétienne, elle reflète même assez fidèlement l'idéal des certains moines orientaux; il est cependant vraisemblable qu'une légende juive a dû raconter aussi le sort des Réchabites; nous en aurions ici une adaptation chrétienne. C'est sans doute dans ce sens qu'il faut entendre la phrase suivante d'un manuscrit syriaque : « Cette histoire fut traduite de la langue hébraïque en grec et du grec en syriaque par saint Jacques d'Edesse († 708). » — Le texte grec a été publié dans les *Texts and studies* de A. Robinson, II, 3 Cambridge, 1893, pp. 86-108, sous le titre « Récit de Zosime touchant la vie des Bienheureux; » l'éditeur rappelle qu'une « apocalypse de Zosime » figure sur d'anciens catalogues d'ouvrages apocryphes et croit qu'elle peut être identifiée avec la présente publication; la version syriaque a pour titre : « Histoire des fils de Jonadab, fils de Réchab, qui demeurent dans la grande mer l'océan.

Dieu les montra au bon moine Zosime. » Elle a été publiée avec traduction française par F. Nau, *Les fils de Jonadab, fils de Réchab, et les îles fortunées*, Paris, 1899.

7. — *Les vies des prophètes.* Racontent avec plus ou moins de légendes la vie de chaque prophète. Nous avons déjà dit que Jérémie est censé mourir en Egypte. Il prédit l'Incarnation de Notre-Seigneur et les Juifs le lapident. Abdias est né à Sichem. C'est le troisième capitaine qui fut envoyé par Ochozias pour chercher Elie (IV Rois, I, 13-15); il quitta le service du roi et s'attacha à Elie. Jonas est le fils de la veuve de Sarephta chez laquelle se retira le prophète Elie, etc. Cet ouvrage indique aussi l'endroit de la sépulture de chaque prophète. L'ouvrage est attribué à S. Epiphane par les manuscrits : « De notre saint Père Epiphane sur les prophètes, comment ils sont morts et où ils sont enterrés. » Personne n'admet plus que S. Epiphane en soit l'auteur, mais il a joui d'une grande vogue et a été utilisé par les historiens. Cf. *Chronicon Paschale.*, Migne, *Pat. gr.*, XCII, et *une Chronique syriaque anonyme éditée par S. B. Mgr Rahmani, patriarche des syriens catholiques*, dans la *Revue de l'Orient chrétien*, 1907. Un correspondant de Jacques d'Edesse († 708) lui demandait son avis sur les légendes d'Abdias et de Jonas, et Jacques d'Edesse répondait déjà qu'elles n'avaient aucun fondement dans l'Ecriture et étaient apocryphes. Il ne nomme pas l'auteur de ces légendes.

Editions : Deux rédactions de l'ouvrage ont été éditées par Migne, *Patr. gr.* t. XLIII, col. 393-428. La première, p. 393-414 est traduite en latin. Cf. Th. Scherman, *Prophetarum vitae fabulosae*, Leipzig, 1907.

F. NAU.

II. Apocryphes du Nouveau-Testament. —

A. EVANGILES APOCRYPHES. — Les *Evangiles apocryphes* sont des écrits qui paraissent raconter l'histoire de faits évangéliques, mais sont demeurés en dehors du *canon*, c'est-à-dire de la liste officielle, des Evangiles reconnus par l'Eglise.

Le canon de l'ancienne Eglise romaine, qui porte le nom du pape saint Gélase, 492-496, dans Mansi, *Sacrorum conciliorum nova et amplissima collectio*, 1762. t. VIII, col. 150, mentionnait, comme apocryphes et non admis à la lecture publique, huit évangiles placés sous un nom d'apôtre et quatre autres écrits similaires. Fabricius, *Codex apocryphus Novi Testamenti*, Hambourg, 1703, t. I, p. 335*, un des premiers auteurs qui se soient appliqués à chercher les restes de cette sorte d'ouvrages, prétendait avoir trouvé trace d'une quarantaine d'évangiles apocryphes distincts. Ce nombre a été considérablement réduit depuis. Aujourd'hui, c'est une vingtaine seulement qui paraissent aux critiques dignes de mention.

On peut les diviser en trois groupes. D'un côté six évangiles dont le texte nous a été conservé, et qui appartiennent, dans leur ensemble, à la période du IIIe au Ve siècle. De l'autre, un groupe d'environ quatorze, qui ont vu le jour au cours du IIe siècle. Enfin deux pièces d'un caractère spécial, dont quelques critiques se demandent si elles ne contiendraient pas une tradition du Ier siècle et ne pourraient pas être mises en parallèle avec les Evangiles canoniques.

PREMIER GROUPE : *Evangiles apocryphes conservés, du IIIe au Ve siècle.*

Notice. — Les évangiles apocryphes dont le texte nous est parvenu sont au nombre de six.

Quatre portent sur les origines de l'histoire évangélique, c'est-à-dire sur la vie cachée de Jésus, de Marie et de Joseph.

1° Le *Protévangile de Jacques*, ou *Histoire de Jacques sur la naissance de Marie.* Cet écrit, rédigé en grec, comprend 25 chapitres, dont les 17 premiers racontent la vie de la Sainte Vierge avant l'Annonciation : sa naissance, son enfance, sa vie au temple, son mariage avec Joseph. Les 8 derniers racontent les débuts de l'histoire évangélique : ils suivent les récits canoniques de la nativité de Jésus, de la visite des Mages et du massacre des Innocents. Le Protévangile de Jacques, dans sa forme actuelle, n'est pas antérieur à la fin du IIIe siècle et paraît dater plutôt du IVe. Toutefois, d'après M. Harnack, *Geschichte der altchristlichen Litteratur*, IIe part., *Die Chronologie*, 1897, t. I, p. 600, plusieurs de ses récits fondamentaux seraient des productions du IIe siècle : tels, le fond des chapitres contenant la préhistoire de Marie, le récit de la naissance de Jésus, censé fait par saint Joseph, et celui du meurtre de Zacharie. — Texte dans Fabricius, *op. cit.*, t. I, p. 66 sq; Thilo, *Codex apocryphus Novi Testamenti*, Leipsick, 1832, t. I, p. 159 sq.; Tischendorf, *Evangelia apocrypha*, Leipsick, 1853 et 1876, p. 1 sq. Traduction française dans Brunet, *Les Evangiles apocryphes*, Paris, 1849, p. 114 sq.

Une adaptation latine du Protévangile grec de Jacques, avec remaniements et additions, a donné naissance à l'*Evangile du pseudo-Matthieu*, en 42 chapitres. Une simple révision de ce dernier ouvrage a produit l'*Evangile de la Nativité de Marie*, en 10 chapitres. L'un et l'autre écrits dérivés appartiennent à la fin du IVe, ou au Ve siècle. — Texte du premier dans Tischendorf, *op. cit.*, p. 50 sq.; cf. Thilo, *op. cit.*, p. 339 sq. Traduction des chapitres I-XXIV dans Brunet, *op. cit.*, p. 180 sq. Texte du second dans Fabricius, *op. cit.*, p. 19 sq.; Thilo, *op. cit.*, p. 317 sq.; Tischendorf, *op. cit.*, p. 106 sq.

2° L'*Histoire de Joseph le charpentier*, récit en 32 chapitres de la vie et de la mort du père nourricier de Jésus, placé dans la bouche du Sauveur parlant à ses disciples. L'ouvrage a été rédigé en arabe vers les IVe ou Ve siècles. — Texte arabe dans Thilo, *op. cit.*, p. 1 sq. Texte latin dans Tischendorf, *op. cit.*, p. 115 sq. Traduction française dans Brunet, *op. cit.*, p. 17 sq.

3° L'*Evangile de Thomas*, dont on possède diverses recensions, grecques et latines. C'est une collection d'épisodes merveilleux, rattachés à l'enfance de Jésus, depuis l'âge de cinq ans, jusqu'à sa visite au temple. Le fond de l'ouvrage pourrait être de la fin du IIe siècle, mais il est impossible de discerner ce qui est primitif dans nos textes actuels, beaucoup plus récents. — Texte grec développé en 19 chapitres, avec second texte grec, en 11 chapitres, et texte latin en 15 chapitres, dans Tischendorf, *op. cit.*, p. 134 sq. Premier texte grec, avec version latine, dans Thilo, *op. cit.*, p. 275 sq. Texte grec et version latine des 7 premiers chapitres dans Fabricius, *op. cit.*, p. 159 sq. Traduction française du premier texte grec dans Brunet, *op. cit.*, p. 141 sq.

4° Enfin, l'*Evangile arabe de l'enfance*, dont les 9 premiers chapitres suivent les récits canoniques concernant la naissance et l'enfance de Jésus; les chapitres X-XXV racontent les épisodes merveilleux qui signalèrent le voyage et le séjour en Egypte; les chapitres XXVI-LV ramènent le Sauveur en Judée et décrivent, en s'inspirant de l'Evangile de Thomas, les prodiges de son enfance jusqu'à douze ans. L'ouvrage est une compilation du IVe ou du Ve siècle. — Texte arabe et latin, dans Thilo, *op. cit.*, p. 65 sq. Texte latin dans Fabricius, *op. cit.*, p. 168 sq.; Tischendorf, *op. cit.*, p. 171 sq. Traduction dans Brunet, *op. cit.*, p. 57 sq.

Les deux autres apocryphes du premier groupe se

rapportent aux derniers événements de l'histoire évangélique. Ce sont :

1° L'*Evangile de Nicodème*, comprenant deux récits distincts : les *Actes de Pilate*, chap. I-XVI, compte rendu par Nicodème du procès de Jésus devant Pilate et de la conduite du sanhédrin après la mort du Sauveur; la *Descente du Christ aux enfers*, chap. XVII-XXVII, censée racontée par les deux fils du vieillard Siméon, Charinus et Leucius, ressuscités à la mort de Jésus. Les deux récits ne remontent pas au-delà du IVe siècle. — Texte latin dans Fabricius, *op. cit.*, p. 238 sq.; grec et latin dans Thilo, *op. cit*, p. 487 sq.; Tischendorf, *op. cit.*, p. 203 sq.

2° Le *Passage* ou *Trépas de Marie*, récit de la mort de la sainte Vierge, composé à la fin du IVe siècle ou au début du Ve. — Texte grec et latin, dans Tischendorf, *Apocalypses apocryphae*, Leipsick, 1866.

Appréciation. — L'origine relativement récente des évangiles apocryphes de ce premier groupe les place évidemment bien au-dessous de nos quatre Evangiles canoniques, œuvres du Ier siècle.

Sans doute, en plusieurs d'entre eux, on peut trouver certains éléments de tradition ancienne, dignes de figurer à côté des informations authentiques, consignées dans nos Evangiles traditionnels. Tels les renseignements fournis par le Protévangile de Jacques sur les noms des parents de la Sainte Vierge, Joachim et Anne, sur la présentation de Marie au temple, sur la naissance de Jésus dans une grotte. Tels encore, ceux de l'Evangile du pseudo-Matthieu sur le bœuf et l'âne qui entourent la crèche; ceux de l'Evangile de Thomas sur les jougs et les charrues que fabriquait saint Joseph. Mais, ces quelques traits primitifs mis à part, nos évangiles apocryphes n'ont pas la moindre valeur documentaire.

En maints endroits, ils se contentent d'exploiter les données canoniques. Ainsi les premiers chapitres de saint Matthieu et de saint Luc sont manifestement utilisés par le Protévangile de Jacques, l'Histoire de Joseph le charpentier, l'Evangile de Thomas, l'Evangile arabe de l'enfance. Le Passage de Marie procède par allusions aux textes traditionnels qui concernent la mère de Jésus. L'Evangile de Nicodème reproduit presque littéralement les récits canoniques de la Passion, en les illustrant de passages tirés des mêmes récits canoniques de la vie publique.

Cependant, nos apocryphes ont aussi la prétention de compléter les Evangiles officiels. Ils s'attachent à combler leurs lacunes, à suppléer à leurs silences, spécialement en ce qui regarde les événements de l'enfance, laissés dans l'ombre par saint Matthieu et saint Luc, les antécédents de Marie et de Joseph avant leur apparition sur le théâtre évangélique, enfin leurs derniers moments non racontés par les historiens sacrés. Mais, précisément, dans la mesure où ils s'écartent des données traditionnelles, nos apocryphes ne constituent qu'un assemblage de fictions, créées sous l'influence de préoccupations doctrinales, fictions telles qu'elles contrastent visiblement avec les récits des Evangiles canoniques et contribuent à mettre en évidence leur absolue supériorité.

1. — *Les apocryphes du premier groupe, fictions doctrinales.* — Tout d'abord, les apocryphes de notre premier groupe représentent manifestement le travail d'imaginations pieuses, qu'excitent la curiosité, que stimulent des préoccupations théologiques ou l'instinct d'une foi naïve et souvent mal réglée.

Idée de la divinité de Jésus. — L'idée principale qui paraît avoir influé sur la composition de ces ouvrages est celle de la divinité de Jésus. Jésus est Dieu dès son enfance : c'est pourquoi l'on entoura son berceau de merveilles. Au moment où il va naître, le ciel devient immobile, les oiseaux arrêtent leur vol, toute la nature est en suspens; une lumière éblouissante remplit la grotte où pénètre la Vierge. *Protévangile de Jacques*, chap. XVIII, XIX; *Pseudo-Matthieu*, ch. XIII.

La même préoccupation multiplie autour de lui les prodiges pendant son exil en Egypte. Les lions et les léopards lui font escorte; les dragons lui rendent hommage; les idoles tombent et se brisent à son approche; l'attouchement de son corps ou de ses langes provoque des miracles éclatants. *Pseudo-Matthieu*, chap. XVIII, XIX, XXII, XXIII; *Evangile arabe de l'enfance*, chap. X, XII, XX-XXII.

La vie cachée à Nazareth est illustrée d'une manière semblable, parfois grossière, souvent puérile, toujours fantaisiste. Le divin Enfant s'amuse à creuser de petits bassins dans le sable; un de ses compagnons veut les détruire; il le frappe de mort, puis le ressuscite à cause de ses parents. A six ans, il est envoyé par sa mère à la fontaine; il casse sa cruche et rapporte l'eau dans son manteau. Son père est-il en peine pour une pièce de bois trop large ou trop étroite, Jésus l'amène à la dimension voulue en y étendant la main. A l'école, il embarrasse son maître par des questions profondes. Aux docteurs de la Loi il expose les secrets des sciences physiques, de la médecine et de l'astronomie. *Evangile de Thomas*, chap. II, III, IV, VI, IX, XI; *Pseudo-Matthieu*, chap. XXVI-XXVIII, XXXI-XXXII, XXXVII; *Evangile arabe*, chap. XLIV-XLVIII, L-LII.

Ce sont des prodiges analogues qu'invente l'*Evangile de Nicodème*, dès qu'il s'écarte des données canoniques, en racontant les derniers jours du Sauveur. Tel le miracle des enseignes, qui, d'elles-mêmes, malgré tous les efforts des porte-étendards, s'inclinent sur le passage de l'Homme-Dieu, chap. I.

Idée de la grandeur de Marie et de Joseph. — A la divinité de Jésus se rattache la dignité incomparable de sa Mère et celle de son père nourricier. Cette idée encore a inspiré maintes pages des évangiles apocryphes.

L'on a voulu d'abord célébrer la virginité de Marie. Marie est vierge dans la conception de Jésus : il en faut une manifestation publique, et l'on invente l'épreuve des eaux amères. Elle est vierge dans l'enfantement du Sauveur : l'on tient à faire constater dûment le miracle. Elle a dû rester vierge toujours : les personnages appelés « frères de Jésus » sont attribués à un mariage antérieur de Joseph qui, devenu veuf, aurait épousé Marie à l'âge de quatre-vingt-dix ans. *Protévangile de Jacques*, chap. IX, XVI, XVIII, XIX; *Pseudo-Matthieu*, chap. VIII, XII, XIII; *Histoire de Joseph le charpentier*, chap. XIV.

L'idée de la grandeur de Marie fait également environner de prodiges son enfance et surtout son bienheureux trépas. Les apôtres survivants sont transportés instantanément à son lit de mort; ceux qui sont défunts ressuscitent; les Juifs méditent de brûler sa maison, mais sont eux-mêmes consumés par un feu vengeur. *Passage de Marie.*

Enfin, un décor non moins merveilleux illustre les derniers moments de saint Joseph. Lorsqu'on vient ensevelir le glorieux patriarche, impossible de détacher son linceul; celui-ci a pris la rigidité du fer et apparaît sans couture. *Histoire de Joseph le charpentier*, chap. XXVII.

2. — *Contraste avec les Evangiles canoniques.* — Il suffit de mettre ces fictions tendancieuses en regard de nos récits traditionnels pour voir combien différemment, et combien plus authentiquement, les Evangiles canoniques représentent la divinité de Jésus, la manifestation de son origine et celle de ses pouvoirs surnaturels.

Saint Matthieu et saint Luc entourent, eux aussi,

de miracles la naissance du Sauveur; mais ces miracles ne ressemblent en rien aux tours de sorcellerie, aux exhibitions grotesques, aux démonstrations ridicules, qui abondent dans les apocryphes, mêlés à de grossiers anachronismes et à des erreurs de représentation manifestes. Ils sont tels qu'on est en droit de les attendre si Jésus est vraiment, dès l'origine, le Christ Fils de Dieu.

L'éclat qu'ils projettent sur son berceau est d'ailleurs compensé par des ombres étonnantes. Des anges le révèlent à des bergers, mais lui-même est représenté petit enfant, enveloppé de langes, dans une crèche, méconnu et repoussé du monde, ses parents n'ayant pu trouver de place au caravansérail de Bethléem. Une étoile merveilleuse lui amène des mages de l'Orient, mais aussitôt après il faut qu'il fuie au plus vite : la colère d'Hérode le menace, et il doit s'y soustraire par l'exil. Jamais nos apocryphes n'auraient introduit ces traits d'humilité surprenante; la preuve en est qu'ils n'ajoutent pas un seul détail de ce genre et que tout ce qu'ils tirent de leur fond est pour rehausser la grandeur de Jésus. Lorsque furent rédigés les Synoptiques, l'Eglise se représentait depuis longtemps le Christ comme vrai Fils de Dieu, ayant préexisté à sa venue sur la terre et désormais immortel dans la gloire céleste : si donc nos évangélistes avaient écrit d'imagination ou reproduit le travail de la foi à leur époque, n'auraient-ils pas imprimé à leur œuvre le cachet que nous trouvons aux compositions apocryphes? Le fait qu'ils représentent tout autrement la naissance de Jésus, son exil en Egypte, sa vie cachée à Nazareth, est une garantie très sérieuse d'historicité.

Les Evangiles canoniques témoignent également en faveur de l'enfantement virginal de Marie; mais quelle différence encore dans leur manière de faire valoir ce glorieux mystère!

Il est impossible de ne pas être frappé par la sobriété de saint Luc dans le récit de l'Annonciation, la réserve de saint Matthieu à propos du doute de Joseph, l'étonnante discrétion que les deux évangélistes attribuent à la Vierge et à son chaste époux. Rien, dans le cours de la vie publique racontée par nos écrivains sacrés, ne vient mettre en lumière le fait de la naissance virginale. Au contraire, on ne craint pas de dire et de répéter que Joseph passe pour être le père de Jésus et que, dans l'entourage du Sauveur, on parle de ses frères et de ses sœurs. Dans ce ministère public, Marie elle-même n'a qu'un rôle très effacé. Ni saint Matthieu ni saint Luc, qui savent sa dignité incomparable, ne cherchent à la tirer de l'ombre relative où il a plu à son divin Fils de la laisser. Ils ne dissimulent rien de l'attitude extérieure du Christ à son égard; ils ne suppriment aucune de ces paroles mystérieuses qui paraissent diminuer la grandeur de la Vierge, et ne songent même pas à en corriger l'effet. C'est, en face de la préoccupation doctrinale des apocryphes, la preuve de l'absolue loyauté de nos historiens sacrés.

D'une façon générale, les évangiles apocryphes, par l'impression qu'ils donnent du fantastique et de l'artificiel, font plus vivement sentir ce que les canoniques, dans leur ensemble et dans leurs détails, contiennent de sincère et de réel. C'est la manifestation du vrai par la comparaison du faux, la mise en évidence de l'histoire par le contraste de la contre-façon.

« On remarquera, écrivait Renan dans l'*Introduction* à sa *Vie de Jésus*, 13ᵉ édit., 1867, p. LXXXVIII, que je n'ai fait nul usage des Evangiles apocryphes. Ces compositions ne doivent être en aucune façon mises sur le même pied que les Evangiles canoniques. » « C'est, répète-t-il ailleurs, *L'Eglise chrétienne*, 2ᵉ édit., 1879, p. 505, faire injure à la littérature chrétienne que de mettre sur le même pied ces plates compositions et les chefs-d'œuvre de Marc, de Luc, de Matthieu. »

DEUXIÈME GROUPE : *Evangiles apocryphes, fragmentaires ou perdus, du IIᵉ siècle.*

Notice. — Notre deuxième groupe comprend 14 évangiles apocryphes que les critiques sont unanimes à regarder comme des compositions du IIᵉ siècle.

Dix sont totalement perdus. Nous savons seulement qu'ils circulaient parmi les sectes gnostiques entre les années 150 et 200. Sur ces dix évangiles, quatre portent le nom de gnostiques fameux : ce sont les *Evangiles de Cérinthe*, de *Basilide*, d'*Apelles* et de *Valentin*. Six autres sont marqués au nom d'un apôtre : ce sont les *Evangiles d'André*, de *Barthélemy*, de *Thaddée*, de *Judas l'Iscariote*, de *Matthias* et de *Barnabé*.

Restent donc quatre écrits, dont nous possédons des fragments, plus ou moins considérables, qui nous permettent de nous en faire une idée et de conjecturer ce que devaient être les évangiles, aujourd'hui perdus, qui avaient cours avec eux dans les mêmes milieux. Ce sont :

1° L'*Evangile de Marcion*, rédigé entre 125 et 140. Au témoignage de saint Irénée, *Contra Haer.*, I, XXVII, et III, XII, Marcion n'aurait fait que mutiler et abréger l'Evangile de saint Luc selon ses tendances gnostiques. Ce que l'on connaît de son œuvre par les nombreuses citations des écrivains ecclésiastiques, en particulier de Tertullien, confirme décisivement cette appréciation, aujourd'hui admise de la généralité des critiques. Cf. Zahn, *Geschichte des Neutest. Kanons*, t. I, p. 674 sq.

2° L'*Evangile des douze apôtres*, connu d'Origène, date probablement de la fin du IIᵉ siècle. Les fragments que nous en a conservés saint Epiphane, *Haer.*, XXX, 13-22, sont étroitement apparentés avec les Evangiles canoniques, particulièrement avec celui de saint Matthieu, sauf deux où sont exprimées les tendances antisacrificielles et les pratiques végétariennes de la secte ébionite, dite des Elkasaïtes. On peut donc souscrire pleinement au jugement de saint Epiphane, qui voyait dans cet écrit une falsification de l'Evangile de saint Matthieu, adapté par les Elkasaïtes à leurs préoccupations de secte. — Fragments dans Harnack, *op. cit.*, 1ʳᵉ part., t. I, p. 205 sq.; Nestle, *Novi Testamenti graeci supplementum*, Leipsick, 1896, p. 75, 76; Preuschen, *Antilegomena*, Giessen, 1905, p. 10 sq.; fragments coptes édités par Révillout, *Patrologia orientalis*, II, 2.

3° L'*Evangile selon Philippe* est de la même époque. Saint Epiphane le montre en usage dans des cercles gnostiques égyptiens. Il en reproduit une sentence qui accuse des idées fort étranges sur les épreuves qui attendent l'âme, après la mort, dans la traversée des divers cieux, et en même temps des tendances nettement hérétiques touchant la légitimité du mariage. — Fragment dans Harnack, *op. cit.*, IIᵉ part., t. I, p. 592; Nestle, *op. cit.*, p. 74; Preuschen, *op. cit.*, p. 15.

4° L'*Evangile selon Pierre*, mentionné expressément par Sérapion, évêque d'Antioche, vers 190, dans Eusèbe, *Hist. eccl.*, VI, XII, est rapporté par les critiques soit à la période 150-170, soit à la période 110-130, suivant qu'ils admettent ou non son utilisation par saint Justin. Un fragment de cet évangile a été découvert, en 1886, à Akhmim (Haute-Egypte), par la mission archéologique française, et publié en 1892 par M. Bouriant. Ce « fragment d'Akhmim » contient le récit de la Passion, à partir du moment où Pilate, se lavant les mains, livre Jésus, et il se poursuit jusqu'après la résurrection, à l'apparition

de l'ange aux saintes femmes. L'examen de ce morceau a amené M. Zahn, *Das Evangelium des Petrus*, Erlangen, 1893, p. 47, à conclure que l'évangile apocryphe dérive purement et simplement de nos quatre Evangiles traditionnels, librement arrangés et dramatisés. Mais on y trouve aussi trace de tendances docétiques. En particulier, le pseudo-Pierre représente l'humanité du Sauveur insensible à la souffrance, et le Christ abandonnant sur la croix cette apparence d'humanité pour remonter au lieu d'où il est venu. Cela s'accorde avec ce que Sérapion écrivait à l'Eglise de Rhossus : l'évangile était particulièrement affectionné des docètes, et plusieurs fidèles, pour l'avoir lu, s'étaient laissé induire à leur hérésie. — Le texte dans Nestle, *op. cit.*, p. 68; Preuschen, *op. cit.*, p. 16-20.

Appréciation. — Les apocryphes du second groupe, pas plus que ceux du premier, ne sauraient soutenir la comparaison avec les Evangiles canoniques. Ils sont de composition notablement plus récente, puisque le plus ancien d'entre eux, l'*Evangile selon Pierre*, date tout au plus de la période 110-130. Harnack, *op. cit.*, Ir part., t. I, p. 12; IIe part., t. I, p. 474. Tous paraissent de simples remaniements de nos écrits sacrés.

Certains de leurs éléments propres sont manifestement inspirés par les préoccupations hérétiques du docétisme ou de la gnose. Dans le reste, ils ne s'écartent des données canoniques que pour broder sur leur thème des développements fantaisistes, nettement tendancieux, parfois extravagants, et où ne manquent pas de graves erreurs de représentation. Ainsi le pseudo-Pierre imagine Hérode siégeant à côté de Pilate, avec droit de préséance sur le gouverneur. A l'en croire, les soldats qui montaient la garde près du tombeau en virent sortir trois hommes, les deux premiers soutenant le troisième; une croix les suivait; les deux premiers atteignaient de la tête jusqu'aux cieux, celui qu'ils conduisaient par la main dépassait les cieux. Nous sommes loin, on le voit, de la pure et saine littérature évangélique.

Ce contraste même fait ressortir l'incomparable supériorité de nos Evangiles traditionnels. Anachronismes grossiers et embellissements tendancieux de la légende ne font qu'accuser fortement avec quelle exactitude nos écrits sacrés décrivent la Palestine contemporaine de Jésus, et à quel point leurs récits sont demeurés étrangers au travail proprement dit de l'imagination.

D'autre part, les traits de docétisme, rencontrés dans l'*Evangile selon Pierre*, montrent bien quelle tentation ce fut de bonne heure, pour ceux qui tenaient moins fermement à la vérité de l'histoire, de sacrifier l'humanité du Christ à sa divinité. La tentation était bien naturelle déjà à l'époque de nos rédactions canoniques, puisque dès le temps de saint Paul l'Eglise avait la plus haute idée du Christ, Fils de Dieu, descendu du ciel pour prendre la nature d'homme. Comment se fait-il que Synoptiques et quatrième Evangile ne dissimulent absolument rien de ce qui atteste le plus sensiblement la réalité humaine de Jésus, pas plus dans sa passion et dans sa mort que dans sa vie? Cela ne s'explique que par leur fidélité d'historiens.

Une dernière chose fort digne de remarque est que nos apocryphes du IIe siècle, quand ils ne sont pas simplement marqués aux noms des chefs gnostiques qui les patronnaient, sont invariablement placés sous le couvert d'un apôtre et que cet apôtre est mis très expressément en relief comme auteur de l'œuvre qu'on lui attribue. Ainsi l'*Evangile des douze apôtres* ne manque pas d'employer la première personne du pluriel, lorsque les douze paraissent en scène : « Il fut un homme appelé Jésus, qui avait environ trente ans; c'est lui qui *nous* choisit. » De même est-ce Pierre qui est censé fournir le récit dans l'Evangile qui porte son nom. « Quant à *moi*, *Simon Pierre*, avec André, *mon* frère, nous prîmes nos filets et nous rendîmes à la mer. » Cette particularité atteste l'intérêt qu'offrait aux yeux des chrétiens le témoignage des disciples immédiats du Christ. Mais la préoccupation qu'a l'écrivain d'en instruire clairement le lecteur trahit le faussaire. Double circonstance tout à l'avantage de nos écrits sacrés.

De nos quatre Evangiles canoniques, en effet, deux portent le nom de simples disciples d'apôtres, à peine connus : saint Marc et saint Luc. N'aurait-on pas rapporté beaucoup plutôt le premier à saint Pierre, le second à saint Paul, si l'on ne s'était pas tenu uniquement à la réalité des faits? Seul, le souci de la vérité a pu imposer l'attribution aux disciples obscurs, de préférence aux maîtres glorieux.

Le premier Evangile lui-même n'est mis en rapport qu'avec un apôtre, en somme, fort secondaire, si l'on a égard seulement au rôle qu'il a joué dans l'Eglise primitive. D'autre part, si plusieurs particularités de cet écrit, comme celles des chapitres x, 3, et xi, 9, s'accordent bien avec son attribution à saint Matthieu et la suggèrent, elles ne ressemblent en rien aux indications positives et évidentes que sont contraints d'employer les faussaires pour suppléer au manque complet de témoignage extérieur.

Quant au quatrième Evangile, il se trouve, à vrai dire, attribué à un apôtre privilégié; mais il n'est pas moins incontestable que cette attribution est présentée dans le livre de la manière la plus discrète. Jean n'est désigné par son nom, ni dans le corps de l'ouvrage, ni dans l'appendice. Partout on parle de lui à la troisième personne. Il faut une exégèse attentive et minutieuse pour se rendre compte que c'est bien l'auteur de l'Evangile qui s'identifie au disciple aimé de Jésus, en xix, 35, et xxi, 24; que ce disciple est bien un apôtre, et que cet apôtre est saint Jean. Le contraste de cette réserve avec l'ostentation des apocryphes est une véritable garantie d'authenticité.

Troisième groupe : *Evangiles prétendus rivaux des canoniques.* — Il nous reste à examiner deux évangiles dont quelques critiques émettent encore l'hypothèse qu'ils contiendraient un reste de tradition parallèle à celle des Evangiles canoniques, et qu'ils auraient été un moment appréciés dans l'Eglise à l'égal de ces derniers. Ce sont : l'*Evangile selon les Egyptiens* et l'*Evangile selon les Hébreux.*

Notice. — 1° L'*Evangile selon les Egyptiens* avait cours dans les milieux hérétiques des IIIe et IVe siècles. Saint Epiphane, vers 377, *Haer.*, LXII, 2, le donne comme une des sources principales d'où les Sabelliens tiraient leur doctrine hétérodoxe d'une seule personne en Dieu, manifestée sous trois aspects ou modalités. Entre 155 et 234, l'auteur des *Philosophoumena*, v, 7, atteste que les gnostiques Naasséniens le citaient à l'appui de leurs théories touchant les diverses transformations de l'âme, ou la métempsycose. Clément d'Alexandrie, vers 175-200, le montre aux mains de Cassien, le chef des gnostiques encratites, de Théodote, disciple du gnostique Valentin, et en cite à plusieurs reprises, *Strom.*, III, 6, 9, 13, un passage dont les encratites s'autorisaient pour condamner le mariage. Antérieurement à Clément d'Alexandrie, nous ne trouvons pas de mention expresse de l'Evangile selon les Egyptiens, mais un passage, semblable à celui qu'il cite comme étant de cet apocryphe, se rencontre, sous une forme plus sobre et sans indication de provenance, dans un écrit du milieu du IIe siècle, connu sous le nom de

IIe Epître de saint Clément, XII. M. Harnack pense que cette dernière citation est bien prise, en effet, dans l'Evangile selon les Egyptiens, et il en conclut que cet apocryphe doit être antérieur à l'an 130. D'autres critiques, comme MM. Zahn, Resch, estiment que la citation de la IIe Epître de saint Clément est empruntée à une autre source, dont dépendrait, directement ou indirectement, notre apocryphe lui-même, si bien que celui-ci pourrait dater simplement des années 140-150. — Fragments dans Harnack, *op. cit.*, Ire part., t. I, p. 12 sq.; Nestle, *op. cit.*, p. 72 sq.; Preuschen, *op. cit.*, p. 2, 3.

2° L'*Evangile selon les Hébreux* est mentionné, au début du Ve siècle, par saint Jérôme, *Contra Pelag.*, III, 2, comme un ouvrage rédigé en langue syro-chaldaïque ou araméenne, mais écrit en lettres hébraïques. Il se trouvait, nous dit-il, *De vir. ill.*, 3, aux mains des Nazaréens. Lui-même le considérait comme l'Evangile hébreu de saint Matthieu. Il prit la peine, *In Matth.*, XII, 13, d'en faire en grec et en latin des traductions qui, malheureusement, ont péri comme le texte original. Seuls, quelques fragments en subsistent dans le reste de ses œuvres. Origène, dans la première partie du IIIe siècle, connaissait l'Evangile selon les Hébreux et nous en a conservé deux passages, *In Joan.*, II, 6; *In Matth.*, XV, 14. Un peu auparavant, Clément d'Alexandrie, *Strom.*, II, 45, le nomme à son tour et en cite une sentence. Enfin, dès la première moitié du IIe siècle, Papias raconte l'histoire d'une femme accusée de nombreux péchés devant le Seigneur, histoire qu'Eusèbe, *Hist. eccl.*, III, XXXIX, nous dit se trouver également dans notre apocryphe, et saint Ignace, *Ad Smyrn.*, III, 1, 2, cite une parole du Christ ressuscité que saint Jérôme, *De vir. ill.*, XVI, déclare être empruntée à l'évangile hébreu, traduit par lui récemment. Dans ces conditions, l'Evangile selon les Hébreux serait vraisemblablement antérieur au IIe siècle. M. Harnack a pu le dater de la période 65-100. — Fragments dans Harnack, *op. cit.*, Ire part., t. I, p. 6-10; Nestle, *op. cit.*, p. 76-81; Preuschen, *op. cit.*, p. 4-9.

Appréciation. — A en croire M. Harnack, *op. cit.*, IIe part., t. I, p. 620 sq., l'Evangile selon les Egyptiens renfermerait une tradition indépendante des Evangiles canoniques et parallèle, bien qu'on ne puisse déterminer de combien la rédaction de cet écrit est antérieure à 130. L'Evangile selon les Hébreux contiendrait plus sûrement encore une forme de tradition originale, contemporaine des rédactions synoptiques, *ibid.*, p. 625 sq. Le critique pense, d'autre part, *ibid.*, p. 681-700, que ces deux apocryphes, et l'Evangile selon Pierre lui-même, auraient d'abord été reçus dans les Eglises à l'égal de nos quatre Evangiles traditionnels. Ceux-ci n'auraient acquis leur canonicité exclusive, ne seraient devenus l'Evangile quadriforme officiel, le tétramorphe sacré, que vers l'an 150 en Asie, et, dans le reste de l'Eglise, entre 150 et 200.

Cette théorie fût-elle solidement établie, il importe de le remarquer, il ne s'ensuivrait aucune dépréciation véritable de nos quatre Evangiles. Ni leur ancienneté, en effet, ni leur historicité, ni leur canonicité actuelle, ne peuvent avoir à souffrir de ce que se seraient constitués, à la même époque, des écrits parallèles, ayant contenu semblable et même valeur.

Mais l'hypothèse n'est rien moins qu'assurée.

1. — *Au point de vue de l'historicité.* — De l'*Evangile selon les Egyptiens*, nous l'avons vu, on ne trouve pas de trace avant la seconde moitié du IIe siècle. Quelle que soit son origine, il est certain qu'au témoignage de saint Epiphane, d'Origène et de Clément d'Alexandrie, l'ouvrage était en vogue dans les milieux hérétiques de leur temps. Bien plus, le livre lui-même devait être hérétique dans son contenu. Les fragments qui nous en ont été conservés montrent qu'il renfermait les sentences les plus étranges sur la nature de l'âme et la légitimité du mariage. A supposer donc — chose impossible à vérifier — qu'il ait été rédigé avec un certain nombre d'éléments anciens et des traditions primitives, il faut reconnaître que ces éléments anciens y ont été fortement mélangés de nouveautés bizarres et suspectes. Dans ces conditions, l'ouvrage ne pourrait soutenir sérieusement la comparaison avec les Evangiles canoniques, pour la pureté et la primitivité du contenu.

Il faut en dire autant de l'*Evangile selon les Hébreux*. L'origine de cet écrit est assez mystérieuse. On a les meilleures raisons pour douter qu'il se rattache à l'Evangile primitif hébreu, attribué à saint Matthieu. Un examen attentif des fragments existants tend à persuader que c'était beaucoup plutôt une traduction araméenne de notre premier Evangile grec canonique, faite fort librement, abrégée en certaines parties, glosée en d'autres d'une manière très tendancieuse, et mêlée de détails reposant peut-être sur un certain fond traditionnel ou simplement créés par l'imagination. On ne peut plus grotesque est le passage qu'Origène a relevé : « Ma mère, l'Esprit Saint, me saisit par un de mes cheveux, et me transporta sur la grande montagne du Thabor. » De telles fantaisies recommandent fort peu le document qui les contient. Rien ne permet de le comparer, pour la valeur historique, à nos écrits sacrés. Cf. P. Batiffol, *Six leçons sur les Evangiles*, 4e édit., Paris, 1897, p. 37; V. Rose, *Etudes sur les Evangiles*, Paris, 1902, p. 22 sq.

2. — *Au point de vue de l'usage dans les Eglises.* — M. Harnack fait grand état de ce que les Evangiles selon les Hébreux et selon les Egyptiens sont cités encore, vers l'an 200, par Clément d'Alexandrie, de ce que à Rome, vers 166, la IIe Epître de saint Clément utilise le second de ces évangiles, enfin de ce que l'Evangile même selon Pierre, exploité par saint Justin à Rome, vers 150, était encore lu dans l'Eglise de Rhossus, avant la lettre de Sérapion, en 206.

Mais cette utilisation partielle des apocryphes n'implique aucunement qu'ils aient été mis par les écrivains qui les citent sur le même pied que les canoniques. La preuve en est que Clément d'Alexandrie, tout en citant à plusieurs reprises un passage de l'Evangile selon les Egyptiens et une fois l'Evangile selon les Hébreux, ne s'en tient pas moins très fermement aux quatre Evangiles traditionnels, que seuls il reconnaît comme approuvés par l'Eglise. Il a soin de noter que l'Evangile selon les Egyptiens est aux mains de gnostiques, comme Cassien et Théodote, et qu'il se trouve en dehors des « quatre Evangiles qui nous ont été transmis. » De même, Sérapion n'avait permis aux fidèles de Rhossus de lire l'Evangile selon Pierre que pour donner satisfaction à ceux qui goûtaient cet écrit, et parce qu'il le croyait exempt d'erreur. Il avait si peu prétendu l'égaler aux autres, qu'il n'eut la pensée de le lire lui-même qu'en apprenant les abus auxquels avait prêté sa doctrine.

On comprend donc bien que tel ou tel apocryphe ait pu être admis çà et là, et utilisé pendant un certain temps, sans que cela ait nui le moins du monde à la canonicité pratique des Evangiles traditionnels. C'est ainsi que les écrivains et prédicateurs du moyen âge ont exploité les conceptions fantaisistes des IVe et Ve siècles, sans le moindre préjudice pour leur foi en l'autorité exceptionnelle de nos quatre Evangiles. Cf. A. Loisy, *Histoire du canon du N. T.*, Paris, 1891, p. 86-87.

La fortune du tétramorphe a tenu à ce que chacun

de ses quatre Evangiles constitutifs avait une origine connue dans les Eglises, dûment contrôlée et garantie par le témoignage vivant de la tradition. Trois s'étaient présentés, dès la seconde moitié du Iᵉʳ siècle, sous l'autorité de personnages apostoliques, dont le rapport avec leur œuvre respective fut dès l'abord aisé à vérifier. Lorsque parut le quatrième Evangile, l'autorité de l'apôtre saint Jean, qui le couvrait, le fit recevoir sans hésitation dans les communautés chrétiennes et associer aussitôt aux trois Evangiles antérieurs. Du coup le principe du tétramorphe était posé. Mais il n'y a évidemment pas lieu d'être surpris si cette acceptation pratique des quatre Evangiles, que recommandait leur apostolicité, n'a pas été immédiatement et impitoyablement exclusive de tous écrits analogues. Encore est-il à noter que l'usage des apocryphes, même à l'époque la plus ancienne, paraît avoir été fort restreint et quelque chose d'isolé et d'accidentel. Cf. A. Jülicher, *Einleitung in das N. T.*, 3ᵉ édit., Tubingue, 1901, p. 407.

On peut donc conclure qu'en définitive, les évangiles apocryphes rendent témoignage à la prééminence de nos Evangiles canoniques dans l'usage de l'Eglise chrétienne des premiers jours, comme ils attestent la dignité incomparable de leur origine et font ressortir l'immense supériorité de leur contenu.

Ouvrages a consulter. — C. Tischendorf, *De Evangeliorum apocryphorum origine et usu*, La Haye, 1851. — J. Variot, *Les Evangiles apocryphes, histoire littéraire*, Paris, 1878. — A. Harnack, *Geschichte der ätlchristlichen Litteratur*, IIᵉ part., *Die Chronologie*, 1897, t. I, p. 590 sq. — J. G. Tasker, art. *Apocryphal Gospels*, dans le *Dictionary of the Bible*, de Hastings, Edinburgh, 1904, t. V, p. 420 sq. — Allan Menzies, art. *Hebrews* (*Gospel according to the*), *ibid.*, p. 338 sq. — M. R. James, art. *Apocrypha*, § 26, 27, dans l'*Encyclopaedia biblica*, de Cheyne, London, 1899, t. I, col. 258 sq.— P. Batiffol, art. *Evangiles apocryphes*, dans le *Dictionnaire de la Bible*, de Vigouroux, Paris, 1899, t. II, col. 2114 sq.; art. *Egyptiens* (*Evangile des*), *ibid.*, col. 1625 sq. — F. Vigouroux, art. *Hébreux* (*Evangile des*), *ibid.*, t. III, col. 552.— M. Lepin, *Evangiles canoniques et évangiles apocryphes* (collection *Science et Religion*), 2ᵉ édit., Paris, 1907.— Sur les *Logia*, voir Wessely, dans *Patrologia Orientalis*, IV, 3, 1908.— Les principaux ouvrages concernant les points spéciaux ont été mentionnés au cours de l'article.

M. Lepin.

B. Actes apocryphes des apotres. — Ces écrits, sans portée dogmatique ni vues générales, nous peignent le milieu particulier, souvent hérétique, dans lequel et pour lequel ils ont été composés. Les plus anciens, d'après leur contenu et les témoignages extrinsèques, peuvent remonter à la fin du second siècle et avoir utilisé quelques anciennes traditions, mais, après le triomphe de l'Eglise sous Constantin, lorsqu'on chercha à mieux mettre en relief les antiques traditions de l'Eglise, on se mit à démembrer, à interpoler les anciens actes non canoniques qui ne furent guère conçus que comme matière à romans religieux ou d'aventure. Parmi ces derniers figurent les actes composés par Lucius Charinus (IVᵉ siècle) et condamnés par le pape Gélase, et l'histoire apostolique compilée par le pseudo-Abdias au VIᵉ siècle, cf. R.-A. Lipsius, *Die apocr. Apostelgeschichten und Apostellegenden*, Brunswig, 1883-1890 (étude d'ensemble sur tous ces apocryphes); F. Hennecke, *Neutestamentliche Apocryphen*, Tubingue et Leipzig, 1904 (introd. et trad. allemande). Les textes ont été publiés et réédités par : Fabricius, *Codex Apocryphus Novi Test.*, Hambourg, 1703; J. Ch. Thilo, même titre, Leipzig, 1832. C. Tischendorf, *Acta Apostolorum Apocrypha*, Leipzig, 1851. James, *Apocrypha anecdota, Texts and Studies*, t. II (1893) et V (1897). Lipsius et Max Bonnet, *Acta Apostolorum Apocrypha*, I, Acta Petri, Pauli, Thaddaei... Leipzig, 1891; II, 1, Passio Andreae..., Leipzig, 1898, II, 2, Acta Thomae..., Leipzig, 1903. Wright, *Apocryphal Acts of the Apostles*, Londres, 1871 (version syriaque et traduction anglaise). E. W. Budge, *The contendings of the Apostles*, Londres 1899 (version éthiopienne et traduction anglaise). A.-S. Lewis, *Acta mythologica Apostolorum*, dans *Horae semiticae* III et IV, Londres, 1904 (version arabe et traduction anglaise). Nous suivrons le même ordre que M. Hennecke : 1. Actes de S. Paul. 2. Actes de S. Pierre. 3. Actes de S. Jean. 4. Actes de S. André. 5. Actes de S. Thomas.

1. — *Actes de S. Paul.* *a*) S. Paul et Ste Thécle. Lorsque S. Paul annonçait la parole de Dieu à Iconium dans la maison d'Onésiphore, Thécle, fille de parents païens, eut occasion de l'entendre de sa fenêtre. Elle refusa de se marier, fut livrée aux bêtes féroces qui ne lui firent aucun mal; elle accompagna S. Paul, déguisée en homme, et fut guidée, par une nuée lumineuse, vers une caverne où elle passa soixante-dix ans. Ces actes sont cités par Tertullien, S. Jérôme, S. Ambroise.

b) Martyre de S. Paul.

D'après la rédaction grecque éditée par Lipsius (cf. Hennecke, p. 364-366 et 380-383) et conservée aussi en syriaque (cf. F. Nau, *Revue de l'Orient chrétien*, III, 1898, p. 39 sqq.), un échanson de Néron, nommé Patrocle, tombe d'une fenêtre durant une prédication de S. Paul et meurt. S. Paul le ressuscite, il se fait chrétien avec d'autres serviteurs de Néron et celui-ci, irrité, fait décapiter S. Paul. — Ces actes ont pu être composés pour fournir une explication de la mort de S. Paul.

2. — *Actes de S. Pierre.* Forment encore une partie considérable de l'ancienne littérature chrétienne; ont pour but de raconter ses voyages, ses prédications, sa lutte contre Simon le magicien, sa mort. *a*) Les apocryphes Clémentins : Homélies et Récognitions, ne sont autre chose que deux rédactions des « voyages » de Pierre et peut-être de ses « prédications. » L'auteur qui usurpe le nom de S. Clément romain nous fait suivre Pierre de ville en ville, nous énumère ses actes, consigne ses instructions et nous amène jusqu'à Rome; cf. Migne, *Patrol. gr.*, t. I et II. Sur ces ouvrages, voir le *Dictionnaire de Théologie* Vacant Mangenot à l'article Clémentins (apocryphes). *b*) Le texte copte, édité et traduit en allemand par M. C. Schmidt, *Die alten Petrusakten* dans les *Texte und Unters*, de Gebhardt et Harnack, nouvelle série, IX, 1 (1903), suppose qu'on demande à Pierre certain dimanche pourquoi il n'a pas guéri sa fille paralytique. Afin de montrer la puissance de Dieu, il la guérit pour un temps, puis il raconte la cause de cette infirmité : Un homme riche, nommé Ptolémée, voulait l'épouser, c'est pour éviter ce mariage qu'elle devint paralytique; Ptolémée en pleura au point de devenir aveugle, Pierre le guérit et vendit, pour en donner le prix aux pauvres, un champ que Ptolémée avait légué à sa fille. Cf. E. Hennecke, *Neutest. Apocr.*, p. 383-386, 391-393. *c*) D'après les *Actus Vercellenses*, ancienne traduction latine conservée dans le ms. CVIII de la bibliothèque du chapitre de Vercelli, du VIIᵉ siècle et qui semble être une transcription d'un ms. du Vᵉ ou VIᵉ siècle, Paul convertit à Rome une certaine Candida, femme de Quartus. Celui-ci ordonna à Paul de quitter Rome et Dieu lui suggéra d'aller en Espagne. Après son départ, Simon le magicien opère de grands prodiges en Italie, et le Christ apparaît à Pierre à Jérusalem et lui commande d'aller combattre

Simon à Rome. Vient le récit des prodiges de Simon, de sa lutte avec Pierre et de sa mort lorsqu'il voulut prendre son vol dans l'espace. Après la mort de Simon, Pierre opéra de nombreuses conversions, en particulier celles des femmes d'Agrippa et d'Albinus et ceux-ci résolurent de le mettre à mort. Pierre voulut fuir, mais le Christ lui apparut et lui annonça qu'il allait mourir à sa place. Touché de repentir, Pierre rentra à Rome et fut crucifié la tête en bas. — Cette composition a pu être faite en Asie Mineure vers l'an 200; elle a été utilisée par Commodien et sans doute par S. Ambroise; la traduction latine du texte grec original a pu être faite au IVe siècle. Les actes de Pierre et Paul (Tischendorf, p. 1-39) et l'histoire de saint Pierre dans l'histoire apostolique d'Abdias (Migne, *Dict. des ap.*, II, col. 695-716) en sont des remaniements.

3. — *Actes de S. Jean.* D'après l'édition de Max Bonnet, *Acta apost. apocr.* II, 1 (1898), p. 160-215, Jean vient de Milet à Ephèse et y opère divers prodiges: il ressuscite des morts, en particulier un prêtre de Diane qui se fait ensuite chrétien; il instruit les habitants et se rend à Smyrne. Il revient à Ephèse et ressuscite Drusiana, épouse d'Andronicus; il raconte comment le Sauveur l'a appelé et lui chante un cantique de louanges; il réunit les frères, rompt le pain, le leur distribue, se fait creuser une tombe près de la ville, y descend et meurt. Cf. Hennecke, *Neutestam. Apocr.*, p. 432-459. — Ces actes semblent avoir été connus de S. Augustin et de Clément d'Alexandrie; ils sont d'origine gnostique et on peut placer leur composition de 150 à 180; ils ont été remaniés sous le nom de Prochore au commencement du Ve siècle, puis compilés par Abdias dans son histoire apostolique. Cf. Migne, *Dict. des Apocr.*, II, col. 327-356. Voir aussi *Actorum Johannis a Leucio conscriptorum fragmentum*, dans *Texts and Studies*, Cambridge, 1897, V. p. 1-25.

4. — *Actes de S. André.* La plus ancienne rédaction serait conservée dans un ménologe du Xe au XIe siècle conservé au Vatican (n° 808). Ce ms. est tronqué et débute au milieu d'un discours qu'André, prisonnier à Patras en Achaïe, tient aux fidèles. Le gouverneur Ægeas propose à sa femme Maximilla de tirer André de prison si elle veut se réconcilier avec lui. André fait un long discours à Maximilla pour lui dire de ne pas accepter; il convertit aussi Stratoclès, frère d'Ægeas, et enfin il est crucifié. — Deux fragments de ces actes sont déjà cités par Evodius d'Uzala, contemporain de S. Augustin. — Plus moderne serait la lettre des prêtres et des diacres d'Achaïe à toutes les Eglises, regardée comme authentique au VIIIe siècle en Espagne et en Gaule. Cf. Migne, *Dict. des Apocr.* II, col. 93-15. Cette lettre se trouve dans Migne, *Patr. gr.*, t. I, et Tischendorf, *Acta apost., Apocr.*, 105-131, elle est traduite en français dans Migne, *Dict. des Apocr.*, II, col. 95-101, à la suite de la compilation d'Abdias, col. 57-92. — Plus modernes encore sont les actes de Matthias et d'André, dans la ville des anthropophages, conservés en grec, Tischendorf, *Acta apost. apocr.*, p. 132-166, et traduits en syriaque et en arabe.

5. — *Actes de S. Thomas.* Jésus le vend comme esclave à un envoyé du roi Gundofar. En se rendant aux Indes, ils abordent dans une ville où l'on marie la fille du roi. Thomas récite une hymne en l'honneur des noces célestes. Arrivé dans l'Inde, Thomas fait un plan pour construire un palais royal, puis il donne aux pauvres l'argent qu'il avait reçu pour construire le palais. Le roi le condamne à mourir, mais sa sœur lui révèle que Thomas lui a construit un palais dans le ciel et il le relâche.

Thomas s'avance plus loin vers l'est, il opère divers prodiges: il ressuscite les morts et chasse les démons; il persuade à Mygdonia, femme du prince Charis, de quitter son mari et la cour; il est jeté en prison, Mygdonia corrompt les gardes et vient recevoir le baptême ainsi que le général Syphor et toute sa maison. Il en est de même bientôt de la reine Tertia et d'un fils du roi. Thomas paraît devant le tribunal du roi et, après de nouveaux prodiges, il est percé de quatre coups de lance et meurt. Ses amis l'enterrent dans le tombeau des rois. Quelque temps après, le fils du roi est guéri par la poussière du tombeau de Thomas et le roi, à ce prodige, se convertit aussi. — La version syriaque avait seule conservé tout le texte des actes, quand M. Max Bonnet a pu trouver un ms. grec de Rome, complet lui aussi (Vallicellanus, 35). Cependant on est porté à regarder le syriaque comme l'original. Les hymnes que contient l'ouvrage semblent d'origine syriaque et, à moins qu'ils n'y aient été introduits après coup, il est probable qu'il en est de même de tout l'ouvrage. Celui-ci est de provenance gnostique, sans doute d'Edesse, du commencement du IIIe siècle. On a même attribué les hymnes, sans preuves directes d'ailleurs, à l'école de Bardesane. — On remarquera que ces rédactions, regardées comme les plus anciennes, ont toutes un trait commun (hors Jean). Paul, Pierre, André, Thomas convertissent les femmes de hauts personnages et les amènent à refuser tous rapports avec leurs maris. Ceux-ci, pour se venger, font mettre les apôtres à mort. On comprend que l'on ait publié d'autres actes, soit pour corriger les tendances gnostiques ou hérétiques de ces premiers, soit simplement pour les compléter. Tischendorf, *Acta Ap. Apocr.*, a publié encore les actes de Barnabé écrits par Marc, p. 64-74; les Actes de Philippe, p. 75-94; les Actes de Philippe en Hellade, p. 95-104; les Actes de Barthélemy, p. 243-260, et les Actes de Thaddée, p. 261-265. Voir aussi les actes de Philippe dans Tischendorf, *Apocal. Apocr.*, p. 151-156, et *Texts and Studies*, II, 3, p. 158-163. Une collection éthiopienne d'actes des apôtres, éditée depuis par E. W. Budge. v. *supra*, a été traduite aussi par Malan, *The Conflicts of the holy Apostles*, Londres, 1871. Le chapitre relatif à S. Thomas a été reproduit avec le texte grec original correspondant dans *Texts and Studies*, Cambridge, 1897, t. V, 1, p. 28-63. L'hymne syriaque sur l'âme, que l'on rapportait à l'école de Bardesane (v. *supra*), est reproduite et traduite dans le même volume, t. V, 3, p. 1-40.

C. Lettres apocryphes. — Une troisième lettre de S. Paul aux Corinthiens avec la demande des Corinthiens, a été publiée par Fabricius, *Codex Apocr. Novi Test.*, II, 791-796; III, 667-683, Hambourg, 1719; Carrière et Berger en ont publié une traduction latine trouvée dans un ms. de Milan dans la *Correspondance apocryphe de S. Paul et des Corinthiens*, 1891; on en a retrouvé aussi une traduction arménienne. Enfin on a rattaché ces deux lettres (celle des Corinthiens et la réponse de S. Paul) aux *Acta Pauli*. — Beaucoup de manuscrits de la Bible portent, après la lettre aux Colossiens, une courte lettre aux Laodicéens, conservée seulement en latin mais connue de l'Eglise orientale dès le IVe siècle et qui doit donc se placer au plus tard dans la première moitié du IIIe siècle; cf. Hennecke, *Neutestam. Apocr.*, p. 138-140. — La correspondance de S. Paul avec Sénèque est une composition relativement moderne, du Xe au XIe siècle, mais S. Jérôme et S. Augustin ont connu des lettres qui circulaient sous ce titre dès le IVe siècle. — Enfin les Cypriotes ont imaginé une lettre de S. Paul et S. Barnabé adressée à leur premier évêque Héraclide. Cette lettre est conservée fragmentairement dans un

ms. de Paris; cf. *Revue de l'Orient Chrétien*, 1907, p. 125-136. — On attribue à S. Pierre une lettre qui figure en tête des homélies pseudo-clémentines; cf. Migne, *Patr. gr.*, t. II. — On attribue aussi à S. Clément une seconde lettre aux Corinthiens dont certains défendent l'authenticité et deux lettres *ad Virgines;* cf. Migne, *loc. cit.*, t. I. Rappelons encore les lettres de N.-S. Jésus-Christ et d'Abgar, roi d'Edesse, et les lettres soi-disant tombées du ciel pour recommander la sanctification du dimanche.

D. Canons et ordonnances. — Les premiers règlements ecclésiastiques ont été mis sous le nom des apôtres et acceptés comme tels par diverses Eglises sous leur forme primitive ou plutôt après quelques remaniements. Ces écrits sont d'ailleurs excellents et témoignent de la discipline de l'Eglise à l'époque où ils ont été rédigés. Ce genre de littérature a été créé à l'imitation du concile des apôtres à Jérusalem et des règlements apostoliques qui furent alors édictés, Actes, xv, 6-29. Mentionnons : 1. Les canons des Apôtres; 2. La doctrine (Didaché) des Apôtres; 3. L'enseignement (Didascalie) des Apôtres. 4. Les constitutions apostoliques.

1. — *Canons des Apôtres*. Quatre-vingt-quatre (ou 85) sont conservés en grec et dans des traductions latines, syriaque, arabe et éthiopienne. Ils ont été regardés comme authentiques dans l'Eglise grecque et dans les Eglises orientales et ont servi de base aux codifications du droit canon. Ils traitent des ordinations et des empêchements canoniques, de la sainte eucharistie et des oblations, du mariage des clercs, de la Pâque, de la simonie, de la hiérarchie ecclésiastique, des rapports avec les hérétiques et les Juifs, du baptême, des livres apocryphes, des livres canoniques. On les traduisait et on les citait dès l'an 500. Ils ont donc été rédigés au plus tard au ve siècle et peut-être au ive et ne sont sans doute que des résumés de canons antérieurs. Ils ont eu de nombreuses éditions, en particulier dans les *Corpus juris civilis* ou *ecclesiastici*, et les recueils des conciles. — L'Eglise orientale est seule à posséder 127 canons conservés en arabe, en copte et en éthiopien et 27 canons apostoliques qui existent aussi en syriaque. Voir l'article *Canons des apôtres* dans le *Dict. de Théologie catholique* Vacant Mangenot, t. II, col. 1605-1626.

2. — La *Didaché* des douze apôtres, retrouvée et publiée en 1883 d'après un manuscrit grec jusqu'ici unique, est un petit code de morale et de discipline : indication des voies de la vie et de la mort, c'est-à-dire des préceptes essentiels et des fautes capitales; règlements disciplinaires concernant le baptême, les jeûnes, l'Eucharistie et la hiérarchie. On date ce petit écrit au plus tard du second siècle, il aurait même chance d'appartenir à la fin du premier; édité et traduit en français par E. Jacquier, Paris, 1891, et H. Hemmer, Paris, 1907. M. Jacquier ajoute une longue étude sur ce document; chercher le texte seul dans F. X. Funk, *Die Apostolischen Väter*, Tubingue et Leipzig, 1901, p. 1-8.

3. — La *Didascalie*, « c'est-à-dire l'enseignement catholique des douze apôtres et des saints disciples de notre Sauveur, » est un écrit grec du commencement du iiie siècle qui « renferme toute la discipline canonique », comme l'a écrit saint Epiphane. Il est conservé en entier dans une traduction syriaque éditée par Paul de Lagarde en 1854 et en partie dans une traduction latine du ive siècle éditée par E. Hauler, Leipzig, 1900; nous en avons donné une traduction française, Paris, 1902; il a été réédité et traduit en anglais par Mme D. Gibson, Londres, 1903, traduit en allemand par J. Flemming, Leipzig, 1904, enfin une traduction latine a été éditée par M. F. X. Funk comme texte parallèle à son édition des constitutions apostoliques, Paderborn, 1906. L'intérêt de cet ouvrage provient du tableau qu'il nous présente de la discipline ecclésiastique au commencement du iiie siècle et des luttes avec les hérétiques — surtout avec les judaïsants — de cette époque.

4. — Les *Constitutions apostoliques* formaient un ouvrage en huit livres dont les six premiers sont un remaniement de la Didascalie, le septième est un remaniement de la Didaché et d'un rituel et le huitième est apparenté à certains canons apostoliques et autres dont la filiation n'a pas encore été clairement établie.

Le texte grec est conservé et a eu de nombreuses éditions dans les recueils de conciles et dans la patrologie grecque de Migne, t. I. La dernière édition a été donnée par F. X. Funk, *Didascalia et Constitutiones Apostolorum*, 2 vol. 8°, Paderborn, 1906. L'auteur ne semble pas avoir fait une œuvre tendantielle, mais avoir voulu seulement grouper — et parfois mettre au point — des œuvres antérieures déjà regardées comme apostoliques. Cette compilation aurait été faite à la fin du ive siècle ou dans les premières années du ve siècle; elle fut condamnée par le concile *in Trullo* (692) : « Nous croyons utile, pour l'édification et la sécurité du peuple chrétien, de rejeter ces Constitutions, afin de ne pas mêler les productions de la fausseté hérétique à l'enseignement authentique et adéquat des apôtres. » On admet généralement aujourd'hui que les traces de semi-arianisme ou de pélagianisme que l'on peut relever dans les Constitutions sont de purs accidents et que l'auteur ne professait aucune de ces hérésies. Les constitutions, comme tous les écrits canoniques précédents, gardent donc grande importance pour établir l'immuabilité des dogmes de l'Eglise catholique et l'histoire de sa discipline, de sa hiérarchie et de ses institutions. Voir l'article *Constitutions apostoliques* dans le *Dictionnaire de Théologie catholique* Vacant Mangenot, t. III, col. 1520-1537.

E. Apocalypses apocryphes. — 1. *Apocalypse de S. Pierre*. 2. *Apocalypse de saint Paul*. 3. *Seconde apocalypse de saint Jean*, 4. *Apocalypse d'Anastasie et de la sainte Vierge sur la punition des pécheurs*. 5. *Une didascalie de N.-S. J.-C.*

1. — *Apocalypse de S. Pierre*. D'après le canon de Muratori, composé à Rome vers l'an 200, cette apocalypse était reçue par l'Eglise aussi bien que celle de S. Jean. Il n'en restait que de courtes citations mais on est convenu de lui rapporter un fragment anonyme de quelques pages trouvé par Bouriant à Akhmin à la suite du fragment du livre d'Hénoch signalé plus haut. Un ouvrage arabe conservé dans de nombreux mss. sous le nom « d'apocalypse de Pierre » (signalé plus haut Anc. Test. A, 3), n'a aucun rapport avec le fragment d'Akhmin, mais se rattache à la littérature pseudo-Clémentine, car il comprend surtout les instructions de S. Pierre à son disciple Clément, d'ailleurs, la traduction éthiopienne de l'ouvrage porte simplement le titre de Qalementos (Clément).

2. — *Apocalypse de S. Paul*. Cf. C. Tischendorf, *Apocalypses apocryphae Mosis Esdrae, Pauli Johannis, item Mariae dormitio*, Leipzig, 1866, p. xiv-xviii, 34-69. Elle nous fait connaître ce que S. Paul a vu lorsqu'il a été transporté au troisième ciel, dans le paradis et qu'il a entendu des paroles ineffables. C'est donc un complément imaginé pour II Cor., xii, 2. Cet écrit a d'ailleurs joui d'une grande faveur et a été traduit ou plutôt paraphrasé du grec en copte, en syriaque et en arabe.

3. — *Apocalypse de S Jean*. C. Tischendorf. *loc. cit.*,

p. XVIII-XIX, 70-94. Jean, sur le mont Thabor, est censé interroger Notre-Seigneur au sujet de sa seconde venue sur la terre, il lui demande ce que deviendront le ciel, la terre; le soleil et la lune. Ces questions sont relativement modernes, leur nombre a d'ailleurs été considérablement augmenté. Les nos 4 et 5 qui suivent, se rattachent à ce cycle et tout n'a pas encore été publié.

4. — *Apocalypse d'Anastasie et de la Vierge* sur la punition des pécheurs. Le sujet de ces deux petits écrits est le même; dans l'un Anastasie (éd. R. Homburg, chez Teubner, 1903), dans l'autre, la Sainte Vierge (éd. James, *Texts and Studies*, Cambridge, II, 3, 1893), veut connaître quelle est la punition des pécheurs. L'archange S. Michel l'emporte, lui fait voir les damnés et lui fait connaître la cause des diverses punitions. Ces descriptions, conservées dans des manuscrits modernes et mauvais, qui ont pu s'inspirer de Virgile et qui ont précédé le Dante, peuvent être du XIe au XIIe siècle.

5. — *Une didascalie de Notre-Seigneur Jésus-Christ.* Ce petit ouvrage, conservé dans deux manuscrits grecs dont l'un du XIe siècle, suppose que Notre-Seigneur apparaît aux Apôtres dans la vallée de Josaphat et que chacun d'eux l'interroge sur le sujet qu'il a le plus à cœur : l'observance du dimanche et du Carême, les punitions de divers péchés; à la fin, les Apôtres sont transportés aussi dans l'Hadès et le Tartare pour voir les punitions de quelques pécheurs. Comme nous l'avons dit, ce genre d'apocalypse procède des mêmes préoccupations et se rattache au même cycle littéraire que l'immortel ouvrage du Dante. Cf. F. Nau, *Revue de l'Orient chrétien*, 1907, p. 225-254.

Nous sommes loin d'avoir condensé jusqu'ici toute la littérature apocryphe; il reste encore la lettre d'Aristée qui explique l'origine de la version grecque de l'Ancien Testament; les Livres sybillins où l'on a distingué des parties se rapportant soit à l'Ancien soit au Nouveau Testament. Cf. E. Kautzsch, *Die apocr. und pseud. des A. T*; t. II, et E. Hennecke *Neutest. Apocr.*, p. 318-345; le Pasteur d'Hermas qui tient des livres didactiques et des apocalypses; les histoires d'Aseneth, épouse de Joseph, et d'Aphikia, épouse de Jésus, fils de Sirach; les Testaments de Job, de David; des apocryphes secondaires attribués à N. S. (testaments et lettres), et à S. Clément de Rome. Cf. *Revue de l'Orient chrétien*, 1905, p. 418, 1907, p. 7 et 139, etc., etc.

Ces nombreuses productions témoignent de la fécondité des idées religieuses juives et chrétiennes, lors même qu'elles ne reflètent que les opinions d'un homme peu intelligent ou même hérétique. Elles font connaître le milieu dans lequel écrivait l'auteur, les légendes et les préoccupations qui avaient cours chez ses contemporains. Bon nombre de ces écrits ont d'ailleurs été regardés comme authentiques dans certaines églises particulières et ont influé sur toute la littérature qui les a suivis : sur les écrits des docteurs comme sur les légendes populaires et même sur les représentations artistiques. F. NAU.

APOLOGÉTIQUE. APOLOGIE. — Ire PARTIE : EXPOSÉ SOMMAIRE DU DÉVELOPPEMENT HISTORIQUE DE L'APOLOGÉTIQUE. — I. *Notion générale; acception large et acception restreinte.* — II. *L'apologétique dans les cinq premiers siècles.* — III. *Au moyen âge.* — IV. *Dans les temps modernes.* — V. *Au XIXe siècle; constitution de l'apologétique en doctrine distincte de la théologie proprement dite.*

IIe PARTIE : L'APOLOGÉTIQUE CLASSIQUE. — I. *Objet propre; la crédibilité rationnelle.* — II. *Procédé fondamental.* — III. *Deux formes spéciales.* — IV. *Attaque et justification de l'apologétique classique : sa perfectibilité relative.* — V. *Délimitation et caractère scientifique de l'apologétique.*

Pour les autres méthodes, voir l'article IMMANENCE.

Ire PARTIE

EXPOSÉ SOMMAIRE DU DÉVELOPPEMENT HISTORIQUE DE L'APOLOGÉTIQUE

I. Notion générale; acception large et acception restreinte de l'apologétique. — Conformément à la racine des deux mots, ἀπολογεῖσθαι, faire valoir une justification, une défense, les termes d'*apologétique* et d'*apologie* se rapportent, dans l'ordre religieux, à la justification et à la défense de la foi, de la religion. A ne considérer que l'étymologie, rien ne permet d'établir une distinction précise entre les deux termes; l'idée qu'exprime le mot ἀπολογεῖσθαι convient à tout écrit, à tout discours ayant trait à la justification et à la défense de la religion, sous quelque aspect qu'on la considère, dans sa légitimité, dans son enseignement, dans ses institutions positives, dans son histoire au cours des siècles. Si l'on parle d'apologie théologique, philosophique, historique, scientifique, on peut dire également : théologie apologétique, philosophie apologétique, histoire apologétique, science apologétique. Néanmoins, l'usage de plus en plus commun est d'entendre l'apologie d'une défense opposée à une attaque, et d'attribuer à l'apologétique un rôle plus général et plus scientifique. Au même ordre d'idées se rattache la distinction d'un double procédé fondamental : l'un de défense, plutôt négatif; l'autre de justification, au sens positif du mot. Le christianisme se présentant comme une religion divine, bien plus comme la seule religion définitive et, pour autant, la seule agréée de Dieu, ne devait pas seulement s'attendre à des attaques directes de la part des religions existantes; il lui fallait encore produire des titres suffisants à l'appui de ses revendications exclusives. Double tâche qui maintenant encore incombe, et qui toujours incombera à l'Eglise; car il lui faut, et il lui faudra toujours défendre sa foi contre les attaques des incroyants, et leur proposer ses propres titres, pour les amener à en reconnaître le bien-fondé. D'où cette distinction générale, d'une grande portée, entre l'apologétique négative, défensive, polémique, et l'apologétique positive, expositive, irénique.

Toutefois cette distinction ne suffit pas pour séparer nettement l'apologétique de l'apologie; car s'il arrive que l'apologétique se constitue en doctrine distincte et revendique une certaine autonomie, même alors elle pourra, comme toute science, avoir son côté positif et son côté négatif : positif, par rapport à ses propres principes qu'elle devra établir et aux conclusions qu'elle en pourra tirer; négatif en ce qui concernera la défense de ces mêmes principes et des conclusions qui en découlent. Pareillement, le rôle de l'apologie n'est pas exclusivement négatif; pour réfuter une objection, par exemple, contre tel dogme ou telle institution de l'Eglise, le premier et le meilleur moyen sera parfois d'établir ou de rétablir le vrai sens du dogme, la vraie nature et la portée de l'institution. Il ne suffirait pas davantage de dire, sans plus ample explication, que l'apologie est particulière, tandis que l'apologétique est générale, ou que l'apologétique est à l'apologie ce que la science est à l'application ou à la vulgarisation; car il y a des apologies générales du christianisme et, dans le nombre, il en est qui se donnent pour savantes et scientifiques. Trop vague encore, la notion qui ferait simplement de l'apologétique l'art de défendre la religion contre ses adversaires; le champ reste illimité,

puisque les attaques sont innombrables, extrêmement variées et non moins changeantes; rien n'apparaît qui différencie essentiellement l'apologétique d'une apologie générale du christianisme, et rien non plus qui explique, dans l'ordre des principes, une continuité, une stabilité quelconque.

Finalement, la nécessité s'imposera de déterminer plus nettement deux acceptions de l'apologétique, l'ancienne et la récente, pour montrer qu'à cette double acception répond une notion plus large ou plus restreinte du même terme, et que la fixation, dans l'usage commun, de l'acception restreinte a été comme une condition ou une conséquence de la constitution de l'apologétique en doctrine relativement autonome. Soit donc la distinction suivante qui, dans ce qu'elle a de flottant, se précisera, et, dans ce qu'elle a d'inachevé, se complétera au cours de cet article. Dans un sens large, qui correspond à l'étymologie du mot, l'apologétique comprend tout ce qui se réfère à la justification et à la défense de la religion, quelles qu'en soient d'ailleurs la matière et la forme; sous ce rapport, toute distinction spécifique entre apologétique et apologie devient impossible; impossible aussi toute réduction à l'unité formelle, toute coordination scientifique des divers éléments qui peuvent concourir à la défense de la religion. Toute classification est nécessairement inadéquate ou provisoire; dans la pratique, nulle règle absolue ne peut être fixée, sauf l'obligation manifeste de tenir compte des devoirs généraux ou particuliers, de science, d'impartialité, de charité et d'orthodoxie qui sont de rigueur pour un catholique dans toute controverse religieuse. Dans un sens restreint, l'apologétique s'entend de la justification de la religion chrétienne considérée dans son propre fondement, le fait de la révélation divine apportée au monde par Jésus-Christ et confiée à l'autorité vivante de l'Eglise; et c'est sous cet aspect, où elle est susceptible d'un objet propre et d'une autonomie relative, que l'apologétique peut, de l'avis du plus grand nombre, se présenter comme science distincte.

II. L'apologétique dans les cinq premiers siècles. — Exposition et justification des titres fondamentaux qui établissent l'origine et l'autorité divine du christianisme et de l'Eglise; apologies, nombreuses et variées, pour les défendre contre leurs ennemis; telles sont les grandes lignes du mouvement. La synthèse apologétique de l'avenir n'y est contenue qu'en germe, dans ses éléments essentiels, et sans distinction entre apologie et apologétique.

I. *Jésus-Christ et les apôtres.* — Jésus-Christ se donne pour l'envoyé du Père, pour le Messie, Fils de Dieu. A ce titre il prêche, en maître autorisé, une doctrine qu'il propose au nom de son Père : Mc., I, 22; Jo., VII, 16. Doctrine qui ne porte pas seulement sur des préceptes de vie morale, mais qui contient la révélation de mystères inaccessibles à la raison humaine : Mt., XI, 25 sq; XXVIII, 19; Jo., I, 18. Doctrine qui ne détruit pas la révélation mosaïque, mais qui la perfectionne, et qu'il charge ses apôtres de prêcher dans le monde entier, avec obligation pour tous d'y adhérer sous peine de damnation éternelle; Mt., V, 17; X, 34; Mc., XVI, 16. Il fallait justifier de telles prétentions, et les Juifs ne se firent pas faute de le dire. Jésus se réclame des prophéties qui l'ont annoncé, et dont ses auditeurs peuvent constater l'accomplissement en sa personne : Lc., IV, 21; XXIV, 27; Jo., V, 39, 46. Il invoque les œuvres qu'il accomplit, les miracles qu'il opère au nom de celui qui l'a envoyé; et, de fait, c'est surtout par l'exercice de son pouvoir thaumaturgique qu'il conquiert la foi de ses disciples et établit son autorité auprès du peuple : Jo., II, 11, 23; III, 2; VII, 31, etc. Cet appel de Jésus à ses œuvres, signes divins qui confirment sa mission, est surtout mis en relief dans le quatrième évangile, V, 36; XI, 42, etc.; mais il n'est absent des trois autres, ni en principe, puisque le Christ y fait lui-même appel pour justifier son caractère messianique et son pouvoir dans l'ordre de la grâce et du salut, Mt., XI, 4; Mc., II, 10; ni surtout en fait, puisque les miracles opérés par le Sauveur ont précisément pour résultat de le faire reconnaître pour un prophète, un envoyé de Dieu, un maître transcendant, Mt., VIII, 27; XIV, 33; Lc., VII, 16. Si Jésus affirme qu'une âme de bonne volonté reconnaîtra le caractère divin de sa doctrine, Jo., VII, 17, rien ne permet d'affirmer qu'il ait prétendu faire abstraction des signes qui confirmaient son témoignage; c'est bien plutôt le rôle capital des dispositions subjectives et morales qu'il a en vue. Les signes divins, miracles et autres, n'ont pas une influence magique, indépendante de la libre coopération de celui qui doit croire; mal disposé, il peut fermer les yeux à la lumière, mais avec une entière responsabilité; lui-même est alors la cause de son propre aveuglement, Mt., XI, 20; Jo., XV, 24.

L'apologétique des apôtres s'inspire des mêmes principes. Dans ses deux premiers discours aux Juifs, saint Pierre appuie la mission divine et le caractère messianique de Jésus de Nazareth sur les prodiges de toute sorte qu'il a opérés durant sa vie, sur le grand fait de sa résurrection et sur l'accomplissement des prophéties relatives à sa passion et à son triomphe : Act., II, 22, 24; III, 17, 18. De même, dans l'Eglise naissante, la preuve des prophéties nous apparaît utilisée par le diacre Philippe, Act., VIII, 35; par saint Paul, Act., XXVIII, 23; I Cor., XV, 3; par les évangélistes, surtout saint Matthieu et saint Marc. Dans saint Jean, manifeste est l'intention d'appuyer sur les miracles de Jésus-Christ non pas seulement la glorification du Verbe incarné, mais encore la crédibilité de son caractère messianique et de sa filiation divine, XX, 30-31; aussi reproche-t-il vivement aux Juifs leur incrédulité obstinée, malgré tant et de tels *signes*, XII, 37. Leur propre autorité, les apôtres la fondent directement sur le mandat qu'ils ont reçu du Christ: *Petrus, apostolus Jesu Christi; Paulus, vocatus apostolus Jesu Christi.* Mais Dieu, de son côté, corrobore leur témoignage en donnant à leur prédication la sanction des miracles, comme le rappellent saint Marc et saint Paul en deux textes qui couvrent tout le ministère apostolique : *Domino cooperante et sermonem confirmante sequentibus signis*, Mc., XVI, 20; *contestante Deo signis et portentis*, Heb., II, 4. Ainsi les premiers chrétiens pouvaient-ils être prêts à rendre raison des espérances que la foi allumait en leurs cœurs, suivant la recommandation du prince des apôtres, I Petr., III, 15.

2. *Les Pères apostoliques.* — Les écrits de cette période s'adressent, en général, aux fidèles et traitent de la doctrine ou de la morale chrétienne; telles, la Didaché, les lettres de saint Clément, de saint Ignace, de saint Polycarpe. Dès lors, cependant, l'ère des apologies du christianisme s'ouvre par le petit traité de controverse antijudaïque qu'est l'épître de Barnabé. L'élément apologétique est représenté par deux idées dominantes : l'annonce prophétique de Jésus-Christ et de la révélation chrétienne dans l'Ancien Testament, *Did.*, XIV, 3; *Barn.*, I, 7; V, 2, 13; VI, 7; I *Clem.*, XVI, 2; *Ignat., ad Magn.*, IX, 2; *ad Philad.*, IV, 2, etc.; *Polyc.*, I, 2; V, 13; puis, idée déjà courante chez saint Paul, Gal., III-VI; Heb., III ss., etc., substitution à l'ancienne, imparfaite et temporaire alliance, de la nouvelle, parfaite et définitive, *Barn.*, II, 6; IX, 4; *Ignat., ad Magn.*, VIII; X, 3; *ad Philad.*, VI.

Si l'argument des prophéties domine dans ces écrits, celui des miracles n'en est pas absent. Barnabé relève les prodiges et les miracles si grands qui accompagnaient la prédication du Sauveur, et dont le mépris coupable a entraîné le rejet du peuple israélite, IV, 14; V, 8. Un miracle qui s'accomplit au martyre de saint Polycarpe est soigneusement signalé et donné comme signe en faveur des chrétiens, *Martyrium*, XV-XVI. Papias conservait religieusement le souvenir des miracles attribués aux apôtres par la tradition. *Patres Apostolici*, ed. Funk, Tubingue, 1901, p. 356.

3. *Les apologistes.* — L'œuvre des apologistes fut une œuvre de controverse et de défense religieuse. Dans les écrits qui subsistent, l'apologie domine, subordonnée, dans sa forme et dans ses allures, aux attaques multiples dont le christianisme était l'objet. Avec les Juifs, la controverse se poursuit, doctrinale et scripturaire, portant sur la messianité de Jésus-Christ et sur l'abrogation des rites mosaïques. Contre les maîtres de l'empire romain qui se font persécuteurs, ou contre les païens et leurs philosophes qui accusent les chrétiens de toute sorte de crimes, en particulier d'athéisme et d'immoralité, la défense est surtout pratique; elle tend, sous une forme juridique ou littéraire, à justifier les fidèles de ces imputations calomnieuses et à revendiquer pour eux la liberté de leur foi. De ce genre sont : la requête adressée par ARISTIDE à l'empereur Adrien (publiée par J. Rendel Harris, dans *Texts and Studies*, t. I, fasc. I, Cambridge, 1891); la *Legatio pro christianis* d'ATHÉNAGORE; les deux Apologies de SAINT JUSTIN. D'autres écrits, sans avoir le caractère de plaidoyers officiels, vont au même but, comme cet exposé sommaire du christianisme qui porte le titre d'*Epistula ad Diognetem*, l'*Octavius* de MINUCIUS FÉLIX, l'*Apologeticum* de TERTULLIEN et ses deux livres *Adversus nationes*, les trois livres de THÉOPHILE D'ANTIOCHE *Ad Autolycum*. Parfois l'apologiste chrétien prend l'offensive et attaque, avec plus ou moins de mesure, la philosophie païenne; tels TATIEN dans l'*Oratio ad Graecos*, et HERMIAS, dans l'*Irrisio gentilium philosophorum*.

De cet ensemble d'écrits se dégagent, non pas une apologétique au sens moderne du mot, ni même une apologie parfaite en tous ses détails, mais des éléments précieux pour la démonstration du christianisme et qui contribueront largement aux synthèses tures. Au premier plan apparaît d'ordinaire la preuve tirée de l'accomplissement en Jésus-Christ et en son Eglise des prophéties relatives au Messie et à son œuvre. L'ancienneté des livres juifs rendant indubitable l'antériorité de la prédiction par rapport à l'événement réalisé, les apologistes en appelaient de ce chef à l'intervention divine : *idoneum testimonium divinitatis*, suivant le mot de Tertullien, *Apol.*, 19. L'argument devenait plus puissant contre les Juifs qui tenaient ces livres pour sacrés. Ce n'est pas que la valeur probante du miracle fût alors ignorée ou méconnue. Dans un fragment conservé par Eusèbe, *Hist. eccl.*, l. IV, c. III, *P. G.*, t. XX, col. 308, l'évêque d'Athènes, QUADRAT, insiste, dans un but manifestement apologétique, sur le caractère sensible et public des miracles du Sauveur. L'évêque de Sardes, MÉLITON, cité par Anastase le Sinaïte, Ὁδηγός, c. XIII, *P. G.*, t. LXXXIX, col. 229, explique comment la divinité de Jésus-Christ ressort de ses miracles. SAINT JUSTIN sait que, par ses œuvres, Notre-Seigneur engageait ses contemporains à le reconnaître pour ce qu'il était, *Dialog.*, 30, 85; *Apol.*, I, 22, 30; et TERTULLIEN y voit la manifestation du Verbe incarné, *Apol.*, 21. Pour SAINT IRÉNÉE, les miracles du Christ, des apôtres et de l'Eglise de son temps constituent un argument péremptoire en faveur du christianisme. *Contra haer.*, l. II, c. 31, n. 2; c. 32, n. 4. A l'objection naturelle de la part d'adversaires qui, comme les Juifs, pouvaient, à l'exemple de leurs ancêtres, attribuer les faits allégués à une intervention diabolique, ou, comme les païens, n'y voir que de la magie, les apologistes savaient répondre en invoquant des caractères propres aux miracles chrétiens : leur finalité morale et leurs effets salutaires, Tertul., *Apol.*, 22; le pouvoir du Christ et de ses disciples thaumaturges sur les démons, forcés souvent d'avouer leur défaite, Tertul., *Apol.*, 21 sq.; Justin, *Apol.*, II, 6, et *Dial.*, 3; Théophile, II, 8; la prédiction même des miracles de Notre-Seigneur, des apôtres et de l'Eglise, prédiction qui en confirmait l'origine divine, Iren., *Contra haer.*, l. II, c. 32, n 4; Tertul., *Adv. Marcion.*, l. III, c. 3; l. IV, c. 39. La prépondérance donnée par les apologistes à la preuve tirée des prophéties s'explique, historiquement et rationnellement, par la direction que la controverse juive imprima dès le début au mouvement apologétique des premiers siècles et par l'efficacité plus grande que cette preuve acquérait dans la circonstance.

Toutefois, et la remarque est importante, parfaitement conscients de la liberté de la foi et instruits souvent par leur propre expérience, les apologistes sont loin de penser que, dans son application concrète aux individus, l'efficacité de ces preuves soit indépendante de toute préparation ou disposition subjective; ils parlent de l'aveuglement des Juifs qui ne leur permettait pas de comprendre le vrai sens des Ecritures ou de reconnaître le doigt de Dieu dans les prodiges qui accompagnaient la mission du Christ et des apôtres; aussi presque tous insistent-ils vivement sur la nécessité de la grâce qui éclaire et qui émeut, de l'humble prière, de la pureté de cœur, de la bonne volonté qui fait désirer et chercher la vérité, en un mot, sur les antécédents non seulement intellectuels, mais moraux et surnaturels de la conversion.

A côté des prophéties et des miracles physiques se rangent, chez les apologistes, ces faits divins qui s'attachent à l'histoire de l'Eglise et qu'on appelle souvent miracles d'ordre moral : la conversion du monde ou sa transformation morale dans les conditions où elle s'est produite; les effets supérieurs de sainteté qui se manifestent dans la vie des chrétiens, leur constance héroïque dans les supplices, leur nombre croissant en dépit des persécutions. Considérations déjà esquissées dans les premières apologies, par exemple, celle d'Aristide, n. 15, la lettre à Diognète, n. 6-7, l'Octavius de Minucius Félix, *passim*, mais particulièrement fréquentes et plus accentuées dans les écrits de SAINT JUSTIN et de TERTULLIEN.

La défense du christianisme et la réfutation du paganisme amènent enfin les apologistes à toucher un autre genre de preuves, celles que fournit l'examen intrinsèque des deux religions. Aux erreurs morales et doctrinales du paganisme ils opposent la pureté et la beauté de la morale évangélique, la sublimité de la doctrine chrétienne, surtout dans la notion qu'elle nous donne de Dieu, et l'aptitude qu'elle possède à satisfaire pleinement l'esprit et le cœur. Aussi cherchaient-ils volontiers comme un témoignage, une anticipation en faveur du christianisme, dans les conceptions premières et les aspirations les plus profondes de l'âme humaine : *testimonium animae naturaliter christianae.* TERTUL., *Apol.*, 17, et plus spécialement *De testimonio animae*. Les apologistes platonisants, SAINT JUSTIN entre autres, allaient même plus loin et voyaient dans ce que la philosophie ancienne possédait de vérité, soit un emprunt fait aux livres sacrés des Juifs, soit un commencement de participation au Verbe divin; sous ce dernier aspect, la révélation chrétienne devenait comme la philosophie parfaite, l'expression plénière et défi-

nitive de la vérité religieuse. Cette sorte de continuité entre la philosophie ancienne et la révélation chrétienne établissait une intime harmonie entre la raison et la foi, mais ne sauvegardait pas aussi nettement la distinction entre l'ordre naturel et l'ordre surnaturel, entre la révélation au sens large et au sens strict du mot.

4. *Les Pères de l'Eglise, du IIIe au Ve siècle.* — Pendant cette période, l'apparition des grandes hérésies trinitaires et christologiques, sabellianisme, arianisme, apollinarisme, nestorianisme, eutychianisme, donne lieu à des écrits nombreux et d'un intérêt capital pour la dogmatique chrétienne, mais dont l'étude ne rentre pas dans le cadre du présent article. En dehors de ce puissant mouvement de théologie apologétique, la lutte pour la vie s'impose encore à l'Eglise, en Orient comme en Occident. La controverse avec les Juifs continue sur le même terrain qu'auparavant, mais elle passe à l'arrière-plan : il suffit de citer, en Occident, les trois livres de *Témoignages contre les Juifs* de SAINT CYPRIEN, le *Traité contre les Juifs* de SAINT AUGUSTIN; en Orient, le Canon ecclésiastique ou contre les Juifs de CLÉMENT D'ALEXANDRIE, les *Témoignages choisis* de SAINT GRÉGOIRE DE NYSSE, les huit discours contre les Juifs de SAINT JEAN CHRYSOSTOME.

Plus féconde est la controverse avec des philosophes païens tels que Celse, Porphyre, Julien l'Apostat; adversaires de marque, mieux armés pour la lutte que leurs devanciers, ils ne se bornent pas à une guerre de détail sur les dogmes ou la morale du christianisme, ils s'efforcent d'en saper les fondements par la base : l'autorité des Evangiles, le fait de la révélation considéré en lui-même ou dans ses preuves, miracles et prophéties, la mission ou la personnalité divine de Jésus-Christ. De là naissent des apologies plus savantes, où les ORIGÈNE, les MACARIUS MAGNÈS, les CYRILLE D'ALEXANDRIE suivent pas à pas leurs adversaires : Origène, dans ses huit livres *Contra Celsum;* Macarius Magnès, dans son Ἀποκριτικὸς ἢ Μονογενής, publié (imparfaitement encore) par C. Blondel (Paris, 1876), et où sont répétées des objections contre toute une série de passages du Nouveau Testament, empruntées en grande partie aux livres perdus du néo-platonicien Porphyre; saint Cyrille, dans son vaste ouvrage, incomplet, *De sincera religione christianorum adversus libros athei Juliani.* Quand l'empire romain commence à chanceler, l'attaque s'élargit; du point de vue moral et social, on prétend rejeter sur le christianisme la responsabilité de cette décadence et des maux qu'elle entraîne. SAINT AUGUSTIN, dans les vingt-deux livres *De civitate Dei*, et son disciple OROSE, dans ses *Libri VII historiarum adversus paganos,* greffant leur apologie sur la philosophie de l'histoire, retournent l'objection en opposant au paganisme la stérilité, pour cette vie et pour l'autre, des solutions qu'il présente; en même temps ils vengent l'Eglise en montrant la vive lumière que projette sur ces ténèbres cette grande idée et ce grand fait: la cité de Dieu en marche vers ses destinées éternelles, mais mêlée ici-bas à la cité terrestre.

Comme les apologistes, les Pères n'en sont plus à une guerre purement défensive; ils attaquent à leur tour. Chez les Latins, SAINT CYPRIEN combat les idoles en leur opposant le culte de l'unique vrai Dieu, dans son *De idolorum vanitate*, où il s'inspire de l'*Octavius* de Minucius Félix; ARNOBE ridiculise les fables païennes dans ses *Disputationes adversus gentes;* LACTANCE, dans ses *Institutiones divinae*, réfute les fausses religions et les fausses philosophies; FIRMICUS MATERNUS, dans son livre *De errore profanarum religionum*, attaque les légendes relatives aux dieux du paganisme et le culte idolâtrique dont ils sont l'objet. En Orient, CLÉMENT D'ALEXANDRIE, tout en reconnaissant dans son *Pédagogue* le rôle préparatoire au christianisme qui peut convenir à la philosophie, met à nu le néant du paganisme et l'immoralité de ses mystères dans le *Protreptique* ou *Cohortatio ad gentes;* EUSÈBE, dans sa *Praeparatio evangelica*, critique la mythologie et la philosophie hellénique; SAINT ATHANASE, dans l'*Oratio contra gentes*, oppose le monothéisme chrétien au polythéisme grec; THÉODORET propose aux Hellènes, pour les guérir de leurs maladies intellectuelles et morales, sa thérapeutique chrétienne, *Graecarum affectionum curatio.*

Au milieu de ces luttes, l'élément apologétique progresse notablement et, sur plusieurs points, se fixe déjà. En particulier, la notion de la crédibilité extrinsèque et rationnelle, qui fournira plus tard une base solide à la formation d'une science apologétique distincte, acquiert chez plusieurs apologistes un relief saisissant, par exemple, dans la *Demonstratio evangelica* d'Eusèbe, où il se propose d'établir que la foi chrétienne, loin d'être irraisonnée, se fonde sur des motifs d'une grande sagesse, et dans la thérapeutique de Théodoret, où l'auteur prend directement à partie le reproche fait aux chrétiens de croire à l'aveugle, sans preuves efficaces à l'appui de leurs dogmes. C'est pour défendre la vie chrétienne s'appuyant sur la foi d'autorité, que CLÉMENT D'ALEXANDRIE, ORIGÈNE, CYRILLE DE JÉRUSALEM, AUGUSTIN et beaucoup d'autres Pères invoquent et justifient le rôle non seulement prépondérant en fait, mais indispensable en droit, de la croyance dans la vie concrète de tous les hommes.

Les titres ou preuves du christianisme restent substantiellement les mêmes que chez les écrivains du second siècle, toutefois avec des différences accidentelles au fond, mais d'une certaine portée dans la pratique. L'argument des miracles n'est plus à l'arrière-plan, mais marche de pair avec celui des prophéties. D'inventaires faits récemment, art. CRÉDIBILITÉ, dans le *Dictionnaire de théologie catholique*, t. II, col. 2239 ss., il résulte que, parmi les Pères qui ont eu l'occasion de toucher ce point, ex professo dans des œuvres apologétiques ou en passant dans des sermons et des commentaires sur les Livres saints, il n'en est peut-être pas un qui n'ait utilisé ou l'argument des prophéties, ou celui des miracles, ou les deux à la fois, soit pour établir directement le pouvoir et le caractère divin du Sauveur, soit pour prouver sa mission divine et celle des apôtres ou de l'Eglise. CLÉMENT D'ALEXANDRIE, philosophe pourtant plus qu'apologète, donne comme signes de la filiation divine de Jésus-Christ les prophéties antérieures à son avènement, les témoignages qui ont accompagné sa vie terrestre et les prodiges qui ont suivi son ascension. *Stromat.*, l. VI, c. XV, *P. G.*, t. IX, col. 345. ORIGÈNE voit la preuve de la divinité du christianisme dans la manifestation de l'Esprit par les prophéties, et de la puissance par les miracles. *Contra Celsum*, l. I, c. II, *P. G.*, t. XI, col. 656. En tête des motifs qui, d'après EUSÈBE, rendent la foi chrétienne raisonnable, apparaissent les prophéties et les miracles. *Demonstr. evang.*, l. I, c. I, *P. G.*, t. XXII, col. 16. A ses auditeurs déjà croyants, mais qu'il veut armer contre les adversaires de la foi, SAINT CYRILLE DE JÉRUSALEM montre le Christ annoncé dans l'Ancien Testament et manifesté dans le Nouveau, accomplissant ici-bas des prodiges supérieurs à tout ce qu'on avait vu jusqu'alors. *Catech.* IV, 33; XII, 12, *P. G.*, t. XXXIII, col. 496, 737. SAINT CYRILLE D'ALEXANDRIE indique les prodiges extraordinaires qu'opéra Jésus-Christ, *miraculis omni oratione*

majoribus, col. 830, comme l'un des principaux moyens dont il se servit pour convertir les hommes, *Contra Julian.*, l. VI, *P. G.*, t. LXXVI; il argue des sublimes prophéties qui l'ont eu pour objet, *ibid.*, l. X, col. 1058. Quoi qu'il en soit de ses prédilections personnelles, SAINT AUGUSTIN n'ignore ni l'argument des prophéties, ni celui des miracles. *De catech. rudibus*, n. 45 : *miraculis movebantur ut crederent*, *P. L.*, t. XL, col 341; *De utilitate credendi*, n. 32 : *miraculis conciliavit auctoritatem*, t. XLII, col. 88; *Serm.* CXXVI, n. 5: *unde possis credere quod non vides*, t. XXXVIII, col. 700, etc. S'il lui arrive d'étayer les miracles sur les prophéties qui les ont prédits ou sur les effets de conversion, de sainteté et autres, encore persistants, qu'ils ont produits, c'est pour mieux faire reconnaître dans le phénomène sensible le caractère de signe divin, et prévenir ainsi l'objection qu'on aurait pu tirer de l'existence de phénomènes analogues en apparence, mais magiques. La même préoccupation explique pourquoi d'autres Pères, notamment ORIGÈNE, ne s'arrêtent pas au dehors du fait miraculeux, mais en relèvent soigneusement le caractère moral ou la finalité.

Chez tous ces Pères, à peu d'exceptions près, en particulier chez CLÉMENT D'ALEXANDRIE, ORIGÈNE, ARNOBE, LACTANCE, SAINT JEAN CHRYSOSTOME, SAINT CYRILLE D'ALEXANDRIE, THÉODORET, l'argument des miracles ne comprend pas seulement les miracles d'ordre physique, mais encore, et parfois surtout, ceux d'ordre moral : conversion et transformation morale du monde; propagation rapide et persistance du christianisme, en dépit des persécutions; constance des martyrs. Toutes ces raisons, SAINT AUGUSTIN les reprend, mais pour les présenter sous un aspect nouveau et fécond. Au lieu de considérer les faits en eux-mêmes et comme séparément, il les saisit groupés et pour ainsi dire unifiés dans l'Eglise qui les réalise et les concentre dans sa propre vie. L'Eglise devient ainsi comme un grand et perpétuel motif de crédibilité; résumant le passé par l accomplissement des prophéties et par sa propre histoire, *index praeteritorum*, et du même chef anticipant l'avenir, *praenuntia futurorum*. *De fide rerum quae non videntur*, n. 8, *P. L.*, t. XL, col. 178. Les contemporains du Christ ont vu la tête, mais ils ont dû croire au corps, c'est-à-dire à l'Eglise qu'ils ne voyaient pas; ce qu'ils ont vu de la tête, les faisait croire au corps. Nous, nous voyons le corps, mais devons croire à la tête que nous ne voyons pas; ce que nous voyons du corps, nous fait croire à la tête. *Serm.* CXVI, c. VI, *P. L.*, t. XXXVIII, col. 660.

A ces motifs extrinsèques, qui prouvent directement la crédibilité ou l'autorité divine du témoignage soit du Christ et des apôtres, soit de l'Eglise qui continue leur œuvre, s'ajoute, chez les Pères grecs surtout, un double groupe de raisons intrinsèques, déjà signalé chez les apologistes du second siècle. Le premier comprend les critères qui se ramènent à l'excellence du christianisme, considéré dans sa doctrine ou dans sa valeur morale. La forme même sous laquelle se présentent ces raisons, chez Clément d'Alexandrie, Origène, Eusèbe, Cyrille d'Alexandrie, Théodoret ou autres, ne permet pas d'affirmer que ces Pères aient toujours voulu prouver directement la vérité absolue du christianisme; souvent ils procèdent par voie d'opposition ou de comparaison entre la doctrine ou la morale évangélique et celle du paganisme; l'avantage qu'ils revendiquent ainsi, n'entraîne rigoureusement qu'une transcendance ou supériorité relative. A l'autre groupe appartiennent les raisons tirées de l'harmonie profonde qui existe entre la révélation chrétienne et les meilleurs instincts de notre nature, ou plus particulièrement, entre cette révélation et ce que la philosophie antique renfermait de meilleur et de plus élevé. Comme les apologistes platonisants, ces Pères sont amenés à voir dans la philosophie antique ou les instincts religieux qui se cachent au fond de l'âme, une préparation, plus ou moins éloignée, au christianisme; et parfois le mouvement général de la pensée semble indiquer qu'à leurs yeux, le christianisme était le terme, la forme définitive de la religion, de la philosophie parfaite, et que, comme tel, il possède une valeur absolue. A tout le moins, l'existence, dans les esprits philosophiques ou dans les âmes foncièrement religieuses, de ces instincts supérieurs, fournit à ces apologètes un point d'appui qu'ils utilisent, comme tous les autres mobiles capables de concourir à la préparation subjective des hommes à la foi chrétienne; car ils n'ont pas moins conscience que leurs devanciers du rôle combiné que jouent la grâce et la nature dans l'œuvre de la conversion, et de l'influence mutuelle que se prêtent les divers antécédents d'ordre psychologique, moral ou surnaturel, non seulement pour amener le sujet à l'adhésion définitive de la foi, mais pour le disposer au préalable à considérer attentivement et à comprendre les preuves de la religion chrétienne. Voir, à titre d'exemple, l'article *Clément d'Alexandrie*, dans le *Dictionn. de théologie catholique*, t. II, col. 181 sq.

BIBLIOGRAPHIE. — Mgr Freppel, *Les apologistes chrétiens au IIe siècle; Tertullien; Clément d'Alexandrie; Origène et son école; Commodien, Arnobe, Lactance et autres fragments inédits*, Paris, 1860, 1864, 1865, 1868, 1893; B. Aubé, *De l'apologétique chrétienne au IIe siècle. Saint Justin*, Paris, 1861; K. Werner, *Geschichte der apologetischen und polemischen Literatur der christlichen Theologie*, t. I, Schaffhouse, 1861; H. Schmidt, *Origenes und Augustinus als Apologeten. Ein Beitrag zur Geschichte der Apologetik*, dans *Jahrbücher für deutsche Theologie*, t. VII, p. 237-281; t. VIII, p. 261-325, Gotha, 1862-63; Burk, *Die apologetische Thätigkeit der alten Kirche mit Rücksicht auf ihre Bedeutung für die Gegenwart*, série d'articles dans la revue *Der Beweis des Glaubens*, t. I et II, Gutersloh, 1865-66; Ignace Moskaké, *Les apologistes chrétiens du IIe et du IIIe siècle*, Athènes, 1870; A. Harnack, *Die Ueberlieferung der griechischen Apologeten des II Jahrhunderts im Mittelalter*; le même, *Die Altercatio Simonis Judaei et Theophili Christiani nebst Untersuchungen über die antijüdische Polemik in der alten Kirche*, (l'une et l'autre étude dans *Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur*, t. I, Leipzig, 1883); Leonardi, *Die apologetischen Grundgedanken Tertullians*, Leipzig, 1883; G. Schmitt, *Die Apologie der ersten drei Jahrhunderte in historisch-systematischer Darstellung*, Mayence, 1890; J. Zahn, *Die apologetischen Grundgedanken in der Literatur der ersten drei Jahrhunderte systematisch dargestellt*, Wurtzbourg, 1890; G. Mayer, *Die altchristliche Apologetik in ihrer normativen Bedeutung*, dans *Neue kirchliche Zeitschrift*, Leipzig, 1892, t. III, p. 572-587; A. Seitz, *Die Apologie des Christentums bei den Griechen des IV. und V. Jahrhunderts in historisch-systematischer Darstellung*, Wurtzbourg, 1895; E. Portalié, art. *Augustin*, dans le *Dictionnaire de théologie catholique*, t. I, col. 2290, 2237, 2459 (bibliographie), Paris, 1903; J. Tixeront, *La théologie anténicéenne*, p. 221 ss., 2e édit, Paris, 1905; J. Martin, *L'Apologétique traditionnelle*, t. I, Paris, 1905; L. Laguier, *La méthode apologétique des Pères dans les trois premiers siècles* (collect. *Science et Religion*),

Paris, 1905; A. d'Alès, *La théologie de Tertullien* (pour le sens et la portée du *testimonium animae naturaliter christianae*), c. I et c. II, p. 39, Paris, 1905; J. Geffcken, *Altchristliche Apologetik und griechische Philosophie*, dans *Zeitschrift für das Gymnasialwesen*, Berlin, 1906, t. IX, p. 1 ss.; le même, *Zwei christliche Apologeten* (Aristide et Athénagore), Leipzig, 1907; J. Rivière, *Saint Justin et les Apologistes du second siècle*, Paris, 1907; W. Koch, *Die altkirchliche Apologetik des Christentums*, dans *Theologische Quartalschrift*, Tubingue, 1908, p. 7-33 (réserve faite pour certaines conclusions personnelles de l'auteur).

III. **L'apologétique au moyen âge.** — Après la chute du paganisme, l'apologétique chrétienne se modifie sensiblement. La période des grands adversaires est passée, et en même temps celle des grands défenseurs; les générations qui suivent appartiennent à une foi victorieuse, elles jouissent de la situation acquise. Il n'y a cependant pas arrêt complet; ni dans l'apologie défensive, car il reste des contradicteurs; ni dans l'apologétique en général, surtout à partir du XIIe siècle, où la synthèse de l'avenir est préparée par le puissant mouvement intellectuel de l'âge scolastique.

1. *L'apologie défensive au moyen âge, en Orient et en Occident.* — Contre les grandes hérésies qui survivent ou celles qui se forment, la polémique doctrinale garde toute sa raison d'être; on lui doit, en Orient, des écrits importants, comme ceux de LÉONCE DE BYZANCE contre les Nestoriens et les Eutychiens, de SAINT MAXIME LE CONFESSEUR contre les Monothélites, de SAINT JEAN DAMASCÈNE contre les mêmes hérétiques et contre les Iconoclastes. La controverse relative à la divinité du christianisme continue avec les Juifs; exemple, la double *Disputatio*, l'une *cum Herbano Judaeo*, l'autre *adversus Judaeos*, insérée la première parmi les œuvres de SAINT GRÉGENTIUS, évêque arabe du VIe siècle, *P. G.*, t. LXXVI, col. 621-784; la seconde parmi celles d'ANASTASE LE SINAITE, *P. G.*, t. LXXXIX, col. 1203-1282; mais l'une et l'autre d'une attribution et d'une époque douteuse.

A l'apologie antijudaïque s'ajoute bientôt la controverse avec les Musulmans qui, d'une part, proclament Mahomet le vrai prophète d'Allah, et, de l'autre, partent du monothéisme, entendu à la façon juive, pour attaquer les mystères fondamentaux de la foi chrétienne, la sainte Trinité et l'Incarnation avec toutes ses conséquences. Par ce second côté, le mahométisme provoque des discussions théologiques, comme la *Disputatio christiani et saraceni*, de SAINT JEAN DAMASCÈNE, *P. G.*, t. XCVI, col. 1335-1448; mais par le premier côté, il donne lieu, dès le début du IXe siècle, à plusieurs écrits de THÉODORE ABUCARA, évêque de Harran, qui appartiennent proprement à l'apologétique fondamentale : tels, ses opuscules XIX et XX, où il établit que Mahomet n'est pas un envoyé, mais un ennemi de Dieu, *P. G.*, t. XCVII, col. 1544, et surtout sa petite démonstration de la religion chrétienne et de l'Eglise, traduite et publiée en français par le P. Constantin Bacha, sous ce titre : *Un traité des œuvres arabes de Théodore Abou-Kurra*, Paris, 1905. Jésus-Christ n'a pas seulement pour lui des miracles, comme Moïse; il a et les prophéties accomplies en sa personne, et ses miracles, ceux-ci d'une efficacité probante d'autant plus grande que, à la différence de Moïse, Jésus-Christ, Fils de Dieu, les opère par sa propre vertu et donne aux autres le pouvoir d'en faire en son nom. Au reste, sans la réalité des miracles de Jésus-Christ et des apôtres, jointe à l'action du Saint-Esprit dans les âmes, comment s'expliquer que les Gentils aient cru en Jésus crucifié, et qu'ils aient accepté la morale si austère de l'Evangile? Par ailleurs, pour que tous les chrétiens restassent attachés au sens véritable et unique des Ecritures, Dieu a voulu qu'il y eût un magistère suprême, avec pouvoir de porter toujours une sentence définitive, Mt., XVI, 18; Jo., XXI, 15; Lc., XXII, 31.

Au IXe siècle, deux représentants de la polémique grecque contre le Coran méritent d'être signalés : BARTHÉLEMY D'EDESSE, *Elenchus et confutatio Agareni*, *P. G.*, t. CIV, col. 1383-1448; NICÉTAS DE BYZANCE, *Confutatio Mohamedis*, *P. G.*, t. CV, col. 669-842.

Mais à partir du XIe siècle, ce qui nous a été conservé de l'Orient offre peu d'intérêt pour l'histoire de l'apologétique. En dehors de la controverse, d'ordre théologique ou disciplinaire, avec les Latins, tout se borne, dans les quarante derniers volumes de la Patrologie grecque, à une demi-douzaine d'écrits, dont les principaux appartiennent au XIIe siècle : un *Dialogus contra Judaeos*, par l'empereur ANDRONIC COMNÈNE, *P. G.*, t. CXXXIII, col. 1019-1145; quatre apologies *pro christiana religione contra sectam mahometicam*, par un autre empereur devenu moine, JEAN CANTACUZÈNE, *P. G.*, t. CLIV, col. 897-1056.

En Occident, la même lutte se poursuit pendant tout le moyen âge, mais beaucoup plus vive, soit contre les Juifs, soit contre les Musulmans, soit contre les deux ennemis à la fois; ce qui s'explique par les alliances pernicieuses qu'ils contractèrent souvent, et par le danger que la marche progressive de l'Islam fit alors courir à la chrétienté. En Espagne, au VIIe siècle, la foi a d'illustres champions dans les saints ISIDORE DE SÉVILLE, HILDEFONSE et JULIEN DE TOLÈDE. En Gaule, au IXe, l'esprit remuant et provocateur des Juifs donne lieu à des écrits d'un ton moins doctrinal, comme les lettres de SAINT AGOBARD, évêque de Lyon, et de son successeur, AMOLON. Au XIIe siècle apparaît toute une série d'opuscules contre les Juifs réimprimés dans la Patrologie latine de Migne, et qui, sous les titres de *Tractatus*, *Antilogus*, *Dialogus*, *Disputatio* et autres du même genre, ont pour auteurs principaux saint FULBERT DE CHARTRES, saint PIERRE DAMIEN, GISLEBERT CRISPIN, abbé de Westminster, RUPERT, abbé de Deutz, ABÉLARD, PIERRE LE VÉNÉRABLE, PIERRE DE BLOIS. Tous ces écrits sont dépassés de beaucoup, au siècle suivant, par le *Pugio fidei* du dominicain RAYMOND MARTIN, sorti de l'école fondée par saint RAYMOND DE PENNAFORT, dans un but apologétique, pour étudier les langues sémitiques et publier des apologies savantes. Dans les trois livres dont se compose ce vaste et remarquable ouvrage, l'auteur s'en prend d'abord à ceux qui nient toute révélation, puis il prouve par les prophéties de l'Ancien Testament que le Messie est venu, enfin il défend les principaux mystères de la religion chrétienne. Au XIVe siècle, un autre dominicain, F. RICOLD DE MONTECROIX, donne dans son *Propugnaculum fidei* une réfutation spéciale du mahométisme.

Un groupe d'apologistes mérite une mention spéciale, celui des Juifs convertis qui se font apôtres de leur nouvelle foi. Tels, au XIe siècle, PAUL ALVARE DE CORDOUE; au IXe, SAMUEL DE MAROC; au XIIe, PIERRE ALPHONSE (Rabbi Moïse Sephardi), et HERMANN, dont la petite autobiographie est particulièrement intéressante, au point de vue psychologique. Placé, par le hasard des circonstances, dans un milieu catholique où il entend proposer la doctrine chrétienne, il n'ouvre pas d'abord les yeux à la lumière, bien qu'il s'opère en son âme un travail sourd, secondé surtout par l'attrait qu'exercent sur lui les exemples de vie morale et de

féconde charité dont il est le témoin; d'où cette réflexion, c. VI : « Si Dieu abhorrait le christianisme, il n'en souffrirait pas la propagation et l'affermissement continuels », *P. L.*, t. CLXX, col. 817. L'humble recours à la prière et le secours intérieur de la grâce firent le reste. Au XIVᵉ siècle, JÉRÔME DE SAINTE-FOI (Josua Lorki) continue la tradition, dans son *Hebraeomastix;* de même, au XVᵉ, PAUL DE SAINTE-MARIE ou DE BURGOS (Salomon ben Levi), dans le premier livre de son *Scrutinium Scripturarum* où, sous la forme d'un dialogue entre Saul et Paul, il s'attaque aux erreurs de ses anciens coreligionnaires.

A part le *Dialogue* D'ABÉLARD, incomplet, obscur et imprégné de tendances rationalistes, où il semble donner à un philosophe païen, pour toute raison de préférer le christianisme, la supériorité de sa doctrine et de sa morale, particulièrement en ce qui concerne la fin dernière de l'homme, tous ces écrits tournent, en général, dans un cercle d'idées assez restreint. Défense des dogmes chrétiens spécialement attaqués par les Juifs; preuve de la messianité de Jésus-Christ par la réalisation en sa personne des prophéties et des figures de l'Ancien Testament, par l'époque et les circonstances de son avènement, par son caractère et ses œuvres, par les signes dont il a marqué la mission de ses apôtres; doctrine de la substitution de la loi nouvelle, parfaite et éternelle, à la loi ancienne, imparfaite et temporaire; confirmation des mêmes vérités par la ruine de la nation juive et la cessation du culte judaïque, tandis que la vitalité du christianisme va toujours croissant; parfois, discussion des calculs chronologiques dont les rabbins se servaient pour éluder les prophéties, celle de Daniel en particulier: tel est le fonds commun de cette littérature antijuive. L'apologie antimusulmane est la même en substance pour ce qui concerne la défense des dogmes chrétiens et la preuve du caractère messianique de Jésus-Christ ou de la mission divine des apôtres et de l'Eglise; elle diffère naturellement dans la partie offensive ou la réfutation des prétentions de Mahomet et de ses adeptes. Les auteurs chrétiens montrent que le Coran ne peut en aucune façon se réclamer des écrits prophétiques de l'Ancien Testament, que Mahomet n'a pas prouvé sa mission par de vrais miracles, qu'au contraire sa vie, sa doctrine, sa morale, la façon dont il a propagé sa religion manifestent clairement qu'il n'a pas été, qu'il n'a pas pu être un envoyé de Dieu, un véritable prophète; ce qui amène parfois ces apologistes à établir la transcendance de l'Evangile par rapport au Coran, par exemple le f. RICOLD dans son *Propugnaculum*, c. XVI, *De Evangelii ad Alcoranum excellencia.*

BIBLIOGRAPHIE. — S. Isidore, *De fide catholica ex veteri et novo Testamento contra Judaeos*, *P. L.*, t. LXXXIII, col. 449-538; S. Hildefonse, *De virginitate perpetua sanctae Mariae adversus tres infideles* (ouvrage dont l'objet réel dépasse le titre), *P. L.*, t. XCVI, col. 53-100; S. Julien de Tolède, *De comprobatione aetatis sextae libri tres*, *P. L.*, t. XCVI, col. 537-586; S. Agobard, *De insolentia Judaeorum; De judaicis superstitionibus*, *P. L.*, t. CIV, col. 69-76, 77-100; S. Amolon, *Liber contra Judaeos*, *P. L.*, t. CXVI, col. 141-184; S. Fulbert, *Tractatus contra Judaeos; P. L.*, t. CXLI, col. 305-318; S. Pierre Damien, *Antilogus contra Judaeos; Dialogus inter judaeum requirentem et christianum e contrario respondentem* (*Opusc.* II et III), *P. L.*, t. CXLV, col. 42-58, 57-68; Gisl. Crispin, *Disputatio judaei cum christiano*, *P. L.*, t. CLIX, col. 1005-1030; Rupert, *Annulus, sive dialogus inter christianum et judaeum*, *P. L.*, CLXX, col. 559-610; Abélard, *Dialogus inter philosophum, judaeum et christianum*, *P. L.*, t. CLXXVIII, col. 1643-1664; Pierre le Vénérable, *Tractatus adversus Judaeorum inveteratam duritiem; Adversus nefandam sectam Saracenorum libri duo*, *P. L.*, t. CLXXXIX, col. 507-650, 661-720; Pierre de Blois, *Contra perfidiam Judaeorum*, *P. L.*, t. CCVII, col. 825-870; f. Ricold de Montecroix, da Monte di Croce († 1320), *Propugnaculum fidei adversus mendacia Saracenorum Alcorani*, traduit en grec (sous le nom de F. Richard) par le moine Démétrius Cydonius, Bâle, 1543; *P. G.*, t. CLIV, col. 1035 ss.; en grec et en latin, Bâle, 1550.

Ouvrages de Juifs convertis: Paul Alvare de Cordoue, Epist. XIV, XVI, XVIII, *P. L.*, t. CXXI, col. 478, 483, 492; Samuel de Maroc, *De adventu Messiae praeterito liber*, *P. L.*, t. CXLIX, col. 335-368; Pierre Alphonse, *Dialogi, in quibus impiae Judaeorum opiniones evidentissimis cum naturalis tum caelestis philosophiae argumentis confutantur, quaedamque prophetarum abstrusiora loca explicantur*, *P. L.*, t. CLVII, col. 535-672; Hermann, *Opusculum de sua conversione*, *P. L.*, t. CLXX, col. 803-836; Raymond Martin († 1286), *Pugio fidei adversus Mauros et Judaeos*, composé en 1278, imprimé à Paris en 1642 et 1656, puis à Leipzig, en 1687; Jérôme de Sainte-Foi, *Contra Judaeorum perfidiam et Talmuth Tractatus sive Libri duo*, composés à Rome en 1412, imprimés plus tard, en particulier sous le titre de *Hebraeomastix, vindex impietatis et perfidiae judaicae*, Francfort, 1602 (cf. M. de la Bigne, *Maxima bibliotheca veterum Patrum et antiquorum scriptorum*, t. XXVI, p. 528, Lyon, 1577); Paul de Burgos († 1435), *Scrutinium Scripturarum*, ou *Dialogus Sauli et Pauli contra Judaeos* (Strasbourg, 1469). — Pour plusieurs de ces ouvrages, voir J. Martin, *ouv. cité*, t. II. Sur la polémique chrétienne contre le Coran, A. Palmieri, art. CORAN, III, dans le *Dictionnaire de Théologie catolique*, t. III, col. 1835 ss.

2. *L'apologétique chez les scolastiques.* — Dans son orientation générale, la théologie scolastique présente un caractère éminemment apologétique, au sens large du mot. Elle le présente à ses débuts mêmes, chez saint Anselme, par la double ambition dont ce docteur est animé, de répondre aux exigences du fidèle qui cherche à comprendre ce qu'il croit, *fides quaerens intellectum*, préface du *Proslogion*, *P. L.*, t. CLVIII, col. 225, et de justifier la foi chrétienne auprès des infidèles, en leur montrant, du point de vue rationnel, ce qu'il y a de déraison dans leur mépris superbe, *illis vero rationabiliter ostendendum est quam irrationabiliter nos contemnant*, *Epist.*, l. II, *epist.* XLI, *P. L.*, t. CLVIII, col. 1193. Programme incomplet, puisque rien n'y trahit la préoccupation d'amener les incrédules à la foi.

SAINT THOMAS D'AQUIN le complète, quand, aux deux fonctions de la raison indiquées par saint Anselme, il en ajoute une autre qui, logiquement, est la première, en sorte qu'un triple rôle revient à la philosophie dans la science sacrée: démontrer les préambules de la foi, *ad demonstrandum ea quae sunt praeambula fidei;* donner, à l'aide de comparaisons ou d'analogies, quelque idée des vérités de la foi, *ad notificandum per aliquas similitudines ea quae sunt fidei;* répondre aux adversaires en montrant la fausseté, ou du moins l'inefficacité démonstrative de leurs objections, *ad resistendum his quae contra fidem dicuntur, sive ostendendo esse falsa, sive ostendendo non esse necessaria. In Boethium, de Trinitate*, q. II, a. 3.

Au second rôle se rattache l'œuvre la plus consi-

dérable de la théologie scolastique, cet exposé complet et harmonieux de la vérité chrétienne, tel qu'on le trouve, par exemple, dans la Somme théologique du Docteur angélique; exposé qui, dans son genre, possède déjà une réelle valeur apologétique. Le rôle défensif se remplit d'une double façon: ou dans le corps même de la théologie, l'exposition et l'établissement d'un point de doctrine amenant, à titre confirmatif, la solution des difficultés proposées; ou, plus spécialement, dans des traités distincts, des apologies comme celles dont il a été question. Reste le premier rôle de la philosophie ou raison naturelle, le plus foncier, ou plutôt le rôle essentiel et constitutif de l'apologétique proprement dite, celui qui présente au sujet l'objet qu'il doit croire et en même temps le dispose à y donner son adhésion, en établissant les fondements ou préambules de la foi chrétienne, et tout d'abord le fait de la révélation divine.

Ce dernier problème, appelé à devenir capital, n'a pas été traité à part par les théologiens scolastiques; ils l'ont seulement touché, à propos d'autres questions, surtout dans le traité de la foi, où ils ont été amenés à chercher le rapport des motifs de crédibilité à l'acte de foi. Mais les principes essentiels de la solution ont été donnés, en particulier par l'Ange de l'Ecole dans la *Summa contra Gentiles*, *seu de veritate catholicae fidei*. Rentrant, comme le *Pugio* de Raymond Martin, dans le puissant mouvement de défense religieuse contre les Juifs et les Maures, provoqué un peu après le milieu du XIII[e] siècle par saint Raymond de Pennafort, cet ouvrage est proprement une apologie rationnelle de la foi catholique, considérée dans les deux grandes catégories de vérités qu'elle comprend: les naturelles, qui sont à la portée de la raison, et les surnaturelles, qui la dépassent. Le quatrième livre a pour objet les mystères, que le saint docteur ne prétend pas appuyer sur la raison, mais seulement défendre; car ils ne se prouvent que par l'autorité de la sainte Ecriture, divinement sanctionnée par les miracles, l. IV, c. I. Les trois premiers livres se rapportent presque entièrement aux vérités naturelles, et comprennent notre théodicée actuelle, avec les traités de Dieu cause première et fin dernière des créatures; en d'autres termes, Dieu et les créatures raisonnables, considérés dans leur existence et leur mutuels rapports, l. I, c. IX. Là se trouvent la plupart des questions qui rentrent dans la partie philosophique de nos traités modernes de la Religion. De plus, au début de l'ouvrage, l. I, c. VI, l'auteur avait esquissé la preuve du fait de la révélation, en rappelant brièvement, mais avec vigueur et netteté, les raisons qui vengent les chrétiens du reproche de croire à la légère: miracles évangéliques, prophéties de l'Ancien Testament, et surtout conversion du monde, avec les circonstances qui font de ce grand fait un miracle perpétuant en quelque sorte tous les autres, comme l'effet perpétue la cause, *cum in suo effectu appareant evidenter*. Puis, par contraste, saint Thomas parle du mahométisme, dont la propagation s'est faite dans des conditions absolument différentes, et qui ne peut en aucune façon bénéficier des signes divins dont le christianisme s'autorise.

L'étude approfondie qu'ils firent de l'acte de foi, mit les théologiens scolastiques en face d'autres problèmes; plusieurs ne sont à leur place que dans des traités théologiques, comme l'obscure et subtile question de la *resolutio* ou analyse de l'acte de foi. D'autres, au contraire, intéressent l'apologète, et s'imposent d'autant plus à son attention que, sous d'autres termes et dans un esprit différent, les vieilles conceptions reparaissent dans les controverses actuelles. Telles, en particulier, les questions relatives à la nature de l'acte de foi et à ses antécédents psychologiques. Abélard, qui ne comprit jamais bien la foi d'autorité, reposant sur le témoignage divin, conçut l'assentiment de foi sous un double aspect: comme acte intellectuel, et comme acte surnaturel ou méritoire. Sous le second aspect, la foi est charité; sous le premier, elle est connaissance rationnelle. Dès lors, pour rendre un mystère croyable, il faut montrer qu'il est raisonnable; crédibilité et rationabilité arrivent ainsi à se confondre, faute de distinction entre la vérité intrinsèque et la crédibilité de l'objet de foi. *Introductio ad theolog.*, l. II, c. II, *P. L.*, t. CLXXVIII, col. 1050 sq.

Les théologiens « victorins » gardèrent quelque chose de la distinction abélardienne, mais en la modifiant. Pour eux, c'est proprement dans la volonté que réside la foi, mais en fonction de la connaissance qui lui fournit son objet. Ainsi s'exprime le chef de l'école, Hugues de Saint-Victor: *In affectu substantia fidei invenitur; in cognitione, materia. De sacramentis*, l. I, part. X, c. III, *P. L.*, t. CLXXVI, col. 531. Cette connaissance ne dit pas science proprement dite de l'objet; elle se borne au sens qui s'attache à l'énoncé de l'assertion révélée.

A l'encontre de cette foi-volonté se présente la foi conçue comme adhésion intellectuelle à la vérité divinement révélée, adhésion qui se produit sous l'influence de la grâce et l'empire de la volonté: *Ipsum autem credere est actus intellectus assentientis veritati divinae ex imperio voluntatis a Deo motae per gratiam.* S. Thomas, *Summa theolog.*, II[a] II[ae], q. II, a. 9. C'est l'autorité divine, appliquée à telle vérité particulière par le fait de la révélation, qui constitue cette vérité *croyable*, c'est-à-dire objet, non de science, mais de foi; par contre, le fait de la révélation ou l'application même de l'autorité divine à cette vérité particulière, est et doit être objet de connaissance rationnelle, car, avant de croire ceci ou cela, il faut voir des signes divins qui en garantissent la crédibilité: *Non enim crederet, nisi videret ea esse credenda, vel propter evidentiam signorum, vel propter aliquid hujusmodi. Ibid.*, q. I, a. 4, ad. 2. De là une double distinction essentielle: l'une, entre la vérité intrinsèque et la crédibilité de l'objet révélé; l'autre, entre le motif propre de l'acte de foi, qui est l'autorité de Dieu, Vérité suprême, et les raisons qui, en prouvant le fait de la révélation, établissent la crédibilité rationnelle de l'objet de foi. Doctrine restée classique parmi les théologiens catholiques.

Quoi qu'il en soit d'ailleurs de la prédominance accordée, dans l'acte de foi, à l'élément volontaire ou affectif par les théologiens de Saint-Victor et leurs alliés, il n'en résulte pas de divergence absolue sur la question de la connaissance préalable, où la crédibilité extrinsèque est directement intéressée. Hugues de Saint-Victor, au même endroit, exige des preuves rationnelles qui recommandent l'objet de foi à l'adhésion. Cette nécessité des motifs de crédibilité est non seulement maintenue, mais renforcée par Richard de Saint-Victor, l'auteur du dicton célèbre: *Domine, si error est, teipso decepti sumus; nam ista in nobis tantis signis et prodigiis confirmata sunt, et talibus, quae nonnisi per te fieri possunt. De Trinitate*, l. I, c. II, *P. L.*, t. CXCVI, col. 891. On peut seulement revendiquer cette connaissance préalable à des titres distincts: ou simplement pour que l'objet à croire soit présenté au sujet qui doit croire; ou encore, dans un but prudentiel, en ce sens que l'acte de foi, pour être raisonnablement voulu, demande que la raison soit d'abord convaincue de l'existence réelle des présupposés, Dieu et son témoignage.

Dans la conception de la foi-volonté, qui s'en tient souvent au premier titre, il y a danger, et l'expé-

rience l'a prouvé, de sacrifier la raison à l'affection, en se montrant peu rigoureux sur la valeur rationnelle de la connaissance préalable.

Si de la notion formelle de la crédibilité et de l'acte de foi nous passons à l'aspect général de la démonstration chrétienne, il est vrai de dire que, pendant tout le moyen âge scolastique, l'apologétique resta comme centralisée dans l'Ecole. Tout était suffisamment commun, principes et méthode, pour que la preuve et la défense de la religion restassent, dans les grandes lignes, homogènes. Entre les apologies des XIIIe et XIVe siècles et celles qui paraissent à la veille des temps modernes, les différences sont accidentelles. Le *Fortalitium fidei contra Judaeos, Saracenos aliosque christianae fidei inimicos*, Nuremberg, 1487, du franciscain ALPHONSE DE SPINA, est un ouvrage scolastique. Même dans la *Theologia naturalis seu Liber creaturarum* de RAYMOND DE SEBONDE († 1437), les titres 207 et 208, consacrés à l'apologétique, sont d'inspiration doctrinale et traditionnelle; il avait seulement insisté auparavant, tit. 180, sur une considération goûtée de nos jours, l'harmonie de la foi avec le bien de l'homme. SAVONAROLE, dans son *Triumphus crucis seu de veritate fidei*, relève, il est vrai, les effets moraux et la valeur pratique du christianisme; l'Espagnol PEDRO DE LA CABALLERIA, dans ses *Rationes laicales contra idiotas, quae docent fidem christianam veram et necessariam esse*, (1487), s'occupe moins des motifs extrinsèques de crédibilité, que du contenu et de l'excellence de la révélation chrétienne; mais il n'y a là rien qui sorte vraiment du cercle des idées connues et admises par les théologiens scolastiques.

On peut cependant voir dans ces divergences accidentelles comme un prélude de la décentralisation qui, bientôt, allait s'accomplir sur le terrain apologétique. Le fait est surtout sensible chez les écrivains de la seconde moitié du XVe siècle qui furent hostiles à la philosophie et à la culture scolastique. Tel, par exemple, NICOLAS DE CUSE († 1464), que ses préventions ou ses rêveries mystiques entraînent, soit à des professions de foi fidéistes, dans son livre *De docta ignorantia*, soit à des conceptions passablement latitudinaristes, dans un autre ouvrage, *De pace fidei*. Tels encore les apologètes de la Renaissance, dont le mouvement intellectuel, puissant et fécond sous plus d'un rapport, n'en fut pas moins, sous d'autres, excessif et dangereux. Epris de la littérature grecque ou de la philosophie platonicienne, les humanistes s'attachent de préférence à la métaphysique du bon et du beau; parfois, il est vrai, ils se contentent de mettre surtout en relief les preuves internes de la religion, d'exposer les convenances des mystères chrétiens sous une forme élégante, comme un peu plus tard LOUIS VIVÈS, au livre Ve de son *De veritate fidei catholicae*, Bâle, 1543; mais parfois aussi ils amalgament la doctrine de Platon et celle de Jésus-Christ, en poussant même l'outrance de leur syncrétisme jusqu'à faire du premier le précurseur du second, comme MARSILE FICIN, dans son traité *De religione christiana*, composé en 1474.

IV. L'apologétique dans les temps modernes jusqu'au XIXe siècle. — Sous l'influence de causes diverses, le mouvement apologétique se développe considérablement pendant cette période, mais en même temps il se décentralise, d'abord en ce sens général que, dans la forme, il revêt des aspects nouveaux, puis en ce sens spécial et plus important que, pour le fond, il présente de notables différences, surtout si l'on considère ce qu'il est dans l'Eglise catholique et ce qu'il est dans les églises séparées.

1. *Développement général du mouvement apologétique.* — Au moyen âge, la lutte de principe concernant la vérité de la religion chrétienne avait tourné presque exclusivement dans le cercle restreint de la polémique juive ou musulmane. Il en fut tout autrement à partir du XVIe siècle. Les négations des Réformateurs protestants relatives à la nature de l'Eglise, à son magistère et à divers dogmes professés depuis des siècles, donnèrent d'abord lieu à ces retentissantes controverses où figurent des noms illustres, comme celui du cardinal BELLARMIN; en France, ceux de saint FRANÇOIS DE SALES, des cardinaux RICHELIEU et DU PERRON, de BOSSUET et de FÉNELON. Mais cette controverse fut proprement d'ordre théologique; de part et d'autre, la Bible était tenue pour la vraie parole de Dieu et restait un principe commun de foi et de discussion.

Bientôt le libre examen en matière religieuse, admis par la Réforme, fut dépassé. En France, d'abord, pendant la première moitié du XVIIe siècle, parurent les libres-penseurs, ces « libertins » qui ne s'assujettissaient ni aux pratiques, ni aux croyances communes. Dans la seconde moitié du même siècle, en Angleterre, Edouard Herbert, lord Cherbury, inaugura le déisme avec sa théorie empirique de la connaissance et sa conception d'un Dieu créateur qui n'entretient aucune relation positive avec l'homme; ce qui entraînait le rejet des sacrements, du culte extérieur, de la grâce, de la révélation, en un mot de tout l'ordre surnaturel, et ne laissait subsister qu'une religion vague, dans les limites de la raison, dont on prétendait retrouver plus ou moins les traces dans tous les systèmes religieux dont l'histoire fait mention et qu'on appelait cependant christianisme, comme Toland, *Christianity not mysterious*, 1696, et Tyndal, *Christianity as old as the creation*, Londres, 1730. Au XVIIIe siècle, le même mouvement d'opposition radicale au christianisme concret et doctrinal s'étend sur le continent, en France surtout et en Allemagne, sous des noms variés, mais tous synonymes, dans la question présente, de naturalisme, matérialisme ou rationalisme.

L'Eglise n'est donc plus seulement attaquée dans tel ou tel de ses dogmes, dans telle ou telle de ses propriétés, sous tel ou tel aspect de détail; elle l'est dans son caractère même de religion positive, surnaturelle, et l'attaque porte sur tous les fondements de la foi, prochains ou éloignés : réalité historique, discernibilité par les prophéties et les miracles, possibilité spéculative de la révélation et du surnaturel; divinité de Jésus-Christ et de l'Eglise; autorité non seulement divine, mais humaine des Ecritures; providence, personnalité même et existence de Dieu. Et parce que des connaissances qui ont pour objet le monde et l'homme, leur origine, leur nature, leur histoire, il n'en est pas que la doctrine chrétienne ne touche par quelque côté, l'attaque, indéfinie dans son objet, devient multiple dans la forme : non seulement théologique, mais historique, scientifique, surtout philosophique.

Il fallait répondre à l'attaque, et répondre sur le terrain où s'était placé l'adversaire. C'est là une nécessité qui s'impose, quand il s'agit de l'apologétique considérée dans son rôle négatif ou polémique de défense religieuse; car sous cet aspect général, l'apologétique est non seulement progressive, mais essentiellement mobile et relative; mobile et relative comme l'attaque et l'erreur dont elle est la contre-partie. La même nécessité s'impose à l'apologiste, quand il aborde le côté positif de sa tâche, c'est-à-dire dans la manière de présenter la foi et d'en exposer les titres; car là encore, par rapport aux esprits humains qu'elle doit atteindre ou ceux dont elle émane, l'apologétique a quelque chose de

mobile et de relatif, nonobstant ce qu'il peut y avoir de fixe et d'absolu dans la base de la démonstration ou le fonds de titres à exploiter. « Il faut, a écrit Lacordaire dans la préface des *Conférences de Notre-Dame*, que la prédication d'enseignement et de controverse, souple autant que l'ignorance, subtile autant que l'erreur, imite leur puissante versalité, et les pousse, avec des armes sans cesse renouvelées, dans les bras de l'immuable vérité. »

De là, en dehors même des inévitables réfutations *ad hominem*, tant d'apologies, soit générales, pour défendre la religion contre les incrédules de toute espèce, soit particulières, pour venger les points spécialement attaqués : l'idée et la possibilité de la révélation ou du surnaturel, les prophéties, les miracles, la résurrection de Jésus-Christ, l'autorité des Ecritures, la crédibilité de l'histoire évangélique. De là tant de démonstrations de la vérité, de la divinité de la religion chrétienne où, du point de vue historique, philosophique, scientifique, social même, sont exposées les preuves multiples que l'on peut invoquer en sa faveur; tant de traités où sont établis les préambules éloignés de la foi, comme la spiritualité de l'âme, l'existence de Dieu et, contre les sceptiques ou les dilettantistes de l'impiété, la légitimité et la valeur pratique du sentiment religieux.

2. *L'Apologétique chez les protestants, aux XVII*e *et XVIII*e *siècles.* — Certaines tendances ou conceptions religieuses de la Réforme ne pouvaient manquer d'influer sur l'orientation du mouvement apologétique. Si la Réforme fut premièrement antiromaine, elle fut aussi, comme la Renaissance, antiscolastique; elle le fut par son antipathie pour l'intellectualisme aristotélicien et sa défiance de la raison raisonnante; elle le fut encore par la notion luthérienne de la foi, oscillant entre l'idée de confiance et celle d'expérience religieuse intime. A cette dernière conception s'en rattache une autre, non moins importante dans ses conséquences : la religion n'est guère considérée en fonction du dogme et du culte, mais plutôt par opposition à l'un et à l'autre, comme vie intérieure dans le sujet. Le résultat devait être que, dans la proportion même où le côté intellectuel de l'acte de foi serait sacrifié, la crédibilité rationnelle de l'objet de foi, fondée sur des critères objectifs, devrait ou disparaître ou diminuer, pour faire place ou céder le pas soit à une sorte de charisme de l'homme spirituel, établi juge suprême de ce qu'il faut croire, soit à la conscience individuelle érigée en faculté autonome et suprême. Ainsi d'anciens réformateurs prétendirent-ils reconnaître la pure parole de Dieu à une certaine « saveur » et à un certain « goût », et à cet effet ils supposèrent comme principe dans tout fidèle le témoignage immédiat du Saint-Esprit, le sentiment religieux naturel ou le besoin de l'esprit religieux, comme le rappelle une note explicative du chapitre VII dans le schéma primitif de la constitution vaticane *De fide catholica*. *Acta et Decreta sacrorum Conciliorum recentiorum* (Collectio Lacensis), t. VII, p. 528.

Cependant, en dehors des sectes dissidentes, comme le socinianisme et autres, ces tendances n'eurent d'abord qu'une influence restreinte sur le mouvement apologétique des églises réformées. En France ou en Suisse, le traité de DUPLESSIS-MORNAY, le premier du genre en langue vulgaire, ceux d'AMYRAUT et d'ABBADIE, les écrits de JACQUELOT, J. VERNET, Ch. BONNET et J.-A. DELUC restent, dans leur ensemble et abstraction faite des idées confessionnelles, de réelles apologies du christianisme. Mais les auteurs protestants signalent eux-mêmes, dans les derniers de ces ouvrages, certains compromis avec les erreurs sociniennes, déistes ou naturalistes, qu'ils prétendaient réfuter, et, d'une façon générale, dans cette école du vieux calvinisme, la prépondérance donnée, « conformément au courant le plus généreux des doctrines réformées », à la preuve interne ou expérimentale, entendue des effets subjectifs que le christianisme produit en nous, « comme d'être une source de paix et de sanctification, et d'offrir à l'homme le moyen assuré de se réconcilier avec Dieu ». F. Lichtenberger, art. *Apologétique*, dans l'*Encyclopédie des sciences religieuses*, t. I, p. 434, Paris, 1880.

En Hollande, GROTIUS publie son *De veritate religionis christianae*, Amsterdam, 1627, composé d'abord en vers flamands pour servir d'armes défensives aux marchands et aux matelots appelés à voyager parmi les musulmans et les païens. Le livre contient des erreurs que releva Bossuet, *Dissertation sur Grotius*, mais on y trouve déjà, dans ses lignes générales, le procédé apologétique suivi depuis lors dans beaucoup de traités classiques. Dans le premier livre, préambules philosophiques sur l'existence de Dieu, sa providence et l'immortalité de l'âme. Dans le second et le troisième, partie positive qui porte sur Jésus-Christ et les livres du Nouveau Testament : vie divine du Sauveur, réalité de ses miracles, supériorité de sa religion, prouvées par la vérité de la doctrine, la pureté de la morale, la supériorité du culte, la propagation rapide, l'extension et la durée; authenticité du Nouveau Testament et véracité de ses auteurs, attestées par l'accord des diverses parties, les miracles, les prophéties, les témoignages contemporains et postérieurs. Dans les trois derniers livres, partie négative, qui comprend la réfutation des religions païennes, du judaïsme et du mahométisme.

Dans l'Eglise anglicane, le déisme suscite à la fin du XVIIe siècle, et surtout au XVIIIe, de nombreux apologistes non seulement parmi les évêques, les théologiens et les prédicateurs officiels, mais encore parmi les hommes de lettres et de science (ADDISON, R. BOYLE, NEWTON). Il s'en faut toutefois de beaucoup que ces écrits soient de même valeur et de tendances uniformes. Deux courants généraux se dessinent, répondant à deux phases distinctes de la controverse. Dans la première moitié du XVIIIe siècle, les apologistes de la religion révélée se proposent moins d'en établir les preuves et les bases historiques, que de la défendre, du point de vue rationnel, et souvent utilitaire, contre les déistes; ils se contentent généralement de leur opposer la convenance et les avantages de la révélation chrétienne, en les fondant surtout sur l'insuffisance de la pure raison pour bien diriger la vie et faire pratiquer efficacement la religion naturelle elle-même (STILLINGFLEET, LELAND, JENNINGS, etc.); ou, d'une façon plus caractéristique, ils invoquent les rapports de conformité, d'analogie que présentent les données de la révélation avec des faits d'ordre expérimental ou avec les postulats de la conscience, conçue comme la plus haute faculté morale de l'homme; apologie philosophico-morale, qui se réclame principalement de l'évêque anglican J. BUTLER, et destinée à exercer une grande influence au siècle suivant. Mais, dans cette première catégorie d'apologistes, il en est qui, sous l'influence des idées sociniennes, minimisent tellement le christianisme et entendent si étroitement la conformité de la vérité biblique avec la raison, qu'ils semblent plutôt donner la main aux adversaires que les réfuter; ou qui, concessionnistes à l'excès et croyant n'abandonner que des points sans importance, sacrifient en réalité de la substance même du christianisme; tels LOCKE, CLARKE et beaucoup d'autres. L'attitude changea dans la seconde moitié du siècle, quand le sceptique Hume s'en prit au caractère

historique des fondements de la révélation, des miracles en particulier. C'est alors surtout qu'apparaissent les apologistes de l'*Evidential School;* ils posent la démonstration chrétienne sur le terrain historique, défendent la véracité des témoins du Christ et celle de l'histoire évangélique, utilisent, non pas d'une façon exclusive, mais directement et principalement, les miracles et autres critères externes, d'après un procédé purement critique et en les isolant de leurs présupposés philosophiques ou moraux. Ecole dont le représentant-type est l'archidiacre de Carlisle, W. PALEY, et que Migne a largement mise à contribution dans la collection des *Démonstrations évangéliques* (LESLIE, SHERLOCK, DITTON, LARDNER, etc.).

En Allemagne, LEIBNITZ († 1716), défenseur ardent de la très sainte Trinité contre les sociniens, conçoit l'apologétique d'un point de vue scientifique, critique et très intellectualiste, en la basant sur la théodicée naturelle et la démonstration de la révélation divine par le miracle. Dans l'esquisse d'apologétique publiée par les *Acta eruditorum* de 1707 (Leipzig), p. 163 ss., WOLF part aussi de la théodicée de l'existence de Dieu et de ses perfections, pour en déduire, étant donné l'état actuel de l'humanité, la nécessité d'une révélation divine immédiate, et sa réalisation dans les écrits des prophètes et des apôtres, et cela, d'après un procédé de démonstration *a priori*, dont la rigueur lui semble géométrique, *mea enim methodus rigorem demonstrandi geometricum constanter observat.* Quand, vers le milieu du XVIII[e] siècle, le rationalisme pénétra dans l'Europe centrale, il y eut comme en Angleterre un mouvement de réaction, moins étendu et moins varié. En somme, les apologistes de cette époque restèrent les champions du christianisme, conçu comme religion positive et surnaturelle, soit en défendant la révélation contre les attaques des libres penseurs (EULER, HALLER), ou, d'une façon plus générale, contre les athées, les sceptiques, les déistes et les indifférents (MOSHEIM, NOESSELT), soit en réfutant patiemment toutes les objections accumulées par les incrédules contre les livres saints (LILIENTHAL), soit en établissant positivement la vérité de la religion chrétienne par des preuves diverses, mais traditionnelles : les uns insistent surtout sur les prophéties (ROSENMUELLER); les autres, sur la vie de Jésus-Christ ou l'histoire évangélique prise dans leur réalité concrète (WINZENMANN, KLEUKER, TOELLNER); d'autres ajoutent à la preuve des miracles et des prophéties, celle qui se tire des effets intérieurs et extérieurs du christianisme (LESS). Mais chez ce dernier, comme chez JÉRUSALEM et autres apologistes préoccupés avant tout de rendre la religion acceptable aux hommes de leur temps, l'influence du piétisme ou de la philosophie de Wolf, ou des deux à la fois, se fait vivement sentir et, en réalité, favorise la grande évolution qui allait s'accomplir au XIX[e] siècle, et dont la publication, faite en 1778 par Lessing, des fragments de Wolfenbüttel, de Samuel Reimarus, fut comme le signal en Allemagne : évolution de la notion traditionnelle du christianisme à celle d'un christianisme psychologico-mystique, dépouillé, dans son essence, de tout caractère dogmatique et réduit à peu près à la partie morale de la religion naturelle. Voir Lichtenberger, ouv. cité, art. *Jérusalem*, t. VII, p. 294; Hauck, *Realencyklopädie für protestantische Theologie und Kirche*, art. *Less*, t. XI, p. 406, 3[e] édit., Leipzig, 1902.

BIBLIOGRAPHIE. — Duplessis-Mornay, *De la vérité de la religion chrétienne contre les athées, épicuriens, païens, juifs, mahumédistes et autres infidèles*, Anvers, 1579-1581; Amyraut, *Traité des religions, contre ceux qui les estiment toutes indifférentes*, Saumur, 1631; Abbadie, *Traité de la vérité de la religion chrétienne*, Rotterdam, 1684; Jacquelot, *Conformité de la foi avec la raison, ou défense de la religion contre les principales difficultés répandues dans le Dict. hist. et crit. de Bayle*, Amsterdam, 1705 (*Dém. év.*, t. VII); J. Vernet, *Traité de la vérité de la religion chrétienne*, tiré du latin de M. J.-A. Turretin, 1730, 2[e] éd. Lausanne, 1772 ss.; Ch. Bonnet, *Recherches philosophiques sur les preuves du christianisme*, Genève, 1770; J.-A. Deluc, *Lettres sur le christianisme*, Berlin, 1801 (*Dém. év.*, t. XII).

Stillingfleet, *Origines sacrae, rational account of the grounds of religion*, Londres, 1662; R. Bentley, *A confutation of Atheism, or eight Sermons preached at Boyle's Lectures*, Londres, 1692 (*Dém. év.*, t. IX); J. Locke, *The reasonableness of Christianity, as delivered in the Scriptures*, Londres, 1695 (*Dém. év.*, t. IV); Ch. Leslie, *A short and easy method with the deists*, Londres, 1699, etc. (*Dém. év.*, t. IV); Clarke, *The obligations of natural religion, and the truth and certainty of the christian revelation*, Londres, 1706 (*Dém. év.*, t. V); Ditton, *A discourse concerning the resurrection of Jesus-Christ*, Londres, 1712 (*Dém. év.*, t. VIII); J. Addison, *The evidences of the christian religion*, œuvre posthume, Londres, 1730 (*Dém. év.*, t. IX); Chandler, *A defence of christianity from the prophecies of the old testament*, Londres, 1725; Sherlok, *The tryal of the witnesses of the resurrection of Jesus*, Londres, 1729 (*Dém. év.*, t. VII); J. Conybeare, *A defence of revealed religion*, Londres, 1732; Newton, *Observations upon the prophecies of Daniel and the Apocalypse of St. John*, Londres, 1733; J. Butler, *The analogy of religion, natural and revealed, to the constitution and course of nature*, Londres, 1736; G. Campbell, *A dissertation on miracles, containing an examination of the principles advanced by David Hume, Esq., in an Essay on miracles*, Edimbourg, 1762; Warburton, *The divine legation of Moses demonstrated on the principles of a religious Deist*, Londres, 1738; G. Burnet, *A defence of natural and revealed religion*, 1737, recueil d'écrits publiés pour la fondation Boyle, et traduits en français sous le titre de *Défense de la Religion tant naturelle que révélée contre les infidèles et les incrédules*, La Haye, 1738-1744; Lardner, *The credibility of the Gospel history*, Londres, 1741-1755; Leland, *The advantage and necessity of the christian revelation*, Londres, 1772 (*Dém. év.*, t. VII); Jennings, *A view of the internal evidence of the christian revelation*, Londres, 1776 (*Dém. év.*, t. XI); Paley, *A view of the evidence of christianity*, Londres, 1794 (*Dém. év.*, t. XIV). — Voir, en outre, Werner, *Geschichte der neuzeitlichen christlich-kirchlichen Apologetik*, p. 75, 80, 102-112; F. W. Macran, *English Apologetic Theology*, Londres, 1905; V. Rocher, *Les Apologistes du christianisme au XVII[e] siècle : Pensées de Bacon, Kepler, Newton et Euler*, Paris, 1880.

Leibnitz, *Epist.* II[a] ad Th. Spizelium; *Lettre V[e]* à Burnet, Opp., t. V, p. 345; t. VI, p. 240, ss., Genève, 1768; *Systema theol.*, p. 20 ss., dans *Exposition de la doctrine de Leibnitz sur la religion*, publiée par M. Emery, Paris, 1819; Euler, *Essai de défense touchant la révélation divine contre les esprits forts*, Berlin, 1747; *Lettres à une princesse d'Allemagne sur divers sujets de physique et de philosophie*, Saint-Pétersbourg, 1768; Mosheim, *Entwurf der theologiae antideisticae*, Giessen, 1757; Lilienthal, *Die gute Sache der in der hl. Schrift des A. und N. T. enthaltenen göttlichen Offenbarung wider die Feinde derselben erwiesen und gerettet*, Kœnigs-

berg, 1750-1782; Less, *Beweis der Wahrheit der christlichen Religion*, Brême, 1768; Noesselt, *Vertheidigung der Wahrheit und Göttlichkeit der christlichen Religion*, 2e édit., Halle, 1767; Rosenmüller, *Historischer Beweis der Wahrheit der christlichen Religion*, 1771; A. von Haller, *Briefe über die vornehmsten Wahrheiten der Offenbarung*, Berne, 1772; *Briefe über einige Einwürfe noch lebender Freigeister wider die Offenbarung*, Berne, 1774; Jerusalem, *Betrachtungen über die vornehmsten Wahrheiten der Religion*, Berlin, 1773-1779; Toellner, *Versuch eines Beweises der christlichen Religion für Jedermann*, Mietau, 1772; Kleuker, *Neue Prüfung und Erklärung der vorzüglichsten Beweise für die Wahrheit und den göttlichen Ursprung des Christenthums, wie der Offenbarung überhaupt*, Riga, 1787 ss.; Winzenmann, *Die Geschichte Jesu nach Matthäus, als Selbstbeweis ihrer Zuverlässigkeit*, Leipzig, 1789. — Voir, en outre, Werner, ouv. cité, p. 131-136.

3. *L'apologétique catholique, aux XVIIe et XVIIIe siècles.* — La lutte fut surtout vive en France, où l'attaque contre le christianisme traditionnel fut aussi violente dans la forme que radicale dans la négation. Au XVIIe siècle, avant l'explosion complète de cette poussée d'incrédulité, trois grands hommes contribuèrent, chacun à leur manière, à la défense religieuse. Bossuet, dans le *Discours sur l'histoire universelle*, se fait l'apologiste de la Providence; Huet, dans sa *Demonstratio evangelica* (1679), développe surtout l'argument des prophéties, et par cela même est amené à établir d'abord l'autorité historique des livres saints; Pascal, dans ses *Pensées*, pose les éléments d'une apologie qui, en face de la précédente, a sa part d'originalité. Pascal et Huet appartiennent à une même génération, étant nés le premier en 1623, le second en 1630; il y a chez eux un fond commun, car si l'évêque d'Avranches appuie sa démonstration sur les preuves d'ordre historique, miracles et prophéties, l'esquisse d'apologétique qui nous reste de Pascal comprend aussi ces deux chefs de preuves. *Pensées*, sect. IV, n° 289, 290, t. II, p. 210, 211, comparés avec le *Plan de l'apologie* d'après Mme Périer, t. I, p. CCXLI, édit. Brunschvicg, Paris, 1904. Mais, tandis que Huet, en érudit qui sait manier la méthode positive, s'efforce d'abord de prouver l'authenticité et l'autorité humaine de l'Ecriture, pour en tirer, à l'aide des critères externes, une preuve à son avis démonstrative, Pascal, d'esprit plus philosophique, met en relief d'autres aspects, tirés des grands problèmes soulevés par la vue du monde et de notre propre nature; surtout, il se préoccupe d'abord de montrer que la religion n'est point contraire à la raison, qu'elle est vénérable, parce qu'elle a bien connu l'homme, puis de la rendre aimable, parce qu'elle promet le vrai bien, pour faire souhaiter aux bons qu'elle soit vraie; cela fait, il établira enfin qu'elle est vraie, n° 187, t. II, p. 98. Et quelles seront les preuves? « *Morale, Doctrine, Miracles, Prophéties, Figures* », n° 290. Pascal ne change donc pas les preuves traditionnelles, toutes ces raisons étaient connues et avaient été utilisées; mais il commence par la préparation morale et affective du sujet, il l'attire peu à peu vers la religion par l'amour du beau et du bon, pour lui en faire admettre finalement la vérité. C'était sagesse; car l'auteur des *Pensées* voyait autour de lui des incroyants dans le genre de ceux qui avaient suggéré au théologien calviniste Amyraut son *Traité des religions contre ceux qui les estiment toutes indifférentes*.

Au XVIIIe siècle, le siècle des encyclopédistes, les apologistes sont légion. Si la qualité ne répondit pas à la quantité, si le génie ne fut pas de leur côté, ces défenseurs de la foi chrétienne n'en firent pas moins œuvre sérieuse et solide. Avec un zèle infatigable, ils s'opposèrent à l'incrédulité sur tous les points où l'attaque fut portée. Des théologiens développèrent ou résumèrent avec science et clarté les principaux fondements de la révélation (Denise, Houtteville, Bergier, dom Lami, Buffier, Labertonie), ou défendirent avec érudition des points d'une importance spéciale, comme les prophéties (Baltus) et l'autorité historique des livres saints (Duvoisin, Fabricy). D'autres relevèrent finement les erreurs et les contradictions des encyclopédistes, de Voltaire en particulier, ou bien, dans des Dictionnaires et Catéchismes philosophiques, suivirent les adversaires sur le terrain des préambules de la foi et de ses rapports avec la raison (Guénée, Nonnotte, de Feller, Para du Phanjas, Barruel). Des évêques, comme Lefranc de Pompignan et le cardinal de La Luzerne; des hommes d'autorité, comme d'Aguesseau; des poètes, comme Louis Racine et le cardinal de Polignac, prirent directement à partie l'incrédulité ou tentèrent de réveiller le sentiment religieux.

En dehors de la France, la nécessité de réagir contre les mêmes attaques suscite, en Italie, à partir de la fin du XVIIe siècle, en Allemagne, dans la seconde moitié du XVIIIe, un mouvement apologétique analogue, mais moins étendu. Là encore, ce sont des traités polémiques contre l'incrédulité et ses formes diverses (Segneri, Moniglia; Neubauer); des apologies de la religion, ou générales (Concina, Noghera; B. Mayr, Jordan Simon), ou particulières, ayant surtout pour objet l'authenticité et la véracité des Ecritures (Fassini; Veith, Goldhagen); des études portant sur les vérités préliminaires à la foi, ou prenant la question dans ses rapports avec la raison et la philosophie (Gerdil, Muzzarelli; Storchenau); et, ce qui est plus important du point de vue qui nous occupe, parce qu'en cela l'apologétique va se précisant et se délimitant, des démonstrations directes et positives du christianisme et du catholicisme (Gotti, Valsecchi, saint Alphonse de Liguori; M. Gerbert, Stattler, Zimmer).

Ces apologistes catholiques restent traditionnels dans leur notion de la foi, foi d'autorité, et de la crédibilité qui s'y rattache. Si beaucoup d'entre eux défendent, du point de vue rationnel, la possibilité, la convenance et, dans une certaine mesure, la nécessité de la révélation, leur démonstration prise dans sa totalité n'abstrait pas du fait même de la révélation, fait qu'ils prouvent en se plaçant sur le terrain historique, et en se servant principalement des critères externes. Mais parfois il y a influence de la philosophie contemporaine ou de l'air ambiant : en France, par exemple, Houtteville ne s'est pas assez gardé d'une définition naturaliste du miracle, et l'*Anti-Lucrèce* du cardinal de Polignac est plus que teinté de cartésianisme; en Allemagne, Stattler, dans sa *Démonstration catholique*, et Beda Mayer, dans son apologie de la religion, ont poussé l'amour de la paix ou le désir d'allécher les protestants, jusqu'à un degré de conciliation ou de compromission qui a fait censurer leurs ouvrages.

Le résultat le plus notable du mouvement apologétique de cette époque, c'est l'élaboration des traités de la Religion et de l'Eglise. Pas plus au moyen âge qu'aux siècles antérieurs, l'apologétique ne nous est apparue comme formant un tout distinct. Les éléments dont la synthèse devait amener ce résultat, existaient bien, mais épars, soit dans des apologies, soit dans des sommes doctrinales où l'apologétique restait une fonction de la théologie, usant de ses propres principes et de ses procédés pour défendre

la foi; tout cela sans coordination rigoureuse ni réduction à l'unité formelle ou d'objet propre. Au XVIIe siècle, c'est encore dans les apologies ou dans les traités de la foi qu'il faut chercher la pensée apologétique des théologiens qui succédèrent en droite ligne aux scolastiques du moyen âge, Cajetan, Tolet, Bañez, Suarez, de Lugo, tant d'autres; et là, elle se trouve, comme auparavant, intimement mêlée aux controverses d'Ecole sur l'analyse de l'acte de foi et ses attaches avec les antécédents objectifs ou psychologiques.

Cependant, la Réforme n'avait pas seulement renié des dogmes réputés capitaux et bouleversé la constitution hiérarchique de l'Eglise; elle avait, de plus, mis en question le caractère divin de son magistère vivant et son autorité de principe directeur de la foi; bientôt, le déisme était allé plus loin, il avait rejeté le fait de la révélation divine, fondement essentiel de la religion chrétienne, considérée comme religion positive et d'origine surnaturelle. L'apologie ou simple défense ne suffisait plus; une justification raisonnée s'imposait. Sous cette nécessité, les éléments préexistant furent peu à peu réunis et coordonnés, et les deux traités de la Religion et de l'Eglise se dégagèrent de celui de la foi. Le premier nous est apparu déjà, pour le fond, en 1627 dans le *De veritate religionis christianae* de Grotius; au second se rapporte directement *La vera Chiesa di Gesu Christo*, du cardinal GOTTI, publiée en 1719; la synthèse des deux forme le traité *De revelatione* ou *de religione* et *de Ecclesia Christi*, dont la forme classique est à peu près définitivement constituée, au milieu du XVIIIe siècle, dans les *Religionis naturalis et revelatae principia*, du sorbonniste J. HOOKE. Bientôt ces traités prennent place, avec le *De locis theologicis*, inauguré par MELCHIOR CANO, en tête des cours complets de théologie; tels la *Theologia dogmatica, polemica, scholastica et moralis*, publiée de 1766 à 1771, par les jésuites professeurs à l'Université de WURTZBOURG; la *Theologia dogmatica polemica* de SARDAGNA, Ratisbonne, 1770; les *Institutiones universae theologiae* de J. WIDMANN, Augsbourg, 1775; la *Theologia polemica* de GAZZANICA, Vienne, 1778; les *Institutiones theologiae* de Lyon, 1782, etc. Autre chose, toutefois, est l'élaboration de ces traités, comme distincts des autres, mais gardant encore une allure théologique ou du moins mêlés d'éléments hétérogènes; autre chose, le problème de l'apologétique considérée comme doctrine spécifiquement distincte et autonome, problème qui ne fut réellement posé d'une façon précise qu'au siècle suivant.

BIBLIOGRAPHIE. — François Lami, O. S. B., *Vérité évidente de la religion chrétienne ou élite de ses preuves et de celles de sa liaison avec la divinité de Jésus-Christ*, Paris, 1694; *L'incrédule ramené à la religion par la raison*, Paris, 1710 (*Dém. év.*, t. IV); Bern. Lami, Oratorien, *Démonstration ou preuves évidentes de la vérité et de la sainteté de la religion chrétienne*, Rouen, 1706; Denyse, *La vérité de la religion chrétienne démontrée par ordre géométrique*, Paris, 1717; Buffier, S. J., *Exposition des preuves les plus sensibles de la véritable religion*, Paris, 1732 (*Dém. év.*, t. IX); Baltus, S. J., *Défense des prophéties de la religion chrétienne*, Argentan, 1737; Claude F. Houtteville, *La religion chrétienne prouvée par les faits*, édit. nouv., précédée d'un *Discours historique et critique sur la méthode des principaux auteurs qui ont écrit pour et contre le christianisme*, Paris, 1740; L. Racine, *La Religion*, Paris, 1742; cardinal de Polignac, *L'Anti-Lucrèce*, Paris, 1745 (*Dém. év.*, t. VIII); d'Aguesseau, *Lettres sur Dieu et la religion* (*Dém. év.*, t. VIII); Lefranc de Pompignan, *L'incrédulité convaincue par les prophéties*, Paris, 1759; *La religion vengée de l'incrédulité par l'incrédulité elle-même*, Paris, 1772 (*Dém. év.*, t. XII); Nonnotte, S. J., *Les erreurs de Voltaire*, Avignon, 1762; *Dictionnaire philosophique de la religion où l'on établit tous les points de la Religion attaqués par les incrédules et où l'on répond à toutes les objections*, Avignon, 1772; Bergier, *Le déisme réfuté par lui-même* (contre Rousseau), Paris, 1765; *La certitude des preuves du christianisme*, Paris, 1767; *Apologie de la religion chrétienne, contre l'auteur du christianisme dévoilé* (Baron de Holbach), Paris, 1769; *Traité historique et dogmatique de la vraie religion*, Paris, 1780; Guénée, *Lettres de quelques Juifs portugais, allemands et polonais, à M. de Voltaire*, Paris, 1769; G. Fabricy, O. P., *Des titres primitifs de la révélation ou considérations critiques sur la pureté et l'intégrité du texte original des Livres saints de l'Ancien Testament*, Rome, 1772; Para du Phanjas, S. J., *Les principes de la saine philosophie conciliés avec ceux de la religion, ou la philosophie de la religion*, Paris, 1774; Duvoisin, *Autorité des livres du Nouveau Testament*, Paris, 1775; *Autorité des livres de Moïse*, Paris, 1778; Xav. de Feller, S. J., *Catéchisme philosophique, ou recueil d'observations propres à défendre la religion chrétienne contre ses ennemis*, Paris, 1777; Thom. Laberthonie, O. P., *OEuvres pour la Défense de la religion chrétienne, contre les incrédules et les juifs*, Paris, 1787; Barruel, *Les Helviennes ou Lettres provinciales philosophiques*, Amsterdam, 1781; Cardinal de la Luzerne, *Instruction pastorale sur l'excellence de la Religion*, Langres, 1786 (*Dém. év.*, t. XIII).

Segneri, *L'incredulo senza scusa*, Venise, 1690; cardinal Gotti, O. P., *La vera chiesa di Gesu Christo dimostrata dai segni et dai dogmi contro i due Libri di Giacomo Picenino*, Bologne, 1719; en latin, Bologne, 1750, et Venise, 1763; *Veritas religionis christianae et librorum quibus innititur, contra atheos, polytheos, idololatras, Mahometanos et Judaeos demonstrata*, Venise, 1750; Moniglia, O. P., *Dissertazione contra i materialisti ed altri increduli*, Padoue, 1750; Concina, O. P., *Della religione revelata contro gli atei, deisti, materialisti e indifferentisti*, Venise, 1754; cardinal Gerdil, *Introduzione allo studio della religione*, Turin, 1755; *Breve esposizione de caratteri della vera religione*, Turin, 1767 (*Dém. év.*, t. XI); saint Alphonse de Liguori, *Verità della fede fatta evidente per li contrasegni della sua credibilità*, Naples, 1762; *Verità della fede contro i materialisti che negano l'esistenza di Dio, i deisti che negano la religione rivelata ed i settari che negano la Chiesa cattolica essere l'unica vera*, 1767; Valsecchi, *Dei fondamenti della religione e dei fonti della empietà*, Padoue, 1765; *La verità della Chiesa cattolica romana*, Padoue, 1787; trad. latine en 1791; Fassini, O. P., *De apostolica origine Evangeliorum Ecclesiae catholicae*, Livourne, 1775; Noghera, S. J., *Riflessioni su la religione rivelata et specialmente sul Cristianesimo; Riflessioni su i caratteri divini del Cristianesimo e del suo autore* (*Opere*, t. IV et V), Bassano, 1775 ss.; Muzzarelli, S. J., *Il buon uso della logica in materia di religione* Ferrare, 1785; Foligno, 1788.

Storchenau, S. J., *Die Philosophie der Religion*, avec supplément, Augsbourg, 1755-1781, 1785-1788; M. Gerbert, *Demonstratio verae religionis veraeque Ecclesiae contra quasvis falsas*, Saint-Blaise, 1760; H. Goldhagen, *Introductio in sacram scripturam*

V. ac N. Testamenti, maxime contra theistas et varii nominis incredulos*, Mayence, 1765; B. Stattler, *Demonstratio evangelica*, Augsbourg, 1770 (*Dém. év.*, t. X); *Demonstratio catholica*, 1774; Neubauer, S. J., *Vera religio vindicata adversus omnis generis incredulos*, Wurtzbourg, 1771; Jordan Simon, *Philosophie wider die starken Geister*, Wurtzbourg, 1771; *Theologie wider die starken Geister, das ist Beweisen des katholischen Glaubens wider Rousseau, Voltaire und ihre Anhänger*, Augsbourg, 1772; L. Veith, S. J., *Scriptura adversus incredulos propugnata*, Augsbourg, 1780-1797; B. Mayr, O. S. B., *Vertheidigung der natürlichen, christlichen und katholischen Religion*, Augsbourg, 1787 ss.; Weist, *Demonstratio religionis christianae*, Eichstett, 1786; P. Zimmer, *Veritas christianae religionis* [et] *catholicae religionis*, Augsbourg, 1789-1790. — Voir, en outre, Werner, *ouv. cité*, t. V, p. 104 ss., passim.

V. **L'apologétique au XIXe siècle.** — La nécessité s'impose désormais de séparer plus nettement la double acception du mot *apologétique*, énoncée au début de cet article : l'acception générale qui englobe toute sorte d'apologie ou défense de la foi, et l'acception spéciale, qui se restreint à la démonstration ou justification positive des fondements du christianisme. Sous le premier aspect, le XIXe siècle n'est que le XVIIIe continué et amplifié, avec des tendances encore plus divergentes entre protestants et catholiques.

1. *L'apologétique chez les protestants du XIXe siècle.* — Là surtout, le mouvement se développe avec une variété et une complexité qui défient toute énumération de détail et toute classification générale tant soit peu rigoureuse. Conséquence naturelle de causes déjà signalées, de deux surtout : d'un côté, la fascination exercée sur beaucoup d'esprits par la conception socinienne du christianisme, qui place l'essence de la religion en dehors des conflits dogmatiques et scientifiques; de l'autre, l'orientation que la philosophie, considérée dans ce qu'elle a d'opposé à l'intellectualisme péripatéticien, donne à l'apologétique. Celle-ci cessant d'être historique ou positive, pour devenir spécifiquement philosophique, quel est le résultat inévitable? L'apologète philosophe bâtit sa construction apologétique sur le fondement de sa philosophie. De ce chef, tous les systèmes à base subjective reposant, en somme, sur l'étude ou l'analyse psychologique du moi vivant, emportent chez leurs adeptes une notion de la foi où prime l'idée d'affection, d'expérience intime ou de sentiment religieux, avec tendance commune à utiliser de préférence, ou même uniquement, les faits d'ordre interne.

a) *Allemagne protestante.* — L'apologétique se présente dans des conditions différentes, suivant qu'elle subit l'influence de l'un ou de l'autre des deux grands courants théologiques, dits conservateur et libéral. Les principales applications se rapportent à la notion de la religion et de la révélation, à la question du surnaturel, à la valeur des Evangiles considérés comme base historique du christianisme traditionnel. Voir R. Kübel, *Ueber den Unterschied zwischen der positiven und der liberalen Richtung in der modernen Theologie*, Nördlingen, 1881. Ce n'est pas que dans les théologiens donnés communément pour les principaux représentants du parti conservateur, Sack, Tholuck, G. von Zezschwitz, Delitzsch, Baumstark, Ebrard, etc., il faille chercher une justification du christianisme intégral, ni surtout la méthode classique de nos apologistes; en particulier, appel est fait habituellement, et en première ligne, à la conformité ou à l'identité du christianisme, pris dans son essence, avec le témoignage de la conscience; néanmoins la notion de religion positive et surnaturelle, et celle de la révélation, entendue d'une manifestation spéciale, positive et directe de la part de Dieu, sont maintenues. L'authenticité et l'autorité humaine des écrits primitifs qui nous rapportent l'histoire évangélique, est défendue contre les attaques de Paulus, Strauss, Baur et autres fabricateurs de systèmes aux noms variés et aux principes souvent contradictoires, mais tendant tous à dépouiller du caractère historique ce qui, dans les Ecritures, et plus spécialement les Evangiles, suggérerait l'idée d'une religion positive, spécifiquement surnaturelle et divine dans son origine.

Il en fut tout autrement dans le camp libéral. L'évolution, commencée au siècle précédent, s'accentua surtout après l'apparition de la philosophie kantiste, qui donna une théorie à la nouvelle conception de la foi. En même temps qu'il proclamait l'hégémonie de la raison pratique, Kant confinait l'essence et la justification de la religion dans le domaine de la conscience; il substituait à la foi d'autorité la croyance entendue d'un assentiment objectivement insuffisant, mais tenu subjectivement pour suffisant, en vertu des postulats ou des exigences de la raison pratique. *Critique de la raison pure*, II. *Méthodologie transcendantale*, c. II, sect. 3 : De l'opinion, de la science et de la foi. La crédibilité objective et rationnelle, qui se trouvait à la base de l'ancienne apologétique, n'avait plus de sens, puisqu'il ne s'agissait plus de motifs extrinsèques d'adhésion intellectuelle à une vérité spéculative, comme celle du fait historique de la révélation. Mêmes conséquences dans la conception religieuse de Jacobi, où rien n'importe du christianisme que son mysticisme, et où la foi a toute sa justification dans la satisfaction du besoin ou sentiment religieux des individus. *David Hume über den Glauben, oder Idealismus und Realismus*, *Von der göttlichen Dingen und ihrer Offenbarung* (*Jacobi's Sämmtliche Werke*, t. II, p. 3 ss.; t. III, p. 247 ss., Leipzig, 1815-1816). De même pour Schleiermacher; comme il fait consister l'essence de la religion dans le sentiment de notre absolue dépendance à l'égard de Dieu, il fonde aussi l'apologétique sur le sens religieux ou les besoins de l'âme religieuse que le christianisme satisfait, et n'admet l'argument des miracles qu'à titre subsidiaire et pour ceux qui ont déjà la foi. *Der christliche Glaube nach den Grundzügen der evangelischen Kirche im Zusammenhange dargestellt*, t. I, c. I, § 414, Berlin, 1835. Cf. *Acta Vaticani*, note 16 du schéma préparatoire, p. 528. A plus forte raison, la nécessité et la valeur des critères externes disparaissent-elles, avec l'antique notion de la crédibilité, là où l'évolution libérale atteint son terme, en arrivant à l'idée du christianisme « moderne » dans sa plénitude, c'est-à-dire à un christianisme dégagé, dans son essence, des éléments surnaturels que contenait le christianisme traditionnel, et réduit en dernière analyse à quelque résidu d'élément moral et affectif, très diversement interprété, mais dont la plus haute expression paraît être celle d'une attitude filiale à l'égard de Dieu, analogue à celle qu'eut le Christ, conçu non plus comme l'Homme-Dieu, mais à la manière socinienne, comme l'homme-type dans l'ordre religieux et moral. Voir, pour l'évolution de ce mouvement, A. Réville, *Histoire du dogme de la divinité de Jésus-Christ*, c. XI, 3e éd., Paris, 1904. Entre l'apologétique catholique ou même simplement chrétienne, et une apologétique partant de tels principes pour arriver à de telles conséquences, l'incompatibilité est évidemment absolue et le divorce irrémédiable.

b) *Eglise anglicane.* — On y retrouve d'abord les mêmes courants qu'au XVIII[e] siècle. L'*Evidential School* garde ses représentants, en particulier parmi les théologiens de l'ancienne école d'Oriel, comme WHATELY, plus tard archevêque de Dublin, DAVISON, HAWKINS. La notion traditionnelle du christianisme, religion positive et surnaturelle, la valeur probante des critères externes, miracles, prophéties, effets historiques du christianisme, sont maintenues dans des ouvrages d'apologétique proprement dite (KEITH, THOM. CHALMERS, MAC ILVAINE, ISAAC TAYLOR, STORRS, MEAD).

Certains auteurs qui s'attachent aux critères internes, comme TH. ERSKINE, ne les opposent pas aux externes, mais veulent seulement qu'il y ait connexion entre les uns et les autres. Par contre, les preuves historiques de la religion sont non seulement négligées, mais dépréciées par S. TAYLOR COLERIDGE, F. DAVISON, MAURICE et ses autres disciples, sous l'influence combinée d'idées butlériennes et kantistes; concevant Dieu comme immanent à l'homme et comme objet immédiat de la conscience, ils placent la crédibilité de la religion dans une sorte d'équation ou de coïncidence, immédiate aussi, entre ce que notre conscience nous dit de Dieu, de nos devoirs et de nos besoins religieux d'une part, et, de l'autre, les données de la révélation. Conception qui, chez beaucoup, se modifie encore sous l'action de deux autres courants.

L'implantation en Angleterre du criticisme germanique a pour résultat la mise en cause des bases historiques du christianisme, considéré comme religion positive et surnaturelle (*Essays and Reviews*, 1861; *Supernatural Revelation : an Inquiry into the reality of divine revelation*, 1874). L'apparition de la théorie darwiniste de l'évolution ou du progrès continu et son application aux vérités religieuses amène à soutenir non plus seulement une certaine analogie entre l'ordre naturel et l'ordre surnaturel, mais encore l'identité des lois qui les régissent, en particulier la loi de stricte continuité dans le développement de la révélation, présentée dès lors comme une manifestation de la raison divine ou du Logos qui commence avec la création et se poursuit logiquement dans la conscience de l'homme ou celle du Christ, sans que nulle part apparaisse de distinction entre révélation virtuelle ou métaphorique et révélation formelle ou proprement dite (H. DRUMMOND, S. HARRIS, etc.). On arrive ainsi à un christianisme ou purement moral, sans attache fixe au dogme, ou libéral, les dogmes perdant, en tout ou en partie, leur signification traditionnelle, parfois même toute signification absolue; ce qui aboutit finalement à la destruction, par voie de transformation, du christianisme historique (*Essays and Reviews;* SEELEY; HENSLOW; E. GARLAND FIGG; MALLOCK, dans ses derniers ouvrages).

Le christianisme, considéré dans son caractère surnaturel et ses bases historiques, notamment les prophéties et les miracles, ne manque pourtant pas de défenseurs (MANSEL, HEURTLEY, FISHER, LIGHTFOOT, KENNEDY, ROW, MURRAY), etc. Toutes les preuves de la religion utilisées par l'apologétique anglicane ont été exposées et groupées suivant une division en quatre règnes (physique, psychique, moral, spirituel), par T. W. CRAFER, dans l'article « *Apologetics* » de l'*Encyclopaedia of Religion and Ethics*, éditée par J. Hastings, t. I, p. 601-623, Edimbourg, 1908. On trouvera, p. 613, la constatation de ce fait significatif : la préoccupation de soustraire les bases de la foi chrétienne aux attaques de la science et de la critique moderne contre les miracles physiques a eu pour résultat de faire mettre au premier plan, dans l'apologétique anglicane, ce qui peut se vérifier actuellement comme fait d'expérience religieuse, ce qui touche au côté moral du christianisme, et spécialement le caractère de son fondateur. L'auteur du même article range, sous la rubrique générale d'arguments apologétiques, non seulement les preuves directes du christianisme, mais aussi celles de l'existence de Dieu et d'autres vérités connexes. C'est là encore un procédé familier à beaucoup d'apologistes anglicans (BRUCE, ILLINGWORTH, etc.); ils envisagent et défendent le christianisme et comme fait historique ou religion positive, et comme philosophie présentant une conception du monde et de ses rapports avec Dieu qui s'oppose aux théories courantes du panthéisme, du matérialisme, du déisme, de l'agnosticisme.

Signalons enfin, sans nous y arrêter davantage, le livre de W. Mallock, *Is Life worth living ?* Londres, 1881, et celui de M. BALFOUR sur les *Bases de la croyance*, Londres, 1897, apologie indirecte de la religion par la mise en relief de son utilité morale ou sociale; et ces systèmes actuels d'apologétique, agnostiques ou apparentés à l'agnosticisme, comme le pragmatisme de W. JAMES, l'humanisme de FR. SCHILLER et autres conceptions analogues, dont les auteurs, présupposant que les éléments rationnels de la connaissance, pris en euxmêmes, restent pour nous sans valeur ferme, prétendent justifier les vérités religieuses par leur capacité d'adaptation à la vie réelle.

c) *Eglise réformée de France.* — Le mouvement apologétique n'offre presque rien de notable. La tendance à mettre en relief la preuve interne ou expérimentale, déjà remarquée chez les anciens théologiens de cette Eglise, ne fait que s'accentuer chez ceux de leur coreligionnaires qui, sans avoir composé *ex professo* des démonstrations ou défenses de la foi, ont cependant écrit des ouvrages d'allure apologétique (A. VINET, JALAGUIER, GUIZOT, SECRÉTAN, etc.). Lichtenberger, *art. cité*, p. 443. Chez d'autres, tels que A. RÉVILLE et A. SABATIER, la tendance aboutit aux positions extrêmes du protestantisme libéral.

BIBLIOGRAPHIE. — K. H. Sack, *Christliche Apologetik*, Hambourg, 1829; C. Ullmann, *Die Sündlosigkeit Jesu. Eine apologetische Betrachtung*, Gotha, 1833; *Ueber den unterscheidenden Character, oder das Wesen des Christentums*, Hambourg, 1845; Tholuck, *Gespräch über die vornehmsten Glaubensfragen der Zeit*, Gotha, 1846; G. von Zezschwitz, *Zur Apologie des Christentums*, Leipzig, 1865; F. Delitzsch, *System der christlichen Apologetik*, Leipzig, 1869; C. E. Baumstark, *Christliche Apologetik auf anthropologischer Grundlage*, Francfort, 1872-1889; Christlieb, *Die besten Methoden der Bekämpfung des modernen Unglaubens*, Gutersloh, 1874; J. H. A. Ebrard, *Apologetik. Wissenchaftliche Rechtfertigung des Christentums*, Gutersloh, 1874-1875; J. A. Dorner, *Apologetik*, Berlin, 1879; E. G. Steude, *Evangelische Apologetik*, Gotha, 1892; H. Schultz, *Grundriss der christlichen Apologetik*, Goettingue, 1894.

Th. Erskine, *Remarks on the internal evidence for the truth of revealed religion*, 5[e] éd., Edimbourg, 1821; A. Keith, *Evidence of the truth of the christian Religion, derived from the literal fulfilment of Prophecy*, 3[e] éd., Edimbourg, 1828 (*Dém. év.*, t. XV); C. P. Mac Ilvaine, *The evidences of Christianity in their external division, exhibited in a course of Lectures*, Londres, 1833; Th. Chalmers, *On the miraculous and internal evidences of the christian*

revelation, and the authority of its records, t. III et IV de ses Œuvres complètes, Glasgow, 1836 ss. (*Dém. év.*, t. XV); J. Davison, *Discourses on prophecy*, 3e édit., Londres, 1834; R. Whately, *Easy lessons on christian evidences*, Londres, 1838; *Lessons on the truth of Christianity*, Dublin, 1850; E. Hawkins, *Inquiry into the connected uses of the principal means of attaining christian truth* (Bampton Lectures), Oxford, 1840; I. Taylor, *The restoration of Belief*, Cambridge, 1855; H. L. Mansel, *On miracles as evidences of Christianity*, dans *Aids to Faith, a series of theological essays*, Londres, 1861 (réponse indirecte au livre rationaliste *Essays and Reviews*); W. Fitzgerald, *On the study of the evidences of Christianity*, *ibid.*; A. Mac Caul, *Prophecy*, *ibid.*; C. A. Heurtley, *Miracles*, dans *Replies to Essays and Reviews*, Oxford et Londres, 1862; G. P. Fisher, *Essays on the supernatural origin of Christianity, with special references to the theories of Renan, Strauss and the Tübingen School*, New-York, 1866; id., *Manual of christian Evidences*, Londres, 1892; J. Kennedy, *A brief Defence of Supernatural Christianity, being a review of the philosophical and historical arguments of the book entitled Supernatural Religion*, Londres, 1875; C. A. Row, *Christian Evidences viewed in relation to modern Thought*, Londres, 1877; R. S. Storrs, *The divine origin of Christianity indicated by its historical effects*, Londres, 1884; C. M. Mead, *Supernatural Revelation : an Essay concerning the Basis of the Christian Faith*, New-York, 1889; J. B. Lightfoot, *Essays on the work entitled : Supernatural Religion, reprinted from the Contemporary Review*, Londres, 1889; A. B. Bruce, *Apologetics, or Christianity defensively stated*, Edimbourg, 1892; A. T. Lyttleton, *The place of miracles in Religion*, Londres, 1899; V. H. Turton, *The Truth of Christianity*, Londres, 1900; W. L. Robbins, *A Christian Apologetic*, Londres, 1902; J. R. Illingworth, *Reason and Revelation : an Essay in Christian Apology*, Londres, 1902; W. W. Seton, édit., *Christian Apologetics*, Londres, 1903; Lonsdale Ragg, *Evidences of Christianity*, Oxford, 1905; J. O. F. Murray, *The spiritual and historical evidence for Miracles*, dans *Essays on some Theological Questions of the day by members of the University of Cambridge*, edited by Henry Barclay Swete, Londres, 1905.

S. Taylor Coleridge, *Aids to Reflection*, Londres, 1825; F. Denison Maurice, *What is Revelation? A series of Sermons on the Epiphany; to which are added Letters to a student of theology on the Bampton Lectures of Mr. Mansel*, Cambridge, 1859; *Essays and Reviews*, Londres, 1860, collection d'études rationalistes ou semirationalistes, l'une en particulier par Baden Powell, *On the Study of the Evidences of Christianity*; J. R. Seeley, *Ecce homo . A survey of the life and work of Jesus-Christ*, Londres, 1866; *Supernatural Religion : an Inquiry into the reality of divine Revelation*, ouvrage anonyme, Londres, 1874-1877; G. Henslow, *Christian Beliefs reconsidered in the light of modern Thought*, Londres, 1884; S. Harris, *The Self-Revelation of God*, Edimbourg, 1887; E. Garland Figg, *Analysis of Theology, natural and revealed. An Essay contrasting the pretentions of Religion and Atheism to scientific truth*, Londres, 1891; H. Drummond, *Natural Law in the spiritual World*, Londres, 1883; le même, *The New Evangelism*, Londres, 1899; W. H. Mallock, *The Reconstruction of Belief*, Londres, 1905.

Alex. Vinet, *Etudes évangéliques*, Bâle, 1847; *Etudes sur Blaise Pascal*, Paris, 1848; P. A. Jalaguier, *Le témoignage de Dieu, base de la foi chrétienne*, Paris, 1851; Guizot, *Méditations sur l'essence de la religion chrétienne*, Paris, 1864-1868; Ch. Secrétan, *La raison et le christianisme*, Paris, 1863; *La civilisation et la croyance*, 1867; A. Grétillat, *Propédeutique*, t. II de son *Exposé de théologie systématique*, Neuchâtel, 1893.

2. *L'apologétique chez les catholiques du XIXe siècle.* — Quatre sortes d'écrits résument le mouvement : ceux qui, sans être des apologies en règle, n'en tirent pas moins de leur objet même ou du but que se propose l'auteur et de l'esprit qui l'anime, un caractère apologétique; les apologies proprement dites; les traités classiques d'apologétique; les écrits d'apologétique dissidente, ou du moins non classique.

Au premier genre appartiennent des ouvrages d'ordre théologique, philosophique, historique et scientifique, composés pour venger la religion ou l'Eglise contre des attaques spécialement impressionnantes à une époque, ou pour mettre en relief l'importance de tel ou tel aspect de la religion et du catholicisme, par exemple la nécessité ou l'efficacité du principe d'autorité dans toute vie sociale. A ce titre, et réserve faite sur le point précis de leurs erreurs particulières en ce qui concerne les auteurs traditionalistes, ontologistes ou libéraux, de nombreux écrivains, dont il suffit d'énoncer les noms, sont justement rangés parmi les apologistes : en France, J. de Maistre, de Bonald, Lamennais, A. Nicolas, le P. Gratry, Montalembert, les conférenciers de Notre-Dame, des évêques comme le cardinal Pie et NN. SS. de Salinis, Parisis, Gerbet et Freppel, l'abbé Gorini, H. Wallon; en Belgique, Mgr Laforest; en Italie, Silvio Pellico, Manzoni, les PP. Ventura et Perrone; en Espagne, Balmès et Donoso Cortès; en Allemagne, le comte de Stolberg, Moehler, Goerres, Doellinger avant sa défection. En Angleterre, les écrits de ce genre, comme ceux de J. Lingard, de Milner, des cardinaux Wiseman, Manning et Newman rentrent surtout dans la controverse entre le catholicisme et le protestantisme. Toutefois, l'œuvre du dernier, prise intégralement, dépasse l'intérêt polémique; elle appartient aussi, comme on le verra plus loin, à l'apologétique positive.

L'apologie proprement dite, considérée comme défense en règle de la religion chrétienne ou catholique, se présente au XIXe siècle sous des formes plus variées qu'auparavant, sous la double influence du milieu intellectuel et moral qui a provoqué ces œuvres, et du caractère personnel de leurs auteurs, plus frappés par tel ou tel des multiples aspects du christianisme. Apologie littéraire surtout et esthétique avec Chateaubriand, qui, par le fait même, ne présente guère le christianisme que par le dehors, mais n'en fit pas moins œuvre utile pour son temps. Apologie doctrinale avec Mgr Frayssinous, qui, néanmoins, avant d'aborder la démonstration positive de la révélation, expose les vérités de la religion naturelle, comme une préface utile, et établit l'importance des principes religieux comme fondement de la morale et de la société. Apologie plus concrète et spécifiquement catholique avec Lacordaire, s'inspirant du fait de l'Eglise qui s'impose et des vertus réservées dont elle est le principe. Apologie philosophico-autoritaire, à tendances traditionalistes, avec A. Nicolas; affective et mystique avec Mgr Bougaud, attiré surtout par la réponse que le christianisme donne aux besoins intimes de l'âme, ou par la transcendance de la personne du Christ.

Apologie scientifique avec le chanoine DUILHÉ DE SAINT-PROJET; historique avec l'abbé DE BROGLIE qui part du fait de la transcendance du christianisme en face des autres religions, en entendant toutefois cette transcendance non de la doctrine seule, mais du fait concret du christianisme et de l'Eglise, comprenant les miracles et les prophéties. Apologie philosophico-sociale avec le P. WEISS, qui présente la valeur du christianisme sous le rapport des mœurs et de la civilisation. Apologie plus intégrale, enfin, chez des théologiens allemands, comme HETTINGER, SCHANZ et SCHELL, qui unissent les points de vue scientifique, philosophique et doctrinal, mais avec cette différence que chez le dernier, des témérités et des erreurs se mêlent aux conceptions originales.

Les nombreux cours classiques d'apologétique, parus au XIXe siècle, se présentent sous des titres multiples : traités de la Religion, de la Religion révélée, de la vraie Religion et de l'Eglise; démonstration chrétienne et catholique; propédeutique, introduction ou prolégomènes à la théologie; théologie fondamentale ou générale; apologétique du christianisme, ou somme apologétique du christianisme et de l'Eglise; logique théologique ou logique surnaturelle, etc. Titres pour la plupart contestables, mais qui tous recouvrent, dans l'ensemble, une seule et même matière, l'organisation d'une série de questions ou thèses en vue d'établir et de défendre l'origine et l'autorité divine de la révélation chrétienne, donnée au monde et confiée à l'Eglise par Jésus-Christ. C'est au procédé général suivi dans ces traités que se rapporte la seconde partie du présent article.

Viennent enfin les apologétiques ou méthodes d'apologétique qu'on peut appeler dissidentes, ou du moins non classiques. Méthodes aussi variées dans la forme que différentes dans les principes qu'elles supposent et les tendances qu'elles représentent. Le concile du Vatican s'est occupé de l'école semirationaliste allemande, dont le théologien George HERMÈS fut le principal représentant. *Acta Vaticani,* note 14e du schéma préparatoire, p. 527. Dans cette conception, l'assentiment de foi changeait complètement de nature; il n'avait plus pour motif propre l'autorité de Dieu révélant, mais soit la vérité intrinsèque des choses dans ce qu'Hermès appelait *foi de connaissance*, soit les postulats de la raison pratique dans ce qu'il appelait *foi du cœur*. Sous le premier aspect, la crédibilité se confondait, comme chez Abélard, avec la vérité intrinsèque de l'objet de foi; sous le second, elle se transportait, comme pour Kant, dans l'ordre affectif. Les écrivains « modernistes », théologiens, exégètes, philosophes, historiens ou controversistes, dont parle l'encyclique *Pascendi dominici gregis,* eurent, eux aussi, leur procédé apologétique, approprié à leurs autres principes, dépendant de la notion de foi-expérience et supposant un christianisme réduit, dans son essence, à un noyau primitif appelé à se développer, comme un germe vivant, selon les lois du progrès continu, par adaptation successive aux divers milieux où ce germe passerait, empruntant d'eux par assimilation vitale toutes les formes, dogmatiques, cultuelles, ecclésiastiques, qui pourraient lui convenir. Dans cette conception, l'œuvre de l'apologiste consiste surtout à déterminer par l'histoire, entendue à la façon de ces modernistes, la réalité du noyau primitif, puis à en justifier la valeur morale par sa vitalité et son efficacité, le développement par la vérification analogique des lois de l'évolution dans les êtres vivants.

En même temps, d'autres méthodes se formaient, qui, pour justifier ou présenter le christianisme d'une manière qui répondit aux exigences de la pensée contemporaine, prétendaient se placer sur un terrain spécifiquement philosophique, mais par opposition, plus ou moins prononcée, au scolasticisme et à ses procédés « intellectualistes ». La notion de l'immanence, considérée par ces apologistes comme la condition même de la philosophie, est devenue le point commun de ces apologétiques « modernes » qui se différencient, à la vérité, par le choix du phénomène fondamental dont elles se réclament et dont elles tirent leurs dénominations particulières d'apologétique psychologique, pragmatiste, morale, etc., mais qui, toutes, n'en partent pas moins du sujet, pour le mener, par l'analyse de sa conscience et de son phénoménisme intégral, en face de cette révélation divine, de telle façon qu'elle ne lui apparaisse plus comme une obligation surajoutée, venant purement du dehors et violant en quelque sorte son autonomie, mais comme une réplique bienfaisante et surabondante aux propres postulats ou exigences de notre nature intellectuelle et morale. Conceptions et méthodes dont l'exposition complète et l'appréciation appartiennent à la question réservée de l'IMMANENCE.

BIBLIOGRAPHIE. — Chateaubriand, *Le génie du Christianisme,* Paris, 1802; A. de Bonald, *Œuvres,* Paris, 1817; F. de Lamennais, *Essai sur l'indifférence en matière de religion,* Paris, 1817; J. de Maistre, *Les soirées de Saint-Pétersbourg,* Paris, 1828; Frayssinous, *Défense du Christianisme ou conférences sur la religion,* Paris, 1825, L. Bautain, *Philosophie du Christianisme,* Paris, 1835; Lacordaire, *Conférences de Notre-Dame,* Paris, 1835 ss. Cf. Folghera, *L'apologétique de Lacordaire,* dans la *Revue thomiste,* mars 1904; A. Nicolas, *Etudes philosophiques sur le Christianisme,* Paris, 1842; A. Gratry, *De la connaissance de Dieu,* Paris, 1853; *Lettres sur la religion,* 1869; Mgr Gerbet, *Considérations sur le dogme générateur de la piété catholique,* 5e éd., Paris, 1853; Mgr Parisis, *Impossibilités, ou les libres penseurs désavoués par le simple bon sens,* 3e éd., Paris, 1857; abbé Gorini, *La défense de l'Eglise,* Lyon, 1854; H. Wallon, *De la croyance due à l'Evangile,* Paris, 1858; Montalembert, *Œuvres,* Paris, 1860; Félix, S. J., *Le Progrès par le Christianisme,* Paris, 1860 ss.; N. J. Laforet, *Les dogmes catholiques exposés, prouvés et vengés des attaques de l'hérésie et de l'incrédulité,* Paris, 1860; Mgr de Salinis, *La divinité de l'Eglise,* Paris, 1865; Cal Pie, *Instructions synodales sur les erreurs du temps présent* (Œuvres, 9e éd., t. III, Paris, 1887); Mgr Freppel, *Œuvres polémiques,* Paris, 1874 ss.; Mgr Bougaud, *Le Christianisme et les temps présents,* Paris, 1872 ss.; P. Monsabré, *Exposition du dogme catholique,* Paris, 1873 ss.; F. Duilhé de Saint-Projet, *Apologie scientifique de la foi chrétienne,* 3e éd., Toulouse, 1903; abbé de Broglie, *Problèmes et conclusions de l'histoire des religions,* Paris, 1885; *Religion et critique,* 1897.

Silvio Pellico, *Dei doveri degli uomini,* Turin, 1834 (*Dém. év.,* t. XIV); Manzoni, *Observazioni sulla morale cattolica,* 1834 (*Dém. év.,* t. XIV); Ventura, *La raison philosophique et la raison catholique,* Paris, 1852; Perrone, *L'idea cristiana della Chiesa avverata nel cattolicismo,* Gênes, 1862. — J. Balmès, *El protestantismo comparado con el catolicismo,* Barcelone, 1842-1844; J. Donoso Cortès, *Œuvres,* Paris, 1858; J. Mendive, S. J., *La religion catolica vendicada de las imposturas racionalistas,* 4e éd.

Madrid, 1888; J. Mir, S. J., *Armonia entre la ciencia y la fe*, Madrid, 1881.

Cte de Stolberg, *Geschichte der Religion Jesu Christi*, Hambourg et Vienne, 1807; A. Moehler, *Die Einheit der Kirche oder das Princip des Katholicismus*, Tubingue, 1825; *Symbolik oder Darstellung der dogmatischen Gegensätze der Katholiken und Protestanten*, Mayence, 1838-1847; J. Goerres, *Christliche Mystik*, Ratisbonne, 1836-1842; Doellinger, *Heidenthum und Judenthum*, Ratisbonne, 1857; *Christentum und Kirche*, 1868; F. H. Reusch, *Bibel und Natur*, Bonn, 1862; C. H. Vosen, *Der Katholicismus und die Einsprüche seiner Gegner*, Fribourg, 1863-1867; *Das Christentum und die Einsprüche seiner Gegner*, Fribourg, 1870; F. Hettinger, *Apologie des Christentums*, Fribourg, 1863-1867; trad. fr., Bar-le-Duc, 1869; A. M. Weiss, O. P., *Apologie des Christentums vom Standpunkte der Sittenlehre*, Fribourg, 1879-1889; trad. fr., Paris, 1894 ss.; P. Schanz, *Apologie des Christentums*, Fribourg, 1887-1888; H. Schell, *Apologie des Christentums*, Paderborn, 1901, 1905.

J. Milner, *The end of religious controversies*, Londres, 1818 (*Dém. év.*, t. XVII); J. Lingard, *A collection of tracts on several subjects, connected with the civil and religious principles of the Catholics*, Londres, 1826 (*Dém. év.*, t. XIV et XVI); Th. Moore, *Travels of an Irish gentleman in search of a religion*, Londres, 1833 (*Dém. év.*, t. XIV); J. Mac Hale, *The evidences and doctrines of the Catholic Church*, 2e éd., Londres, 1842; Cal Wiseman, *Lectures on the principal doctrines and practices of the Catholic Church*, Londres, 1836; *Twelve lectures on the connection between science and revealed religion* (*Dém. év.*, t. XV et XVI); Cal Manning, *The grounds of faith*, Londres, 1852; Cal Newman, *Essay on the development of christian doctrine*, Londres, 1845; *An Essay in aid of Grammar of assent*, nouv. éd., Londres, 1892.

3. *Constitution de l'apologétique en doctrine distincte de la théologie proprement dite.* — Ce problème, amorcé au XVIIIe siècle, se posa d'une façon précise au XIXe, et d'abord en Allemagne, où les questions de classification méthodologique des sciences furent plus vite à l'ordre du jour. Très diverses furent les solutions. Les uns ne virent dans l'apologétique qu'une fonction de la théologie pratique, ou l'art de faire des apologies. D'autres l'identifièrent soit avec les prolégomènes de la dogmatique, soit avec la philosophie de la religion; certains, comme F. A. NITZSCH, en firent la théologie des laïques, sorte de dogmatique populaire s'arrêtant à ce qui peut recommander plus efficacement le christianisme auprès de ceux qui en doutent. Dans son *Kurze Darstellung des theologischen Studiums*, Berlin, 1811, SCHLEIERMACHER la mit, avec la polémique, en tête de l'enseignement théologique, sous le nom de théologie philosophique.

Beaucoup plus communément, l'apologétique fut considérée comme pouvant donner lieu à une doctrine spéciale. Mais dans la détermination de sa nature et de son objet propre, les divergences devaient être et furent, en effet, radicales. Tous ceux qui rejetaient l'idée ou le fait d'une révélation surnaturelle, notamment les théologiens du protestantisme libéral, virent dans l'apologétique la science justificative de la conception qu'ils s'étaient faite de la religion et du christianisme comme parfaite réalisation de cette conception. De là toutes ces apologétiques, rationalistes ou semirationalistes, qui ne tendent plus à établir la crédibilité objective de la foi chrétienne, considérée tout d'abord comme un ensemble de vérités révélées et réglant nos rapports avec Dieu fin suprême et avec le monde en vue de notre fin dernière, mais qui tendent uniquement ou à exciter en nous l'expérience religieuse, légitimée par sa nécessité et son efficacité propre, ou à justifier la religion, conçue toujours comme expérience intime, par son rapport de conformité et de correspondance au sentiment religieux, aux besoins religieux, ou encore à établir directement, sans avoir égard au fait de la révélation ni au rapport de moyen en vue de la fin dernière, la vérité absolue du christianisme, considéré dans l'idée qu'il nous donne de Dieu, de nous-mêmes et du monde (R. KÜBEL, par exemple).

Pour les catholiques, et même pour les protestants « orthodoxes », l'apologétique ne pouvait pas se constituer sur de telles bases; elle devait nécessairement avoir une autre signification, celle qui lui vient de la révélation divine surnaturelle, apportée au monde par Jésus-Christ, révélation où se trouve à la fois la caractéristique du christianisme pris comme religion spéciale et le fondement de l'apologétique envisagée comme doctrine distincte. Sous cet aspect, l'apologétique ne pouvait être que la science de la justification ou des preuves du christianisme; définition donnée en propres termes par SACK et autres théologiens protestants, et que nous verrons se préciser encore chez les apologistes catholiques. Du même coup se trouvait fixée la double acception de l'apologétique : l'acception large, où ce terme comprend tout ce qui se rapporte, de près ou de loin, à la justification et à la défense de la religion; l'acception restreinte, où le terme s'applique seulement à la justification positive de la religion, considérée dans ses propres fondements.

BIBLIOGRAPHIE. — 1. *Catholiques.* — Werner, *ouv. cité*; A. Langhorst, S. J., *Zur Entwicklungsgeschichte der Apologetik*, série d'articles dans les *Stimmen aus Marialaach*, t. XVIII-XX, Fribourg, 1880, 1881; Hettinger, art. *Apologetik*, dans *Wetzer und Welte's Kirchenlexikon*, 2e édit., t. I, col. 1097 ss., Fribourg, 1882; H. Kihn, *Encyclopädie und Methodologie der Theologie*, p. 391 sq., Fribourg, 1892; Ottiger, S. J., *Theologia fundamentalis*, t. I, préface, Fribourg, 1897; L. Maisonneuve, art. *Apologétique*; G. Bareille, art. *Apologistes*, A. Gardeil, art. *Crédibilité*, dans le *Dictionnaire de théologie catholique*, t. I, col. 1511 ss., 1580 ss.; t. III, col. 2201 ss., Paris, 1903, 1908; Al. von Schmid, art. *Apologetik* et *Apologie*, dans *Kirchliches Handlexikon* édité par M. Buchberger, t. I, col. 279 ss., Munich, 1904; J. Pohle, *Die allgemeine Dogmatik oder Apologetik*, dans la collection *Die Kultur der Gegenwart*, éd. P. Hinneberg, 1re part., sect. IV, t. II, p. 494-506, Leipzig, 1906.

2. *Protestants.* — Lichtenberger, Lemme, Crafer, art. cités; H. G. Tzschirner, *Geschichte der Apologetik, oder historische Darstellung der Art und Weise, wie das Christenthum in jedem Zeitalter bewiesen, angegriffen und vertheidigt war*, Leipzig, 1805; Viguié, *Histoire de l'apologétique dans l'Eglise réformée française*, Paris, 1858; R. Kübel, *Apologetik*, c. I et II, dans *Handbuch der theologischen Wissenschaften in encyclopädischer Darstellung*, de O. Zöckler, t. III, 2e édit., Nördlingen, 1885 (indique, p. 198, de nombreux articles de détail sur la notion de l'apologétique, sa place dans l'encyclopédie des

sciences religieuses, la méthode à suivre, etc.); O. Zöckler, *Geschichte der Apologie des Christentums*, Gutersloh, 1907.

IIe Partie

L'apologétique classique

I. Objet propre de l'apologétique classique; la crédibilité rationnelle. — Sous la dénomination d'apologétique classique on désigne couramment l'apologétique doctrinale, dont les grandes lignes se retrouvent dans les traités techniques *De vera religione et de Ecclesia*, qu'ils portent ce titre ou quelque autre équivalent. Son but propre et en quelque sorte inhérent, *finis operis*, est d'établir par des preuves rationnelles le fait de la révélation divine dont Jésus-Christ a été le héraut et dont l'Eglise reste l'organe autorisé. La révélation elle-même, ordonnée qu'elle est à fournir à notre foi son aliment, emporte dans l'objet révélé une propriété qui, mieux que toute autre, met en relief l'objet précis d'où la science apologétique tire son caractère spécifique et son unité formelle, à savoir la crédibilité ou aptitude de l'objet révélé à être cru de foi divine. Aussi l'apologétique, entendue au sens restreint du mot, peut-elle se définir indifféremment : la science qui a pour objet propre la preuve du fait de la révélation divine, considérée comme fondement de la vraie religion, ou la science de la crédibilité de la religion chrétienne et catholique.

La crédibilité rationnelle n'est donc pas l'assentiment surnaturel et libre de la foi; elle le précède comme une condition nécessaire, et se formule dans ce qu'on appelle le jugement de crédibilité. En dépit de certains modernistes qui ne voient là qu'une conception « intellectualiste », il importe de distinguer nettement l'ensemble des actes, multiples et complexes dans la réalité, qui concourent à la genèse intégrale de l'acte de foi. Rappelons-les, en remontant de cet acte à ses antécédents logiques et psychologiques, sans aller toutefois jusqu'à un émiettement et une classification trop rigides. L'acte de foi dans la doctrine catholique ne peut pas s'identifier avec un acte d'expérience ou d'intuition; c'est une connaissance d'un ordre tout différent, un acte d'assentiment libre à la vérité révélée à cause de l'autorité de Dieu révélant. (Concile du Vatican, *Constitutio de fide catholica*, c. III, avec les canons 2 et 5 correspondants. Denzinger-Bannwart, *Enchiridion*, n. 1789, 1811, 1814 (1638, 1658, 1661).) Si la foi d'autorité consiste, par notion générique, non pas précisément à se fier sans vue directe au témoignage de qui sait, mais à tenir quelque chose pour vrai, sans vue directe, en se fiant au témoignage de qui sait; la foi chrétienne consiste, par notion spécifique, à tenir pour vrai ce que Dieu a révélé, parce qu'il l'a révélé, donc sans vue directe, mais en se fiant au témoignage souverainement autorisé de Celui qui, étant la Vérité et la Véracité suprême, ne peut ni se tromper ni nous tromper : *propter auctoritatem ipsius Dei revelantis, qui nec falli nec fallere potest.*

Cet assentiment de foi présuppose ou implique une libre détermination de la volonté, que les documents ecclésiastiques ont coutume d'appeler *pia voluntas, pius credulitatis affectus, imperium fidei;* détermination d'où l'assentiment de foi, pris dans sa réalité concrète, tire son caractère d'assentiment libre : *quo homo liberam praestat ipsi Deo obedientiam.* Et parce que cet assentiment, intellectuel et libre, doit être en même temps surnaturel et méritoire, *opus ad salutem pertinens*, il présuppose encore l'intervention immédiate de Dieu qui, par des grâces actuelles prévenantes, a non seulement sollicité la volonté, mais illuminé l'intelligence en vue de l'assentiment de foi chrétienne qu'il s'agit de produire. Toutefois cette illumination et cette inspiration ne sont pas dans le sujet une création pure et simple. L'inspiration surnaturelle n'infuse pas nécessairement toute bonne volonté; elle peut supposer et, communément parlant, suppose plutôt une certaine bonne volonté déjà en acte, dont elle s'empare en la surélevant et en sollicitant, par un attrait positif, son acquiescement final. A son tour, l'illumination surnaturelle n'a pas, communément parlant, le caractère d'une révélation intérieure, immédiate et proprement dite, mais elle suppose la mise en contact préalable de l'intelligence avec l'objet que le magistère extérieur propose à notre foi, et la connaissance rationnellement acquise du fait de la révélation divine initiale. Et c'est précisément pour nous permettre d'acquiescer d'une façon salutaire à la prédication évangélique, que l'illumination et l'inspiration du Saint-Esprit sont nécessaires : *nemo tamen evangelicae praedicationi consentire potest, sicut oportet ad salutem consequendam, absque illuminatione et inspiratione Spiritus Sancti, qui dat omnibus suavitatem in consentiendo et credendo veritati.*

A ces présupposés de la part de l'intelligence et de la volonté se réfère le rôle propre de l'apologétique; car là se place le jugement de crédibilité où elle aboutit et où elle s'arrête : La révélation chrétienne est évidemment croyable de foi divine, et je dois la croire. Jugement complexe qui, dans le premier membre, ne sort pas de l'ordre spéculatif, et, dans le second, passe à l'ordre pratique, par l'obligation qu'il énonce. D'où la distinction courante entre jugement spéculatif et jugement pratique de crédibilité. Jugement *spéculatif*, qui énonce la crédibilité simple, ou l'aptitude d'une chose à être crue de foi divine, par rapport à son fondement ou antécédent rationnel, le fait de l'attestation divine : ce fait étant, par hypothèse, établi avec certitude, la chose attestée devient du même coup croyable de foi divine, c'est-à-dire digne pour nous d'une adhésion proportionnée à l'autorité suprême du témoin divin, donc souverainement ferme.

Jugement *pratique*, qui énonce la crédibilité comme s'imposant au sujet et créant pour lui l'obligation morale de passer à l'assentiment de foi : *hoc credendum est* (*crédentité*). Par le caractère d'obligation morale qu'il énonce, ce second jugement dépasse l'intelligence et atteint la volonté; il faut donc qu'il soit en rapport avec un ordre de motifs non plus intellectuels, mais affectifs. L'obligation morale ne pourra s'imposer à la volonté qu'en fonction d'un bien, d'un bien réel et qui la concerne, ou, plus généralement, d'un moyen nécessaire en vue de notre fin dernière, notre bien suprême. Mais cette condition est déjà contenue en réalité dans l'*auditus fidei* ou, corrélativement, dans la proposition objective de la révélation, telle qu'elle est faite dans les Ecritures par Notre-Seigneur ou ses apôtres, et, au cours des siècles, par l'Eglise porte-voix de Notre-Seigneur et des apôtres : *Qui crediderit et baptizatus fuerit, salvus erit; qui vero non crediderit, condemnabitur*, Mc. XVI, 16. La révélation se présente ainsi comme un moyen obligatoire en vue d'une fin obligatoire; ou, pour mieux dire, comme le moyen nécessaire en vue de l'unique nécessaire, l'obtention de la fin dernière ou du salut éternel.

Que ces diverses considérations, pour avoir prise sur le sujet, requièrent en lui une certaine éducation intellectuelle et morale, antérieurement acquise ou suppléée en temps opportun, rien de plus évident et, nous l'ajouterons bientôt, rien de plus digne d'attention à notre époque. Autre chose, toutefois, est

cette préparation subjective, variable selon l'état des esprits, là où elle est particulièrement nécessaire, et tendant finalement à rendre cette intelligence et cette volonté capables de comprendre et d'accueillir la proposition du don divin de la révélation; autre chose est l'apologétique considérée dans son rôle propre et spécifique comme science des fondements de la religion chrétienne et catholique : elle apparaît alors, ainsi qu'il a déjà été dit, comme une série d'assertions et de preuves organisées en vue d'aboutir directement au fait de la révélation divine, s'appliquant à cet ensemble de vérités qui composent la religion chrétienne prise comme norme objective de nos relations avec Dieu, et constituant ainsi la crédibilité rationnelle de cet ensemble de vérités.

Dans l'encyclopédie des sciences religieuses, l'apologétique a sa place à la base de la théologie, sans en être proprement partie constitutive, car la théologie est une science qui s'exerce sur l'objet propre de la foi, la vérité révélée ou la parole de Dieu supposée telle; or, dans toute cette série d'assertions et de preuves qui ont pour terme le jugement de crédibilité, on ne peut évidemment faire appel ni aux Ecritures considérées comme livres divins, ni à la Tradition comme source partielle de la révélation, ni au magistère vivant de l'Eglise comme règle directrice de la foi; rien de tout cela n'est encore établi ni ne vaut pour celui qui ne croit pas encore, mais qu'il s'agit de convaincre qu'il peut et qu'il doit croire, c'est-à-dire adhérer fermement à cet ensemble de vérités comme divinement révélées. Si l'apologétique atteint, en général, le même objet matériel que la théologie, ce n'est pas en l'envisageant sous le rapport de vérités révélées, déjà supposées telles, mais sous celui de vérités qui, sous la lumière de la raison, doivent apparaître comme révélées, et devenir ainsi, ultérieurement, croyables de foi divine.

II. Procédé fondamental de l'apologétique classique. — 1. *Vue d'ensemble.* — Deux parties, traitées à part non chez tous les auteurs, mais chez la plupart, sont à distinguer : l'une d'ordre philosophique, l'autre d'ordre historique.

a) Partie *philosophique.* Elle porte sur la possibilité, la convenance, la nécessité morale, le caractère hypothétiquement nécessaire et obligatoire, la discernibilité de la révélation, entendue d'une manifestation de vérités due à une intervention divine, spéciale, immédiate, surnaturelle dans son objet, ou du moins dans son mode. Autant de questions qui se rattachent au premier principe que suppose le jugement de crédibilité, énoncé dans toute son amplitude rationnelle : Dieu étant la Vérité suprême qui ne peut ni se tromper ni nous tromper, tout ce qu'il révèle ou certifie est évidemment croyable au sens strict du mot, et, dans le cas où cette révélation réglerait mes rapports avec Dieu ma fin dernière, doit être cru. La raison peut se demander, ou, l'expérience le prouvant, objecter : Une révélation de ce genre est-elle possible? n'est-elle pas inutile? peut-elle avoir un caractère obligatoire? en tout cas, est-elle susceptible d'une réelle démonstration?

Supposant établies par la philosophie l'existence de Dieu et les autres vérités rationnelles sans lesquelles on ne peut concevoir ni principe suffisant de moralité ni religion, l'apologiste classique s'arrête à ce qu'entraîne immédiatement l'idée de révélation divine, telle qu'elle vient d'être rappelée. Il établit que Dieu, Vérité suprême et cause première de toute intelligence créée, peut manifester à l'homme des vérités qui dépassent la portée native de sa raison, de même qu'il peut l'élever à une perfection et à une fin supérieure aux forces et aux exigences de sa nature. Cette élévation suppose dans la nature humaine une aptitude radicale au surnaturel; aptitude dans la substance de l'âme capable de recevoir des dons spirituels même d'ordre supérieur, aptitude dans les facultés d'intelligence et de volonté, dont l'objet générique adéquat embrasse le vrai et le bien dans leur extension indéfinie. C'est cette aptitude radicale de notre nature au surnaturel qui donne lieu, en théologie, à la notion et à l'étude de ce qu'on appelle la *puissance obédientielle.*

De la possibilité, l'apologiste passe à la convenance de la révélation. S'il s'agit des vérités accessibles par elles-mêmes à la raison, des vérités naturelles, prises non dans leur détail, mais dans leur ensemble, l'expérience universelle du genre humain fournit des données telles, qu'on est amené à conclure en faveur non seulement d'une grande convenance, mais de la nécessité relative, morale, d'une révélation divine, pour que ces vérités « puissent, dans la condition présente du genre humain, être connues de tous facilement, avec une entière certitude et sans mélange d'erreur ». (Concile du Vatican, *constit. de fide*, c. II.) S'il s'agit des mystères, la question de convenance s'identifie avec celle de notre élévation à l'ordre surnaturel; élévation qui constitue pour la nature humaine un perfectionnement réel, et non quelconque, mais suprême en son genre.

L'hypothèse de notre élévation à une fin surnaturelle entraîne même la nécessité absolue d'une révélation divine, surnaturelle dans son objet comme dans son mode; et, si cette fin surnaturelle devient, en réalité, notre seule fin dernière, du même coup cette révélation se présente à tous avec un caractère obligatoire, la nécessité de la fin entraînant celle du moyen. Aussi le concile du Vatican, *loc. cit.*, tire-t-il la nécessité *absolue* de la révélation, non pas de l'impuissance morale ci-dessus rappelée, mais de notre destination effective à une fin surnaturelle : *Non hac tamen de causa revelatio absolute necessario dicenda est, sed quia Deus ex infinita bonitate sua ordinavit hominem ad finem supernaturalem.*

Pour qu'une telle révélation puisse pratiquement s'imposer aux hommes, il faut nécessairement qu'on en puisse reconnaître l'origine divine. Sans doute il n'appartient pas à la raison philosophique de déterminer *a priori* de quels moyens Dieu se servira de fait; elle peut cependant en comprendre la possibilité spéculative, poser quelques jalons et proclamer la nécessité, dans l'hypothèse, de critères ou signes distinctifs qui soient proportionnés à l'intelligence humaine et dont elle puisse rationnellement apprécier la valeur probante. Et c'est ainsi que, même dans la partie philosophique, les apologistes sont amenés à discuter, par exemple, la possibilité de la prophétie et du miracle, surtout leur aptitude à établir la crédibilité d'un messager divin, et dans quelles conditions.

b) Partie *historique.* Elle a pour objet la preuve de la révélation divine, prise dans sa réalité concrète ou son existence historique, et répond par conséquent à l'autre assertion que contient le jugement de crédibilité : Dieu a communiqué aux hommes, en la personne de Jésus-Christ et des apôtres, une révélation désormais normative de la vraie religion, et de cette révélation l'Eglise a été constituée dépositaire et gardienne.

Cette preuve, où culmine l'œuvre apologétique, la raison peut la fournir, on le verra bientôt, ou par une voie abrégée, en allant droit à l'Eglise considérée comme fait divin, ou par une voie plus longue, mais aussi plus complète, en passant par la Bible, utilisée comme document historique, pour arriver au fait de l'établissement divin du christianisme et

de l'Eglise. La preuve achevée, la crédibilité soit de la religion chrétienne, soit de l'Eglise, se trouve établie sur des bases rationnelles, puisque le fondement de cette crédibilité est acquis. Mais dans les deux cas, la question capitale est celle des critères, signes distinctifs de la révélation divine ou du messager divin qui la présente aux hommes; ces critères n'étant plus considérés d'une façon spéculative et hypothétique, mais dans leur réalité historique et leur application concrète, comme signes divins, voulus par Dieu lui-même, pour nous permettre de constater l'existence de sa révélation et de reconnaître où elle se trouve.

2. *Critères ou signes distinctifs de la révélation divine.* — Si nous nous en tenons à l'ensemble des Pères de l'Eglise et des grands théologiens catholiques, trois sortes de critères peuvent servir à reconnaître le caractère divin de la révélation chrétienne ou de l'Eglise, envisagée comme société religieuse. Au premier rang apparaissent les critères *externes*, traités par le concile du Vatican de « *signes très certains et appropriés à l'intelligence de tous* ». Ce sont des faits sensibles, extraordinaires, distincts de la révélation elle-même, dont ils prouvent l'origine divine, à titre de témoignages surnaturels authentiquant la doctrine ou la mission de l'apôtre qui l'annonce. Telles sont les prophéties de l'Ancien et du Nouveau Testament; tels, les miracles de l'ordre physique opérés par Notre-Seigneur et ses apôtres; tels encore, les miracles psychologiques, comme la sagesse conférée subitement aux ignorants par l'Esprit Saint, et ces miracles de l'ordre moral que le concile du Vatican range sous le titre général de *faits divins*, et qui font de l'Eglise elle-même un perpétuel motif de crédibilité : son admirable propagation, sa sainteté éminente et son inépuisable fécondité en toute sorte de biens, son unité catholique et son invincible stabilité. A ce genre de preuves se rattache le grand fait moral que le génie d'un Bossuet a pu dégager du mouvement du monde, dans son discours sur l'Histoire universelle, et qui consiste dans l'action transcendante, mais continue, de la Providence divine dirigeant toute chose en vue du Christ et de son Eglise.

Après les critères externes viennent les *internes*, entendus de signes distinctifs inhérents à la doctrine révélée. Vérité sans mélange d'erreurs, pureté et sainteté; élévation dogmatique et beauté morale, liaison et harmonie des parties; convenance avec la nature de l'homme, sa condition et ses besoins; aptitude à promouvoir d'une façon insigne et constante l'honnêteté des mœurs, privées ou publiques; autant de qualités qui conviennent à la doctrine chrétienne dans un degré si éminent, qu'il n'en faut pas davantage, parfois, pour amener un esprit sérieux et bien disposé à la ferme conviction, d'abord de la transcendance du christianisme par rapport aux autres religions, puis de son origine divine. En fait, dans l'aperçu historique du mouvement apologétique à travers les siècles, nous avons rencontré ce second genre de critères utilisé, comme le premier, non seulement par les anciens apologistes et par les Pères de l'Eglise, mais encore par les théologiens scolastiques du moyen âge et ceux qui leur succédèrent. Qui voudrait s'en convaincre plus complètement n'aurait qu'à jeter un coup d'œil sur la liste des motifs de crédibilité que plusieurs d'entre eux ont dressée; quelle que soit l'école particulière dont ils dépendent, le même fonds commun se retrouve, renfermant souvent pêle-mêle critères externes et critères internes. Voir, par exemple, le franciscain Medina, *Christiana paraenesis sive de recta in Deum fide*, L. II, Venise, 1564; le jésuite Suarez, *De fide*, Disp. iv, sect. ii, n. 2 ss.; le dominicain Gonet, *De fide*, Disp. I, *Digressio utilis et jucunda de praecipuis credibilitatis nostrae fidei argumentis* (*Clypeus thom.*, t. IV, p. 237, Lyon, 1681); les carmes de Salamanque, qui renvoient aux précédents, *De fide*, Disp. I, dub. 5, n. 172.

Il est un troisième genre de critères, plus particulier : les critères internes d'ordre subjectif, c'est-à-dire inhérents au sujet. Ils consistent dans des effets produits en nous par la grâce, illuminations et inspirations nous portant à embrasser la révélation chrétienne ou à nous y tenir fermement attachés. L'idée, en soi, n'est nullement étrangère aux anciens Pères; saint Cyprien, par exemple, nous parle de la transformation morale qu'il sentit s'opérer en lui après sa conversion : *Lettre à Donat*, n. 4-5, *P. L.*, t. IV, p. 200; saint Augustin est plus explicite encore, *Confess.*, l. VIII, c. xii, n. 29. *P. L.*, t. XXXII, col. 762. Sans doute l'illumination, même surnaturelle, de l'intelligence ne constitue pas par elle-même, on l'a déjà dit, une révélation privée, suppléant à la proposition extérieure de l'objet; celle-ci a lieu, selon l'ordre providentiel, par l'apostolat vivant de l'Eglise ou quelque chose d'équivalent, comme le rappelle le concile de Trente quand, parlant de la façon normale dont se fait la préparation des adultes à la justification, il nous les montre concevant la foi après l'avoir entendu proposer, *fidem ex auditu concipientes*, Sess. VI, c. vi. Il n'en reste pas moins concevable que l'impulsion surnaturelle, *connue pour telle*, puisse non seulement jouer le rôle de moteur subjectif, mais encore, en vertu de sa connexion avec la doctrine proposée, celui de motif objectif de crédibilité. De grands théologiens scolastiques le reconnaissent : « On peut éprouver en soi ces motions divines, et de leurs effets conjecturer très fortement qu'elles sont divines et viennent du bon esprit; aussi les range-t-on parmi les motifs qui contribuent à la crédibilité de la foi. » (Suarez, *De fide*, Disp. IV, sect. VI, n. 4; cf. sect. III, n. 2; de Lugo, *De fide*, Disp. V, Sect. IV.) La difficulté est de reconnaître avec une certitude suffisante le caractère surnaturel de ces motions intérieures; difficulté grande déjà pour les fidèles les plus expérimentés, car l'illusion est toujours facile en pareille matière, mais grande surtout, et beaucoup plus grande, pour ceux qui n'ont pas encore la foi. Aussi les critères internes d'ordre subjectif ne valent-ils guère, habituellement parlant, qu'à titre subsidiaire ou confirmatif.

III. — Les deux formes spéciales de l'apologétique classique : démonstration à deux degrés, et démonstration simple. — Ces deux formes se rattachent à l'apologétique classique, non qu'elles se trouvent toujours, ni même communément, à l'état explicite, dans les manuels courants, mais en ce sens que les deux ont leurs attaches dans le passé, et sont marquées, depuis le concile du Vatican, de l'estampille officielle.

1. *Forme ordinaire : démonstration à deux degrés, chrétienne et catholique.* — Cette forme est esquissée dans la constitution vaticane, au ch. iii, *de Fide* : « Afin que l'hommage de notre foi fût d'accord avec la raison, aux secours intérieurs du Saint-Esprit Dieu a voulu joindre des preuves extérieures de sa révélation, savoir des faits divins, des miracles et des prophéties qui, en montrant abondamment la toute-puissance et la science infinie de Dieu, constituent autant de signes très certains et appropriés à l'intelligence de tous. C'est pourquoi Moïse et les prophètes, mais surtout le Christ Notre-Seigneur, ont fait des prophéties et des miracles nombreux et très manifestes; et nous lisons des apôtres : Etant partis, ils

prêchaient partout, et le Seigneur coopérait à leur œuvre et confirmait leur parole par les miracles qui l'accompagnaient (Mc. xvi, 20). »

La doctrine est complétée un peu plus loin, quand l'Eglise nous est montrée à son tour, société concrète posée par Dieu dans le monde, comme un grand *fait divin* permanent : « Pour que nous pussions satisfaire au devoir d'embrasser la foi véritable et d'y persévérer constamment, Dieu par son Fils unique a institué l'Eglise, et il l'a revêtue de signes manifestes de son institution, afin qu'elle pût être reconnue de tous comme la gardienne et la maîtrese de la parole révélée. Car c'est à l'Eglise catholique seule qu'appartiennent toutes ces notes, si nombreuses et si frappantes, par lesquelles Dieu a rendu évidente la crédibilité de la foi chrétienne. »

Ce qui caractérise surtout cette méthode, c'est l'application successive des critères ou signes distinctifs de la révélation divine, à un double objet : d'abord, au magistère du Christ et à la religion qu'il a fondée; puis aux diverses sociétés religieuses qui prétendent continuer l'œuvre du Christ. D'où, chez ces apologistes, une double démonstration : l'une qui leur est commune, en substance, avec les théologiens du protestantisme conservateur et des Eglises grecques ou orientales; l'autre où ils se séparent de tout ce qui n'est pas la sainte Eglise catholique, apostolique et romaine.

a) Démonstration *chrétienne*. Au point de départ, le fait historique de l'apparition ici-bas de Jésus-Christ, se donnant pour envoyé de Dieu et prêchant en son nom une religion qui succède au judaïsme et doit rester jusqu'à la fin du monde la forme légitime des rapports de l'homme avec Dieu. Ce qui entraîne d'abord le contrôle des documents où le fait primitif est consigné : authenticité, intégrité, véracité substantielle des récits évangéliques, considérés du point de vue purement historique. Ceci fait, reste à constater l'application des critères ou signes divins en la personne de Jésus-Christ et de ses apôtres : prophéties réalisées, ou miracles qui ont comme marqué du sceau divin leur mission et la doctrine qu'ils ont prêchée. On conclut à l'autorité divine du magistère du Christ, des apôtres et de la société religieuse qu'ils ont fondée, à la crédibilité rationnelle et obligatoire de la doctrine qu'il ont prêchée.

b) Démonstration *catholique*. L'Eglise romaine se prétendant seule dépositaire légitime de la révélation chrétienne, et seule chargée de continuer authentiquement ici-bas l'œuvre de Jésus-Christ et des apôtres, il reste à contrôler ces prétentions. On détermine préalablement, à l'aide des documents primitifs, les signes qui devront servir à reconnaître la véritable Eglise du Christ; c'est la fameuse question des *notes* de l'Eglise, dont les principales et traditionnelles sont l'unité, la sainteté, la catholicité et l'apostolicité. Ces notes déterminées, on en montre finalement la réalisation dans l'Eglise romaine, et elle seule.

L'histoire des religions, traitée assez souvent dans les Sommes apologétiques récentes, se rattache directement à la démonstration chrétienne, soit pour débouter les autres sociétés religieuses de leurs prétentions au caractère de religion vraie, soit pour établir la transcendance du christianisme par rapport à toute autre forme de religion, soit pour relier la révélation chrétienne aux révélations antérieures, patriarcale et mosaïque, dont elle est la continuation et le perfectionnement. A cette histoire des religions se rattacherait facilement, comme une belle conclusion ou par un développement parallèle, l'argument apologétique qu'on peut tirer de l'intervention providentielle de Dieu dans la préparation, la formation, la conservation et le perfectionnement de la religion judéo-chrétienne.

2. *Autre forme : démonstration simple, ou démonstration catholique de la religion chrétienne.* — Comme la précédente, cette forme a été esquissée au concile du Vatican, en ces phrases succinctes : « Bien plus, à cause de son admirable propagation, de sa sainteté éminente et de son inépuisable fécondité en toute sorte de biens, à cause de son unité catholique et de son invincible stabilité, l'Eglise est par elle-même un grand et perpétuel motif de crédibilité, en même temps qu'un témoignage irrécusable de sa mission divine. Il en résulte que, comme un étendard levé aux yeux des nations (Is., xi, 12), elle appelle à soi ceux qui ne croient pas encore, et elle donne à ses enfants la pleine assurance que la foi qu'ils professent repose sur un très ferme fondement. »

La caractéristique de cette méthode consiste en ce que, sans passer par la démonstration préalable de la divinité de la religion chrétienne, distinguée de la religion catholique, sans s'engager dans le dédale des problèmes d'exégèse et de critique historique, on va droit à la crédibilité du magistère divin de l'Eglise catholique, considérée comme témoin vivant et parlant qui prouve lui-même sa mission divine par ses caractères subsistants. Caractères subsistants qui sont surtout, on le voit par le texte du Vatican, les notes mêmes de l'Eglise, mais envisagées sous un autre aspect, celui de propriétés inhérentes à l'Eglise dans sa vie historique et sociale, et faisant d'elle le centre de convergence perpétuel et toujours visible des motifs de crédibilité. La crédibilité du magistère divin de l'Eglise une fois acquise, on écoute celle-ci parlant au nom de Dieu et nous renseignant elle-même sur ses autres titres, sur ses livres sacrés, sur sa propre histoire et ses rapports avec les révélations incomplètes qui ont précédé.

On reconnaît la conception augustinienne de l'Eglise catholique, maîtresse de toute vérité, résumant le passé et garantissant l'avenir. Cette conception a eu pour principal apôtre, dans la seconde moitié du xix[e] siècle, le P. Dechamps, rédemptoriste, plus tard cardinal-archevêque de Malines. Jugeant cette méthode plus succincte, plus sûre et répondant mieux à la conduite de la Providence, il la développa longuement, l'expliqua et la défendit dans plusieurs de ses ouvrages, trois surtout : *Entretiens sur la démonstration catholique de la révélation chrétienne*, 1857 (*Œuvres complètes*, édition de propagande, Malines, 1874 ss., t. I); *La question religieuse résolue par les faits, ou de la certitude en matière de religion*, 1860 (*Œuvres*, t. III et IV); *Lettres philosophiques et théologiques sur la démonstration de la foi*, 1861 (*Œuvres*, t. XVI).

A ce que cette méthode présente de caractéristique dans la partie historique ou constitutive de la démonstration, s'ajoutait chez le cardinal Dechamps quelque chose d'analogue dans la partie philosophique. S'emparant de la doctrine traditionnelle sur la nécessité morale de la révélation, établie « par le *besoin* qu'éprouve l'homme de connaître avec certitude sa fin et sa voie, c'est-à-dire la religion, et par l'*impuissance* de la raison humaine à satisfaire seule à ce besoin », ou encore « par le *besoin* qu'éprouve l'homme d'avoir la solution des grandes et suprêmes questions qui compliquent celles de la religion naturelle à cause de l'état manifestement troublé de notre nature, et par l'*impuissance* de l'esprit humain à nous donner seule cette solution », il transporta ces faits de l'ordre historique, où les apologistes scolastiques les prennent habituellement, dans l'ordre psychologique, en les considérant « comme *faits subsistants* dans la raison et la conscience » (*Lettres*, p. 196).

De la sorte, il y avait connexion intime entre la partie philosophique et la partie historique, entre le fait intérieur et le fait extérieur, le fait de conscience préparant la voie au fait public et divin de la révélation qui lui répond au dehors. « Il n'y a que deux faits à vérifier, un en vous, et un hors de vous. Ils se recherchent pour s'embrasser, et, de tous les deux, le témoin c'est vous-même. » (*Entretiens*, épigraphe.)

Mais, pour comprendre exactement la pensée du cardinal, sans la dépasser, il faut tenir compte des points suivants. L'analyse du fait psychologique, ou partie philosophique du procédé, ne constitue nullement, à ses yeux, la démonstration chrétienne; elle n'en est même pas un élément indispensable, son rôle est purement préparatoire: « Le *fait de l'Eglise* reste sur la terre *la preuve* permanente de la révélation. Le besoin que nous en éprouvons, et l'inclination que Dieu nous donne (*intus*) pour ce secours qu'il nous envoie (*foris*) nous aident à le reconnaître. Voilà tout. — Une analyse proprement dite de ce fait [de conscience] n'est évidemment pas indispensable pour faire sentir le rapport harmonieux de l'Eglise enseignante avec les besoins intimes de nos âmes. Ces besoins, on les éprouve lors même qu'on ne les analyse pas... Analyser le fait de conscience, ce n'est donc que préparer le terrain à la démonstration, ce n'est pas encore la donner. — Dans la méthode que j'ai suivie, loin d'appuyer la démonstration du Christianisme sur l'étude *seule* des faits psychologiques, je considère cette étude comme purement préparatoire, mais j'appuie la démonstration elle-même sur *des faits publics*. » (*Lettres*, p. 80, 89, 314.)

En particulier, le cardinal Dechamps rejette énergiquement la doctrine, baïaniste ou traditionaliste, « qui prétend déduire la nécessité de la révélation primitive, non de l'état de notre nature, ou de sa destination positive, mais des lois mêmes de la raison humaine, ou des conditions naturelles de son développement », *ibid.*, p. 215. S'il parle de notre raison comme aspirant à la fin surnaturelle ou demandant la foi divine, il a soin de nous avertir qu'il prend la nature humaine dans son état réel, dans sa condition actuelle positive; mais, en droit, la révélation est pour lui, comme pour tout théologien catholique, « un bienfait surnaturel, gratuit comme la grâce, et non pas une exigence de notre nature », *ibid.*, p. 26, note; p. 64, 76, 216, 274, etc.

Enfin le cardinal ne prétend nullement fonder sa méthode sur une philosophie autre que celle de l'Ecole; saint Thomas d'Aquin est resté son maître. Nulle part il ne rattache son analyse des faits psychologiques à l'immanentisme philosophique, entendu dans l'acception moderne et spécifique du mot. Du reste, il n'attribue à son procédé aucun sens exclusif, ni même agressif; il affirme le caractère logique et la valeur objective de la méthode classique « ordinaire »; il rejette toute prétention à la nouveauté quant au fond des choses, reconnaissant que les auteurs classiques ont eux-mêmes indiqué sa méthode, incidemment à la vérité, mais très clairement; ce qu'il leur reproche, c'est seulement de n'en avoir pas fait assez ressortir « la portée décisive, soit pour démontrer directement la révélation, soit pour disposer l'âme à jouir de sa lumière », *ibid.*, p. 90 ss., 191, 290, 394. Ce qu'il pouvait y avoir de vérité dans ce reproche, le point qui va être abordé maintenant nous fournira l'occasion naturelle de l'expliquer.

IV. Attaque et justification de l'apologétique classique; sa perfectibilité relative. — I. *L'attaque.* — Dans le mouvement de controverse relatif à l'apologétique qui s'est produit dans la seconde moitié du XIXe siècle, l'attaque a surgi de divers côtés contre les anciennes méthodes. Il s'en faut de beaucoup que, dans cette levée de boucliers, tous les traits lancés aient eu la même portée. Parfois, il y a eu méconnaissance manifeste de la vraie notion de la foi chrétienne, comme dans l'école des néo-chrétiens, où cet acte n'apparaissait plus que sous la forme d'une croyance vague, sentimentale, purement affective ou dynamique, sans relation à un dogme ni à une vérité objective. Dès lors il ne peut plus être question d'apologétique catholique, ni même chrétienne, mais tout au plus d'apologie ou de philosophie du sentiment ou du sens religieux, comme chez les théologiens du protestantisme libéral, dont l'influence ici est manifeste. D'autres fois le débat dépassait de beaucoup la question apologétique, et rentrait, au fond, dans la grande querelle philosophique sur l'objectivité et la valeur de nos idées, de nos jugements, de nos raisonnements.

Plus spéciales et, à ce titre, plus dignes d'attention sont les attaques venues de catholiques, qui sans rejeter complètement le procédé classique, le jugeaient cependant trop autoritaire, ou trop intellectualiste, ou dénué de consistance philosophique, à tout le moins d'efficacité pratique en face des esprits modernes, épris de la méthode expérimentale et irréductiblement fermés au scolasticisme. D'où nécessité de procédés nouveaux. Distinguons toutefois deux manières, très différentes, d'entendre la réforme. La première consistait à supplémenter l'antique façon par quelque chose de plus moderne, en développant les intimes beautés du christianisme, ses harmonies profondes (Mgr BOUGAUD), ou en exposant la valeur et la vertu intrinsèque du christianisme, sa merveilleuse adaptation aux besoins de la vie humaine (OLLÉ-LAPRUNE) etc. De l'apologétique moderne ainsi conçue, rien à dire, si ce n'est que, la question de philosophie ou de degré mise à part, elle n'est nullement moderne, et qu'il serait illusoire de parler, sous ce rapport, d'opposition entre le passé et le présent. Telle qu'elle nous est apparue dans son développement historique, l'ancienne méthode contient cette forme particulière, comme le tout contient la partie; car le genre de preuves dont on y fait usage, rentre dans la seconde catégorie des critères admis constamment par la tradition catholique, celle des critères internes objectifs. Et même il n'y a pas là œuvre exclusivement propre à l'apologétique prise au sens strict du mot; développer les intimes beautés, les harmonies profondes, les sublimes convenances du christianisme, faire de la vérité chrétienne une large et majestueuse synthèse, n'appartient pas moins au théologien qu'à l'apologiste. A quelle source, pour ne donner qu'un exemple, le P. MONSABRÉ a-t-il puisé les plus belles considérations de son *Exposé du Christianisme?*

Autre était la manière de ceux qui, sans renoncer aux fondements traditionnels de l'ancienne apologétique, lui refusaient seulement une valeur strictement philosophique, et lui reprochaient de s'épuiser à offrir un objet alors que c'est le sujet qui n'est pas disposé, de présenter le surnaturel du dehors et sous une apparence d'antinomie par rapport à l'ordre naturel, sans se préoccuper de critiquer la compatibilité formelle ou la possibilité subjective des deux ordres. On proposait donc de reprendre en sous-œuvre l'édifice, de manière à renouveler l'assemblage sur des fondements assurés, et pour cela de substituer aux autres pseudo-philosophies, celle de l'Ecole en particulier, la vraie et pure philosophie, qui « consiste, non plus dans l'application hétéronome de la raison à une matière ou à un objet, qu'il soit donné par les sens ou par la révélation, mais dans l'application autonome de la raison elle-même », d'après la

notion d'*immanence* ou « l'idée, très juste en son fond, que rien ne peut entrer en l'homme qui ne sorte de lui et ne corresponde en quelque façon à un besoin d'expansion, et que ni comme fait historique, ni comme enseignement traditionnel, ni comme obligation surajoutée du dehors, il n'y a pour lui vérité qui compte et précepte admissible sans être, de quelque manière, autonome et autochtone ». (M. Blondel, *Lettre sur les exigences de la pensée contemporaine en matière d'apologétique*, p. 28, 63 du tiré-à-part, Paris, 1896.) — Ce n'est pas le lieu d'examiner l'apologétique de l'immanence; mais il importe de justifier le procédé classique, en le prenant tel qu'il est et pour ce qu'il est.

2. *Justification de l'apologétique classique.* — Disons-le d'abord : cette apologétique, sous la forme technique qu'elle revêt dans nos cours de théologie ou nos manuels, ne se présente pas comme une recette pratique et d'application immédiate pour la conversion des incroyants; c'est une synthèse, une systématisation, sous le rapport positif et négatif, constitutif et défensif, des preuves qui justifient les prétentions de l'Eglise chrétienne et catholique à posséder un corps de révélation d'autorité divine, qui établissent la crédibilité rationnelle de toutes les vérités comprises dans ce corps de doctrine révélée. Synthèse et systématisation qui ne sont pas absolument nécessaires, car l'œuvre de la conversion peut se faire et se fait habituellement d'une façon beaucoup plus simple, mais qui n'en sont pas moins d'une très grande importance pour la proposition et la défense de la foi, comme pour l'honneur de l'Eglise.

Envisagée sous cet aspect, qui est le vrai, l'apologétique classique se justifie à un double titre : par ses propres principes, examinés en vue du but qu'il s'agit d'atteindre; par l'autorité que lui confère l'approbation officielle de l'Eglise. Mais il sera bon de tenir compte ici de la distinction déjà faite entre la double partie dont se compose la démonstration chrétienne.

a) Partie *historique*. Le problème de l'apologétique est nécessairement subordonné à la notion qu'on a de la foi, de la révélation, de la religion. Qu'on s'arrête à une foi quelconque, par exemple à une foi sentimentale, se réduisant à une vague religiosité ou à une connaissance philosophique de Dieu et des choses religieuses; qu'on s'en tienne à une religion purement naturelle, ou à une religion de la vie intérieure sans dogmes à croire; qu'on ne voie dans la révélation qu'une manifestation de Dieu semblable à celle qui se fait dans le monde sensible par la création et dans l'âme par la voix de la conscience : et l'on concevra évidemment l'apologétique tout autrement qu'un catholique ne doit le faire. Que de l'homme même, de son fond intime germe le sentiment religieux, le besoin religieux et autres affections connexes, rien d'étonnant, puisque la religion est de droit naturel, et que l'homme, dans le même sens, est naturellement religieux. Mais, quand il s'agit d'une religion positive et surnaturelle, il en va tout autrement; car précisément au titre de positive et surnaturelle, une telle religion dépasse les exigences, les aspirations naturelles de l'homme. Pour l'apologiste catholique, il ne s'agit pas de faire accepter l'idée d'une religion ou d'une révélation quelconque, d'un transcendant quelconque; il doit établir que la religion ou révélation judéo-chrétienne, basée sur le surnaturel strict, est la seule vraie, à l'exclusion de toutes les autres religions qui se donnent pour légitimes, donc qu'elle est divine dans son origine et, par suite, dans son autorité. Pour l'apologiste catholique, la foi étant, objectivement, l'ensemble des vérités révélées, c'est-à-dire manifestées par un acte immédiat, positif et spécial de Dieu, et, subjectivement, l'adhésion formelle de l'esprit à ces vérités en tant que révélées par Dieu (quoi qu'il en soit des autres aspects compatibles, comme d'être l'introduction pratique d'une vérité vivifiante dans notre cœur et dans notre conduite), la preuve du fait de la révélation divine est le point capital d'où ressort la crédibilité rationnelle de cet ensemble de vérités et de la religion chrétienne; et cela pour une double raison : il faut fournir au sujet le propre objet de la foi chrétienne, qui est la vérité révélée; il faut lui permettre de former un jugement prudentiel sur la crédibilité spéculative et pratique de l'objet qui est proposé à son adhésion ferme et souveraine en son genre.

Aussi toute apologétique qui n'aboutit pas au fait concret de la révélation divine reste en deçà du but à atteindre; l'esprit n'est pas mis en contact avec le vrai motif et l'objet propre de la foi chrétienne. Au contraire, ce fait établi, la crédibilité et le crédentité sont acquises en droit, parce que le caractère rationnel et obligatoire de l'assentiment de foi repose, en dernière analyse, sur l'autorité de Dieu, maître et vérité suprême, et sur le rapport de moyen propre en vue d'une fin obligatoire, qu'acquiert l'adhésion à la révélation divine. Que, pour se déterminer à *vouloir* cette adhésion, telle ou telle catégorie d'esprits ait besoin d'autres raisons dans l'ordre affectif, d'accord; mais, en soi, que manque-t-il alors à une volonté simple, droite et sincère, pour vouloir? Faudra-t-il proclamer bon pour les théologiens, mais non avenu pour les philosophes, ce principe énoncé au concile du Vatican : « L'homme étant tout entier dépendant de Dieu comme son Créateur et Seigneur, et la raison créée étant absolument sujette de la vérité increée, nous sommes tenus de rendre à la révélation divine la pleine soumission de l'intelligence et de la volonté par la foi »? En tout cas, s'il faut une préparation préalable de la volonté, pour que le sujet veuille, ou même de l'intelligence, pour qu'il puisse voir et entendre, ce n'est pas cette préparation subjective qui, abstraction faite des critères objectifs de la révélation, permettra de dire : Dieu a vraiment parlé, et pourra en conséquence devenir la base du jugement prudentiel de crédibilité et de crédentité. Tous les efforts que les partisans à outrance de l'apologétique subjective ou de la primauté du bien sur le vrai ont tentés pour surmonter cette difficulté ou l'éluder, sont restés stériles; ils n'ont eu pour effet que d'obscurcir la vraie notion de l'acte de foi chrétienne et de ses antécédents logiques.

Les mêmes principes expliquent l'importance donnée, dans l'apologétique classique, aux critères ou signes distinctifs de la révélation divine. Celle-ci doit être établie comme fait historique, et l'on ne découvre pas un fait historique par des intuitions intérieures, par des aspirations plus ou moins définies. Quand il s'agit d'un fait qui ne tombe pas sous nos sens, il faut qu'il soit attesté ou par des effets qui nous permettent de remonter à la cause, ou par des témoins dont la parole, à son tour, soit garantie par des signes divins. Prétendre que l'intelligence et l'acceptation de ces signes comme divins supposent déjà la foi, c'est méconnaître la notion exacte de la foi proprement dite; elle ne consiste pas à reconnaître l'existence du témoignage divin (c'est là un acte de connaissance rationnelle) mais, ce témoignage étant reconnu, à le prendre librement pour motif et pour règle d'assentiment à la vérité qu'on ne voit pas, mais que Dieu affirme. Ce que l'intelligence et l'acceptation du signe divin supposent, c'est une foi au sens large, croyance naturelle en un Dieu personnel, tout-puissant, bon et véridique, avec une certaine dose de confiance en sa Providence et une franche

disposition à reconnaître sa main, s'il y a lieu, dans les effets préternaturels.

De là vient encore la gradation établie plus haut entre les divers genres de critères. Si les prophéties, les miracles et autres signes externes tiennent le premier rang dans la tradition comme dans l'estime des apologistes classiques, c'est qu'on leur attribue, en droit, une plus grande efficacité et une plus grande universalité; vue dont la justification relève évidemment d'articles spéciaux. Voir MIRACLE, PROPHÉTIE. Si la preuve par les critères internes objectifs ne vient qu'au second rang, c'est que, comparée à la précédente ou prise isolément, elle est moins générale, moins objective et, généralement parlant, moins décisive; car les diverses propriétés qu'on y considère ne font aboutir ni aussi directement ni aussi facilement à la certitude touchant le caractère non seulement transcendant, mais proprement divin de la doctrine qui se donne pour révélée. Pour prendre un exemple, comment parler sans explication, sans restriction, de coïncidence absolue entre la révélation et l'évidence humaine, ou de conformité positive entre les données de la révélation et les postulats ou exigences de notre nature ou de notre raison, quand il s'agit d'une révélation qui porte non pas seulement sur des vérités d'ordre naturel, mais sur des mystères proprement dits? Enfin si les critères internes d'ordre immédiatement subjectif viennent en dernier lieu, c'est qu'en réalité ils sont d'une application rare et d'une extrême délicatesse; et même, s'ils valent dans certains cas pour le sujet qui en bénéficie, ils ne peuvent jamais, en tant que subjectifs, fournir la base d'une apologétique. Plusieurs des effets que signalent les apologistes protestants, comme « d'être une source de paix et de sanctification », pris comme effets intimes, sont postérieurs à la foi, et par conséquent, dans les limites où ils existent, ne peuvent servir qu'aux croyants, à titre confirmatif. L'immanence de Dieu en nous, très juste en un sens, est insuffisante comme principe d'apologétique; car cette immanence, d'ailleurs transcendantale par rapport à tout être créé, n'infère nullement une révélation intérieure proprement dite, surnaturelle et dont l'objet tombe immédiatement sous la conscience ou la connaissance de chaque individu. La continuité du plan divin et la loi du progrès indéfini, entendues et appliquées ici en toute rigueur, amèneraient ce que nous avons constaté chez beaucoup de protestants modernes, la confusion de l'ordre naturel et de l'ordre surnaturel, de la révélation virtuelle ou improprement dite et de la révélation formelle ou proprement dite. L'appétit même du surnaturel, à supposer que nous l'éprouvions avec certitude de son origine divine, nous conduirait tout au plus à la connaissance de Dieu auteur de la grâce et fin surnaturelle, mais n'énoncerait rien de précis sur le contenu de la révélation.

Que l'apologétique classique, prise dans ses grandes lignes, mérite l'épithète de « traditionnelle », qu'elle se rattache non seulement aux scolastiques, mais remonte jusqu'à l'âge patristique et au delà, l'aperçu historique donné dans la première partie de cet article le montre suffisamment. En outre, l'Eglise est là, qui corrobore de son autorité les données essentielles du procédé. Plus d'une fois elle a revendiqué la nécessité d'un jugement préalable et certain touchant le fait de la révélation. Parmi les propositions réprouvées par INNOCENT XI, le 2 mars 1679, la vingt et unième disait : « L'assentiment de la foi surnaturelle et salutaire est compatible avec une connaissance seulement probable de la révélation, et même avec un sentiment de crainte, de la part du sujet, que Dieu n'ait pas parlé. » Denzinger-Bannwart, *Enchiridion*, n. 1171 (1038). PIE IX, dans son encyclique *Qui pluribus*, du 9 novembre 1846, a indiqué la raison de cette nécessité : « La raison humaine, pour n'être pas trompée dans une affaire de cette importance, doit examiner avec soin le fait de la révélation divine, afin de rester assurée que Dieu a parlé et pour que sa soumission à la parole divine soit raisonnable, suivant la sage recommandation de l'apôtre. »

Récemment, le Saint Office a condamné cette proposition, la vingt-cinquième du décret *Lamentabili* : « L'assentiment de foi repose en dernier lieu sur une accumulation de probabilités. *Assensus fidei* ULTIMO *innititur in congerie probabilitatum* ». Proposition fausse; soit qu'on considère l'assentiment de foi en lui-même, immédiatement, car il repose sur l'autorité divine, son motif propre; soit qu'on le considère médiatement, dans son présupposé rationnel, la connaissance du fait de la révélation, car il doit alors reposer sur un jugement pratique certain. Dans les deux cas, l'adverbe ULTIMO est le terme important, pour déterminer la portée de la condamnation. Deux exemples, qui touchent de près à des controverses récentes. Dans un passage signalé par Newman, *Grammar of Assent*, p. 411, le théologien catholique Eusèbe Amort prend pour point de départ d'une argumentation antiprotestante la probabilité plus grande dont jouit manifestement la religion catholique (*Demonstratio critica religionis catholicae*, préface, Venise, 1744). Mais en même temps il fait intervenir ce principe réflexe: Dieu, dans sa sagesse et sa providence, doit rendre la religion qu'il a révélée manifestement plus croyable que les fausses religions. A l'aide de ce principe réflexe, Amort conclut à la certitude du caractère divin de l'Eglise catholique. On peut contester la valeur de cette argumentation, mais on ne peut pas dire que ce théologien fonde *en dernier lieu* l'assentiment de la foi sur une probabilité. Newman, à son tour, prend pour point de départ, non pas une probabilité plus grande, mais une accumulation de probabilités diverses. Est-ce pour en rester à la notion de *probabilité ?* Au contraire, il affirme formellement qu'une vraie certitude du fait de la révélation et du caractère divin de l'Eglise résulte de cet ensemble de preuves; non pas simple addition de probabilités considérées comme telles, mais par une inférence de la raison, basée sur autre chose que la simple probabilité des preuves, prises en elles-mêmes et disjointes. On peut ne pas goûter le procédé, mais on ne peut pas dire que Newman fonde *en dernier lieu* l'assentiment de foi sur une accumulation de probabilités. — Voir J. J. Toohey, S. J., art. *The « Grammar of Assent » and the old Philosophy*, dans *The Irish Theological Quarterly*, art. 1907, p. 471 ss.; du même, art. *Newman and Modernism*, III, dans *The Tablet*, 18 janv. 1908, p. 86 ss.

Plusieurs fois encore, l'Eglise a maintenu la valeur objective des motifs de crédibilité que l'apologétique classique met en première ligne. Le 18 novembre 1835 et le 8 septembre 1840, l'abbé BAUTAIN dut souscrire cette proposition : « La preuve de la révélation chrétienne tirée des miracles de Jésus-Christ, sensible et frappante pour les témoins oculaires, n'a point perdu sa force et son éclat vis-à-vis des générations postérieures. » Denzinger-Bannwart, n. 1624 (1490). Pie IX, dans l'encyclique citée, fait appel aux prophéties et aux miracles d'ordre physique et moral, comme preuves de la divinité de la religion chrétienne. C'est dans le même esprit que le concile provincial tenu à Cologne en 1860, et qui préluda en quelque sorte au concile du Vatican, établit, au chapitre v, la nécessité de la connaissance certaine du témoignage divin, la portée et la force probante des motifs de crédibilité,

leur capacité d'adaptation (*Collectio Lacensis*, t. V, p. 277). La doctrine du concile du Vatican, c. III *de Fide*, nous est déjà connue. A l'encontre du rationalisme proclamant l'autonomie absolue de la raison et son indépendance à l'égard de toute révélation positive, le concile affirme d'abord le principe fondamental d'où découle l'obligation de la foi, à savoir l'essentielle dépendance de la créature à l'égard de Dieu Créateur et souverain Seigneur, de la raison créée à l'égard de la raison increée; dépendance que Pie IX avait déjà rappelée: « Qui ignore, en effet, que la parole de Dieu mérite une foi entière, et que rien n'est plus conforme à la raison que d'acquiescer et de s'attacher avec force à ce qu'a sûrement enseigné ce Dieu qui ne peut ni se tromper ni tromper? » Le Concile détermine ensuite solennellement la notion exacte de la foi chrétienne et catholique, principe de salut; puis il esquisse le procédé apologétique suivant la double forme que nous avons vue. Enfin, dans le canon troisième, il réprouve cette assertion agressive de certains protestants : « La révélation divine ne peut être rendue croyable par des signes externes, et, par conséquent, on ne peut être porté à la foi que par une expérience intime et personnelle ou par une inspiration privée. » Depuis lors, Léon XIII a repris la même doctrine dans l'encyclique *Aeterni Patris*, du 4 août 1879, § *Simili modo ratio declarat*, en supposant la légitimité et l'efficacité normale de la preuve rationnelle de la crédibilité suivant la double méthode en usage dans l'apologétique classique.

Pourquoi, de la part de l'Eglise, tant d'insistance à maintenir la valeur des critères externes? La réponse est fournie par la note 16ᵉ du schéma préparatoire, dans les actes du concile du Vatican, *loc. cit.* : « Que l'erreur dont il s'agit soit pleine de périls, c'est chose de soi manifeste. Si l'on rejette ou si l'on dépouille de leur valeur les critères externes dont Dieu a fait comme autant de signes divins pour rendre sa révélation reconnaissable, et qu'on ramène tout à « l'expérience intérieure » et au « sentiment intime », il ne reste plus de moyen sûr pour distinguer la révélation vraie de la fausse. En effet, d'après les voies ordinaires de la Providence, ce sentiment ne tombe pas sous l'expérience, sous la raison propre d'acte *surnaturel;* et, séparé des critères externes, il peut donner prise aux illusions les plus dangereuses. »

Observons toutefois que le concile n'a pas rejeté absolument les critères internes, même d'ordre immédiatement subjectif; il en a seulement repoussé la nécessité et l'efficacité exclusive. Rien non plus ne permet d'attribuer aux documents ecclésiastiques cette signification, que les critères externes aient toujours une valeur *immédiatement probante*, en toute circonstance et pour tout individu, indépendamment de toute disposition subjective actuelle. Le principe qui se dégage des documents peut se formuler ainsi : On ne peut exclure systématiquement des motifs de crédibilité, valables toujours objectivement, et *de soi* subjectivement, les prophéties, les miracles et autres faits divins du même genre.

b) Partie *philosophique* du procédé classique. Tout ce qui précède vaut particulièrement de la démonstration chrétienne et catholique considérée dans sa partie historique; partie qui seule, rigoureusement parlant, appartient directement au rôle positif ou constitutif de l'apologétique, prise comme science des fondements de la foi. Si l'on considère plus spécialement la partie philosophique, dont le rôle est plutôt défensif et, à des degrés ou dans des sens différents, préparatoire, il est nécessaire d'apporter dans l'appréciation beaucoup plus de réserve. Sur ce terrain, tout apologiste fait naturellement usage de sa philosophie; le scolastique apologète, de la philosophie scolastique; tel autre qui n'est pas scolastique, notamment tel ou tel Père de l'Eglise, d'une autre philosophie. Il y a donc là quelque chose d'accidentel à l'apologétique traditionnelle prise dans toute son amplitude, puisque tout ce que renferme la partie philosophique, possibilité, convenance, nécessité, discernibilité de la révélation, a été soutenu et défendu par des apologistes appartenant à des écoles différentes; ce qui suppose que, dans ces écoles, on admettait les principes nécessaires et suffisants pour démontrer la divinité de la religion chrétienne et catholique.

Là, cependant, tout contrôle de l'Eglise ne fait pas défaut. D'une façon générale, elle patronne l'apologétique à base scolastique au même titre que la philosophie scolastique elle-même; de ce chef, il serait étonnant et douloureux de voir des catholiques, préoccupés de respecter l'Eglise et de la servir filialement, dénier à l'apologétique classique, sous sa forme habituelle, la capacité d'étayer la démonstration de la religion sur des fondements vraiment philosophiques; une discussion sur ce terrain sort évidemment de notre cadre. D'une façon plus spéciale, l'Eglise a réprouvé les conceptions philosophiques qui ne sauvegardaient pas ou mettaient en péril soit les motifs de crédibilité, soit des vérités d'ordre naturel rentrant dans les préambules de la foi. Telle l'erreur fidéiste ou traditionaliste qui, pour établir l'existence de Dieu et la réalité historique de la révélation, se rabattait sur la foi elle-même; ce qui faisait de cette dernière un acte aveugle, comme en témoigne du reste cette phrase de Lamennais : « Il faut que la vérité se donne elle-même à l'homme... Quand elle se donne, il la reçoit; voilà tout ce qu'il peut : encore faut-il qu'il la reçoive de confiance, et sans exiger qu'elle montre ses titres; car il n'est pas même en état de les vérifier. » *Pensées diverses*, p. 411 (*Œuvres complètes*, t. VI, Paris, 1836-1837). Le Saint-Siège condamna le système dans son ensemble, et plus tard exigea des abbés Bautain et Bonnetty l'adhésion formelle à plusieurs propositions, dont deux surtout méritent d'être rappelées : « Le raisonnement peut prouver avec certitude l'existence de Dieu et l'infinité de ses perfections. La foi, don céleste, est postérieure à la révélation; elle ne peut donc pas être alléguée vis-à-vis d'un athée en preuve de l'existence de Dieu. — Sur ces questions diverses [existence de Dieu, révélation, résurrection de J.-C., etc.], la raison précède la foi et doit nous y conduire. » Denzinger-Bannwart, n. 1622, 1626.

Pour défendre plus fortement encore les bases premières de la foi contre le scepticisme et l'agnosticisme, le concile du Vatican jugea opportun d'affirmer solennellement la puissance de la raison humaine par rapport au présupposé le plus fondamental de la révélation, l'existence de Dieu : « La même sainte Eglise, notre mère, lisons-nous au chapitre II de la constitution *De fide*, tient et enseigne que par la lumière naturelle de la raison humaine, Dieu, principe et fin de toutes choses, peut être connu avec certitude au moyen des choses créées. » Passage ainsi expliqué dans les *Acta*, p. 79 : « Cette définition et le canon correspondant ont paru nécessaires, à cause non seulement du traditionalisme, mais de l'erreur très répandue d'après laquelle l'existence de Dieu ne pourrait être prouvée par aucun argument solide, ni par suite être connue avec certitude par la raison. »

Dernièrement enfin, l'un des reproches adressés aux modernistes par Sa Sainteté Pie X, dans l'encyclique *Pascendi*, concerne les coups que, par leur philosophie agnostique, ils portent à la *théologie naturelle*, aux *motifs de crédibilité*, à la *révélation extérieure* : « *His autem positis, quid de naturali theo-*

logia, quid de motivis credibilitatis, quid de externa revelatione fiat, facile quisque perspiciat. »

Ce qui résulte de ces documents ecclésiastiques, c'est l'incompatibilité avec une apologétique vraiment chrétienne et catholique, non pas de toute philosophie autre que la scolastique, mais seulement d'une philosophie qui, laissée à ses propres principes, n'établirait pas avec certitude les vérités d'ordre rationnel supposées par la foi, ou qui mettrait en cause soit la valeur probante des motifs de crédibilité en général, soit la possibilité ou l'existence d'une révélation divine externe.

3. *Perfectibilité de l'apologétique classique.* — Est-ce à dire que le procédé classique soit la perfection même? Nullement; ni d'une façon absolue, ni surtout d'une façon relative, en vue de tels ou tels incroyants. La partie historique recouvre un fonds de preuves solides et qui doit rester; mais l'exploitation du fonds, la proposition subjective et le choix des arguments, la vérification de la valeur ou du degré de valeur de tel critère en particulier, tout cela et le reste est nécessairement relatif et progressif. A plus forte raison en est-il ainsi pour la partie philosophique. Indépendamment d'autres motifs qu'il serait superflu de développer, deux considérations sont particulièrement instructives.

La première se tire du caractère que les circonstances donnèrent, dès le début, à la partie philosophique du traité de la Religion. Adjointe à la démonstration proprement dite, pour obéir aux difficultés faites par les déistes ou les matérialistes contre l'utilité, l'existence ou la possibilité de la révélation, cette partie eut un caractère défensif ou polémique, sauf de rares exceptions, par exemple chez Pascal qui la conçut plutôt comme une sorte de préparation morale ou affective du sujet. Or l'attitude que Pascal remarquait dans beaucoup d'esprits philosophiques de son temps, n'a fait que se développer ensuite, au point de devenir courante au XIXᵉ siècle. Il y aurait avantage, en même temps que progrès accidentel pour l'ensemble de l'apologétique, à imprimer plus profondément encore un caractère de préparation morale à la partie philosophique, et à la rattacher par un lien de plus en plus étroit et intrinsèque avec la partie historique ou constitutive de la démonstration chrétienne.

N'est-ce pas, en réalité, ce que voulait le cardinal Dechamps? Réveiller dans le sujet ces aspirations intimes qui sont, par rapport au christianisme, comme une pierre d'attente, pour que de la rencontre du fait intérieur de conscience et du fait extérieur de la révélation divine que l'Eglise présente avec toute l'autorité dont Dieu l'a revêtue, jaillissent la pleine lumière et l'hommage libre et affectueux de la foi subjective.

N'est-ce pas aussi ce que Newman voulait, avant tout, dans le chapitre x de *Grammar of Assent*, « sur l'Inférence et l'Assentiment en matière religieuse », où il propose formellement sa méthode apologétique? Il est disciple de Butler, et non de Paley; mais son opposition au chef de l'*Evidential School* n'est pas une opposition de fond, il ne déprécie la valeur ni de l'homme ni de ses preuves, p. 425 ss.; seulement la voie de ce logicien quasi juriste n'est pas la sienne, celle qu'il a parcourue personnellement et qu'il sait être celle de beaucoup d'autres. Psychologue par nature, il lui faut une méthode conforme à son tempérament. Dans le cas présent, Newman est même un psychologue exerçant tout d'abord son analyse sur des faits d'expérience personnelle; voir ce qu'il dit, p. 384 ss., de l'*égotisme* en apologétique. Il met à la base de son procédé, non la Théodicée, comme Leibnitz et tant d'autres, mais la religion naturelle, étudiée dans ce qui lui paraît en être des données principales : Dieu juge, et juge irrité; sentiment d'un état d'inimitié entre Dieu et nous; besoin d'expiation et de réconciliation. Ces données, Newman les tire principalement du grand informateur naturel qu'est la conscience, mais non pas uniquement, puisqu'à côté il place la voix du genre humain et l'ordre du monde. Prétend-il ainsi prouver d'emblée l'existence de la révélation ou la vérité du christianisme, en vertu d'un rapport immédiat de coïncidence entre les données de la religion naturelle et le contenu de la révélation? Le contraire est manifeste pour quiconque lit Newman dans son propre texte; il affirme expressément que ce « système de croyances et de sentiments naturels reste possible indépendamment de la révélation, et qu'il ne fait que la préparer » (p. 408). Il y trouve, à la vérité, un critère négatif contre toute forme religieuse qui serait en désaccord avec les données certaines de la religion naturelle. Il aperçoit même dans le prolongement de ces tendances comme une pierre d'attente, comme une anticipation, vague et indéterminée, de la révélation. Surtout il voit dans l'étude de la Religion naturelle une préparation morale des esprits à la recherche même de la foi, p. 415 ss.; préparation si importante à ses yeux, que le principal grief qu'il formule contre Paley est précisément de n'en avoir pas tenu suffisamment compte, p. 424 ss. Mais rien de tout cela n'est ce dont Newman se sert pour établir positivement l'existence de la révélation et le caractère divin du christianisme. Les preuves qu'il apporte sont traditionnelles; non pas toutes les preuves classiques, ni même celles que les apologistes de l'*Evidential School* mettaient au premier plan, mais plutôt celles qu'on a coutume d'appeler miracles d'ordre moral : transcendance du christianisme par rapport aux autres religions; histoire de sa préparation providentielle dans la révélation mosaïque; réalisation des prophéties dans sa propre histoire; sa fondation et sa propagation merveilleuse; ses effets dans l'ordre moral. Tout cela, pour conclure à une intervention positive de Dieu, dont on ne peut raisonnablement douter. Le christianisme est un complément de la religion naturelle, mais comme la grâce est un complément de la nature. Voir J. J. Toohey, *Newman and Modernism*, IV (*The Tablet*, 25 janv. 1908, p. 122 ss.) Dans un sens moins favorable, et avec des critiques dont quelques-unes ne sont pas sans fondement : E. Baudin, *La philosophie de la foi chez Newman*, 3ᵉ et 4ᵉ art. (*Revue de philosophie*, 6ᵉ année, p. 270 ss., 373 ss., Paris, 1906).

L'autre considération, plus générale, se tire de la manière dont la construction apologétique s'est opérée et de la saveur spécifiquement intellectualiste qu'elle en a conservée. Pendant de longs siècles, l'apologétique est restée mêlée à la théologie; seule, la substance s'en trouvait dans les traités de la foi, de la grâce et de Dieu fin dernière, là où s'agitaient les questions relatives à la nature ou à la genèse de l'acte de foi, à la nécessité de la grâce et d'une révélation, à l'orientation native de notre intelligence et de notre volonté vers Dieu, vérité première et bien suprême de l'homme. Quand les circonstances amenèrent la formation d'un traité distinct, la découpure se fit principalement en vue d'édifier une démonstration rationnelle de la divinité de la religion ou de la révélation; le fragment ainsi détaché garda naturellement une physionomie intellectualiste. Il y aurait certainement avantage et progrès à réintégrer plus complètement toutes les données du problème. Car, si le but immédiat et en quelque sorte inhérent de l'apologétique, entendue au sens restreint, est d'établir par des preuves rationnelles le fait de la révéla-

tion divine dont Jésus-Christ a été l'organe, et de fonder ainsi la crédibilité objective de la religion chrétienne, l'apologiste-apôtre ne s'en tient évidemment pas à cette visée spéculative; en établissant de son mieux l'origine divine de la révélation chrétienne, il désire entraîner les esprits et, sous ce rapport, son but à lui, *finis operantis*, est de conduire les hommes à la foi. Expression courante et très légitime, à condition seulement que le sens en soit bien fixé et mis en accord avec la notion catholique de l'acte de foi. Voir Mgr Pie, *Œuvres*, t. III, p. 188 ss., Paris, 1887.

A la triple propriété d'adhésion raisonnable, libre et surnaturelle, qui convient à cet acte, répond dans le sujet une triple préparation, de nature différente; intellectuelle, du côté de l'esprit, qui doit adhérer prudemment à la vérité révélée; affective ou morale, du côté de la volonté, sous l'empire de laquelle l'adhésion de l'esprit s'opère; surnaturelle, du côté des deux facultés, considérées comme principe complexe de l'acte de foi. Et bien qu'il faille distinguer ces trois préparations, et que les deux dernières ne rentrent pas au même titre que la première dans le but propre de l'apologétique, c'en est pourtant l'ensemble et l'union qui donnent la synthèse intégrale du problème. Comme adhésion surnaturelle, l'acte de foi dépend immédiatement de Dieu, qui confère à l'intelligence l'illumination et à la volonté la motion qui leur sont absolument nécessaires pour adhérer comme il faut, *ut oportet*, à l'objet révélé. Comme adhésion libre, l'acte relève immédiatement de la volonté personnelle du sujet, laquelle, mise en face de l'obligation de croire, avec l'alternative du bien ou du mal qui en résulte, peut rendre ou refuser à Dieu l'hommage de son adhésion. L'apologiste ne peut donc pas se proposer de conduire l'homme à la foi immédiatement; en ce sens, il ne peut pas résoudre lui-même pour un autre la question pratique et subjective du *credo;* entre le terme extrême où il peut amener le sujet et l'assentiment réel, il y aura toujours, de la part de Dieu, la préparation directe de l'intelligence et de la volonté, et, de la part de l'homme, la détermination positive du libre arbitre.

Mais cette détermination peut et doit être provoquée indirectement, et là intervient le rôle intégral de l'apologiste, qui s'énonce ainsi : Conduire le sujet au point où l'acte de foi lui apparaît comme obligatoire, sous peine d'inconséquence et de résistance à la vérité connue; seconder de tout son pouvoir la détermination ultime de la volonté. Or, il est évident qu'à ce double point de vue, la préparation morale ou affective est d'une importance capitale : directement d'abord, à cause du rôle prépondérant qui revient à la volonté dans l'acceptation de l'obligation morale, formulée par le jugement de crédentité, et, par suite, dans la détermination ultime à l'assentiment actuel de foi; puis, indirectement, à cause de l'influence que la volonté, bien ou mal disposée, exerce sur l'intelligence elle-même en vue de l'acceptation ou du rejet des preuves qui fondent le jugement de crédibilité. Inutile d'amplifier ce qui, depuis quelque temps, est devenu lieu commun en apologétique : l'influence des dispositions habituelles du sujet sur son attitude à l'égard des biens de l'ordre moral et religieux en général, de l'ordre surnaturel en particulier. « La lumière est venue dans le monde, et les hommes ont préféré les ténèbres à la lumière, parce que leurs œuvres étaient mauvaises; car, quiconque fait le mal, hait la lumière et la fuit, de peur qu'elle ne lui découvre ses œuvres. » (Joa., III, 19-20.) L'idée, en ce qu'elle a de juste et de fécond, n'est nullement contraire à l'apologétique traditionnelle, étudiée dans les docteurs de l'Eglise et ses grands théologiens. Toujours ils ont connu et admis l'influence de la volonté dans l'acte de foi et sa préparation, prochaine ou éloignée, bien que, suivant leur tempérament philosophique ou moral, ils aient insisté davantage, les uns sur le côté intellectuel, les autres sur le côté affectif. Qui voudra s'édifier sur ce point, n'aura qu'à lire les trois volumes, composés d'ailleurs dans un esprit tendancieux, de l'abbé J. Martin sur *L'Apologétique traditionnelle.*

Quelle conséquence tirer de ces observations? Faudra-t-il faire de la partie philosophique de l'apologétique une préparation subjective qui soit immédiatement valable pour toutes les catégories d'incroyants? La prétention serait chimérique; une œuvre de ce genre nécessite des disciplines, intellectuelles ou morales, complémentaires et diverses suivant l'état des esprits qu'on veut atteindre. Mais rien ne s'oppose à ce que cette partie revête un caractère plus positif que polémique; à ce que son rôle soit plus préparatoire que défensif; à ce que toute l'orientation du traité apologétique tende à la formation non seulement intellectuelle mais morale des esprits; à ce que, dans ce but, l'apologiste ne perde jamais de vue la relation intime de la volonté, de la bonne volonté, avec l'acte de foi, mais sache faire la juste part à toutes les facultés de l'homme, pour lui présenter enfin le surnaturel, la révélation, la foi comme quelque chose de bon pour lui, qui le perfectionne, qui réponde à une indigence et qui remédie à une impuissance dont il ait conscience; sans tomber pour cela dans une sorte de fidéisme latent ou de mysticisme nébuleux.

Rien ne s'oppose enfin à ce que, à côté d'une apologétique intégrale de la religion chrétienne, apologétique qui ne peut rester totalement en dehors du terrain historique, il y ait des apologies et des apologétiques partielles ou relatives, par exemple des apologies (ou des philosophies) du sentiment religieux, de la croyance, de la bonne foi, de la sincérité dans la recherche de la vérité, et même une apologétique qui, dans la défense ou la proposition de la foi, se maintienne sur un terrain spécifiquement et purement philosophique. Manifestement impropre à poser intégralement les fondements rationnels d'un acte de foi, une apologétique de ce genre peut cependant avoir son utilité relative. Elle peut l'avoir *ad hominem*, quand il s'agit d'esprits inaccessibles à d'autres procédés. Elle peut l'avoir, absolument parlant, dans l'ordre même où elle se trouve, pour mener le sujet jusqu'à un certain point de disposition intellectuelle et morale où il deviendra sensible aux preuves, ou du moins à quelque preuve de la religion; car une seule suffit, et la preuve efficace en fait n'est pas toujours la plus efficace en droit.

V. Délimitation et caractère scientifique de l'apologétique. — On a reproché aux apologistes récents des mœurs annexionistes et encyclopédistes, tendant à faire de l'apologétique une sorte de « pantologie ». Il importe d'autant plus d'éviter cet écueil que, pour pouvoir attribuer à l'apologétique un caractère réellement autonome et scientifique, il est nécessaire de lui conserver strictement sa raison de doctrine spécifiquement distincte et de la pure philosophie et de la théologie proprement dite.

1. *Délimitation du champ apologétique.* — Comme dans toute science, il faut partir de l'objet propre de l'apologétique. Celui-ci étant, d'après ce qui a été dit, la crédibilité rationnelle de la religion chrétienne et catholique, ou la démonstration du fait de la révélation divine apportée au monde et confiée à l'Eglise par Jésus-Christ, tout ce qui se rapporte à cet objet,

non pas indirectement et de loin, mais directement et de près, rentre dans le champ normal de l'apologétique : d'une façon positive, les preuves qui forment la partie constitutive de la démonstration, avec leurs supports et leurs annexes; d'une façon négative, la défense de ces preuves contre les attaques qui les saperaient par la base ou les infirmeraient directement.

L'application est, en beaucoup de cas, facile. Dans la partie philosophique du traité, tout ce qui concerne la notion de révélation, sa possibilité, sa convenance, sa nécessité morale ou hypothétique, sa discernibilité, s'impose, non seulement à titre défensif contre les adversaires de toute religion révélée, mais encore à titre de préparation positive des esprits à la démonstration proprement dite. Et parce que la notion de révélation, considérée pratiquement et dans le cas même dont il s'agit, est intimement dépendante de la notion de religion, il semble très utile, sinon indispensable, de partir de cette dernière notion, non pour introduire un traité de la religion naturelle, qui ne serait pas à sa place, mais pour signaler les rapports qui existent entre la religion purement naturelle et la religion surnaturelle basée sur la révélation divine, et aussi pour profiter de l'appoint appréciable que peut fournir, sous le rapport de la préparation intellectuelle et morale des esprits, l'étude du fait religieux. A la philosophie appartiennent les autres vérités nécessairement supposées par l'idée de révélation, mais qui, n'ayant pas avec l'ordre de preuves propre à l'apologétique un rapport direct et en quelque sorte inhérent, rentrent dans la catégorie de préambules éloignés; telles, l'existence de Dieu, sa personnalité, sa toute-puissance, sa science absolue, sa véracité, sa Providence. Ce qui n'empêche pas qu'à une époque donnée, un besoin général des esprits ne puisse conseiller à l'apologiste de toucher ces vérités comme une préface utile, en les ordonnant à la finalité propre de l'apologétique.

Dans la partie historique du traité, on va droit au but par la vérification et l'application des critères qui montrent en Jésus-Christ l'envoyé divin, *De Christo legato divino*, et en l'Eglise son porte-voix. Mais la constitution spécifique et hiérarchique de l'Eglise, la primauté pontificale dans toute sa plénitude, l'autorité des congrégations romaines, et beaucoup d'autres questions de nos traités actuels de l'Eglise, relèvent du développement théologique. Que dire de la divinité de Jésus-Christ? Nombre d'auteurs l'établissent dans le *De vera religione*, réserve faite de l'union hypostatique; il semble cependant que la question appartienne proprement à la théologie, bien qu'elle soit amorcée en apologétique de plusieurs manières, par la transcendance du Christ, par les titres extraordinaires qu'il s'attribue, par le caractère normatif de la religion parfaite et définitive, qu'il attache à son enseignement, par son rôle de rédempteur; car tout cela est suffisamment contenu dans ce que l'apologiste utilise des Ecritures. L'autorité historique des Evangiles rentre rigoureusement dans l'introduction aux saints livres; mais, dans les circonstances actuelles, comment l'apologète avancerait-il et répondrait-il aux objections graves que, de ce côté, il rencontrera continuellement sur son chemin, si la question est totalement présupposée? Par exemple, sur quel terrain se placent la plupart du temps les adversaires, pour attaquer la prétention du christianisme au caractère de religion surnaturelle dans son objet et divine dans son origine? Une méthode trop exclusive, en ce point comme en d'autres, mènerait infailliblement à une conception du christianisme trop spéculative, trop abstraite, et exposerait à rencontrer ailleurs les difficultés qu'on penserait éviter au début. Supposons, par exemple, des esprits préoccupés de difficultés critiques, exégétiques, historiques, en face de la démonstration simple du catholicisme, telle qu'elle est proposée par le cardinal Dechamps. Quelle que soit l'excellence intrinsèque et le côté avantageux de cette méthode, le *fait divin* de l'Eglise, présentée ainsi sans point d'attache aux documents qui la relient au Christ son fondateur, s'imposera-t-il suffisamment aux esprits de cette trempe?

Le traité *De locis theologicis*, comprenant l'Ecriture sainte et la Tradition, est proprement théologique, car il a pour objet la révélation divine, en tant que contenue dans ces deux sources; l'apologétique est donc supposée déjà, et sa tâche accomplie, puisque le fait de la révélation divine est acquis. On trouve assez couramment, il est vrai, ce traité avec le *De vera religione*, sous le titre général de *Theologia fundamentalis* ou *Institutiones propaedeuticae ad sacram theologiam;* mais cet usage peut s'expliquer sans qu'il y ait nécessairement confusion d'objet formel entre l'apologétique entendue au sens spécifique et le traité des lieux théologiques. Des deux côtés, il y a fondement par rapport à la théologie; seulement l'Ecriture sainte et la Tradition sont fondement intrinsèque, appartenant à la théologie par leur objet propre; l'apologétique n'est que fondement extrinsèque, comme serait un support qui remplirait ce rôle sans appartenir proprement à l'édifice soutenu. De même encore, l'apologétique et le traité des lieux théologiques peuvent se donner comme des introductions à la théologie, dans un sens analogique : l'apologétique, comme introduction préalable qui mène à la porte de la théologie, qu'elle nous montre en quelque sorte en prouvant la réalité de son objet; l'Ecriture sainte et la Tradition, comme introduction méthodologique, à l'intérieur même de la science sacrée, en tant qu'on peut les assimiler à un traité de logique théologique.

Remarquons enfin qu'une distinction s'impose entre un cours *De religione* qui s'insère organiquement dans un corps complet d'enseignement philosophico-théologique, où les parties qui composent le tout ont une dépendance mutuelle, et un traité d'apologétique séparé et comme autonome, où l'auteur doit se proposer de répondre de son mieux aux besoins et aux préoccupations des esprits auxquels il s'adresse. Dans le premier cas, ce qui n'est pas dans la section apologétique, peut se retrouver ailleurs, avant ou après; il en va tout autrement dans le second cas.

2. *L'apologétique est-elle proprement science?* — Problème secondaire et qui n'a d'application que dans l'hypothèse où l'on admet l'apologétique au sens restreint, comme doctrine spécifiquement distincte de la pure philosophie et de la théologie proprement dite, ayant son objet propre et bien délimité.

Ainsi comprise, la question ne se pose même pas pour toute la période antérieure au XVIII[e] siècle, où l'apologétique nous est apparue comme englobée dans d'autres traités. Cette discipline ne jouit évidemment alors d'aucune autonomie; elle est plutôt un art ou un instrument de défense au service d'une science dont elle dépend, une fonction de la théologie empruntant çà et là les éléments qui lui sont nécessaires pour défendre ses propres fondements, les principes de la foi. C'est la conception d'une *théologie apologétique*, non pas au sens général où cette épithète s'applique à la théologie quand elle venge dans le détail les dogmes révélés, mais au sens plus restreint d'une défense orientée au même but que celui de l'apologétique spécifiquement telle. Conception légitime, et dont l'influence se fait plus ou moins sentir en

toute apologétique construite par un théologien. Le théologien n'argumente pas pour trouver, mais pour prouver la vérité de la foi à ceux qui n'y croient pas. Tout se passe, en réalité, sous le rapport de la finalité et de la coordination des preuves, comme s'il y avait science distincte; car tout converge vers le but spécifique de l'apologétique, établir la crédibilité rationnelle de la religion chrétienne et catholique.

Pour être théologique dans son principe et dans sa tendance, une apologétique de ce genre ne perd rien, mais gagne plutôt en étendue et en fermeté. Dans ce domaine d'adoption, comme dans son domaine propre, le théologien peut utiliser, en les reliant par l'unité logique de l'objet formel et du but final, non seulement les arguments démonstratifs du fait de la révélation, mais beaucoup d'autres arguments dont on ne peut dire qu'ils aient une valeur probante *absolue*, c'est-à-dire propre à convaincre toute sorte d'esprits. Non que la théologie apologétique puisse, comme instrument ou fonction de la théologie dogmatique, conférer à ces arguments une valeur qu'ils n'auraient pas objectivement, mais parce que le théologien connaît d'avance la réalité du terme qu'il poursuit et l'aptitude effective qu'ont ces arguments secondaires pour amener tels ou tels sujets à la certitude *relative* du fait de la révélation; certitude relative ou respective, qui repose sur des motifs intellectuels proportionnés seulement aux esprits peu développés, mais qui suffit encore, de l'avis du plus grand nombre, pour étayer le jugement pratique de crédibilité, étant données surtout les suppléances d'ordre subjectif qui, la grâce de Dieu aidant, peuvent concourir au même résultat. Voir, sur ce sujet, les récentes réflexions de deux éminents théologiens : S. Harent, art. « *Croyance* », dans le *Dict. de théol. cath.*, t. III, col. 2380 ss.; J. V. Bainvel, dans la *Revue prat. d'apolog.*, 1er mai 1908, p. 168 ss. Aussi, dans le traité de la foi où la question de la crédibilité de la doctrine chrétienne se présentait à eux, les théologiens scolastiques avaient-ils coutume de proposer des séries d'arguments apologétiques, positifs ou défensifs, contre des classes déterminées d'adversaires, juifs, païens, musulmans, plus tard protestants; sortes de lieux apologétiques, où se groupaient des matériaux d'inégale valeur. De tout cela, le théologien ou l'apologète dialecticien devait s'ingénier à tirer le meilleur parti possible *ad hominem*; et il pouvait utiliser ces matériaux avec d'autant plus de confiance, que l'expérience était là pour lui apprendre que, dans certaines conditions de disposition intellectuelle ou morale, les arguments qui enlèvent la conviction ne sont pas toujours ceux dont la valeur objective semble prépondérante. Sous ce rapport, le présent est bien la répétition du passé; l'apologète théologien pourra donc user des mêmes procédés, en s'aidant, comme jadis, d'une forte dialectique et en ajoutant l'appoint d'une méthodologie pratique mieux raisonnée et plus stricte.

Si de la conception ancienne de l'apologétique, nous passons à la moderne, qui s'est formée après que les traités *De Religione* et *De Ecclesia* eurent été séparés du traité théologique de la foi; si nous considérons l'apologétique comme une série de thèses ou de conclusions organisées en vue d'établir la crédibilité de la religion chrétienne, alors le problème du caractère scientifique de l'apologétique se pose, et il se pose plus facilement qu'il ne se résout. La difficulté vient moins encore de l'objet que de la diversité des définitions qui se donnent de la science. Divergence, sous ce rapport, entre les anciens et les modernes; entre les modernes eux-mêmes, divergence non moins grande. En appelant science, d'une façon générale, un ensemble de propositions ou de vérités formant une doctrine coordonnée logiquement et solidement prouvée, il semble qu'on peut soutenir ou qu'on doit abandonner le caractère scientifique de la démonstration chrétienne, suivant qu'on entend plus ou moins rigoureusement la notion de preuve scientifique.

Si, avec les modernes, on pose comme condition nécessaire l'absolue liaison entre les pensées ou les propositions; si l'on veut une démonstration quasi métaphysique, excluant tout doute possible, comment trouver dans les preuves utilisées en apologétique une telle valeur? Le prophète ou l'apôtre qui reçoit immédiatement la révélation, *peut* avoir l'évidence immédiate du fait; mais quand il s'agit des autres qui la reçoivent par l'intermédiaire d'organes divers, avec transmission de témoignages appuyés sur des signes qui n'ont en eux-mêmes rien d'irrésistible, la condition est manifestement différente. Reste la conception ancienne : si l'on se contente d'une cohésion interne, suffisante et relativement nécessaire; si l'on se contente de déductions, fondées sur de bonnes raisons, qui donnent à l'esprit une assurance reposée, excluant le doute raisonnable et pratique, pourquoi l'apologétique ne donnerait-elle pas une démonstration scientifique, ne fût-ce qu'en un sens large et relatif? Car, à côté de l'évidence immédiate et nécessitante, il y a place pour la certitude simple. Si la volonté doit alors intervenir, ce n'est pas pour suppléer à la valeur objective des raisons; son influence ne se rapporte qu'à l'adhésion intellectuelle, considérée d'abord dans ses antécédents psychologiques, préparation du sujet, considération de l'objet, etc., puis dans l'exercice même de l'acte, lequel, en l'absence d'évidence immédiate et nécessitante, reste contingent. Une adhésion de ce genre n'est pas un acte de foi; c'est un acte rationnel, et un acte en parfaite harmonie avec l'ordre de vérités dont il s'agit et la nature de l'assentiment de foi.

Deux points surtout pourraient faire difficulté : le manque de coordination logique et le manque d'efficacité démonstrative des preuves utilisées en apologétique. La première difficulté semble grande, à première vue, à cause de l'hétérogénéité manifeste des éléments que l'apologiste doit employer : principes rationnels, faits d'expérience, témoignages et documents, etc.; ou des sciences dont le concours lui est nécessaire : philosophie, exégèse, histoire, sciences physiques, etc. De ce chef, assurément, il faut conclure à l'impossibilité d'une apologétique intégrale qui serait purement philosophique, ou purement historique, ou purement scientifique, en opposant ce terme aux deux autres. L'apologétique intégrale est nécessairement une science complexe; mais elle n'en est pas moins unifiée par son objet formel, la crédibilité du dogme catholique; par là toutes les preuves et toutes les données se coordonnent logiquement et tendent à un même but.

L'autre difficulté soulève d'abord une question préalable : n'y aurait-il pas obstacle, du côté de l'acte de foi, à l'hypothèse d'une démonstration scientifique? La foi a pour objet le concret et le singulier, tandis que la science a pour objet l'universel et l'abstrait. La liberté même de l'acte de foi ne serait-elle pas compromise par l'efficacité démonstrative des preuves? La réponse se trouve dans la doctrine donnée plus haut touchant le vrai rôle de l'apologétique; elle n'a pas pour objet propre et immédiat l'acte de foi, qui relève effectivement et directement du libre arbitre, mais la crédibilité, cette propriété inhérente logiquement et commune aux objets proposés à l'assentiment de foi, et qui leur vient du fait dûment constaté de la révélation divine. Ainsi entendue, l'apologétique a pour objet l'universel et

l'abstrait; elle ne suppose ni démonstration intrinsèque des vérités révélées, ni nécessité physique ou logique de l'assentiment de foi, puisque celle-ci atteint son objet sous un motif différent, l'autorité de Dieu prise directement pour règle unique et suprême de l'assentiment. Qu'il y ait préalablement connaissance certaine du fait de la révélation, l'assentiment de foi n'en reste pas moins contingent; l'évidence même, à supposer qu'elle existât dans un cas donné, entraînerait, il est vrai, nécessairement un certain assentiment de l'esprit, mais ce ne serait pas l'assentiment de foi chrétienne.

Rien ne s'oppose donc *a priori* à ce que les preuves utilisées en apologétique puissent être douées d'une efficacité démonstrative. En réalité, qu'en est-il? Sur le terrain philosophique, l'apologétique se trouve dans les mêmes conditions que la raison humaine prouvant l'existence d'un Dieu personnel, avec ses divers attributs, et déduisant de ces données primitives les conséquences relatives à la possibilité d'une révélation, à sa nécessité hypothétique et aux conditions qu'elle devra réaliser pour se faire reconnaître des hommes. Rien d'incompatible avec l'idée d'une preuve vraiment décisive. Sur le terrain historique, tout se ramène finalement aux motifs de crédibilité, qui établissent le fait du témoignage divin, appliqué soit à la révélation chrétienne en général, soit au magistère de l'Eglise catholique en particulier. De ces motifs il en est, à la vérité, un certain nombre qui, pris en eux-mêmes, ne sont pas décisifs, on l'a déjà vu. D'autres fois, les preuves de la révélation ou ne sont pas telles, ou ne sont pas proposées de telle sorte qu'elles soient régulièrement capables de produire une certitude absolue; c'est le cas courant de la foi des simples, où les motifs de crédibilité sont proportionnés à la portée de leurs esprits et ne mènent qu'à une certitude relative, d'ailleurs suffisante, du fait de la révélation ou du magistère divin de l'Eglise. Il n'est évidemment pas question alors de démonstration scientifique.

Mais la certitude absolue au sens indiqué ci-dessus, ne peut-elle pas résulter de quelques preuves, présentées dans toute leur ampleur et leur efficacité, en particulier des preuves mises au premier rang dans l'apologétique classique, celles qui se tirent des prophéties, des miracles et autres faits divins du même genre? Tel est bien l'avis commun des tenants de cette apologétique, et telle est aussi, semble-t-il, la pensée des Pères du concile du Vatican, quand ils appellent ces critères externes des signes *très certains*, en même temps qu'*appropriés à l'intelligence de tous*, et qu'ils voient dans le grand et perpétuel motif de crédibilité qu'est l'Eglise catholique, considérée dans son histoire et dans son action, un témoignage *irréfragable* de sa mission divine.

L'apologétique ne mérite, même au sens large, le titre de science que dans les limites et sous le rapport où elle peut fournir des preuves d'une valeur absolue, logiquement reliées entre elles et avec leur objet; mais dès qu'on la suppose constituée en doctrine distincte et autonome, il en est d'elle comme de toute autre science, par exemple la théologie, qui poursuit la totalité de son objet par voie non seulement de démonstration rigoureuse, mais de simple preuve. L'apologétique, envisagée de la sorte, n'est donc pas moins apte, que la théologie apologétique à grouper sous un même objet formel et en vue d'un même but les preuves d'inégale valeur qui concernent le fait de la révélation. Si le théologien a sa science propre pour l'éclairer, l'apologète a sa foi; car l'apologète de profession est nécessairement un croyant. Croyant, il connaît d'avance, comme le théologien, la réalité du terme qu'il poursuit, et l'aptitude suffisante, que peuvent posséder, en dehors même d'une valeur absolue, certains arguments, pour amener au jugement pratique de crédibilité.

Bibliographie. — 1. Apologétiques en latin. — D'abord, les traités *De vera Religione* et *De Ecclesia*, qui font partie des cours complets de théologie : Liebermann, Knoll, Perrone, Kenrick, Hurter, Tepe, C. Pesch, A. Tanquerey, et autres. Puis, un certain nombre de traités séparés : M. Hagen, *Demonstratio religionis christianae catholicae*, Augsbourg, 1831; J. Schwetz, *Theologia fundamentalis seu generalis*, Vienne, 1850; R. Cercia, S. J., *Demonstratio catholica sive tractatus de Ecclesia vera Christi et de Romano Pontifice*, Naples, 1849; Murray, *De Ecclesia Christi*, Londres, 1860; F. H. Reinerding, *Theologiae fundamentalis tractatus duo*, Munster, 1864; Gatti O. P., *Institutiones apologetico-polemicae de veritate ac divinitate religionis et Ecclesiae catholicae*, Rome, 1866-1867; Brugère, *De vera Religione*, *De Ecclesia Christi*, Paris, 1873; G. M. Janssens, *Praelectiones theologiae fundamentalis*, Utrecht, 1875-1876; J. Stadler, *Theologia fundamentalis*, Agram, 1880; C. Mazzella, S. J., *Praelectiones scholastico-dogmaticae de Religione et de Ecclesia*, 2e éd., Rome, 1880; T. M. Zigliara, O. P., *Propaedeutica ad sacram theologiam in usum scholarum seu tractatus de ordine supernaturali*, Rome, 1884; J. V. de Groot, O. P., *Summa apologetica de Ecclesia catholica ad mentem S. Thomae Aquinatis*, Ratisbonne, 1890; F. Egger, *Enchiridion theologiae dogmaticae generalis*, Brixen, 1893; G. Wilmers, S. J., *De Religione revelata libri quinque; De Christi Ecclesia libri sex*, Ratisbonne, 1897; I. Ottiger, S. J., *Theologia fundamentalis*. Tome I, *De revelatione supernaturali*, Fribourg, 1897.

2. Apologétiques en langue vulgaire. — A. Berlage, *Apologetik der Kirche, oder Begründung der Göttlichkeit des Christenthums*, Munster, 1834; J. S. von Drey, *Die Apologetik als wissenschaftliche Nachweisung der Göttlichkeit des Christentums in seiner Erscheinung*, Mayence, 1838-1848, ouvrage de bonne initiative, malgré la tendance à trop donner aux vues personnelles; J. B. Boone, S. J., *Manuel de l'apologiste*, Bruxelles, 1850-1851; J. Friedhoff, *Grundriss der katholischen Apologetik*, Munster, 1854; Denzinger, *Vier Bücher von der religiösen Erkenntniss*, Wurtzbourg, 1856-1857; J. B. Heinrich, *Die Beweise für die Wahrheit und Nothwendigkeit des Christenthums und der Kirche*, Mayence, 1863; J. Sprinzl, *Handbuch der fundamentaltheologie als Grundlegung der kirchlichen Theologie vom religiös philosophischen Standpunkte bearbeitet*, Vienne, 1876; F. Hettinger, *Lehrbuch der Fundamental-Theologie oder Apologetik*, Fribourg, 1879, trad. fse par l'abbé P. Bélet, Paris, 1888; H. Wedever, *Grundriss der Apologetik für obere Klassen höherer Lehranstalten und für gebildete Laien*, Fribourg, 1880; W. Devivier, S. J., *Cours d'apologétique chrétienne*, Paris, 1884; J. Bautz, *Grundzüge der christlichen Apologetik*, Mayence, 1887; C. Gutberlet, *Lehrbuch der Apologetik*, Munster, 1888; P. Hake, *Katolische Apologetik für Gymnasialprima*, Fribourg, 1890; J. Didiot, *Logique surnaturelle objective*, Lille, 1892; A. Schill, *Principienlehre. Lehrbuch der Apologetik*, Paderborn, 1895; A. Stöckl, *Lehrbuch der Apologie*, Mayence, 1895; Al. von Schmid, *Apologetik als speculative Grundlegung der Theologie*, Fribourg, 1900; C. Labeyrie, *La science de la foi*, La Chapelle-Montligeon, 1903; S. Weber, *Christliche Apo-*

logetik in Grundzügen für Studierende, Fribourg, 1907; A. Moulard et F. Vincent, *Apologétique chrétienne*, Paris, 1906; 5ᵉ éd., 1908. — Voir, en outre, Ottiger, *ouv. cité*, p. 30 ss.; Kihn, *ouv. cité*, p. 404 ss.

3. Etudes diverses. — G. Fonsegrive, *La science, la croyance et l'apologétique*, dans *La Quinzaine*, Paris, 1ᵉʳ janv. 1897; M. B. Schwalm, O. P., *L'apologétique contemporaine doit-elle adopter une méthode nouvelle? La crise de l'apologétique*, articles dans la *Revue thomiste*, mars, mai, juillet 1897; X. M. Le Bachelet, S. J., *De l'apologétique traditionnelle et de l'apologétique moderne*, Paris, 1897; P. Schanz, *Ueber neue Versuche der Apologetik gegenüber dem Naturalismus und Spiritualismus*, Ratisbonne, 1897; J. V. Bainvel, *La foi et l'acte de foi*, Paris, 2ᵉ éd., 1907; A. de la Barre, S. J., *Rapport sur l'Apologétique* (Congrès bibliographique international, tenu à Paris du 13 au 16 avril 1898; extrait du Compte rendu), Paris, 1899; Mgr Mignot, *Lettre sur l'apologétique contemporaine*, Albi, 1900; abbé de Broglie, *Les conditions modernes de l'accord entre la foi et la raison*, Paris, 1902; *Les relations entre la foi et la raison*, 1903; Chan. Gombault, *Le Problème apologétique*, série d'articles dans la *Science catholique*, Arras, 1902-1903; A. de Poulpiquet, O. P., *Quelle est la valeur de l'apologétique interne?* dans la *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, juillet 1907; A. Homscheid, *Die inneren und äusseren Kriterien des Christenthums : ihr Verhältniss und ihre Beweiskraft*, dans *Der Katholik*, de Mayence, fasc. 4, 1908; A. Gardeil, O. P., *La Crédibilité et l'Apologétique*, Paris, 1908. Sur ce dernier ouvrage, voir J. V. Bainvel, *Un essai de systématisation apologétique*, dans la *Revue pratique d'Apologétique*, Paris, 1ᵉʳ mai et 1ᵉʳ juin 1908, et la réponse du R. P. Gardeil, *ibid.*, 1ᵉʳ et 15 novembre 1908.

Pour la littérature relative à l'apologétique de l'IMMANENCE, voir ce mot.

X. M. LE BACHELET, S. J.

APOTRES — I. *L'apostolat n'est pas une institution empruntée au judaïsme.* — II. *Qu'est-ce que l'apôtre, d'après saint Paul?* — III. *Les Douze dans le Nouveau Testament.* — IV. *Doit-on distinguer une notion primitive, une notion pauline et une notion post-pauline ou catholique?*

I. — Le mot apôtre, ἀπόστολος, appartient au grec classique, où, pris substantivement, il a le sens d'envoyé, *missus*. Le mot ἀπόστολος ne se rencontre dans les Septante qu'une fois, où il a un sens tout pareil : « Je suis [envoyé] vers toi messager de malheur », ἀπόστολος πρός σε σκληρός, dit le prophète Ahias à la femme de Jéroboam à qui il apprend que son fils va mourir (I *Reg.*, XIV, 6). Au contraire, le mot ἀπόστολος est courant dans le Nouveau Testament : Lightfoot (*Galatians*, p. 94) l'y relève 79 fois, dont 68 chez saint Paul et saint Luc. Ce pourrait être un premier indice que l'apostolat est une dénomination proprement chrétienne. H. BRUDERS, *Verfassung der Kirche* (Mainz, 1904), p. 344-348.

A vrai dire, le judaïsme a connu lui aussi un apostolat, mais ce serait une erreur d'identifier ces apôtres, quant à leur office, avec ceux que le christianisme primitif a connus. Premièrement, l'ἀποστολή juive est une institution tardive : ni Josèphe, ni les sources rabbiniques anciennes ne la connaissent. Elle paraît être postérieure à la destruction du temple et se rattacher à ce patriarcat juif, qui, à Iabné, reconstitua longtemps pour le judaïsme une sorte de centralisation nationale et religieuse. SCHUERER, *Geschichte des jüdischen Volkes*, t. III, p. 77. RENAN, *Origines du christianisme*, t. V, p. 22. Eusèbe de Césarée témoigne (*In Isaiam*, XVIII, 1) qu'au IVᵉ siècle les juifs avaient coutume de donner le nom d'ἀπόστολοι aux messagers par qui ils faisaient porter à destination les lettres circulaires de leurs autorités, entendez le patriarche d'Iabné : évidemment cette attestation ne vaut que pour l'époque contemporaine d'Eusèbe. Pareille attestation chez saint Epiphane, à la fin du IVᵉ siècle (*Haer.* XXX, 4); chez saint Jérôme (*In Gal.*, t. 1); dans le Code Théodosien (XVI, 8, 14). Cependant, Eusèbe affirme avoir trouvé « dans les écrits des anciens » que, à l'origine du christianisme, les prêtres et les anciens du peuple des Juifs qui résidaient à Jérusalem, avaient envoyé partout des ἀπόστολοι, accrédités par des lettres, et chargés de dénigrer par toute la terre ce qui était dit de notre Sauveur (EUSEB. *Loc. cit.*). Eusèbe a pris cette information « dans les écrits des anciens », dit-il : or trois fois dans le *Dialogue avec le juif Tryphon*, saint Justin fait allusion aux hommes choisis « envoyés de Jérusalem par toute la terre pour dénoncer l'hérésie athée des chrétiens » (*Dialog.* 17. Cf. 108 et 117). Le dire de Justin paraît être une supposition suggérée par la démarche faite par les princes des prêtres et les pharisiens auprès de Pilate, sinon par la mission confiée à Saul auprès des Juifs de Damas.

Néanmoins le judaïsme contemporain de l'Evangile et de la première prédication chrétienne a connu une sorte d'apostolat, car Jérusalem communiquait avec les juiveries de la Dispersion par lettres et par messagers. Lorsque saint Paul, prisonnier, arrive à Rome et qu'il mande auprès de lui les principaux d'entre les juifs de Rome, pour se disculper devant eux, ceux-ci lui répondent qu'ils n'ont reçu de Judée aucune lettre à son sujet et qu'aucun des frères qui sont revenus de Judée n'a rien rapporté ni rien dit de défavorable à son égard; ils savent seulement que la secte à laquelle Paul appartient rencontre partout de l'opposition (*Act.* XXVIII, 21-22). On doit donc supposer que les juifs de Rome auraient pu recevoir quelque lettre autorisée leur dénonçant Paul. Mieux que personne, saint Paul savait quel était l'usage des juifs, lui qui était allé jadis trouver le grand prêtre et lui demander des lettres pour les synagogues de Damas, afin de faire arrêter ce qui s'y rencontrerait de chrétiens et de les amener enchaînés à Jérusalem (*Act.*, IX, 1, 2). En cette occurrence, Saul aurait été dépêché par le sanhédrin et dans ce sens il aurait été un ἀπόστολος juif : mais il ne paraît pas qu'il ait porté là pareil nom. Et si pareilles missions ont été à cette époque fréquemment données par les autorités de Jérusalem à des juifs ainsi dépêchés vers des juiveries de la Dispersion, ces missions supposées analogues à celle dont se chargea Saul à Damas, n'avaient rien que de temporaire et d'occasionnel.

Nous pensons donc, à l'encontre de M. Harnack, que l'apostolat de la première génération chrétienne n'est pas une institution prise au judaïsme. HARNACK, *Mission und Ausbreitung* (Leipzig, 1906), t. I, p. 274-277. Dans le même sens que nous, H. MONNIER, *La notion de l'apostolat* (Paris, 1903), p. 1-22.

II. — Essayons de préciser ce que saint Paul d'abord a désigné sous ce nom d'ἀπόστολος.

En premier lieu, ce nom a une acception commune, dans laquelle il signifie purement « messager ». Les Philippiens ayant à envoyer des secours à saint Paul, les lui font porter par un des leurs, nommé Epaphrodite : Paul renvoie Epaphrodite porteur de l'épître aux Philippiens, où il le nomme : « Epaphrodite, votre apôtre, ὑμῶν ἀπόστολος (*Phili.*, II, 25). Dans le même sens, Paul parle aux Corinthiens de deux chrétiens

qu'il leur envoie avec Tite et qu'il appelle « apôtres des Eglises », ἀπόστολοι ἐκκλησιῶν (II Cor., viii, 23). Le mot apôtre ne semble pas, en ces deux cas, dépasser la signification de messager ou de courrier, autant dire de serviteur. En ce sens, saint Jean met sur les lèvres du Christ la parole : « Un serviteur n'est pas plus grand que son maître, ni un ἀπόστολος plus grand que qui l'envoie » (*Jo.*, xiii, 16. Cf. *Eph.*, vi, 21-22 et *Act.*, xv, 22-23).

En second lieu, le mot apôtre, en restant commun, s'achemine à sa signification historique par l'expression « apôtre de Jésus-Christ », qui est l'expression chère à saint Paul. En tête de la plupart de ses épîtres, en effet, c'est la qualité dont il accompagne son nom. Quand saint Paul met dans la suscription d'une épître, avec son nom, celui de quelqu'un de ses collaborateurs, il a grand soin de ne pas leur donner, à eux, une qualification qui ne leur appartient pas. Il écrit en tête de l'épître aux Philippiens : « Paul et Timothée, serviteurs du Christ Jésus » (*Phili.*, i, 1). Aux Colossiens : « Paul, apôtre du Christ Jésus par la volonté de Dieu, et Timothée [son] frère » (*Col.*, i, 1). Aux Thessaloniciens : « Paul, Silvanos et Timothée », sans plus (I et II *Thess.*, i, 1). Aux Corinthiens : « Paul apôtre du Christ Jésus par la volonté de Dieu, et Timothée, [son] frère » (*I Cor.*, i, 1). Le qualificatif « d'apôtre du Christ » n'est donc pas, comme celui de « serviteur du Christ », l'expression d'une qualité morale, mais d'une mission exceptionnelle.

Paul cependant ne revendique pas pour lui seul cette qualité d'apôtre du Christ : il la reconnaît, en effet, à d'autres, « les autres apôtres », parmi lesquels il énumère « les frères du Seigneur et Céphas », et aussi Barnabé (I *Cor.*, ix, 6-7). Au contraire, Timothée n'est nulle part donné comme un apôtre, pas plus qu'Apollos, pas plus, quoi qu'on en ait dit, que Silvanos. Pour Andronicos et Junias (*Rom.*, xvi, 7), il y a doute : nous inclinons à penser que ces deux chrétiens, juifs de naissance, convertis avant Paul, appartenant ainsi aux chrétiens de la première heure, missionnaires de la Dispersion et emprisonnés un temps on ne sait en quelle cité comme saint Paul l'avait été maintes fois (II *Cor.*. xi, 23), sont « considérés parmi les apôtres », plutôt que « considérés aux yeux des apôtres » (ἐπίσημοι ἐν τοῖς ἀποστόλοις). *Ita*, Lightfoot, *Galatians*, p. 96. Harnack, *Mission*, t. I, p. 269.

On part de là pour induire que, aux yeux de saint Paul, le nombre des apôtres a pu être un nombre large, et saint Paul, en effet, le donne à entendre : « Dieu, écrit-il aux Corinthiens, a établi dans l'Eglise premièrement *des* apôtres, secondement *des* prophètes, troisièmement *des* docteurs, ensuite ceux qui ont le don des miracles, puis ceux qui ont les dons de guérir, d'assister, de gouverner, de parler diverses langues. Tous sont-ils apôtres? tous prophètes? tous docteurs? tous thaumaturges? « (I *Cor.*, xii, 28-30). C'est le Christ, dit-il ailleurs, qui a fait « les uns apôtres, les autres prophètes, d'autres évangélistes, d'autres pasteurs et docteurs, en vue du perfectionnement des saints, pour l'édification du corps du Christ » (*Eph.*, iv, 11-12).

Acceptons à titre hypothétique que le nombre des apôtres a été un nombre large, par analogie avec les prophètes, les docteurs, les thaumaturges de la première génération chrétienne. S'ensuivra-t-il que l'apostolat soit un pur charisme? On nous assure que telle est la conception que saint Paul a de l'apostolat. Monnier, p. 35. S'il en est ainsi, en quoi donc l'apôtre va-t-il différer du prophète? D'où viendra à l'apôtre la primauté constante que lui attribue saint Paul? Si l'apostolat est un charisme, pourquoi personne n'a-t-il hérité de l'apostolat en tant que tel, alors que les prophètes, et aussi bien les prophétesses, se perpétuaient au moins un temps? Et comment ne pas supposer que la primauté de l'apostolat, dont personne n'a hérité, tenait à une circonstance de fait qui ne pouvait pas se reproduire?

Saint Paul va nous en instruire. Car il a eu à défendre sa prérogative d'apôtre contre une campagne, tenace et peu bienveillante, menée un peu partout sur ses traces, à Antioche, en Galatie, à Corinthe surtout, pour lui dénier le nom et la qualité d'apôtre. A elle seule, cette contestation manifeste l'importance qui s'attachait à la qualité d'apôtre.

Les gens qui harcèlent ainsi saint Paul sont des émissaires venus de Judée, sans doute des ἀπόστολοι au sens que nous avons relevé d'abord d'apôtres des églises, des émissaires accrédités par des lettres, *commendatitiae epistulae*, des « saints » de là-bas, sans doute (II *Cor.*, iii, 1). Paul les considère comme des apôtres qui ont reçu des hommes leur mission (*Gal.* i, 1), et rien que ce reproche atteste que Paul entend ne pas tenir des hommes la sienne. Ce sont de faux apôtres, « déguisés en apôtres du Christ », et en réalité ministres de Satan (II *Cor.*, xi, 13-15). Le vrai apôtre est donc apôtre ou envoyé du Christ.

Mais ces émissaires ont la prétention de parler au nom de vrais apôtres, ceux qui sont à Jérusalem, et Paul, accusé d'usurper son apostolat, se défend. Il faut lire sa défense (I *Cor.*, xv, 1-10). — Premièrement l'authenticité de son apostolat est prouvée par l'authenticité de l'évangile qu'il a annoncé : Paul a enseigné ce qu'il a appris lui-même. Nous voyons à ce premier trait que l'apôtre est d'office un missionnaire de l'Evangile. — Secondement, l'authenticité de l'apostolat de Paul est prouvée par le concours que Dieu lui a donné : une communauté comme celle de Corinthe, qu'il a fondée et où Dieu a confirmé son œuvre par l'effusion de ses grâces, devient une justification de l'apostolat de l'apôtre. « Avons-nous besoin, comme certaines gens, de lettres de recommandation auprès de vous ou de votre part? C'est vous-mêmes qui êtes notre lettre, écrite dans nos cœurs, connue et lue de tous les hommes. Oui, manifestement, vous êtes une lettre du Christ, écrite par notre ministère, non avec de l'encre, mais par l'Esprit du Dieu vivant. » (II *Cor.*, iii, 1-3). — Troisièmement, l'authenticité de l'apostolat de Paul est prouvée par le fait qu'il a vu le Seigneur. Il estime qu'il n'est « inférieur en rien à ces apôtres par excellence » à qui on l'oppose (II *Cor.*, xi, 5) : les apôtres de là-bas se donnent ou sont considérés comme les apôtres après lesquels il n'y en a pas, ὑπερλίαν ἀπόστολοι. Je suis hébreu comme eux, poursuit Paul; je suis israélite comme eux; je suis de la postérité d'Abraham comme eux. « Sont-ils serviteurs du Christ? Ah! je vais parler en insensé, je le suis plus qu'eux » (*Ib.*, 22, 23). Et ailleurs, reprenant le même argument, Paul y ajoute un trait décisif : « Ne suis-je pas apôtre? N'ai-je pas vu Jésus notre Seigneur? N'êtes-vous pas mon ouvrage dans le Seigneur? Si pour d'autres je ne suis pas apôtre, je le suis au moins pour vous, car vous êtes le sceau (σφραγίς) de mon apostolat dans le Seigneur. Voilà ma réponse à mes détracteurs » (I *Cor.*, ix, 2, 3). En d'autres termes, Paul n'est pas inférieur aux apôtres indiscutés, puisque comme eux il a vu le Seigneur.

On est donc apôtre parce qu'on prêche l'Evangile, l'Evangile authentique; parce que Dieu collabore par son Esprit à cette prédication; parce qu'on a vu Jésus-Christ. Toutefois ces trois critères ne sont pas encore le critère spécifique de l'apostolat. En effet, les deux premiers titres invoqués par Paul ne différencieraient pas son office de celui de Timothée ou d'Apollos : quant au fait d'avoir vu Jésus, il n'est pas une préro-

gative des seuls apôtres, puisque le Seigneur ressuscité est apparu « en une seule fois à plus de cinq cents frères, dont la plupart sont encore vivants » (I *Cor.*, xv, 6), et qui ne sont pas apôtres pour cela.

En dernière analyse, être apôtre du Christ, comme Paul en revendique la qualité, signifie être envoyé du Christ, envoyé par le Christ, comme être apôtre des églises signifie être envoyé par les églises : Paul parle des ἀπόστολοι Χριστοῦ (II *Cor.*, xi, 13) comme il parle des ἀπόστολοι ἐκκλησιῶν (*Ib.*, viii, 23). Si les apôtres des églises ont pour les accréditer une lettre que leur donne l'église qui les envoie, l'ἀπόστολος Χριστοῦ devrait être accrédité par une lettre du Christ : condition irréalisable. On recourra donc à un équivalent, et voilà pourquoi Paul dit aux Corinthiens : « Vous m'êtes une lettre du Christ. » Etre envoyé par le Christ suppose qu'on a vu le Christ, non pas dans le troisième ciel, si on y est ravi, mais sur terre et comme l'ont vu les témoins de sa résurrection. Voilà pourquoi Paul est le dernier des apôtres (I *Cor.*, xv, 8, 9), étant le dernier qui a vu le Christ ressuscité : après Paul, il n'y a plus d'apôtres. Enfin et surtout, être envoyé par le Christ implique qu'on a reçu mission sur terre du Christ en personne, là est la vraie racine de l'apostolat. Si Paul peut se proclamer « apôtre, non de la part des hommes, ni par un homme, mais par Jésus-Christ et Dieu le père qui l'a ressuscité d'entre les morts » (*Gal.*, i, 1), c'est qu'il n'y a d'apôtre du Christ que celui que le Christ désigne et envoie : « Il a plu à Dieu de révéler en moi son Fils, afin que je l'annonçasse parmi les Gentils », et sur-le-champ Paul est parti pour l'Arabie, « sans consulter ni la chair, ni le sang, sans monter à Jérusalem vers ceux qui étaient déjà apôtres » (τοὺς πρὸ ἐμοῦ ἀποστόλους, *Gal.*, i, 16, 17). Paul a reçu directement sa mission de Dieu par Jésus-Christ : « Jésus-Christ par qui nous avons reçu la grâce et l'apostolat » (*Rom.*, i, 5). C'est en ce sens plein que Paul est apôtre, non simplement apôtre, mais « apôtre du Christ », appelé et envoyé personnellement par le Christ en personne (*Rom.*, i, 1, *Act.*, xxii, 21, et xxvi, 16-18). Voyez dans ce sens, R. Sohm, *Kirchenrecht*, t. I (Leipzig 1892), p. 42.

Cette première donnée est acquise, que Paul est le dernier des apôtres, puisqu'il est le dernier à qui le Christ ressuscité s'est montré : Paul peut appeler tous les autres apôtres « *antecessores mei* » (*Gal.* i, 17). Il est l'avorton, mais il est de même famille que les autres (I *Cor.*, xv, 8).

Une seconde donnée est acquise d'ailleurs : Paul a la conviction d'avoir reçu de Dieu la mission d'être l'apôtre de la gentilité (*Rom.*, i, 5 et xi, 13), tandis que les autres apôtres, ses *antecessores*, sont envoyés aux circoncis. Le texte célèbre de l'épître aux Galates (II, 1-14) l'établit surabondamment. Paul, après quatorze premières années de mission est averti par une révélation qu'il doit monter à Jérusalem, où il n'a point paru depuis sa première visite, trois ans après sa conversion. Là, tout un parti de zélotes veut l'obliger à imposer la circoncision aux Gentils qu'il a gagnés au christianisme. Paul s'adresse à ceux qu'il appelle les « notables », par allusion à l'importance qu'ils ont et que ses adversaires reconnaissent : ce sont Pierre, Jacques et Jean. Si les notables avaient désavoué Paul, c'en eût été fait de son apostolat, de ses missions, de ses quatorze années de prédication, il aurait « couru en vain ». Où l'on voit clairement que l'apostolat n'est pas un charisme qui se justifie par lui-même. Les « notables » de Jérusalem n'imposèrent pas à Paul l'obligation de la circoncision pour ses convertis : au contraire, dit-il, « voyant que l'Evangile m'avait été confié pour les incirconcis, comme à Pierre pour les circoncis, — car Celui qui a fait de Pierre l'apôtre des circoncis, a aussi fait de moi l'apôtre des païens, — et ayant reconnu la grâce qui m'avait été accordée, Jacques, Céphas et Jean me donnèrent à moi et à Barnabé les mains en signe d'accord, afin que nous allassions, nous aux païens, eux aux circoncis » (*Gal.*, ii, 6-9).

Ainsi, aux yeux de saint Paul, d'un côté l'apostolat des païens confié à lui et à Barnabé, de l'autre l'apostolat des circoncis confié aux apôtres qui sont avant lui. Du même coup, voici des noms : Pierre, Jacques, Jean. — Pierre, que (sauf *Gal.*, ii, 7-8) Paul appelle toujours Céphas (*Gal.*, ii, 14; *I Cor.*, i, 12; iii, 22; ix, 6; xv, 5), est apôtre et cette qualité vient de lui être donnée par Paul (*Gal.*, ii, 8). — Jacques, de même, au témoignage de saint Paul écrivant de sa première visite à Jérusalem, celle qui se place trois ans après sa conversion : « Je montai à Jérusalem pour faire la connaissance de Céphas et je demeurai quinze jours auprès de lui; mais je ne vis aucun autre des apôtres, si ce n'est Jacques, frère du Seigneur » (*Gal.*, i, 18, 19). L'expression εἰ μή dont use ici saint Paul, exprime que Jacques est du nombre des apôtres. Il est, au moment de la seconde visite de Paul à Jérusalem, comme au moment de la première visite, un notable de premier rang, avec Pierre; et il doit cette considération au fait que Jésus ressuscité lui est apparu, à lui individuellement, comme à Pierre. C'est ce dont témoigne saint Paul dans l'énumération des apparitions : « Ensuite, il est apparu à Jacques, puis à tous les apôtres » (*I Cor.*, xv, 5).

Dans les textes cités jusqu'ici, le nombre des apôtres est indéterminé. Il n'y a qu'un texte, dans toutes les épîtres paulines, où saint Paul parle des Douze : le Christ ressuscité, dit-il, « est apparu à Céphas, puis aux Douze » (*I Cor.*, xv, 5). Ce texte, dont il n'y a pas lieu de suspecter la valeur critique, suffirait à établir que, pour saint Paul, les Douze sont un nombre consacré par la tradition existante, d'autant que, ici, Paul aurait dû dire onze, et non douze. De fait, la Vulgate a traduit δώδεκα par *undecim*.

III. — Dans l'Evangile de saint Jean, les Douze sont mentionnés comme formant le groupe des disciples les plus étroitement, les plus fidèlement attachés à Jésus. Saint Jean ne raconte pas leur vocation collective, et il ne donne pas la liste de leurs douze noms : jamais il ne leur donne le nom d'apôtres. Dans l'Apocalypse (xxi, 14) toutefois il est parlé de la cité dont le mur a douze fondements et sur ces douze fondements sont « les noms des douze apôtres de l'Agneau ». Dans son Evangile, saint Jean atteste que Jésus les a choisis : « N'est-ce pas moi qui vous ai choisis, vous les Douze? Et l'un de vous est un démon. Il parlait de Judas, fils de Simon Iscariote, car c'était lui qui devait le trahir, lui, l'un des Douze » (*Jo.*, vi, 70, 71). Saint Jean mentionne un second nom d'apôtre, saint Thomas, « l'un des Douze, celui qu'on appelle Didyme » (*Jo.*, xx, 24). A la Cène il n'est pas dit expressément que Jésus ait autour de lui les Douze, mais il y a nommément Pierre, Thomas, Philippe, Jude, Judas et le disciple préféré, Jean. Le discours du Sauveur après la Cène est, en quelque sorte, une investiture des Douze : « C'est moi qui vous ai choisis et qui vous ai établis, pour que vous alliez, et que vous portiez du fruit, et que votre fruit demeure » (*Jo.*, xv, 16). Puis, s'adressant au Père, « j'ai gardé ceux que vous m'avez donnés, et pas un d'eux ne s'est perdu, hormis le fils de perdition » (xvii, 12). « Comme vous m'avez envoyé (ἀπέστειλας) dans le monde, je les ai aussi envoyés (ἀπέστειλα) dans le monde » (*Jo.*, xvii, 18).

On veut que ce discours ait en vue, non les Douze, mais les disciples au sens le plus large, et qu'il s'adresse ainsi à tous les croyants qui viendront

ensuite : on en conclut que la notion du collège apostolique est absente du quatrième Evangile. Nous croyons, au contraire, que tous les traits que nous venons de relever s'entendent directement et premièrement des Douze que Jésus a choisis, qu'il a établis, parmi lesquels Judas seul a été infidèle, et enfin qu'il a envoyés lui-même en son nom dans le monde. La notion d'apostolat (le mot même se laisse entrevoir) est ici essentiellement la même que chez saint Paul, à cette différence près qu'elle n'est réalisée semble-t-il, que dans les Douze. Nous reviendrons plus loin à ce problème. Quant aux croyants, ils sont au-delà et n'apparaissent que comme les convertis des Douze : « Je ne prie pas pour eux seulement, mais aussi pour ceux qui, par leur parole, croiront en moi » (*Jo.*, XVII, 20).

Dans les épîtres johannines il n'est pas fait mention des apôtres. Dans l'Apocalypse, nous avons relevé la mention des douze apôtres de l'Agneau (XXI, 14). Ailleurs, dans la description de la chute de Babylone, c'est-à-dire de Rome, l'auteur écrit : « Réjouis-toi sur elle, ciel; et vous aussi, saints, apôtres et prophètes, car Dieu vous a fait justice d'elle » (XVIII, 20). Ailleurs, enfin, l'église d'Ephèse est félicitée d'avoir « mis à l'épreuve ceux qui se disent apôtres et qui ne le sont pas » (II, 2). Ces faux apôtres sont les mêmes que l'Apocalypse appelle Nicolaïtes (II, 6). En ces divers textes, on ne voit pas que saint Jean ait pensé à d'autres apôtres que les Douze.

Dans l'évangile de saint Marc, il n'est parlé que des Douze. Une fois seulement les Douze sont appelés apôtres, au retour de la mission que leur a donnée Jésus au cours du ministère galiléen : « Alors il appela près de lui les Douze, et commença de les envoyer (ἀποστέλλειν) deux à deux » (VI, 7). Ils reviennent : « de retour près de Jésus, les ἀπόστολοι lui rendirent compte de tout ce qu'ils avaient fait et de tout ce qu'ils avaient enseigné » (VI, 30). Mais il semble bien que dans ce passage unique le mot ἀπόστολος n'ait pas d'autre signification que celle du verbe ἀποστέλλειν. Dans l'évangile de saint Matthieu, il n'est pareillement parlé que des Douze. *Mat.*, X, 5; XX, 17; XXVI, 14, 47. *Marc*, III, 14; IV, 10; VI, 7; IX, 35; X, 32; XI, 11; XIV, 10, 17, 20, 43. Quand saint Matthieu ne dit pas « les Douze », il dit les « douze disciples ». *Mat.*, X, 1; XI, 1; XXVI, 20.

La constance des témoignages qui parlent des Douze ne permet pas de douter que ce choix de douze disciples n'ait été vraiment fait par Jésus en personne conformément au récit des Synoptiques. Voyez les récits de la vocation des Douze, *Marc*, III, 13-19; *Mat.*, X, 1-4; *Luc*, VI, 12-16. Cf. WEISZAECKER, *Apostolische Zeitalter*[3] (Leipzig, 1902), p. 584; WERNLE, *Anfänge unserer Religion* (Leipzig, 1901), p. 71; HARNACK, *Mission*, t. I, p. 268. Sur les divergences des listes des Douze données par les Synoptiques, voy. MONNIER, *La notion de l'apostolat*, p. 100-103.

Sur la primauté de Pierre parmi les Douze, voyez l'article PIERRE de ce *Dictionnaire*.

IV. — Mais si on en croyait certains critiques, il y aurait lieu de distinguer une notion primitive de l'apostolat, puis une notion pauline, enfin une notion postpauline ou catholique, et ces trois notions seraient irréductibles. Nous croyons qu'il s'agit là seulement de nuances et de moments.

Il est sûr que Jésus a choisi douze de ses disciples pour les attacher par un lien spécial à sa personne et à son œuvre : il a fait d'eux ses témoins. Voilà pourquoi, au jour du renouvellement, les Douze siégeront sur douze trônes et jugeront les douze tribus d'Israël (*Mat.*, XIX, 28), auxquelles ils auront porté l'évangile du Christ. Y a-t-il une connexion entre ce nombre douze des apôtres et le nombre des tribus, en sorte que les Douze n'auraient de mission que pour Israël? Non, pas plus qu'on n'a le droit de dire que Jésus réservait son message au seul Israël, on ne peut dire que le nombre douze implique et confirme cette limitation. Voyez notre *Enseignement de Jésus* (Paris, 1905), p. 174-180, et notre *Eglise naissante* (Paris, 1909), p. 109-112.

Il est sûr également que, au premier jour, on a attaché à ce nombre douze une importance spéciale qui s'est ensuite effacée. On en a la preuve dans l'élection de Mathias, en remplacement de Judas : le nombre douze est à ce moment un nombre que les onze veulent maintenir. « Il faut donc que, parmi les hommes qui nous ont accompagnés tout le temps que le Seigneur Jésus a vécu avec nous, à partir du baptême de Jean jusqu'au jour où il a été enlevé du milieu de nous, il y en ait un qui devienne avec nous témoin de sa résurrection » (*Act.*, I, 21-22). Les onze survivants ont ceci de commun qu'ils ont été avec Jésus tout le temps de son ministère, et qu'ils sont maintenant les témoins qui certifient sa résurrection. Mais ils ont ceci encore de commun qu'ils ont été choisis par le Sauveur lui-même. Le douzième, qu'on va élire à la place de Judas, ne sera-t-il donc pas l'élu du Sauveur? « Ils en présentèrent deux : Joseph appelé Barsabas et surnommé le juste, et Mathias. Et s'étant mis en prière, ils dirent : Seigneur, vous qui connaissez le cœur de tous, indiquez lequel de ces deux vous avez choisi, pour recueillir la place et le ministère de l'apostolat que Judas a laissé pour son crime pour s'en aller en son lieu! On tira leurs noms au sort, et le sort tomba sur Mathias, qui fut associé aux onze apôtres » (*Act.*, I, 23-26). Mathias ne reçoit aucune imposition de mains : il est censé élu par Jésus.

Une autorité exceptionnelle est restée aux Douze, qui eux, au début au moins et quelques années durant, demeurèrent à Jérusalem. Si les Douze n'étaient pas encore missionnaires, s'ils témoignaient de Jésus-Christ sans sortir de la cité sainte, ils avaient une vraie intendance sur tout ce qui était mission au loin, et la preuve en est que Paul fut harcelé par de soi-disant apôtres qui se réclamaient d'eux, et que Paul en fin de compte vint à Jérusalem pour se voir donner les mains par eux. Weizsäcker, qui a analysé leur situation avec beaucoup de finesse, observe que d'abord les Douze n'avaient pas intendance sur la communauté de Jérusalem seulement, mais sur les communautés en général; et secondement que les Douze nous apparaissent, non pas comme un collège ou une corporation, mais comme des personnalités. *Apostol. Zeitalter*, p. 585.

En même temps, d'auprès des Douze des missionnaires partent et vont répandre l'Evangile dans le monde. Les sept qui sont élus pour aider les Douze (*Act.*, VI, 1-6) sont des juifs hellénistes, et non plus hébreux comme les Douze : Etienne est mort trop tôt pour devenir un missionnaire, mais Philippe l'est devenu, et a porté le nom d'évangéliste (*Act.*, VIII, 5 et XXI, 8). Paul et Barnabé portent le nom d'apôtres et sont missionnaires. S'il est sûr que l'apostolat de saint Paul a été contesté par des judaïsants qui avaient à Jérusalem leur point d'appui, il est sûr que ces judaïsants contestaient par-dessus tout l'évangile de Paul et sa propagande chez les incirconcis. Or un de leurs arguments était de contester à Paul la qualité d'apôtre, sans qu'aucun lui reprochât de n'être pas des Douze. Les adversaires de Paul avaient donc une notion de l'apostolat qui coïncidait avec celle de Paul, puisque le débat ne portait pas sur cette notion, mais sur la légitimité de l'attribution que s'en faisait Paul. Il a donc pu exister d'autres apôtres que les Douze, en y joignant Paul et Barnabé. Nous avons vu, en effet, saint Paul rapporter que le

Christ ressuscité est apparu d'abord à Céphas, puis aux Douze (I *Cor.*, xv, 5). Paul ajoute que le Christ est apparu ensuite « à Jacques, puis à tous les apôtres » (εἶτα τοῖς ἀποστόλοις πᾶσιν, xv, 7). Enfin, il est apparu à Paul lui-même, « le dernier des apôtres » (xv, 8). Le groupe de « tous les apôtres » comprend tous ceux que Paul appelle ailleurs « les apôtres avant moi ».

Nous conclurons que l'apostolat des Douze ne s'oppose pas à l'apostolat de Paul comme une antithèse dont les deux termes s'excluraient. Il y a les apôtres, « tous les apôtres », qui reçoivent leur mission du Christ ressuscité, Paul est le dernier des apôtres, étant le dernier auquel le Christ ressuscité est apparu. Il y a les Douze, qui sont du nombre de « tous les apôtres », mais qui représentent une élection antérieure faite par Jésus au cours de son ministère, à une fin coordonnée d'abord à ce ministère.

Quant à la notion « postpauline » de l'apostolat, elle consisterait en une élimination du souvenir des apôtres autres que les Douze et une sorte de monopolisation de l'apostolat par les Douze, considérés dès lors comme les fondateurs de l'Eglise. Ici encore les faits ne se ramènent pas à des vues si simplifiées.

Il est incontestable que de très bonne heure on n'a plus parlé que des douze apôtres. La *Didaché* par exemple, qui appartient (croyons-nous) à la seconde génération chrétienne, connaît encore des apôtres, missionnaires mendiants, contre lesquels elle met les églises en garde; mais les grands apôtres ont disparu, ceux dont la *Didaché* se réclame, elle qui s'intitule « Enseignement du Seigneur aux nations par les douze apôtres ». Dans le même sentiment, l'Apocalypse parle de ceux qui se disent apôtres et qui ne le sont pas (II, 2), et elle compte « douze apôtres de l'Agneau » (xxi, 14). L'épître de Barnabé parle de l'élection que le Christ a faite de ses apôtres pour prêcher l'évangile (v, 9), ce qui implique que l'auteur de l'épître pense aux douze apôtres, et il le dit même clairement plus loin (viii, 3).

L'expression « les douze apôtres » est une expression synthétique plutôt qu'une énumération rigoureuse. Ainsi, on a dit les Douze, sans exclure pour autant Paul et Barnabé de l'apostolat, et sans s'inquiéter que les Douze fussent quatorze. En vertu du même principe, on a pu dire que les Douze avaient prêché l'évangile à toutes les nations, ce qui n'est vrai qu'en un sens, puisque saint Paul revendiquait l'apostolat des gentils et attribuait à saint Pierre l'apostolat des circoncis, alors que Pierre a lui aussi prêché aux gentils, et alors surtout que des apôtres autres que les Douze et autres que Paul ont collaboré à la prédication primitive. Les Douze, par une simplification qui n'a rien d'exceptionnel et moins encore de mensonger, ont synthétisé une prédication qui avait été l'œuvre collective d'apôtres peut-être bien plus nombreux. Qu'on se rappelle la vocation des soixante et dix disciples, dans saint Luc (*Luc*, x, 1-17).

Ces apôtres, ces disciples immédiats de Jésus-Christ, ces témoins de la vie, de la résurrection, de l'évangile de Jésus-Christ, se sont trouvés être, en ces premières années du christianisme où tout l'évangile était oral, la parole authentique et qui faisait foi : la parole de Jésus, et aussi bien sa personne, avait pour garant la parole de l'apôtre. Saint Paul, parlant aux Galates de l'enseignement qu'il leur a donné, les conjure de ne pas « passer à un autre Evangile » (*Gal.*, I, 6). Si quelqu'un, fût-ce un ange venu du ciel, vous annonce « un autre Evangile que celui que vous avez reçu » qu'il soit anathème (*Gal.*, I, 8-9). Quand les fidèles de Corinthe auraient « dix mille maîtres dans le Christ » ils n'ont qu'un apôtre qui les a « engendrés en Jésus-Christ par l'Evangile » (I *Cor.*, iv, 15). Timothée ira à Corinthe leur rappeler de quelle manière Paul « enseigne dans toutes les églises » (*Id.*, 17). « Si quelqu'un croit être prophète ou riche en dons spirituels, qu'il reconnaisse que les choses que je vous ai écrites sont des commandements du Seigneur » (I *Cor.*, xiv, 37). « Si je retourne chez vous, je n'userai d'aucun ménagement, puisque vous cherchez une preuve que le Christ parle en moi » (II *Cor.*, xiii, 2,3). Rapprochez I *Cor.*, v, 4-5. Après avoir observé que chaque communauté une fois formée s'administre elle-même (entendez par une hiérarchie locale), Weizsäcker écrit : « Un apôtre, qui fait part à une communauté d'une parole du Seigneur lui-même, donne une ἐπιταγή, un précepte de caractère obligatoire. Voyez I *Cor.*, vii, 10 et 25. Quand il n'a pas une parole du Seigneur à rapporter et quand il parle de son propre fond, il n'exprime plus qu'une γνώμη, un simple jugement personnel, pour si grand qu'en soit le poids, et ayant d'ailleurs reçu du Seigneur la grâce d'être un sûr garant (*Id.*, vii, 25)... Distinguer les paroles du Seigneur lui-même de ce qui était l'esprit contenu dans ces paroles, n'est guère possible : les deux éléments sont unis chez saint Paul, c'est à savoir l'énoncé de la parole du Seigneur, considérée comme une loi, et les décisions fondées sur cette parole, et là est le fondement de l'autorité possédée par les apôtres primitifs. » *Apostol. Zeitalter*, p, 590. Si je cite ces lignes de Weizsäcker, ce n'est pas pour laisser croire comme lui que l'autorité effective des apôtres implique une confusion entre l'autorité du Seigneur qu'ils attestent et la leur propre : mais c'est que Weizsäcker me semble avoir, bien mieux qu'Harnack qui minimise le rôle des apôtres, entrevu la plénitude de ce rôle. Les apôtres ont, de leur vivant et dans l'œuvre de la fondation des églises, une autorité que l'on ne saurait mieux comparer qu'à celle de l'Ecriture en tant qu'ils attestent la parole du Seigneur, une autorité qui, en tant qu'elle s'attache à leurs propres avis, est comparable à celle du Seigneur qui les envoie. « Si quelqu'un se plaît à contester, nous n'avons pas cette habitude, non plus que les églises de Dieu » (I *Cor.*, x, 16). En s'exprimant de la sorte, Paul exprime un principe d'autorité qui est reçu évidemment partout dans les communautés chrétiennes, et aussi bien dans celles dont il n'a pas été l'apôtre premier, par exemple l'église de Rome (*Rom.*, vi, 17). Et c'est ainsi que, aux mains des apôtres de Jésus-Christ, est une autorité qui explique celle de la nouvelle Ecriture que sera le Nouveau Testament, celle de l'enseignement non écrit qui procédera d'eux par tradition.

La considération que, au second siècle, on aura pour les apôtres, le rôle qu'on leur reconnaîtra comme garants de la vraie doctrine et de la vraie Eglise, n'est pas un argument apologétique créé pour les besoins de la lutte contre le gnosticisme : c'est l'expression de ce qui fut la vie même des premières communautés chrétiennes. Saint Clément Romain, près d'un siècle avant saint Irénée, disait : « Les apôtres ont été faits pour nous prédicateurs de l'évangile par le Seigneur Jésus-Christ, et Jésus-Christ a été envoyé par Dieu » (LXII, 1). Voilà bien la notion catholique de l'apostolat, et on vient de voir comment elle tient, en fait, à l'origine même du christianisme.

Bibliographie. — Sur les apôtres, dans l'Ecriture, dans la Tradition, et dans la légende, on consultera Tillemont, *Mémoires pour servir à l'histoire ecclésiastique* (Paris 1701), t. I. Cf. Lipsius, *Apostelgeschichten und Apostellegende* (Brunswick 1883 et suiv.). Dans la théologie, Bainvel, art. « Apôtres »

du *Dictionnaire de théologie* (Paris 1901, fasc. VI) de VACANT. Nous avons cité, au cours de notre article ci-dessus les publications récentes qui intéressent l'apologétique : LIGHTFOOT *S. Paul's Episth to the Galatians* (Londres 1890, 10e édition), renferme un important excursus sur le nom et le rôle d'apôtre; HARNACK, *Mission und Ausbreitung des Christentums* (Leipzig 1906, 2e édition), livre III, chap. I, sur les missionnaires du christianisme primitif, est riche de faits, mais tendancieux; H. MONNIER, *La notion de l'apostolat, des origines à Irénée* (Paris 1903), est une thèse anticatholique, expose longuement les vues protestantes sur le sujet. On pourra consulter de l'auteur du présent article *L'Eglise naissante et le Catholicisme* (Paris, 1909), chap. II, p. 46-48. P. BATIFFOL.

APOTRES (ACTES DES). — Les questions que suscite, au point de vue apologétique, le livre des Actes, se ramènent à l'analyse des données apologétiques qu'il renferme et à l'étude de la valeur historique qu'il possède. Nous examinerons brièvement : I *la tradition sur l'auteur du livre des Actes;* II *les données fournies par le livre lui-même;* III *les sources des Actes;* IV *la valeur historique du livre des Actes;* V *l'importance apologétique du livre des Actes.*

I. Tradition sur l'auteur du livre des Actes. — Les écrivains chrétiens de la fin du second et du commencement du troisième siècle attribuent unanimement à Luc, compagnon de Paul, la composition du livre des Actes; Irénée, en Gaule (*Adv. Haer.*, III, 14, 1; 15, 1); l'auteur du Canon de Muratori, probablement en Italie (1, 34-35); Clément d'Alexandrie (*Strom.*, V, 12); Tertullien, en Afrique (*De Jejunio*, 10).

On peut remonter plus haut encore. Sans doute, les premières citations du livre des Actes que nous trouvons dans la littérature chrétienne [1], ne nous renseignent pas sur l'auteur de ce livre; elles prouvent seulement son existence dans les premières années du second siècle. Mais on peut établir avec une vraisemblance telle qu'elle exclut tout doute raisonnable, que Justin, au milieu du second siècle, regardait le troisième Evangile, et par conséquent aussi le livre des Actes (qu'il connaît) comme l'œuvre de Luc. L'apologète romain connaît, en effet, des Evangiles composés par des Apôtres et d'autres composés par des disciples d'Apôtres (*Dialogue*, 103); d'autre part, quand il emprunte certaines données au troisième Evangile, il évite toujours toute mention d'Apôtre (*Apologie*, I, 33). L'inscription du troisième Evangile « selon Luc » est également très ancienne et date certainement de la première moitié du second siècle.

Si l'on veut réfléchir que le troisième Evangile, en raison de la dédicace, doit avoir porté le nom de son auteur, et qu'il n'a pu y avoir, semble-t-il, aucun motif pour attribuer cette œuvre à un disciple peu connu de Paul, on reconnaîtra aisément la grande valeur de la tradition sur l'auteur du troisième Evangile et des Actes.

Les anciens témoignages sont assez sobres sur la vie de Luc. Les lettres de saint Paul nous apprennent qu'il fut Grec de naissance, médecin (*Col.*, IV, 10-14) et coopérateur de l'Apôtre (*Philémon*, 24 — II *Tim.*, IV, 11).

Les sources postérieures sont plus explicites. Luc serait né à Antioche de Syrie (EUSÈBE, *H. E.*, III, 4, 6). Il n'y a pas de motif de révoquer en doute cette donnée [1] qui est confirmée par une leçon très ancienne du livre des Actes (XI, 29). L'*Argumentum Evangelii secundum Lucam* (CORSSEN, *Monarchianische Prologe, Text. u. Unters.*, XV, 1, p. 7) croit savoir que Luc resta célibataire, composa son Evangile en Achaïe, et mourut en Bithynie.

Au quatrième siècle on a considéré Luc comme un des 72 disciples; plus tard on l'a identifié avec le second disciple d'Emmaüs, le compagnon de Cléopas; au cinquième siècle apparaît la légende de Luc, peintre de la sainte Vierge, dont on ne connaît pas l'origine. Ces dernières données n'ont aucune valeur historique.

II. Données fournies par l'étude du livre lui-même. — Après avoir étudié la tradition sur l'auteur des Actes, il convient de contrôler la conclusion par l'examen interne du livre. Ici, est-il besoin de le dire, les opinions des critiques sont très divergentes. Tandis que les auteurs catholiques sont à peu près unanimes à déclarer que cet examen confirme la tradition, opinion que partagent bon nombre de critiques protestants, et non des moindres (Blass, Harnack, Plummer, Ramsay, B. Weiss), beaucoup de critiques indépendants estiment, au contraire, que l'opinion traditionnelle devient insoutenable à la lumière de ce contrôle (H. Holtzmann; Jülicher; Schürer, Wendt). Généralement, ils reconnaissent, cependant, dans les Actes une partie qui dériverait d'un journal de voyage écrit par Luc, compagnon de Paul : à savoir les *Wirstücke* [2].

Que nous apprend donc la lecture attentive des Actes au sujet de son auteur?

Tout d'abord, il est évident que l'auteur du livre des Actes est un Grec de naissance. Il suffit de lire *Act.*, XXVIII, 1-4 : les habitants de Malte sont pour lui des « Barbares ». La période qui ouvre l'évangile est évidemment aussi l'œuvre d'un Grec. *Act.*, VI, 5; XI, 19, 30; XIII, 1, 2 montrent clairement que l'auteur des Actes porte le plus grand intérêt à la ville d'Antioche. Ces conclusions sont également certaines dans l'hypothèse de l'identité et de la distinction de l'auteur des *Wirstücke* avec l'auteur des Actes.

Y a-t-il moyen de démontrer que l'auteur des Actes se sert si fréquemment et si exactement de termes médicaux, qu'il doit avoir été médecin lui-même? Un médecin Irlandais, M. Hobart, a consacré sa vie à l'étude de cette question [3]. Sans doute il a multiplié outre mesure les « termes médicaux »; néanmoins sa thèse paraît bien prouvée. Nous renonçons à résumer ici cette preuve que l'on peut trouver ailleurs bien exposée [4]. Mais nous devons faire remarquer une fois de plus que cette terminologie médicale se retrouve aussi bien dans les *Wirstücke* que dans les autres parties des Actes et dans l'Evangile.

Il serait difficile de prouver, par l'examen interne du livre des Actes, en dehors des *Wirstücke*, que l'auteur a dû être un disciple intime de Paul. Son paulinisme toutefois est suffisamment accentué pour un

1. IGNACE, *Smyrn.*, 3 : *Act.*, X, 41; *Magn.*, 5 : *Act.*, II, 25. —POLYCARPE, *Phil.*, 1 : *Act.*, II, 24. — Nous estimons que CLÉMENT (*Cor.*, II, 1) n'a pas cité *Act.*, XX, 35 : cf. *The New Testament in the Apostolic Fathers*, Oxford, 1905, p. 48

1. M. RAMSAY, qui a beaucoup étudié les écrits de Luc, croit que celui-ci était originaire de Philippes (*S. Paul, The Traveller*, p. 207 sv.); mais il n'est pas suivi.

2. On appelle de ce nom — que nous conservons faute d'un terme français analogue — 97 versets où l'auteur parle à la première personne : XVI, 10-17; XX, 5-15; XXI, 1-18; XXVII, 1-XXVIII, 16. Ce ne serait évidemment qu'une partie de ce journal qui aurait été insérée dans les Actes par un auteur postérieur.

3. *The medical language of St. Luke*, Dublin, 1882.

4. Cf. Th. ZAHN, *Einleitung in das N. T.*, II[2], p. 435 svv.; A. HARNACK, *Lukas der Arzt...*, 122-137; E. JACQUIER, *Histoire des livres du Nouveau Testament*, II, 445, 446. — Lire, par exemple, *Act.*, XXVIII, 1-10; *Evangile*, VIII, 43, 44.

compagnon de Paul : on peut s'en convaincre en lisant p. ex. *Act.*, XIII, 38; XX, 28.

L'examen interne du livre des Actes conduit donc à des conclusions en parfaite harmonie avec les données de la tradition. Pour nier ces conclusions, il faudrait des motifs bien graves. On croit les avoir trouvés cependant. Les *Wirstücke* marquent, dit-on, pour le style, le vocabulaire et la pensée, un certain contraste avec le reste du livre; il y aurait, en dehors des *Wirstücke*, telles narrations et telles conceptions qu'il serait impossible d'attribuer à un compagnon de Paul; on pourrait même démontrer que les sections où l'auteur parle à la première personne, ont été insérées et retravaillées par un écrivain postérieur qui se servit de ces notes pour la composition de son livre. Ces raisons prouveraient que la tradition aurait généralisé indûment : l'auteur d'une source des Actes serait devenu l'auteur du livre tout entier.

Remarquons d'abord, avec le P. Rose (*Les Actes des Apôtres*, p. IX), combien il serait invraisemblable que la tradition ancienne et constante sur l'auteur du troisième Evangile et des Actes « ait pour unique point de départ une collaboration très restreinte (de Luc) au livre des Actes, ou plus exactement, l'usage qu'un écrivain anonyme devait faire plus tard, à son insu, de quelques feuillets qu'il avait couverts de notes pendant les voyages de l'apôtre... » D'ailleurs un examen plus attentif prouve que les raisons alléguées en faveur de cette hypothèse sont dénuées de fondement. M. Harnack a soigneusement comparé au point de vue philologique les *Wirstücke* avec les autres narrations des Actes et avec le style du troisième Evangile[1]. L'analogie entre les deux termes de la comparaison lui a paru si grande qu'il en a conclu à l'identité d'auteur. Dans l'hypothèse contraire, l'auteur des Actes n'aurait guère retenu des notes de Luc que l'emploi de la première personne : tout le reste aurait été changé.

L'argument sur lequel insistent spécialement tous ceux qui rejettent l'opinion traditionnelle sur l'auteur des Actes, est basé sur la comparaison de *Act.*, XV, 1-29, avec *Gal.*, II, 1-10. (Voir p. ex. E. Schürer, *Theologische Literaturzeitung*, 1906, p. 406-407.) Il serait impossible, dit-on, de concilier ces deux récits. Un compagnon de Paul ne peut donc pas avoir écrit le premier. On ne comprendrait pas non plus que Luc ait pu attribuer à la réunion de Jérusalem un décret que Paul exclut tout au moins par son silence.

On a proposé différentes réponses à cette objection. Une théorie, qui a gagné d'assez nombreux partisans, ne rapporte pas aux mêmes événements les deux narrations *Gal.*, II, et *Act.*, XV : les événements racontés au chapitre II de l'Epître aux Galates, n'auraient eu que très peu de publicité et auraient précédé le Concile de Jérusalem. Il n'y aurait donc aucune opposition entre les deux récits. (V. Weber, *Die Abfassung des Galaterbriefs vor dem Apostelkonzil*, 1900; J. Belser, *Einleitung in das N. T.*, 1901, p. 438; Mgr Le Camus, *L'Œuvre des Apôtres*, vol. II, p. 94-170.) Cette solution nous paraît inadmissible. Car, dans les deux narrations, il est question de la même controverse, l'obligation de la loi mosaïque pour les païens convertis; les personnes qui jouent un rôle dans la délibération sont encore les mêmes : Pierre et Jacques, — Paul — et les Judaïsants; enfin la solution principale est la même : les païens convertis ne devront pas observer la Loi. Admettra-t-on que la question de la Loi pour les païens convertis ait été deux fois l'objet d'une délibération publique des Apôtres, à Jérusalem? Une première décision n'était-elle pas suffisante?

Nous pensons donc que les deux récits, celui de Paul et celui de l'auteur des Actes, se rapportent aux mêmes événements; nous estimons aussi que le dernier ne contredit pas le premier. Les multiples différences entre les deux récits peuvent s'expliquer par le but différent des deux auteurs et les circonstances dans lesquelles ils écrivaient. Luc, écrivant après l'apaisement des controverses juives, voit les choses du dehors et décrit la grande réunion publique. S. Paul, écrivant sa lettre au milieu des difficultés, rapporte certains détails personnels et insiste surtout sur la reconnaissance de son apostolat. Enfin, pour comprendre l'omission par Paul, dans l'épître aux Galates, des quatre stipulations du décret des Apôtres, on se rappellera que ces stipulations ne sont pas la partie principale de la solution. Celle-ci consistait, avant tout, dans la non-obligation de la Loi pour les convertis d'origine païenne. Un disciple de Paul peut donc avoir écrit le chapitre XV des Actes[1].

Il nous resterait encore à examiner si les *Wirstücke* apparaissent comme ayant été retravaillés et insérés dans les Actes par un auteur postérieur. Pour le prouver, on cite certaines anomalies dans la seconde partie des Actes. La principale se rencontre dans l'histoire de la délivrance de Paul emprisonné à Philippes. *Act.*, XVI, 25-34, dit-on, serait une addition d'un auteur postérieur en quête de miracles, et la scène serait présentée au surplus d'une façon tout à fait invraisemblable. Au fond, cette argumentation repose sur la peur du miracle. Un disciple de Paul admettait évidemment le surnaturel, et si la scène nocturne dans la prison de Philippes ne nous est pas décrite avec toute la précision désirable, on ne peut en conclure cependant que la narration ne puisse avoir été écrite par un disciple de Paul qui fut lui-même à Philippes à ce moment. D'après Harnack (*Lukas*, p. 80), il serait impossible de recourir, pour la solution de la difficulté, à une interpolation, tellement ces récits manifestent le style de Luc.

Les témoignages et la critique interne s'accordent donc à prouver que Luc, le médecin grec, le compagnon de Paul, a composé, non seulement les *Wirstücke*, mais tout le livre des Actes.

Nous n'apprenons malheureusement pas avec une égale certitude le lieu et la date de composition du livre. Sur le premier point nous renonçons même à émettre aucune hypothèse. La date de composition

1. *Lukas.*, p. 19-60. Ici, comme pour la preuve du « langage médical », il n'est pas possible de reproduire l'argumentation, dont la valeur dépend de l'abondance des détails.

1. Consulter, sur l'exposé, dans les Actes, de la controverse judaïsante : J. Thomas, *L'Eglise et les Judaïsants à l'âge apostolique*, *Revue des Questions historiques*, octobre 1889, avril 1890; H. Coppieters, *Le Décret des Apôtres*, *Revue biblique*, janvier et avril 1907. Sur ce même sujet M. Harnack (*Lukas...*, p. 89-96), a quelques remarques très intéressantes.

Dans son dernier ouvrage sur les Actes des Apôtres, M. Harnack (*Die Apostelgeschichte*, 1908, p. 188-198) s'est rallié à une solution radicale de la difficulté. Il admet l'authenticité de la leçon occidentale du décret (trois prohibitions : idolothytes, sang, fornication, et précepte de charité) et considère le décret comme un catéchisme moral. Les Apôtres auraient déclaré que les païens convertis étaient délivrés du joug de la Loi, mais qu'ils devaient s'abstenir des festins sacrés des païens, d'homicide et de fornication. Dès lors le silence de Paul dans l'épître aux Galates se comprend parfaitement; il avait le droit de s'écrier que les Apôtres ne lui avaient pas imposé de nouvelles obligations. Les arguments que fait valoir A. Harnack en faveur de cette solution nouvelle et qui sont empruntés en bonne partie à la monographie de G. Resch (*Das Aposteldecret nach seiner ausserkanonischen Textgestalt*, 1905) ne paraissent pas convaincants.

doit être sûrement placée après 63[1], puisque l'auteur connaît la délivrance de Paul après sa captivité de deux ans (xxviii, 30). Brusquement, il termine alors son ouvrage, ce dont on a souvent conclu que Luc l'avait composé avant la mort de Paul (67). Il y a des difficultés réelles contre cette opinion. Sans doute, la dépendance des Actes à l'égard de Flavius Josèphe, l'historien juif, qui a écrit son livre *Antiquités juives* dans les dernières années du premier siècle, ne se prouve pas. La date des Actes doit se déterminer plutôt par la date du troisième Evangile. Celui-ci a-t-il été écrit avant ou après 70? Les auteurs qui préfèrent cette seconde alternative, la justifient généralement par les considérations suivantes. L'Evangile de Marc, qu'Irénée dit avoir été composé après la mort de Pierre et de Paul, a servi de source au troisième Evangile : il n'est pas aisé de placer ces deux écrits entre 67 et 70. De plus, la comparaison entre le discours eschatologique du Christ chez Marc et Luc semblerait montrer que Luc a connu le siège de Jérusalem et la ruine de la ville (Cf. *Luc*, xxi, 20-21 ; *Marc*, xiii, 14-15). Il est vrai que les partisans de cette opinion ont une certaine difficulté à expliquer la fin si brusque des Actes. (Voir d'autres considérations en faveur de la composition des Actes avant 70, dans Harnack, *Die Apostelgeschichte*, p. 217-221.)

Du reste, au point de vue apologétique, une différence d'une dizaine d'années pour la date de composition des Actes n'a pas une importance capitale.

III. **Les sources du livre des Actes.** — Il n'y a aucun intérêt apologétique à exposer la longue série d'hypothèses émises au sujet des sources des Actes, ni les innombrables essais de restitution tentés par de bien subtils critiques[2].

Si Luc est l'auteur des Actes, comme nous avons tâché de le montrer, il n'est guère probable qu'il se soit servi de sources dans la seconde partie de son livre (à partir du ch. xiii ou ch. xvi, 6) où il raconte surtout les missions de saint Paul. Tout au plus comprendrait-on qu'il ait inséré dans son ouvrage certains petits documents, comme la lettre des apôtres et des presbytres de Jérusalem aux chrétiens d'Antioche (xv, 23-29), ou la lettre de Lysias au gouverneur Félix (xxiii, 26-30).

Selon notre opinion sur l'auteur des Actes, le problème des sources doit se restreindre à la première partie (ch. i-xii ou ch. i-xvi, 5). Lu se serait-il servi d'un document écrit pour l'exposé qu'il fait de l'Eglise primitive de Jérusalem?

Rien n'empêche d'admettre chez un auteur inspire l'usage de sources écrites. Luc s'en est certainement servi pour la composition de son Evangile. La comparaison minutieuse du troisième Evangile avec le second montre clairement que le second Evangile a été repris, presque tout entier, par Luc, qui s'est le plus souvent contenté d'y apporter des changements de style assez notables. Je crois aussi que la plupart des discours du Christ qui se trouvent seulement dans le premier et le troisième Evangile dérivent d'une source commune aux deux évangélistes, une collection de *Logia*, sans doute celle dont les sources anciennes attribuent la composition à l'apôtre Matthieu. Enfin plusieurs récits du troisième Evangile, qui ne se trouvent ni chez Matthieu ni chez Marc, ont une couleur sémitique tellement marquée qu'on ne les attribuera pas facilement à un auteur grec capable d'écrire des périodes classiques, comme celles par laquelle Luc commençait son Evangile. Il suffit de lire par exemple l'histoire de l'Enfance ou le récit des disciples d'Emmaüs. On est donc autorisé, semble-t-il, à admettre une troisième source, d'origine palestinienne, pour la composition du troisième Evangile.

On s'est demandé si une partie des narrations contenues dans les douze premiers chapitres des Actes, ne dériverait pas de la même source palestinienne, qui aurait continué l'histoire évangélique après la Résurrection. On cherche un argument en faveur de cette hypothèse dans le style de cette première partie, qui renferme beaucoup plus d'hébraïsmes, et l'étroite parenté entre *Act.*, i et *Luc*, xxiv. Ce dernier chapitre serait, en grande partie, emprunté à la source spéciale du troisième Evangile. L'examen lexicographique de *Act.* i-xii n'est pas de nature à infirmer cette conclusion. On trouve en effet dans cette partie des expressions plus ou moins hébraïsantes, qui se rencontrent, il est vrai, dans les Evangiles, mais nulle part dans la partie finale des Actes : σημεῖα (13 fois); τέρατα (9 fois); προσκαρτερεῖν (6 fois); ἐξιστάναι (8 fois); ἀρνεῖσθαι (4 fois); ὅσοι (16 fois). La glossolalie de la première partie des Actes (ii, 1-14; xi, 15) semble différer notablement de celle des Eglises pauliniennes (I *Cor.*, xiv). On pourrait encore faire valoir d'autres divergences. (On peut consulter sur les arguments spéciaux en faveur de cette opinion B. Weiss, *Einleitung in das Neue Testament*, Berlin, 1897, p. 540 ss.; P. Feine, *Eine vorkanonische Ueberlieferung des Lukas*, 1891, p. 156-212. Voir aussi le jugement de A. Harnack, *Lukas*, p. 75 ss.)

Ne semble-t-il pas que ces phénomènes s'expliquent plus aisément par l'admission d'une source palestinienne, où Luc aurait puisé l'histoire de la chrétienté primitive de Jérusalem? Elle aurait été rédigée avant la ruine de Jérusalem, peut-être en araméen. On ne peut guère songer à la reconstituer. On fera même bien d'ajouter que la démonstration esquissée plus haut est loin d'être apodictique, tout en paraissant être d'une solide probabilité. L'historien s'apercevra immédiatement que cette hypothèse ne peut qu'augmenter la valeur historique du livre des Actes.

1. Nous suivons ici l'opinion la plus répandue sur la chronologie de la vie de saint Paul.

2. Tout récemment, M. A. Bludau a publié sur ce sujet un excellent article bibliographique dans la *Biblische Zeitchrift* de 1907, nos 2 et 3, sous le titre *Die Quellenscheidungen in der Apostelgeschichte*. Signalons les dernières conclusions de M. A. Harnack (*Die Apostelgeschichte*, p. 131-158) sur les sources de la première partie des Actes qu'il étend jusqu'à xvi, 5. M. Harnack, après avoir reconnu l'impossibilité d'établir une distinction de sources sur des différences de vocabulaire et de style, recourt à l'analyse des divers récits et à l'examen de leurs tendances. Il trouve ainsi une suite de récits qui décrivent l'origine et le développement du christianisme à Antioche : vi, 1-viii, 4; xi, 19-30; xii, 25-xvi, 5. Ces récits, de très grande valeur historique, auraient été transmis à Luc par *Silas* qui avait habité Antioche (*Act.*, xv, 32-33). — Faisant abstraction de ix, 1-30 (le récit de la conversion de Paul) M. Harnack croit reconnaître dans la partie restante une suite de narrations qui concernent les événements de Jérusalem et de Césarée : Pierre et Philippe sont les personnages importants. C'est la source A, qu'on pourrait attribuer au diacre *Philippe* qui vécut à Césarée. Elle comprendrait iii, 1-v, 16; viii, 5-40; ix, 31-xi, 18; xii, 1-24. — Les quelques chapitres qui restent sont, pour M. Harnack, des récits dénués de valeur historique. Le chapitre ii et v, 17-42 (la source B) seraient un doublet de iii-iv-v, 1-16! La scène iv, 23-31 serait le récit historique dont une tradition peu fidèle aurait fait la légende bien connue de la Pentecôte! Nous engageons les lecteurs à comparer les récits A et les récits B; ils verront bien que ces derniers ne constituent pas de simples doublets des premiers. Aussi serait-ce bien principalement sur la comparaison des récits que Harnack fonde son jugement défavorable sur B? Ne serait-ce pas plutôt sur ses principes philosophiques concernant le miracle? Il est permis de le croire, puisque le récit de l'Ascension (ch. i) auquel il n'est pas possible d'assigner un doublet quelconque n'est pas mieux traité que le ch. ii

IV. Valeur historique des Actes. — Le temps n'est plus où l'école de Tubingue rangeait les Actes parmi les essais de *conciliation* entre le pétrinisme et le paulinisme, en leur déniant toute valeur historique. La critique a réussi à classer cette hypothèse parmi les fantômes à jamais évanouis, dont il est désormais inutile de s'occuper.

Au contraire, les considérations que nous avons été amené à faire au sujet des questions précédentes, nous permettront d'établir aisément l'autorité du livre des Actes. Une bonne partie du livre est, en effet, écrite par un témoin oculaire, ou très voisin des événements qu'il rapporte. Luc avait voyagé avec Paul, de Troas à Philippes (XVI, 10-17); au voyage suivant, le troisième, il accompagne Paul de Philippes à Milet (XX, 5-15) et de Milet à Jérusalem (XXI, 1-18). Il fit avec Paul captif le voyage de Césarée à Rome (XXVII, 1-XXVIII, 16). Pour toute cette période, on ne saurait désirer meilleure information. On reconnaîtra aussi que, pour le premier voyage de Paul (*Act.*, XIII-XIV), Luc a pu s'informer avec sûreté et sans grande difficulté.

Pour ce qui regarde les origines de l'Eglise de Jérusalem et des Eglises de Palestine, il aurait eu, d'après une hypothèse à laquelle nous nous sommes déclaré favorable, le très grand avantage de pouvoir se servir d'une source composée en Palestine, assez voisine des événements racontés. Même si l'on regardait cette dernière opinion comme insoutenable, il serait encore facile de prouver que Luc a dû connaître l'histoire des chrétientés primitives de Palestine. Il connaissait et avait fréquenté plusieurs personnalités marquantes de l'Eglise de Jérusalem : Jacques le frère du Seigneur, qu'il avait vu en 59 (*Act.*, XXI, 18 s.); le diacre Philippe, chez qui il avait logé avec Paul, à Césarée (*Act.*, XXI, 8 s.), et qu'il a dû revoir sans doute pendant les deux ans de captivité de son maître à Césarée; le cousin de Barnabé, Marc, qu'il avait rencontré à Rome (*Col.*, IV, 10-14); son compagnon de voyage Silas (*Act.*, XV, 40; XVI, 10 s.), qui avait été jadis chargé de porter la lettre du Concile de Jérusalem aux chrétiens d'Antioche; d'autres encore, comme Mnason « l'ancien disciple » (*Act.*, XXI, 16) et sans doute aussi Jésus le Juste (*Col.*, IV, 11) : tous ces chrétiens, certainement les quatre premiers, ont pu renseigner Luc sur les grands événements qui avaient suivi la mort et la résurrection du Christ. Ils l'auront fait sans le moindre doute. Car l'Evangéliste qui avait soin de renseigner exactement Théophile, n'aura pas manqué de s'informer auprès de ces premiers convertis de Jérusalem « sur les choses qui s'étaient accomplies parmi eux ».

Les considérations qui précèdent sont fondamentales pour établir la valeur historique des Actes. Elles ne suffisent sans doute pas à prouver l'exactitude des moindres détails de la narration. En histoire, une exactitude absolument minutieuse ne se prouve que très rarement. En apologétique d'ailleurs, l'autorité substantielle des Actes est seule fondamentale, les détails du récit étant généralement dénués d'importance [1]. Cependant les découvertes ont mis en lumière l'exactitude de l'auteur des Actes dans des détails tout à fait minimes. Signalons une inscription de Delphes, peu connue, qui en rendant témoignage au récit des Actes (XVIII) permet de préciser la date du proconsulat de Gallion en Achaïe. (Voir BOURGUET, *De rebus delphicis imperatoriae aetatis capita duo* (thèse). Paris, 1905, p. 63, 64.) Luc sait que les magistrats de la colonie Philippes sont appelés στρατηγοί (XVI, 20); les inscriptions de Sicile relatent une appellation honorifique, πρῶτος, que Luc donne au gouverneur romain de Malte (XXVIII, 7). Le récit de la révolte des orfèvres d'Ephèse contre Paul, tout en ne se trouvant pas dans les *Wirstücke*, est particulièrement remarquable (XIX, 23, 40). « Le γραμματεύς, secrétaire de la ville, était à Ephèse un magistrat considérable. On lit sur une inscription trouvée dans cette ville, qu'un même personnage est à la fois Asiarque et secrétaire du peuple, Ἀσιάρχης et γραμματεὺς τοῦ δήμου. On ne peut qu'admirer l'exactitude de l'auteur des Actes, que les Hellénistes ne peuvent jamais prendre en défaut pour la désignation des proconsuls, des provinces sénatoriales, des magistrats des différentes villes. De même pour l'expression νεωκόρος Ἀρτέμιδος; Ephèse est appelée la ville de Diane dans les inscriptions et les monnaies, de même pour le terme διοπετές qui désigne la vieille statue de bois que l'on croyait tombée du ciel et qui représentait la forme authentique de la déesse. » (V. ROSE, *l. c.*, p. 203. Cf. A BLUDAU, *Der Aufstand des Silberschmieds Demetrius* (*Katholik.* 3 Folge, XXXIII). *Act.*, XIX, 23-40.

Il convient de dire ici un mot du dessein de l'auteur. « Vous recevrez la puissance du Saint-Esprit qui descendra sur vous, et vous serez mes témoins à Jérusalem, et dans toute la Judée, et dans la Samarie, et jusqu'aux extrémités de la terre. » (*Act.*, I, 8. Cf. A. HARNACK, *Die Apostelgeschichte*, p. 4-10.) Voilà le programme dont Luc se proposa l'exécution, quand il écrivit les Actes pour convaincre Théophile de la vérité du Christianisme. Ce but pratique peut avoir dirigé l'auteur dans l'omission de certains détails, dans l'insistance sur d'autres; il explique, par exemple, pourquoi Luc ne rapporte pas l'incident entre Pierre et Paul à Antioche, ni les difficultés dans les Eglises de Galatie, ni les ardentes controverses et les coteries chez les Corinthiens. Il faudra compléter les Actes par les lettres de saint Paul, si l'on veut se faire une idée quelque peu exacte des chrétientés de l'âge apostolique. Averti par l'auteur lui-même sur le but et le plan du livre, l'historien qui étudie les Actes ne sera pas offusqué par ces omissions qui s'expliquent si bien; il n'appréciera pas moins le compagnon de Paul, dont l'excellente information nous a valu un ouvrage qui projette sur l'âge apostolique de si vives et de si précieuses lumières [1].

V. Importance apologétique du livre des Actes. — Pour montrer l'importance apologétique des Actes, nous croyons ne pouvoir mieux faire que d'analyser et de mettre en lumière le témoignage que ce livre rend en faveur du fait de la Révélation, des principaux points de la doctrine chrétienne, et des éléments essentiels de l'organisation ecclésiastique.

1. *Le fait de la Révélation chrétienne.*

Le grand argument en faveur de la Révélation chrétienne a été dès les premiers jours de la prédication apostolique et est encore aujourd'hui la Résur-

1. Nous renonçons donc à examiner ici certaines objections dont jadis on faisait grand cas contre l'autorité historique des Actes : une erreur chronologique dans le discours de Gamaliel (V, 36); des inexactitudes dans le discours de S. Etienne sur l'histoire patriarcale (VII, 2, 17) des divergences de détail dans la triple exposition de la conversion de saint Paul (IX, 1, 30; XXII, 4, 16; XXVI, 9, 18). S'il fallait admettre dans les Actes des inexactitudes de ce genre, il ne s'en suivrait absolument rien contre l'authenticité des Actes, ni contre leur valeur historique.

1. Le texte du livre des Actes nous est transmis dans les manuscrits et la version avec de nombreuses et quelquefois assez notables variantes. La recension que contient la Vulgate se rapproche assez du texte authentique. Il suffit de mentionner cette controverse qui, au point de vue apologétique, n'a pas grande importance. Cf. H. COPPIETERS, *De historia textus Actorum Apostolorum* (dissertation), Louvain, van Linthout, 1902.

rection du Christ. Elle prouve avec évidence la mission divine de Jésus, l'autorité divine de son enseignement et des institutions établies par lui. Les prodiges opérés, d'après la prédiction du Christ, par les Apôtres et les premiers disciples, devaient être pour ceux-ci un moyen très puissant de confirmer la vérité de leur prédication, dont ils constituaient une garantie divine.

Si la Résurrection du Christ est un fait historique, si la réalité des miracles des Apôtres se démontre, la Révélation chrétienne sera solidement établie. Or les Actes des Apôtres contiennent des témoignages très importants en faveur de ces prodiges.

Le livre des Actes raconte que, très peu de temps après la mort de Jésus, les Apôtres, Pierre surtout, affirment devant un auditoire juif la Résurrection du Christ, la prouvent par des prophéties et ne craignent pas de proclamer que « sa chair n'a pas vu de corruption » (II, 24-32). Ailleurs la Résurrection est encore énergiquement affirmée (III, 14-16; IV, 10) et dans le discours de Paul à la synagogue d'Antioche de Pisidie — discours qui semble rédigé par l'auteur des Actes d'après le premier discours de Pierre, le jour de la Pentecôte — il est même explicitement question de la sépulture du Christ dans un tombeau; « mais Dieu l'a ressuscité des morts » (*Act.*, XIII, 27-30). Contrairement à ce qu'on a récemment affirmé, les Apôtres savaient donc que Jésus avait été enseveli dans un tombeau. Et si, immédiatement après la mention de la sépulture, ils affirment la résurrection, déclarent que la chair de Jésus ne vit pas la corruption, n'y a-t-il pas là une confirmation évidente du récit évangélique sur la découverte du tombeau vide, et, partant, un argument en faveur de la Résurrection. Cf. E. MANGENOT, *La Sépulture de Jésus*, dans *Revue pratique d'Apologétique*, 1er juillet et 1er décembre 1907 (voir l'article JÉSUS-CHRIST).

Il n'est pas possible de nous étendre ici sur chacun des miracles rapportés dans les Actes. Signalons-en toutefois les principaux : le miracle de la Pentecôte (II, 1-13); la guérison d'un boiteux (III, 1-11); la conversion de Paul (IX, 1-30; cf. XXII, 4-16; XXVI, 9-18); la guérison d'Enée et la résurrection de Tabitha (IX, 31-43); la délivrance de Pierre (XII, 6-17); plusieurs guérisons opérées par Paul (XIV, 8-10; XVI, 16-18; XX, 7-10; XXVIII, 7-10); sa propre guérison (*ib.*, 2, 6). — Et cette énumération est loin d'être complète.

De nos jours, les adversaires du miracle ne contestent plus guère le caractère merveilleux des événements tels qu'ils sont racontés dans les Actes des Apôtres. Ils cherchent à expliquer, sans prodiges réels, la genèse de cette foi au surnaturel qu'ils constatent chez les disciples du Christ presque au lendemain de sa mort sur le Calvaire. Les explications d'un Renan, tant prisées jadis dans le monde rationaliste, sont oubliées maintenant, ou font sourire. Voici comment il expliquait le miracle de la Pentecôte. « Un jour que les frères étaient réunis, un orage éclata. Un vent violent ouvrit les fenêtres; le ciel était en feu. Les orages en ces pays sont accompagnés d'un prodigieux dégagement de lumière; l'atmosphère est comme sillonnée de toutes parts de gerbes de flammes. Soit que le fluide électrique ait pénétré dans la pièce même, soit qu'un éclair éblouissant ait subitement illuminé la face de tous, on fut convaincu que l'Esprit était rentré et qu'il s'était épanché sur la tête de chacun, sous forme de langues de feu. » (*Les Apôtres*, p. 62-63.)

C'est de l'escamotage plutôt que de la critique. Que de détails de la narration (*Act.*, II, 1-13) y sont négligés! Et quel singulier orage que celui qu'on vient de nous décrire! Car, on ne doit pas l'oublier, l'histoire constate que les Apôtres, de timides et d'ignorants qu'ils étaient, ont été transformés subitement en des hommes pleins d'une sainte audace et en docteurs remplis de la science des divines Ecritures. Quelques jours auparavant ils avaient pris la fuite lors de l'arrestation de leur maître; Pierre l'avait renié trois fois; la mort de Jésus les avait profondément découragés; ils ne comprenaient que peu de chose à la divine économie. Et les voilà qui prêchent hardiment, ne craignant ni les prisons ni la mort. Le miracle de la Pentecôte n'est-il pas certifié par ses effets étonnants?

Au fond, dans toutes ces discussions soi-disant *historiques*, on sent bien qu'on est plutôt sur le terrain *philosophique*. La remarque de Sabatier à propos de la conversion de Saul vaut aussi pour d'autres faits de ce genre. « Elle (la question de la conversion de Saul) se rattache et se lie d'une manière indissoluble à celle de la résurrection même de Jésus-Christ. La solution qu'on donnera à la première dépend de celle que l'on a donnée à la seconde. Celui qui accepte la résurrection du Sauveur, serait mal venu à mettre en doute son apparition à son Apôtre; mais celui qui avant tout examen est absolument sûr que Dieu n'intervient jamais dans l'histoire, celui-là écartera sans doute les deux faits. » (*L'Apôtre Paul*, Paris, 1896, p. 42). On ne peut mieux exprimer la dépendance des explications critiques vis-à-vis des principes philosophiques. Néanmoins, puisque bien des critiques prétendent maintenir la discussion sur le terrain historique, il est de la plus haute importance de faire valoir les considérations exposées plus haut en faveur de l'autorité historique des Actes. Si Luc est l'auteur des Actes, il faudra expliquer la conversion au christianisme de cet homme cultivé, le courage des Apôtres jadis si hésitants, l'étonnante vitalité de ce Christianisme primitif, qui nous est signalée par des témoins si bien placés pour le connaître. En dehors de tout miracle, cette explication n'est pas facile à donner. Harnack (*Lukas*, p. IV) a reconnu que le problème psychologique et historique posé par la conversion et la foi des premiers chrétiens est extraordinairement grave, mais il s'est abstenu de le résoudre dans son système.

2. *La doctrine chrétienne attestée par le livre des Actes.*

On aurait grand tort de chercher dans un livre comme les Actes un exposé complet de la doctrine chrétienne à l'époque apostolique. Ce n'est guère que dans les discours que nous trouvons des éclaircissements sur la prédication apostolique. Et encore ces discours n'exposent que la *première* prédication des Apôtres à un auditoire de juifs ou de païens; c'est l'Evangile oral que nous entendons là, bien longtemps avant qu'il ait été consigné par écrit. C'est cette prédication primitive, ce témoignage d'ensemble de la communauté chrétienne au temps des apôtres qu'on a justement appelé le *cinquième Evangile*. Si nos conclusions sur les sources des Actes et la valeur historique de ce livre sont exactes, c'est dans les Actes surtout qu'il faudra chercher l'objet de cette prédication.

Aux Juifs, les Apôtres prêchent avant tout la messianité de Jésus (II, 5-36; III, 12-26; X, 37-43). Ils la prouvent surtout par les Ecritures, l'argument favori pour la raison juive formée à la lecture de l'Ancien Testament. La christologie est peu développée : ils n'insistent pas beaucoup sur la préexistence du Christ : le juif qui écoutait ce discours, l'admettait aisément. Jésus était mort sur la croix « selon le dessein arrêté et la prescience de Dieu » (II, 23); ressuscité, il répandait l'Esprit sur ses disciples (V, 32)

et « c'est par lui que le pardon des péchés est annoncé » (x, 38); pour être sauvé il faut croire en Lui (iv, 10-12). Cf. E. Mangenot, *Jésus Messie et Fils de Dieu d'après les Actes des Apôtres,* Revue de l'Institut catholique de Paris, 1907, p. 385-423, et en brochure, Paris, 1908.

Aux païens, le missionnaire inculque avant tout le monothéisme (xiv, 14-16; xvii, 22-31) pour les préparer à accepter la doctrine du Christ. On entre dans la vie chrétienne par le baptême qui lave la souillure du péché et donne l'Esprit (ii, 38); les fidèles se réunissent souvent pour prier et rompre le pain (ii, 42), ce que beaucoup d'interprètes entendent de l'Eucharistie.

Il n'est pas possible de continuer ici l'examen de la théologie enseignée dans les premiers chapitres des Actes. Certes, la terminologie qu'on y trouve diffère encore beaucoup de la terminologie paulinienne, et c'est un nouvel argument pour le caractère *urapostolisch* de ces discours et l'emploi d'une source palestinienne dans la première partie des Actes. Mais les points principaux de la doctrine chrétienne sont déjà bien fixés, et pour en arriver à la théologie paulinienne ou joannine il ne faudra pas une évolution radicale. Tout en tenant bien compte que c'est un Anglican qui écrit, on consultera utilement G. Stevens, *The Theology of the New Testament,* Edinburgh, 1901, IIe p., chapitre ii.

3. *L'organisation ecclésiastique d'après le livre des Actes*[1].

Grâce à l'ouvrage de Luc nous pouvons aussi nous faire une idée de la direction de la communauté chrétienne primitive.

A Jérusalem la communauté est d'abord gouvernée par les Apôtres; plus tard elle est présidée par Jacques, le frère du Seigneur (xxi, 18); à côté de lui, il y a des presbytres, chargés sans doute de l'aider dans sa fonction (*ib.*, cf. xi, 30, xv, 23). Dès le début les Apôtres avaient institué des diacres pour la distribution régulière des aumônes. On leur avait imposé les mains, et ils prêchaient aussi la parole de Dieu (vi, 1-10).

Dans les autres communautés, l'apôtre missionnaire exerce le pouvoir. Là aussi, il y a des presbytres chargés de gouverner la chrétienté (xiv, 23; xx, 17). Ces presbytres sont appelés aussi épiscopes (xx, 17, 28), d'où l'on conclura que les deux termes sont synonymes. Nous n'apprenons pas toutefois dans les Actes la nature et l'étendue des fonctions sacrées qui leur sont réservées.

Les fidèles, tout en étant fort unis à leurs chefs, leur doivent obéissance et soumission : la hiérarchie ne gouverne pas en vertu d'une délégation, mais en vertu d'une institution (xiv, 23).

Ces simples constatations ont leur importance : elles prouvent tout d'abord que l'institution des diacres et des presbytres vient des Apôtres, eux-mêmes « envoyés du Christ ». La hiérarchie à trois degrés, évêques, prêtres et diacres, que nous trouvons en Asie Mineure dès le début du second siècle, et bientôt après dans toute la chrétienté, a du moins sa racine dans la volonté du Christ. On pourra discuter, sans doute, si les prêtres de premier ordre ou évêques répondent aux apôtres et délégués d'apôtres, les prêtres de second rang aux presbytres-épiscopes de l'âge apostolique, ou bien si les presbytres-épiscopes d'alors jouissaient tous de la plénitude du sacerdoce. Mais cette question délicate, que nous n'avons pas à traiter ici, n'est pas inséparable de l'origine apostolique et divine de la hiérarchie ecclésiastique.

1 Voir articles Eglise, Episcopat.

La première partie des Actes montre encore clairement la prééminence de Pierre dans le collège apostolique : il prend la direction de la communauté, propose de donner un successeur au traître Judas, montre dans toutes les circonstances qu'il est le chef du collège apostolique et de la communauté chrétienne.

Bibliographie. — Les Introductions aux livres du Nouveau Testament, les Commentaires du livre des Actes, les manuels sur l'histoire de l'âge apostolique, les monographies composées au sujet des questions spéciales touchées ici, sont en si grand nombre qu'il est impossible de citer même les principaux d'entre eux. Un triage sévère s'impose, tant parmi les ouvrages d'auteurs catholiques que parmi ceux d'écrivains appartenant à d'autres confessions religieuses.

1. *Introductions au N. T.* — R. Cornely, *Historica et critica Introductio,* t. III, Parisiis, 1897; J. Belser, *Einleitung in das N. T.,* Freiburg, 1901; E. Jacquier, *Histoire des livres du N. T.,* Paris, tome III, 1908 (cet article était imprimé au moment où parut le volume de M. Jacquier; il n'a plus été possible de le consulter; au tome II, à propos du troisième Evangile, on trouve aussi beaucoup de renseignements); Th. Zahn, *Einleitung in das N. T.,* Leipzig, 1900. B. Weiss, id., Berlin, 1897. A. Jülicher, id. Tübingen, 1906.
2. *Commentaires.* — J. Knabenbauer, *Commentarius in Actus Apostolorum.* Parisiis, 1899. V. Rose, *Les Actes des Apôtres,* Paris, 1905. J. Belser, *Die Apostelgeschichte,* Vienne, 1906; H. Wendt, *Die Apostelgeschichte,* Göttingen, 1899. H. Holtzmann, id., Freiburg, 1901.
3. *Exposés d'ensemble sur l'histoire des Apôtres.* — C. Fouard, *Saint Pierre... Saint Paul* (2 vol.), Paris. Mgr Le Camus, *L'OEuvre des Apôtres* (3 vol.), Paris. 1905; C. Weiszäcker, *Das Apostolische Zeitalter,* Freiburg, 1892; Mac Giffert, *History of Christianity in the Apostolie Age,* Edinburgh, 1897; C. Clemen, *Paulus. Sein Leben und Wirken.* Giessen, 1904; A. Brassac, *Manuel biblique,* t. IV, Paris, 1909.
4. *Monographies sur différentes questions spéciales.* — J. Thomas, *L'Eglise et les Judaïsants à l'Age apostolique,* dans *Revue des questions historiques,* 1889-1900; articles réimprimés dans *Mélanges d'histoire,* Paris, 1899; P. Feine, *Eine vorkanonische Ueberlieferung des Lukas,* Gotha, Perthes, 1891; F. Chase, *The credibility of the Acts of the Apostles,* London, 1902; A. Harnack, *Lukas der Arzt, der Verfasser des dritten Evangeliums und der Apostelgeschichte,* Leipzig, 1906; W. Ramsay, *Saint Paul the Traveller and the Roman Citizen,* London, 1900; Th. Vogel, *Zur Charakteristik des Lukas nach Sprache und Stil,* Leipzig, 1899; A. Harnack, *Die Apostelgeschichte,* Leipzig, 1908.

H. Coppieters.

APOTRES (ORIGINES DU SYMBOLE DES)

Vers l'an 400, Rufin d'Aquilée écrivait : « C'est une tradition de nos ancêtres, *tradunt majores nostri,* qu'après l'Ascension du Seigneur, lorsque le Saint-Esprit se fut reposé sur chacun des Apôtres sous forme de langues de feu, afin qu'ils pussent se faire entendre en toutes les langues, ils reçurent du Seigneur l'ordre de se séparer et d'aller dans toutes les nations pour prêcher la parole de Dieu. Avant de se quitter, ils établirent en commun une règle de la prédication qu'ils devaient faire, afin que, une fois séparés, ils ne fussent pas exposés à enseigner une doctrine différente. Etant donc tous réunis et remplis de

l'Esprit-Saint, ils composent ce bref résumé de leurs futures prédications, *breve istud futurae praedicationis indicium*, mettant en commun ce que chacun pensait, et décidant que telle devra être la règle à donner aux croyants. Pour de multiples et très justes raisons ils voulurent que cette règle s'appelât Symbole. » *Comment. in Symbolum apostol.*, Migne, *P. L.*, t. XXI, col. 337.

La tradition à laquelle Rufin fait appel regarde à la fois la date de la composition du *Credo* et le titre qui lui fut donné. L'application du mot *Symbole* au *Credo* baptismal ne paraît pas remonter, d'après les documents que nous possédons, plus haut que saint Cyprien. *Ep.* LXIX, 7, *ad Magnum*. Au IVe siècle il est d'usage courant. Saint Ambroise rend hommage à l'autorité irréfragable du Symbole des Apôtres si bien gardé par Rome : *Symbolo apostolorum quod Ecclesia Romana intemeratum semper custodit et servat. Ep.* XLII, Migne, *P. L.*, t. XVI, col. 1125. Un peu plus tard le *Sacramentaire gélasien*, saint Jérome, *Ep. ad Pammachium*, *P. L.*, t. XXIII, col. 380, Cassien, saint Léon et l'*Explanatio Symboli ad initiandos* qu'on attribue soit à saint Ambroise, soit à un de ses disciples ou à saint Maxime de Turin, confirment le sentiment de Rufin sur l'origine apostolique du *Credo* romain. Dans la *Préface* à la *Traditio Symboli* du *Sacramentaire gélasien* (qui pourrait bien être des environs de l'an 400), nous lisons : « Recevez le *Symbole évangélique*, qui a été inspiré par le Seigneur et *institué par les Apôtres*, dont les paroles sont brèves et les mystères sont grands. Car le *Saint-Esprit qui l'a dicté aux maîtres de l'Eglise* a renfermé la foi du salut dans cette brièveté. » Migne, *P. L.*, t. LXXIV, col. 1089. Saint Jérome déclare pareillement que le *symbolum fidei* de l'Eglise romaine est *ab apostolis traditum*; et Cassien, *De Incarnat Domini*, lib. VI, cap. 3, estime que les Apôtres l'ont tiré de l'Ecriture : *ex scriptis Dei per Apostolos Dei conditus*. Saint Léon fait allusion au nombre des articles : « Elle est courte et parfaite, la confession du symbole catholique, rédigée, *signata*, en autant d'articles qu'il y a d'Apôtres. » *Ep.* XXXI, n° 4, *P. L.*, t. LXV, col. 194. L'*Explanatio Symboli* résume toute la tradition antérieure en ces termes : « Les saints Apôtres se sont réunis pour composer le bréviaire de notre foi... Comme il y a douze Apôtres, il y a douze articles. Ce symbole composé et transmis par les Apôtres est celui que tient l'Eglise romaine, où siégea Pierre, le prince des Apôtres, qui apporta avec lui la doctrine rédigée en commun. » *P. L.*, t. XVI, col. 1125.

Lorsque la tradition, ainsi formulée, eut passé les Alpes et les Pyrénées, elle prit, en cours de route, plus de précision encore. Fauste de Riez († après 485), saint Isidore († 646) et saint Ildephonse de Tolède († 669) se contentent de commenter le texte de Rufin. Mais les auteurs d'un ouvrage contre Elipand, Etherius, évêque d'Osma, et le prêtre Beatus expliquent la légende de la manière suivante : « Pour donner à l'Eglise une foi ferme, le Christ a choisi douze apôtres. Bien qu'il fût leur chef, saint Pierre n'osa composer seul le symbole, qui fut rédigé par les douze Apôtres, avec le plus grand soin, et remis aux croyants. Douze étaient les disciples du Christ et les docteurs des nations; comme tous ils ne faisaient qu'un, ils composèrent aussi un seul symbole; chacun d'eux dit son mot et ces mots s'accordèrent en une seule foi, et il n'y eut que douze mots ou articles. » *P. L.*, t. XCVI, col. 1026. Suit un commentaire sur le nombre douze. Ceci s'écrivait en 784.

A cette date, la légende s'était encore mieux précisée en Gaule. Certains commentateurs du symbole avaient entrepris d'assigner à chaque apôtre sa part dans la composition du *Credo*. Cette combinaison fut appliquée non seulement au symbole romain primitif, tel que le transmettait Rufin, mais encore au texte amplifié déjà en cours, et devenu depuis le *Textus receptus*, comme nous l'expliquerons plus loin. On connaît plusieurs manuscrits de sermons qui suivent ainsi la liste des Apôtres dans l'ordre indiqué par saint Matthieu, x, 2-4, plaçant en regard de chaque nom un article déterminé du *Credo* romain. Tels sont les manuscrits cotés *Sangallensis* 40; *Vatican. Palat.*, 220; *Sessorianus*, 52 (B). Saint Pierre y est censé proclamer le premier article; saint André, le second; saint Jacques, le troisième; saint Jean, le quatrième; saint Philippe, le cinquième; saint Barthélemy, le sixième; saint Thomas, le septième; saint Matthieu, le huitième; saint Jacques, fils d'Alphée, le neuvième; saint Thaddée, le dixième; Simon le Cananéen, le onzième; saint Mathias, le douzième. Le nombre des commentaires consacrés de la même manière au *Textus receptus* est plus considérable. Les uns, notamment le pseudo-Augustin, Serm. 241, *P. L.*, t. XXXIX, col. 2190, et saint Pirmin, *P. L.*, t. LXXXIX, col. 1034, ne suivent plus l'ordre de saint Matthieu, x, 2-4, mais celui des Actes, I, 13. D'autres, par exemple le pseudo-Augustin (Serm. 240), reproduisent l'ordre du canon romain de la messe.

Tout le moyen âge vécut sur ces légendes. Mais la tradition, dont l'essentiel remontait au IVe siècle, fut interrompue au XVe, à l'occasion de la tentative d'union faite entre l'Eglise latine et l'Eglise grecque au concile de Florence. Dès le début des négociations, en 1438, pendant que les Pères siégeaient encore à Ferrare, comme les Latins invoquaient l'autorité du symbole des Apôtres, les théologiens grecs, notamment Marcos Eugenicos, archevêque d'Ephèse, s'étonnèrent de cette référence et dirent nettement : « Pour nous, nous n'avons pas et nous ne connaissons pas de symbole des Apôtres. » Cette déclaration fut un coup de surprise. Tombée dans le domaine public, elle fut recueillie et exploitée par le fameux sceptique Laurent Valla, qui écrivit un libelle, d'ailleurs dépourvu de science et de critique, contre l'origine apostolique du *Credo* latin. La question fut, depuis lors, reprise et discutée. Au XVIIe siècle le savant Jacques Usher inaugura la critique historique de la légende, en groupant les textes les plus anciens qu'il put recueillir et en publiant deux manuscrits importants du symbole, l'un grec, l'autre latin, tous deux apparentés au texte du *Credo* romain que Rufin nous a transmis. Le XIXe siècle enfin a essayé de résoudre méthodiquement et définitivement le problème des origines du symbole. C'est cette solution que nous allons exposer.

La préhistoire du Credo. — Le *Credo* comporte trois grandes divisions, qui regardent la première Dieu le Père et ses opérations *ad extra*; la seconde, Dieu le Fils et son œuvre de rédemption; la troisième, Dieu le Saint-Esprit et son œuvre de sanctification. On peut dire que tous ses articles furent groupés autour de la formule que le Sauveur, d'après saint Matthieu (XXVIII, 19), a dictée à ses Apôtres quand il leur recommanda d'enseigner toutes les nations, « les baptisant au nom du Père, du Fils et du Saint-Esprit ». Mais par qui et à quelle date se fit ce groupement, tel que nous l'a transmis le *Credo* baptismal romain primitif? C'est ce qu'on ne saurait établir avec une précision absolue. Cependant tous ou à peu près tous les critiques sont d'accord pour fixer cette date aux environs de l'an 100.

D'aucuns ont pensé qu'un symbole baptismal assez développé, d'où seraient sortis plus tard le *Credo*

romain et un *Credo* asiatique un peu différent, appartenait à l'Eglise tout à fait primitive. La « belle confession » que saint Paul rappelle à Timothée dans sa première épître (vi, 13) ne saurait être, suivant eux, que la profession de foi qu'il aurait faite à son baptême; et, pour en retrouver la teneur, il suffirait de réunir les éléments que fournit la seconde épître (i, 13; ii, 8; iv, 1-2) adressée au même disciple. N'y est-il pas question de Dieu comme auteur de la vie? puis de « Jésus-Christ » qui fut « de la semence de David », qui comparut « devant Ponce Pilate », qui « est ressuscité d'entre les morts », et qui reparaîtra un jour « pour juger les vivants et les morts » ? Ailleurs (i, 14) mention est faite du Saint-Esprit, mais incidemment et sans que cette mention paraisse faire partie d'une règle de foi. Et c'est là le point faible de l'opinion qui attribue aux premiers messagers de l'Evangile la composition d'un *Credo* de quelque étendue. Aussi bien, le membre de phrase : « de la semence de David » n'est jamais entré dans aucun symbole.

Ce qui paraît plus vraisemblable, c'est que la règle de foi primitive se réduisait à la confession que fait l'eunuque dans les *Actes*, viii, 37. Bien d'autres textes du même ouvrage (ii, 38; x, 48; xix, 5) insinuent cette idée, qu'on retrouve d'ailleurs dans les épîtres de Paul aux Romains (vi, 3; x, 9) et aux Galates (iii, 27), dans la première épître de saint Jean et dans l'épître aux Hébreux. « Quiconque, dit saint Jean (I *Joa.*, iv, 15), confesse que Jésus est le Fils de Dieu, demeure en lui et lui en Dieu. » Et encore (v, 5) : « La victoire qui a vaincu le monde, c'est notre foi. Et qui est-ce qui a vaincu le monde si ce n'est celui qui croit que Jésus est le Fils de Dieu? » Comparez l'épître aux Hébreux, iv, 14. Tous ces textes ont amené certains critiques à penser que le *Credo* de l'Eglise primitive consistait à déclarer de vive voix et du fond du cœur que Jésus est « le Seigneur » ou « le Fils de Dieu ».

Nous sommes loin du *Credo* baptismal romain. Ce qui est sûr, c'est que les Pères apostoliques — et nous entendons par là les docteurs de la génération qui suivit les Apôtres (sauf saint Jean) —, même en exposant la doctrine contenue dans le symbole, ne laissent nullement entendre que cette doctrine forme un corps et ait été formulée à l'origine en douze articles.

Parmi les ouvrages qui pourraient nous renseigner à cet égard, nous avons l'épître de saint Clément de Rome aux Corinthiens, les épîtres de saint Ignace d'Antioche, l'épître de saint Polycarpe de Smyrne et la *Didaché*. Or aucun de ces écrits ne suppose l'existence du symbole des Apôtres.

« N'avons-nous pas, dit saint Clément, I *Corinth.*, xlvi, 6, un seul Dieu, un seul Christ, un seul Esprit de grâce, qui a été répandu sur nous? » Et encore, *ibid.*, lviii, 2 : « Comme Dieu vit, le Seigneur Jésus-Christ vit, et le Saint-Esprit, la foi et l'espérance des élus? » Ces paroles insinuent que le Fils et le Saint-Esprit ont une vie personnelle distincte de celle du Père et néanmoins divine. C'est le dogme de la Trinité, mais non pas le Symbole.

Saint Ignace, à maintes reprises, expose une règle de foi qui se rapproche beaucoup plus de notre *Credo*. « Notre Dieu Jésus-Christ a été conçu dans le sein de Marie, de la semence de David, mais aussi du Saint-Esprit. » *Ad Ephes.*, c. 18. « Jésus-Christ, qui était de la race de David, qui fut le fils de Marie, qui est réellement né, a mangé et a bu, qui fut vraiment persécuté sous Ponce-Pilate, fut vraiment crucifié et mourut à la vue de ceux qui sont au ciel, sur la terre et sous la terre; qui, de plus, est vraiment ressuscité des morts, son Père l'ayant ressuscité, qui de la même manière nous ressuscitera, nous qui croyons en lui, son Père, dis-je, nous ressuscitera dans le Christ Jésus. » *Ad. Trall.*, c. 9. Ailleurs Ignace parle de « l'Eglise catholique » dans le sens d'Eglise universelle. *Ad Smyrn.*, c. 8. Mais ni la résurrection de la chair ni la mention de l'Eglise ne sont rattachées au Saint-Esprit, comme dans le symbole des Apôtres. La seconde partie du *Credo* est seule développée, et encore, s'il y est question de la naissance miraculeuse, de la crucifixion, de la résurrection du Christ, ce n'est pas dans les termes sacramentels qu'aurait sûrement suggérés la connaissance d'un symbole apostolique.

La lettre de Polycarpe aux Philippiens n'offre rien de significatif; elle emprunte simplement (c. 2) à saint Pierre les mots dont celui-ci se sert pour marquer que Jésus-Christ est ressuscité d'entre les morts, et fait écho plus loin (c. 7) à saint Jean (I *Ep.*, iv, 2-4) pour la venue du Christ dans la chair. La *Didaché* (c. 7) cite la formule baptismale indiquée par saint Matthieu, mais sans aucun développement.

Bref il paraît assuré que le symbole des Apôtres n'existait pas aux temps apostoliques, bien qu'on puisse recueillir dans les écrits des Apôtres et de leurs disciples immédiats les termes mêmes dont s'est servi celui qui le composa.

Credo romain primitif. — Dans le cours du iie siècle les allusions ou les emprunts faits au *Credo* romain deviennent manifestes. Afin de le mieux faire voir, il importe d'en donner de suite la teneur :

1. *Credo in Deum Patrem omnipotentem;*
2. *Et in Christum Jesum unicum Filium ejus, Dominum nostrum;*
3. *Qui natus est de Spiritu Sancto et Maria Virgine;*
4. *Crucifixus sub Pontio Pilato et sepultus;*
5. *Tertia die resurrexit a mortuis;*
6. *Ascendit in coelos;*
7. *Sedet ad dexteram Patris;*
8. *Unde venturus est judicare vivos et mortuos;*
9. *Et in Spiritum sanctum;*
10. *Sanctam Ecclesiam;*
11. *Remissionem peccatorum;*
12. *Carnis resurrectionem.*

Tel est, au ive siècle, le texte du *Credo* romain. Nous sommes sûrs de le posséder tel que le récitaient, la veille de leur baptême, les catéchumènes ou « élus », soit en grec, soit en latin. La version latine nous a été conservée, non seulement par Rufin, mais encore par un manuscrit du viie siècle qu'Usher a découvert et qui est connu sous le nom de *Codex Laudianus* 35 (du nom de l'archevêque Laud). Marcel, évêque d'Ancyre en Galatie, nous a transmis la version grecque, et voici dans quelles circonstances : exilé de son siège par les intrigues des Ariens, il passa une grande partie des années 340 et 341 à Rome. Sur le point de retourner dans son diocèse, il rédigea une profession de foi, destinée à servir de gage de son orthodoxie, et que ses amis pussent alléguer pour sa défense. Le texte nous en a été conservé par saint Epiphane, *Haeres.*, lxxii, et c'est encore Usher qui a fait observer le premier que ce document n'était pas le *Credo* de l'Eglise d'Ancyre, mais celui de l'Eglise de Rome, que Marcel avait adopté et fait sien. On y peut remarquer de légères variantes, par exemple, l'omission du mot « Père » dans le premier article, et l'addition des mots « vie éternelle » dans le dernier. Mais, comme les manuscrits du texte d'Epiphane, d'où ce symbole est extrait, fourmillent d'erreurs, il y a lieu de penser que les variantes suspectes sont des fautes de copistes. Tel est du moins le sentiment des meilleurs critiques, de Caspari et de Burn. Ce qui avait amené Usher à

proposer cette attribution, c'est la découverte d'un texte apparenté au *Credo* de Marcel d'Ancyre, texte tiré du *Psautier* du roi Ethelstan et sûrement conforme au symbole romain primitif.

En remontant du IVe au IIIe siècle on suit aisément la trace de ce *Credo*. Novatien, qui s'éleva contre le pape Corneille et entreprit de le supplanter, écrivit vers 260 un traité *de Trinitate* où se reconnaissent très nettement les principaux articles du Symbole (HAHN, p. 15, 16). Dans les lettres 69 et 70 de saint Cyprien, qui sont des environs de 255, nous lisons les formules suivantes : « Credis in remissionem peccatorum et vitam aeternam per sanctam ecclesiam? » et encore : « Credis in vitam aeternam et remissionem peccatorum per sanctam ecclesiam ? » L'emprunt au questionnaire baptismal est incontestable. A noter les mots « vitam aeternam », qu'on ne lit pas dans le symbole romain.

Tertullien est plus explicite. Nous avons de lui quatre professions de foi qui reproduisent d'une façon très reconnaissable les articles du *Credo* romain. Et ce n'est pas là une simple coïncidence due au hasard. Tertullien invoque l'unité de foi qui existe entre l'Afrique et Rome; il invoque même expressément l'autorité dogmatique de l'Eglise romaine : « Vous êtes près de l'Italie, dit-il à son interlocuteur dans le traité des *Prescriptions*, cap. 36; vous avez Rome qui fait autorité chez nous... Voyez ce qu'elle a appris (des Apôtres), ce qu'elle professe de concert avec les églises africaines : *quid cum africanis quoque ecclesiis contesserarit.* » Remarquez ce *contesserarit* qui indique une règle de foi secrète, un mot d'ordre, un « mot de passe » des premiers chrétiens. Tertullien continue et cite quelques articles du symbole : « Unum Deum novit, creatorem universitatis et Christum Jesum ex Virgine Maria Filium Dei creatoris et carnis resurrectionem. » Ailleurs il est beaucoup plus complet. Il faut croire, dit-il, « en un seul Dieu tout-puissant, créateur du monde, et en son Fils Jésus-Christ, né de la Vierge Marie, crucifié sous Ponce-Pilate; le troisième jour, il est ressuscité des morts, a été reçu au ciel, est assis maintenant à la droite du Père, et viendra juger les vivants et les morts après la résurrection de la chair. » *De virginibus velandis*, c. 1; cf. *de Baptismo*, 13; *de Praescrip.*, 13.

Pour Tertullien cette règle de foi remonte très haut dans l'Eglise. Il accuse Marcion de l'avoir altérée dès le milieu du IIe siècle, et, d'une façon plus générale, il déclare que « la vérité sur la règle de foi a subi une altération après les temps apostoliques ». Dans sa pensée, le *Credo* romain, resté inviolé, se rapproche sûrement des origines. Croit-il qu'il ait été proprement rédigé par les Apôtres? A cet égard son langage, sinon son sentiment, est extrêmement vague. « L'Eglise, dit-il, a reçu cette règle de foi des Apôtres, les Apôtres du Christ, le Christ de Dieu. » Visiblement il s'agit ici de la doctrine, et non proprement de la formule qui la contient.

Avec Tertullien nous touchons à la fin du IIe siècle. Saint Irénée, saint Justin, Marcion nous font remonter plus haut encore.

La carrière de saint Irénée est particulièrement intéressante. Ce docteur relie en quelque sorte l'Orient à l'Occident et marque la transition entre l'âge *subapostolique* et le IIIe siècle. Il naquit en Asie mineure et fut le disciple de saint Polycarpe. Jeune encore, il vint en Gaule et reçut la prêtrise à Lyon. Une importante mission qu'il remplit à Rome lui permit de connaître le *Credo* de cette Eglise. Il était naturel que ses écrits contre les hérésies du temps, notamment contre le gnosticisme, renfermassent sa profession de foi. On y remarque, *Advers. Haereses*, I, 10, une règle de foi qui rappelle en certains endroits les termes du symbole romain primitif. Par exemple les formules, « un Dieu le Père tout-puissant », « le Christ Jésus », sont caractéristiques de ce *Credo*. Par contre, « créateur du ciel et de la terre et de la mer » et quelques autres traits montrent à l'évidence qu'Irénée a recueilli ailleurs certains éléments de la règle de foi qu'il préconise. A l'entendre, les diverses communautés chrétiennes, la Germanie, l'Ibérie, les Celtes. l'Egypte, la Libye, avaient reçu la même foi. Mais il faut évidemment prendre cette assertion dans le sens d'une réelle unité de doctrine et non dans celui d'une rigoureuse unité de formule. Le fait qu'il ne mentionne pas le Saint-Esprit, après avoir longuement détaillé la doctrine de l'incarnation, a même fait conjecturer, non sans vraisemblance, que son *Credo* personnel consistait uniquement dans la formule ancienne : « Je crois que Jésus est le Fils de Dieu. » Le reste ne serait que le développement théologique de ce dogme capital. Quoi qu'il en soit, sa règle de foi n'en révélerait pas moins la connaissance du *Credo* romain.

Marcion rompit avec l'Eglise romaine vers 145. Or M. ZAHN appelle l'attention sur un passage de l'Epître aux Galates (*Gal.*, IV, 24) remanié par cet hérétique à propos des deux Testaments. « L'un, dit-il, est notre mère à tous, qui nous a engendrés dans la sainte Eglise, à qui nous avons fait serment d'allégeance. » Le mot « repromittere » ἐπαγγέλλεσθαι, est significatif; saint Ignace s'en était déjà servi pour indiquer sa profession de foi. Les termes « sainte Eglise » ne sont pas moins dignes de remarque. M. Zahn en conclut, et d'autres critiques après lui, que l'article « sainte Eglise » était contenu dans le *Credo* baptismal de Marcion et par conséquent dans le *Credo* romain de l'an 145. Cf. BURN, *Introduction*, p. 57.

Saint Justin, originaire de la Palestine et issu de parents païens, devint un ardent propagateur de la doctrine chrétienne dès que « les portes de la lumière s'ouvrirent à lui ». Il enseigna à Ephèse, où probablement il reçut le baptême, et à Rome, où il souffrit le martyre (vers 165). A propos du baptême, il nous apprend que, de son temps, on donnait une instruction aux candidats et qu'on exigeait d'eux une promesse. La formule baptismale qu'il nous apporte est un peu plus développée que dans saint Matthieu : « Au nom de Dieu le Père et Seigneur de toutes choses et de notre Sauveur Jésus-Christ et du Saint-Esprit. » Sa christologie marque que « Jésus, le fils de Dieu, est né d'une Vierge, qu'il a été crucifié sous Ponce-Pilate, qu'il est mort, est ressuscité, est monté au ciel, et viendra juger tous les hommes jusques et y compris Adam ». Mais toute cette doctrine est disséminée dans son *Apologie* et son *Dialogue* avec Tryphon et ne forme pas un tout qui indique un *Credo*. Dans son *Dialogue* (35 et 47) il semble même réduire sa règle de foi à la croyance en « Jésus, Seigneur et Christ ». Mais en même temps on a remarqué dans sa christologie certaines expressions qui sentent le *Credo* baptismal romain. Dans une citation de Matthieu, XVI, 21, = Marc, VIII, 31, = Luc, IX, 22, il emploie (*Dialog.* 51, 76, 100) le mot « crucifié » au lieu de « tué » qui est caractéristique du texte reçu. Il parle aussi ailleurs (*Ibid.*, 80) de « la résurrection de la chair », comme faisant partie de l'orthodoxie chrétienne. Bref, il y a lieu de croire que le *Credo* romain primitif ne lui était pas inconnu. Cf. Burn, *The Apostles Creed*, p. 18-20.

Irénée, Justin, Marcion sont donc des témoins de l'existence de ce *Credo*. Avec Marcion nous atteignons la première moitié du IIe siècle. A considérer les

caractères internes et le style du symbole des Apôtres, il semble qu'on doive en placer l'origine aux environs de l'an 100. Le style en est d'une simplicité et d'une sobriété qui fait penser à l'âge *subapostolique*, dit M. Burn. Il n'y est pas question de l'œuvre de la création, qui préoccupa particulièrement les esprits après l'apparition du gnosticisme. Si donc on ne peut, d'une part, l'attribuer aux grands Apôtres Pierre et Paul qui évangélisèrent la capitale de l'empire, on ne peut guère non plus en retarder la composition jusqu'en plein IIe siècle.

M. Zahn voudrait remonter plus haut que l'an 100, persuadé qu'à cette date il y avait à Rome et à Antioche deux symboles assez dissemblables dans l'expression (témoin la christologie de saint Ignace), mais très apparentés dans la doctrine. Ces deux *Credo* auraient été des formules sœurs, issues d'une formule primitive due aux Apôtres eux-mêmes. Cette hypothèse ne nous paraît pas soutenable. Comme le fait remarquer M. Burn, *Introduction*, p. 66, elle tombe devant l'objection formidable que voici : Si le *Credo* avait été dicté littéralement par les Apôtres, comment la première génération chrétienne eût-elle eu la présomption d'en modifier le texte? « Il convient cependant de l'appeler un *Credo* des Apôtres, d'abord parce qu'il renferme la substance de l'enseignement apostolique, puis parce qu'il est l'œuvre d'un esprit qui ne fut séparé des Apôtres que par une seule génération. » Burn, *The Apostles Creed*, p. 30.

L'aire d'influence de ce formulaire n'est pas nettement déterminée au regard des critiques. Quelques-uns estiment que le vieux *Credo* romain est à la base de tous les symboles, tant orientaux qu'occidentaux, de contexture et de cadre semblables. Cette thèse est difficilement acceptable. Cf. Burn, *The Apostles Creed*, p. 32-36. Sans nous attarder à la discuter, notons simplement que, du moins, tous les symboles occidentaux dépendent du symbole romain primitif. Sur ce point tout le monde est d'accord.

Le Textus receptus. — Mais le texte reçu de notre *Credo* diffère considérablement de celui du IVe siècle. Il s'en distingue par les appositions suivantes : « Créateur du ciel et de la terre », « a souffert », « est mort », « a été conçu », « est descendu aux enfers », « Dieu (le Père) tout-puissant », « catholique », « la communion des saints », « la vie éternelle ». Dans le second article, l'ordre des mots « Christ Jésus » se trouve interverti. Reste à savoir d'où vient ce symbole, comment et quand et où il fit sa première apparition.

Il est à remarquer que, dès le IVe siècle, nombre des appositions que nous venons de citer figuraient dans certains *Credo;* Nicetas de Remesiana donnait « Créateur du ciel et de la terre », « a souffert », « est mort », « catholique », « la communion des saints », « la vie éternelle »; le symbole d'Aquilée contenait : « est descendu aux enfers », cf. Hahn, *ouv. cit.*, p. 47-49; le *Credo* espagnol qui nous est connu par les écrits de Priscillien, offrait au septième article la forme définitive : « est assis à la droite de Dieu le Père tout-puissant ». Phébadius d'Agen, qui composa le formulaire de Rimini en 359, écrivait : « a été conçu du Saint-Esprit, est né de la Vierge Marie », au lieu de « est né du Saint-Esprit et de la Vierge Marie ». Ailleurs il introduit le mot « a souffert », qu'on retrouve aussi dans le *Credo* de saint Victrice. Cf. Hahn, p. 69-70. Il suffit donc qu'une Eglise ramasse toutes ces variantes et les fonde dans son *Credo* pour avoir, ou peu s'en faut, le formulaire qui constitue le *Textus receptus*.

Quelle sera cette Eglise? L'Eglise romaine? l'Eglise des Gaules? ou même un monastère influent tel que Bobbio? M. Burn n'ose se prononcer.

Il ne nous paraît pas vraisemblable que ce soit l'Eglise romaine. Le pape Pélage (555-559) employait encore le symbole primitif, et si saint Grégoire le Grand, aux environs de l'an 600, introduit le mot « a été conçu », dans une profession de foi privée, (Hahn, p. 28), il conserve sûrement pour l'usage public la formule ancienne. Comme nous l'avons dit ailleurs (*Etudes de critique*, p. 59) le symbole importé de Rome en Grande-Bretagne, soit à la fin du VIe siècle, soit à la fin du VIIe, par les missionnaires romains, était le texte du *Credo* primitif, sans variante appréciable, témoin le Symbole contenu dans le *Psautier* d'Ethelstan. Le *Credo* romain n'avait donc pas été modifié officiellement à Rome avant le VIIe siècle. Chose remarquable, le *Codex Sessorianus* 52, qui est un manuscrit daté du pontificat de Nicolas Ier (IXe siècle) contient tout à la fois et le vieux *Credo* romain et le *Textus receptus* et le Symbole de Nicée. Les trois textes y sont religieusement conservés, mais les deux derniers seuls sont en usage. Si le vieux *Credo* romain s'était peu à peu transformé, à Rome même, en *Textus receptus*, il n'y aurait pas eu de raison, ce semble, de conserver la forme primitive à côté du texte définitif, l'une ayant été insensiblement absorbée par l'autre. Et M. Burn paraît entrer dans cette pensée quand il écrit (*The Apostles Creed*, p. 53) : « Nous pouvons dire avec quelque confiance que le vieux *Credo* romain n'a pas cessé d'être en usage jusqu'au jour où il fut remplacé par le texte revisé, qui ne fut pas regardé comme une forme nouvelle mais simplement comme une forme plus complète du symbole. »

Le fondateur de Bobbio, saint Colomban († 613), ou l'un de ses disciples serait-il l'auteur du *Textus receptus?* M. Burn incline visiblement vers cette hypothèse, et voici comment il fut amené à la proposer. Nous avons déjà vu que le *Credo* de Nicétas de Remesiana comprenait la plupart des additions qui furent faites au Symbole romain primitif. Nicétas propagea son *Credo* dans son pays, c'est-à-dire dans une partie des Balkans, la Dacie. Un autre symbole du même temps, conservé parmi des fragments ariens et appartenant aux terres voisines du Danube, à la Pannonie et à la Mésie, renferme également les appositions : « Créateur du ciel et de la terre », « a souffert ». Il est probable que ces symboles, reçus dans la presqu'île des Balkans, tiraient leur origine des églises orientales. Tous les *Credo* orientaux font allusion à l'œuvre créatrice de Dieu le Père. Le fameux symbole publié à Sirmium en 351, et qui est l'œuvre de l'évêque Marc d'Aréthuse, signale, en outre, la descente du Sauveur aux enfers. Hahn, p. 196.

Or, d'autre part, Dom Morin a découvert un *Credo* qui n'est vraisemblablement que la profession de foi de saint Jérôme et qui se rapproche plus encore que les précédents du *Textus receptus*. On y lit : « Je crois en un seul Dieu le Père Tout-Puissant, créateur des choses visibles et invisibles. Je crois en un seul Seigneur Jésus-Christ, le Fils de Dieu... qui pour notre salut est descendu du ciel, a été conçu du Saint-Esprit est né de la Vierge Marie, a souffert sous Ponce-Pilate sous le roi Hérode, a été crucifié, est mort, est descendu dans l'enfer..., est ressuscité le troisième jour, est apparu aux Apôtres. Après cela, il est monté au ciel, est assis à la droite de Dieu le Père, d'où il viendra juger les vivants et les morts. Et je crois au Saint-Esprit... Je crois la rémission des péchés dans la sainte Eglise catholique, la communion des saints, la résurrection de la chair pour la vie éternelle Amen. » *Codex* 28 de Saint-Mihiel, IXe siècle.

Où saint Jérôme a-t-il pris ce formulaire? Il avait beaucoup voyagé; il avait traversé l'Asie Mineure, visité la Palestine. Il a pu emprunter aux églises de ces divers pays le *Credo* qu'il adresse ainsi à l'évêque de Jérusalem (*Ep.* XVII, n° 4). Mais il a pu aussi bien le tirer de son pays d'origine, la Pannonie. Et nous voici revenus à la péninsule des Balkans. Nous trouvons donc dans cette région, traversée par la grande route qui faisait communiquer l'Orient avec l'Occident, des symboles étroitement apparentés au *Textus receptus*.

Saint Colomban a-t-il pu en avoir connaissance? Rien d'étonnant que les symboles de Nicétas et de saint Jérôme se soient propagés vers l'ouest et aient atteint le Norique, la Rhétie et le nord de l'Italie. De son côté, saint Colomban, après avoir évangélisé la Bourgogne, fit route vers l'est. On le voit à Bregenz; il laisse son disciple saint Gall sur les bords du lac de Constance, et finit par s'établir à Bobbio, où il mourut. Qu'il ait rencontré dans ses missions le *Credo* romain transformé et augmenté, qu'il l'ait adopté, enrichissant ainsi son formulaire d'origine irlandaise et romaine, cela ne saurait encore trop nous surprendre.

Justement le *Missel* de Bobbio, plus connu sous le nom de sacramentaire gallican, donne quelque vraisemblance à cette hypothèse. C'est un manuscrit du VIIe siècle (*Ms.* 13246, fonds lat. de la Bibliot. nationale, Paris). Il contient une liturgie romaine dans son fond, la liturgie que Rome avait communiquée à la Grande-Bretagne au Ve siècle, qui s'était fort bien conservée dans l'Eglise celtique, et qui parvint à Bobbio enrichie sans doute par les soins de saint Colomban. Le sermon qui a trait à la *Traditio symboli* rappelle par certains caractères, notamment par l'ouverture des oreilles, le rite romain. Mais le *Credo* (il en a plusieurs) qui représente la forme usitée à Bobbio avant l'an 700 est presque exactement notre texte reçu. On est donc porté à croire que saint Colomban, ou l'un de ses disciples, a donné au symbole romain primitif sa forme définitive.

Ce n'est là évidemment qu'une hypothèse et qui ne saurait forcer la conviction. Le *Textus receptus* contient en effet, au septième article, une apposition caractéristique qui semble provenir de l'Espagne. « Tout-Puissant ». Nicétas de Remesiana dit : « à la droite du Père »; saint Jérôme : « à la droite de Dieu le Père ». Il semble que le mot « Tout-Puissant » n'a dû s'introduire dans le symbole que par l'intermédiaire de la Gaule.

La Gaule serait-elle donc le pays d'origine du texte reçu? Plusieurs raisons invitent à le penser. Les communications établies entre l'Orient et l'Occident par la voie du Danube ou les Balkans n'ont pas dû s'arrêter à la Haute-Italie. Entre Milan et le royaume d'Arles, les relations ne furent jamais interrompues. Les symboles de Nicétas et de saint Jérôme, ou leurs dérivés, ont pu pénétrer de la sorte en Gaule. Et de fait, au Ve et au VIe siècle, Fauste, évêque de Riez, Césaire, évêque d'Arles, tous deux disciples du monastère de Lérins, nous offrent des *Credo* étroitement apparentés au *Textus receptus*. Hahn, p. 70-72. Il ne manque au symbole de Césaire que les appositions : « Créateur du ciel et de la terre » : au premier article, et « Dieu tout-puissant » au septième. « Tout-Puissant », nous l'avons dit, pénétra aisément d'Espagne en Gaule; « Créateur du ciel et de la terre » aurait dû venir de l'Orient avec le reste. La difficulté est de fixer la date où il fut inséré dans les *Credo* de la Gaule. Sa présence n'y fait plus de doute aux environs de l'an 700. Le *Missel* gallican, qui est de cette époque, contient un sacramentaire de provenance auxerroise, cf. Burn, *The Apostles Creed*, p. 50, où se lit le *Texte reçu* en entier, sauf les mots : « est descendu aux enfers ». Les sermons 241 et 242 du pseudo-Augustin (cf. Burn, *Introduction*, p. 235-238), qui commentent le *Texte reçu*, remontent à la même date et paraissent avoir une origine gallicane.

Tout cela ne prouve pas que le *Textus receptus* se soit formé en Gaule, mais, au moins, rend l'hypothèse de cette origine assez vraisemblable.

Ce qui est sûr, c'est qu'au début du VIIIe siècle, le nouveau texte prit une grande extension, grâce sans doute à saint Pirmin et à saint Boniface, grâce aussi à la papauté.

Saint Pirmin était vraisemblablement un moine irlandais qui, après avoir traversé la Neustrie, vint fonder en Germanie l'abbaye de Reichenau. Cf. *Acta SS.*, novembre, t. I, 1, p. 33. Son ouvrage, le *Scarapsus*, Migne, *Pat. lat.*, t. LXXXIX, col. 1029, contient le texte authentique le plus anciennement daté du *Credo* reçu.

Il resterait à savoir de qui le grand moine missionnaire tenait son formulaire. L'a-t-il emprunté à la Gaule qu'il traversa? M. Burn incline à penser qu'il le reçut par une autre voie. Il le montre en relations avec saint Boniface, dont il était l'ami, et qui prenait son mot d'ordre à Rome. Parmi les documents que le pape Grégoire II envoya sur les bords du Rhin, se trouvait un *Credo* romain pour le baptême. Il est naturel de penser qu'il comprenait un *Credo* baptismal. Or, si on en juge par un manuscrit qui provient de Freisingen, cf. Burn, *The Apostles Creed*, p. 50, cette église fondée par saint Boniface, évangélisée par saint Pirmin, possédait vers le milieu du VIIIe siècle le *Textus receptus*. C'est donc par Rome que les missionnaires irlandais auraient été mis en possession du nouveau texte du *Credo*.

Cette hypothèse, qui n'est pas sans vraisemblance, soulève un autre problème à peu près insoluble. Nul ne saurait dire comment et à quelle date Rome s'est approprié le *Textus receptus*, ni si elle l'a tiré de Bobbio ou de la Gaule.

Du moins savons-nous que l'influence bien sensible de l'Eglise romaine sur les autres églises d'Occident, à partir du VIIIe siècle, assura l'insertion progressive, quoique lente, du texte nouveau dans la liturgie de la chrétienté latine tout entière. A la fin du VIIIe siècle Charlemagne, adressant aux évêques de son Empire une série de questions, leur demanda, entre autres choses, quelle était la forme du *Credo* en usage dans leurs églises. Quelques-unes des réponses qu'il recueillit nous sont parvenues, notamment celle d'Amalaire de Trèves, qui est d'une extrême importance. Nous y apprenons qu'Amalaire, non seulement se servait du *Textus receptus*, mais encore que l'*Ordo* dont il usait pour le baptême était l'*Ordo* romain. Ep. ad *Carolum Mag. Imperat.*, dans Alcuini, *Opera*, ed. Frobenius, 1777, t. II, vol. 1, p. 522; cf. Hahn, p. 100. A partir de Charlemagne, notre *Credo* n'a plus d'histoire.

BIBLIOGRAPHIE. — Batiffol, article *Symbole des Apôtres* dans *Dictionnaire de théologie catholique*, Paris, Letouzey et Ané, t. I, col. 1660-1673; S. Bäumer, *Das apostolische Glaubensbekenntniss, seine Geschichte und seine Inhalt*, Mainz, 1893; A. E. Burn, *An Introduction to the Creeds*, London, 1899; *The Textus receptus of the Apostles Creed*, dans *The Journal of Theological Studies*, juillet 1902; *The Apostles Creed*, coll. *Oxford Church Text Books*, London, 1906; Caspari, *Ungedruckte und wenig beachtete Quellen zur Geschichte des Taufsymbols und der Glaubensregel*, Christiania, 1866, 1869, 1875; *Alte und neue Quellen zur Geschichte des Taufsymbols, und der Glaubensregel*, Christiania,

1879; *Kirchenkistorische Anecdota*, Christiania, 1883; B. Doerholt, *Das Taufsymbolum der alten Kirche*, Paderborn, 1898; Ermoni, *Le Symbole des Apôtres*, dans Coll. *Science et Religion*, Paris, 1903; Hahn, *Bibliothek der Symbole und Glaubensregeln der alten Kirche*, 3ᵉ éd., Breslau, 1897; Ad. Harnack, *Das apostolische Glaubensbekenntniss*, 22ᵉ éd., Berlin, 1893; Cf. *Apostolische Symbolum*, dans *Realencyclopädie für protest. Theologie*, 3ᵉ éd., t. I, p. 753; *Materialien zur Geschichte und Erklärung des alten römischen Symbols aus der Christlichen Litteratur der zwei ersten Iahrhunderte*, dans Hahn, *Bibliothek*, en Appendice, p. 364-390; F. Kattenbusch, *Das apostolische Symbolum, seine Entstehung, seine geschichtliche Sinn, seine ursprungliche Stellung in Kultur und in der Theologie der Kirche*, Leipzig, 3 vol. 1894, 1897, 1900. Kunze, *Glaubensregel, heilige Schrift und Taufbekenntniss*, Leipzig, 1899; Sanday, *Recent research on the origin of the Creed*, dans *The Journal of theological Studies*, octobre 1899; *Further research on the history of the Creed*, *ibid.*, octobre 1901; H. B. Swete, *The Apostle's Creed*, London, Pitt Press, 3ᵉ éd., 1899; Vacandard, *Les Origines du Symbole des Apôtres*, dans *Etudes de critique et d'histoire religieuse*, Paris, 3ᵉ éd., 1905; *Le Symbole des Apôtres*, à propos d'un ouvrage récent, dans *Revue des Questions historiques*, janvier 1908; Vacant, art. *Symbole des Apôtres* dans *Dictionnaire de théologie catholique*, t. I, p. 1673-1680. T. Zahn, *Das apostolische Symbolum*, Erlangen und Leipzig, 1893.

E. Vacandard.

APPARITIONS. — I. On entend par ce mot toutes les manifestations extraordinaires et sensibles par lesquelles un objet, soit spirituel, soit corporel, est mis en communication avec les sens extérieurs ou même intérieurs d'un sujet qui ne pourrait naturellement l'atteindre et le connaître. Que Dieu, un ange, une âme, se montrent sous une forme matérielle; qu'un corps éloigné de plusieurs lieues soit vu, entendu, touché, comme s'il était présent, ce seront là des apparitions.

II. La foi de l'Eglise catholique aux divines Ecritures ne lui permet aucunement de douter des nombreuses apparitions mentionnées par ces livres sacrés, depuis celles de Dieu au premier homme dans le Paradis terrestre, jusqu'à celle de Jésus-Christ descendant du ciel, au dernier jour du monde, « pour juger les vivants et les morts », comme parle le symbole des Apôtres. — Par une conséquence logique, l'Eglise croit absolument à la *possibilité* des apparitions arrivées depuis la révélation biblique, et rapportées en grand nombre dans l'histoire ecclésiastique et dans la biographie des saints. — Croit-elle également à leur *réalité?* Sa conduite dans la canonisation des saints et dans la direction des fidèles, ses fêtes et prières liturgiques prouvent certainement qu'elle y croit, puisqu'elle examine soigneusement les faits de ce genre, quand ils se rencontrent dans la vie des personnages pour qui l'on demande les honneurs d'un culte public, qu'elle blâme ou permet certains récits d'apparitions, qu'elle autorise enfin et parfois solennise elle-même des faits de ce genre, comme l'apparition de l'Archange saint Michel en Sicile (8 mai). — Mais impose-t-elle l'obligation de croire, en particulier, à la réalité de quelqu'une de ces apparitions ou visions non bibliques? Nullement. Ces apparitions postérieures à la révélation, sans être en dehors de la sphère de l'infaillibilité de l'Eglise, ne peuvent devenir l'objet d'une définition de foi, ni d'un acte de foi proprement dite; on ne serait donc pas hérétique pour en douter ou pour les nier. Il est vrai que l'Eglise, par la façon dont elle en accueille plusieurs, dit assez clairement qu'on peut et doit prudemment les accepter comme authentiques; mais elle ne va pas au delà; et si les limites de la prudence scientifique et chrétienne ne doivent jamais être franchies, une respectueuse et sage liberté d'examen et de jugement demeure le droit du catholique fidèle.

III. 1° Les objections générales contre la possibilité et la réalité de toute apparition, de toute vision surnaturelle, étant les mêmes qu'on soulève contre le surnaturel, contre le miracle, contre la valeur historique de la Bible, nous n'avons pas à nous en préoccuper ici. Qu'il nous suffise de dire qu'une cause infinie en puissance et en sagesse peut fort bien, par elle-même, ou par des causes secondes qu'elle gouverne et qu'elle anime de sa propre énergie, opérer les phénomènes intérieurs ou extérieurs, nécessaires à une apparition, à une vision, et les coordonner si parfaitement avec le fonctionnement régulier des forces physiques, que l'ordre du monde n'en soit point troublé.

2° On s'est demandé comment un pur esprit, un ange et surtout Dieu, pouvaient apparaître d'une manière sensible. La réponse est dans ce qui précède : assurément, ce n'est pas la nature immatérielle qui entre elle-même en contact direct et physique avec nos sens, facultés organiques et matérielles; mais elle se sert pour cela d'un intermédiaire, d'une cause instrumentale, qui lui obéit et nous manifeste sa présence, ses pensées, ses volontés. — Plusieurs philosophes paraissent avoir préféré une autre explication de cette communication miraculeuse : ils suppriment l'intermédiaire, l'instrument, et pensent que Dieu ou l'esprit apparaissant, agissent sur nos sens intérieurs ou extérieurs pour les impressionner, comme le feraient des objets réellement présents et sensibles. Quoique cette interprétation semble difficile à concilier avec le récit de la plupart des apparitions bibliques, elle n'est pas insoutenable, surtout si elle s'applique aux apparitions non bibliques; et elle maintient assez la réalité objective d'une action supérieure et surnaturelle, pour ne pas être entièrement rejetée.

3° On a souvent prétendu que les apparitions et les visions étaient le résultat de dispositions morbides, d'excitations vives et prolongées du cerveau, de grandes fatigues intellectuelles, de méditations ou de jeûnes exagérés, etc.

Nul doute qu'il en soit fréquemment ainsi; et rien n'est intéressant comme de voir les précautions minutieuses indiquées par le pape Benoît XIV, qui veut que les preuves des faits de ce genre, quand on les allègue dans un procès de béatification, soient d'un poids égal à celles qu'on exige dans les causes criminelles (*De beatif. et canoniz. sanctorum*, liv. III, ch. 3, n° 1); par les canonistes, qui n'admettent que très difficilement le témoignage des mineurs, des femmes, des personnes dont la véracité ou la bonne foi peuvent être suspectées (Cf. E. Grandclaude, *Visions et apparitions*, dans la *Revue des Sc. eccl.* de 1873 et dans le *Canoniste*, mai 1888); par les théologiens mystiques dont les plus célèbres, tels que le cardinal Bona, le jésuite Godinez, le bénédictin Schram, et tout récemment le sulpicien Ribet, se montrent d'une extrême rigueur dans l'examen de ces phénomènes. Schram, par exemple, énumère dix-neuf signes auxquels on pourra reconnaître la fausseté d'une vision, et ceux-ci entre autres : si la personne qui passe pour avoir eu des apparitions *sit superba, — si visiones desideret, — si sit arreptitia, — vel delira, — si sit melancholica, — si sit novitia, — si sit pauper,*

dives, juvenis, senex, — si sit femina, — si visiones suas facile propalet. Assurément, ces signes ne sont pas tous également certains, et ils doivent être eux-mêmes appréciés avec une grande sagesse. Mais quand, après un examen des plus soigneusement faits, l'autorité ecclésiastique approuve ou du moins ne désapprouve pas la publication d'une apparition surnaturelle, on peut dire qu'il y a de très sérieux motifs en faveur du fait. L'Eglise ne permet, d'ailleurs, cette publication qu'après le jugement attentif de l'évêque diocésain. Le concile de Trente, dans sa XXVe session, a porté là-dessus un décret fort précis.

4° Quelle utilité, nous demandera-t-on encore, peut-il y avoir dans ces visions et apparitions particulières, qui n'entrent pas dans le dépôt officiel et dans le corps même de la doctrine catholique? — Nous répondrons que Dieu n'a pas seulement établi son Eglise; qu'il la gouverne et l'aide incessamment par des secours ordinaires ou extraordinaires, entre lesquels il faut mettre au premier rang certaines apparitions éclatantes et fameuses; qu'il ne s'occupe pas uniquement de l'ensemble des fidèles, du genre humain en masse et comme en bloc; qu'il prend soin des âmes en particulier; et que si beaucoup ne peuvent ou ne veulent pas profiter de ses grâces extraordinaires, ce n'est pas une raison pour que les autres en demeurent privés : la libéralité divine ne saurait être ici plus entravée que la liberté humaine. (Cf. M. Godinez, *Practica de la theologia mystica*, Séville, 1682; — Dom Schram, *Institutiones theologiae mysticae*, réédité à Paris, 1848; — J. Ribet, *La Mystique divine*, Paris, 1879-1883; — Fr. Kaulen, art. *Erscheinung*, dans le *Kirchenlexicon* de Fribourg, 1886.)

J. Didiot.

ART. — I. *Valeur esthétique du sentiment religieux en général.* — II. *Transcendance du christianisme catholique en tant que valeur d'art.* — III. *Objections et réponses.* — IV. *Etat actuel de l'art religieux. Son avenir.*

Au tribunal de l'art, la religion a été plus d'une fois sommée de comparaître. On peut demander si la pensée religieuse et en particulier la pensée chrétienne et catholique possède une valeur d'art; si par quelque côté elle peut être jugée étrangère ou antagoniste; si elle a pour elle les faits, dans la longue carrière qu'elle a fournie, et à l'épreuve des contacts permanents qui se sont établis entre elle et l'art ou les artistes; enfin si aujourd'hui, après les bouleversements survenus, les points de vue individuels et sociaux changés, la religion et ce qui dépend d'elle peuvent à ce point de vue être assurés encore de l'avenir.

I. — La valeur d'art du sentiment religieux en général est indiscutable. La religion est le lien qui rattache la créature humaine à la réalité mystérieuse dont elle se sent dépendre, elle et le milieu immédiat où elle plonge, et dont dépend par suite sa destinée. De son côté, l'art est une expression de l'homme, de tout l'homme, en y comprenant son milieu naturel et toutes ses attaches. La fraternité est évidente. Plongeant dans la nature pour trouver Dieu; plongeant ensuite dans la mer intérieure de notre âme, moins étendue et plus profonde, on ne peut manquer de rencontrer la perle de l'art. A l'égard de la nature, le sentiment de l'homme religieux est celui-ci : La nature est le langage de Dieu; elle en jaillit pour l'exprimer; elle l'épèle, et chaque être en dit à sa manière une syllabe. De plus, la nature née de Dieu réalise ses vouloirs; elle est son instrument, et ce qu'elle fait, c'est ce que l'Eternité décide. Or, de jeter ainsi dans la nature tout le mystère de Dieu, de la faire palpiter en lui, de voir un drame divin dans les combinaisons gigantesques ou les intimités subtiles de ce travail par lequel la nature va à ses fins, n'est-ce pas ouvrir une source d'art inépuisable? Qu'on lise la Bible, et qu'on se rende compte si dans les Psaumes, dans Job, dans le Cantique des cantiques et ailleurs, la plus merveilleuse poésie ne jaillit pas de cette pensée tant de fois répétée : *Eternel, ton nom est magnifique par toute la terre.*

Dans l'homme, la présence de Dieu éprouvée par le fait du sentiment religieux n'est pas moins d'une valeur inspiratrice supérieure. Voir dans la flamme légère de l'esprit un reflet de la pensée créatrice, dans notre volonté une collaboratrice des divins vouloirs, dans notre action une part des réalisations éternelles, dans nos désirs profonds comme un cri de Dieu à Dieu, de Dieu qui a besoin, en nous, à Dieu qui donne, quelle haute idée de notre existence n'est-ce pas concevoir? Toutes les phases de la vie profiteront de cette surélévation de niveau esthétique. En se jetant lui-même au divin, l'homme religieux exalte en soi des sentiments dont le reflet est d'une incomparable valeur. « Des yeux levés au ciel sont toujours beaux », a écrit Joubert. Ingres en avait fait la remarque : « Toutes les religieuses paraissent belles, et je sais par expérience, disait-il, qu'il n'y a point d'ornement artificiel ou de parure étudiée qui puisse causer la moitié de l'impression que produit le simple habit d'une religieuse ou d'un moine. » (Notes et pensées de M. Ingres, p. 128.) Ce qu'il y a de plus remarquable, c'est que même la laideur, même la difformité peuvent prendre sous ce reflet une qualité esthétique admirable. La passion transfigure tout, et cette passion divine qu'est le sentiment religieux a certes plus que nulle autre de quoi illuminer un visage, hausser le ton d'une vie, de telle sorte que l'art y puisse trouver son bien avec une supérieure abondance.

II. — Mais si toute religion a une valeur d'art, c'est à bon droit que le christianisme, et en lui le catholicisme peuvent affirmer leur transcendance. Au point de vue du sentiment, la supériorité chrétienne tient à la loi d'amour qui, lien de tous les êtres en Dieu, donne à toutes choses un sens tout proche de l'émotion esthétique. Celle-ci est définie par tous les théoriciens modernes comme une sympathie. « L'art est une tendresse », a écrit Guyot. Rien donc ne peut pousser au développement de l'art ni enrichir l'inspiration comme une doctrine, une vie dont l'universelle sympathie forme l'essence. Par ailleurs le sens de la vie s'affirmant dans le christianisme comme une perspective d'avenir surhumain, l'individu y prendra sa valeur pleine; il ne sera plus subordonné, et de même que par le christianisme la politique a retourné ses pôles, l'individu n'étant plus pour l'Etat, mais l'Etat pour l'individu immortel, ainsi l'art, d'abord presque exclusivement sociologique dans le paganisme, comme l'a remarqué Taine, devient individualiste d'abord, et sociologique seulement par expansion de l'homme. On pourrait affirmer que dans les vues païennes, l'individu n'avait pour ainsi dire qu'un corps; seule la cité avait une âme. En rendant à chaque individu la sienne, le christianisme crée une somme de valeurs éthiques et esthétiques innombrable. L'*expression*, telle est ici la grande conquête; elle suffirait à justifier, par opposition à la pure beauté classique, l'*instaurare omnia in Christo* dans son application aux domaines de l'art. Il faut y ajouter d'ailleurs tout ce que les sentiments chrétiens ont prêté de pur, de généreux, de sublime à l'expression de la vie. Ceux qui ne sentiraient pas qu'il y a là tout un monde entendraient inutilement la parole

prophétique : « *Vous enverrez votre esprit... et vous renouvellerez la face de la terre.* »

Les faits religieux envisagés donneraient une conclusion toute pareille. L'art trouve là un travail immense, donc aussi d'immenses ressources. Celles-ci d'ailleurs n'ont jamais été contestées. Le Christ en sa personne, sa vie, son œuvre est bien sans exception la plus haute matière d'art qui se puisse rêver ou contempler dans le monde. Ses préparations dans le passé et ses suites éternelles, avec tout ce qui l'entoure, ou le révèle, ou en dépend, n'est-ce pas un thème inépuisable?

Le double humain du Christ : la Vierge; les saints, où sa divinité se reflète, fournissent un thème à développements psychologiques dont le cadre historique est immense. La vie de la Vierge et des saints a fourni aux arts plus que les arts n'ont fourni eux-mêmes à la glorification de ces héros du surnaturel. La réciprocité est certaine, mais inégale. Enfin la vie de l'Eglise, ce Christ social, donne aussi à l'art plus qu'elle n'en reçoit, dans l'échange de services où leurs natures respectives les engagent. Ce que Dante y a trouvé est sous la main de tous, enrichi encore de beaucoup, à enrichir toujours, tant que durera, en même temps que l'art, cette large coulée de divinité sur la terre.

A leur tour les dogmes, et plus que tous le « dogme générateur de la piété catholique » sont aussi des générateurs d'art. Le temple est destiné chez nous à abriter Dieu, en son humanité revêtue de mystère. L'abri que nous lui donnons, nous le voulons glorieux, afin que le toit révèle son hôte. La nature donne ici l'exemple à l'homme. Or c'est l'art qui est chargé de réaliser cette *création* nouvelle. Cette *nature* de pierre et d'or, de bois et de marbre, de verre, de plomb, de fer, de céramique, c'est lui qui doit y infuser l'âme humaine, la faire vibrer aux grands souffles d'inspiration, la dresser haute et large, profonde de symbolisme, vivante de toute la vie du culte auquel l'art aussi présidera.

Le Temple en acte par le culte, le Temple dans l'intégrité de sa fonction autant que de sa constitution, c'est le résumé de l'art chrétien, c'est donc pour l'art tout court un domaine sans limite, une source d'inspiration que nulle ne peut prétendre égaler. Un comité d'artistes capable de construire un Temple chrétien, de l'orner, de le faire vivre, de lui faire remplir sa destination représenterait à lui seul l'art humain. S'il travaillait avec convenance à cette tâche, il se mettrait sur la route des œuvres souveraines. S'il pouvait réussir entièrement, il aurait réalisé le beau absolu et complet : absolu par la hauteur de l'idéal exprimé; complet par l'immensité des ressources que le Temple chrétien dans sa totalité et son efflorescence suppose

Il va de soi que toute diminution de la vérité religieuse impliquera pour l'art une diminution correspondante. D'une façon générale, on peut dire que les hérésies comme les schismes ont régulièrement appauvri les ressources d'art que le catholicisme conserve. Ici, moins de vie intérieure : d'où moins de poésie et de musique; là moins de vie cultuelle : d'où moins d'architecture, de sculpture et en général d'art plastique. Ailleurs, moins de socialisation du sentiment religieux : donc moins de tout. C'est ainsi que l'art byzantin fléchit après la séparation par le fléchissement de la liturgie. Les hérétiques iconoclastes tuent la sculpture et la peinture. Les Slaves schismatiques héritent de l'art byzantin et ne le renouvellent pas. Il en est ainsi partout.

En ce qui concerne le protestantisme, l'infériorité est trop manifeste. En vain cite-t-on Rembrandt, Milton et quelques autres. Il ne vient certes à l'esprit de personne de rabaisser de tels génies; ils appartiennent au genre humain. D'ailleurs la sève chrétienne n'est pas tarie chez ceux que nous appelons nos « frères séparés » : la Bible et ses richesses leur demeurent; les dogmes n'y ont pas tous péri; la morale y est pour la plus grande part identique. Mais si, oubliant les hommes, nous comparons les doctrines et les sources d'inspiration qu'elles fournissent, nous devrons reconnaître que la partie, entre elles, n'est pas égale. Tout ce que garde le protestantisme, le catholicisme l'exalte, et inversement, dans le premier, le christianisme se trouve diminué en deux choses. D'abord dans sa valeur sociale. « Les protestants, disait Comte, ne savent pas ce que c'est qu'une religion »; ils ne *relient* pas les hommes; ils les jettent, un à un, à l'Objet en face duquel précisément les différences individuelles s'effacent, qui devrait donc plus que tous nous unir, et qui invite par sa grandeur à l'emploi de toutes nos ressources, entre lesquelles les plus riches sont les ressources sociales. Or, cela porte esthétiquement de grandes conséquences. Toutes les pompes de l'art catholique s'y réduisent à un minimum. Plus de grande vie collective; moins de sympathie visible; moins d'extérieur religieux, et donc aussi moins d'art, celui-ci ayant les attaches que l'on sait avec la vie physique et la vie sociale.

En second lieu, le protestantisme en vidant le temple et le monde de toute *présence réelle*, en proscrivant le culte des saints, en affaiblissant le lien visible établi par l'authentique religion entre le ciel et la terre, tarit d'autant les réserves où l'art puise. Ce qu'il en reste pourra soutenir l'effort du génie; mais au cours du développement historique des Eglises, la différence se fera voir, et il n'est personne qui puisse nier, sur ce terrain, la transcendance du catholicisme.

A fortiori celle-ci éclate-t-elle à l'égard des religions non chrétiennes. L'islamisme et le bouddhisme, les plus élevées de beaucoup, rétrécissent l'art en diminuant la vie religieuse. Le premier se renferme dans un individualisme rêveur qui limite l'impression esthétique; son fatalisme réduit l'intensité de la vie. L'effort d'une poésie charmante avec le charme exquis, mais court, de constructions décoratives compliquées, ne peuvent vaincre à eux seuls le poids nécessairement opprimant d'une pareille conception de l'existence. Quant à la religion du Bouddha, livrée au panthéisme, elle développe une poésie admirable, mais jette les arts plastiques à l'anéantissement de son nirvana. De ces états d'âme à celui du chrétien complet, on devra mesurer la distance. La vie partielle des religions déviées ou tronquées ne peut lutter, aux yeux de l'art, avec la vie intégrale unie à Dieu.

III. — On a reproché au christianisme la sévérité de principes moraux qui, en restreignant le libre épanouissement de la vie, en restreindraient d'autant les manifestations esthétiques. La loi de renoncement, la défiance de la chair, l'héroïque attitude qui consiste à reproduire en nous le Crucifié représentent sans nul doute, nous dit-on, une beauté. C'est là un de ces grands partis pris dont l'art est friand. Mais cette donnée est restreinte. Le vrai domaine de l'art, nous l'avons dit nous-mêmes, c'est la vie intégrale. Retrancher à celle-ci par le renoncement, c'est mutiler aussi son miroir.

En fait, on nous oppose les prohibitions juives; la pauvreté de l'art chrétien à ses débuts; la constatation peu flatteuse que, durant les premiers siècles, les plus fervents précisément, la valeur d'art de l'iconographie chrétienne ne fit que déchoir par rapport à ce que lui avait légué le paganisme. On nous rappelle

les prescriptions de certains conciles des premiers siècles relatives aux représentations graphiques. On nous reproche l'attitude de quelques mystiques, tel S. Bernard, où se reflète, dit-on. au maximum. l'esprit chrétien, et par qui l'art fut mis au rang des pompes séculières. On ajoute, en vue de faire face à de trop criantes évidences, que si nous avons une histoire artistique qu'on veut bien dire glorieuse, l'honneur en revient à l'esprit laïque, dont l'influence obligea les chrétiens même fervents à briser le cadre étroit de leur doctrine. Le christianisme, en art, devrait à ses ennemis ce qu'il a de meilleur.

Pour répondre avec loyauté, il convient de faire la part du vrai dans les outrances qu'on vient de lire. Nous n'en serons que mieux en état d'ajouter : Une chose où il y a du vrai est une chose fausse. D'ailleurs ici comme partout, un exposé lucide et complet serait la meilleure défense. On ferait voir d'abord que la religion chrétienne est intégriste dans le sens le plus complet et le plus élevé; qu'elle ne méconnaît rien de ce qu'est l'homme; qu'elle veut sauver en lui le corps et l'âme; que si certains sacrifices lui semblent nécessaires, c'est à titre provisoire et en vue du meilleur bien de tout l'homme, puisque la vie éternelle de la chair, aussi bien que celle de l'esprit, est au nombre des dogmes fondamentaux du christianisme. Contrairement au rationalisme matérialiste, qui ne donne à la vie soi-disant intégrale que des années terrestres, c'est-à-dire le contraire d'une intégrité suffisante; contrairement au spiritualisme excessif qui ne s'inquiète que de l'âme, se résignant à la *fin de toute chair* sans nulle reprise d'espérance, nous voulons, nous, que l'homme vive à jamais, et que ce soit tout l'homme. Si une doctrine est intégriste, c'est la nôtre. Aussi l'Eglise a-t-elle toujours combattu les prétendus *spirituels :* Manichéens, Albigeois ou Cathares, qui sous prétexte de purification reniaient une moitié de l'œuvre divine.

Seulement, après avoir posé sa foi, d'où ressortent ses espérances, le christianisme se souvient qu'il est une discipline pratique. Il se sent invité à tenir compte des faits que le naturalisme oublie, et après avoir fixé la nature abstraite de l'homme, d'où il conclut sa destinée eu égard à la courbe totale de la vie, en y comprenant la survie, il en revient à l'immédiat qui est le réel d'aujourd'hui et qui inclut le péché. Tel est le sens de la mortification en morale, et, en art, de certaines prohibitions ou de certaines défiances. L'intégrisme immédiat ne nous est pas possible. Les Grecs qui s'y essayèrent ont roulé au vice; le socialisme qui tente de reprendre aujourd'hui l'expérience ne sera pas plus heureux; déjà les faits répondent dans la mesure où on les sollicite. Ne rien brider en nous, c'est favoriser le pire, au lieu de monter vers l'harmonie.

A cause de cela, notre discipline chrétienne se montre peu favorable à certaines branches de l'art qui tendent à la glorification de la chair et en général à l'idolâtrie de la forme comme telle. Ses préoccupations sont ailleurs, et il invite volontiers l'œuvre d'art à glorifier, au lieu de la chair traîtresse et tentatrice, des objets plus élevés, appartenant au plan supérieur de la vie, là où notre pente naturelle ne nous porte plus et où tous les secours humains, art compris, ont toute raison d'essayer de hausser l'homme.

Ici se placerait la question du nu. Elle est complexe et délicate. Qu'il suffise d'assurer que le christianisme est très loin d'y être opposé en principe. Le statuaire de l'Eden a autorisé suffisamment ceux qui voudraient venir à sa suite. Mais le danger moral qui se joint ici d'ordinaire au travail même le plus élevé fait que l'Eglise se défie et que seules des garanties sérieuses ou des circonstances spéciales lui semblent devoir autoriser pour le chrétien ce genre de recherches. S'ensuit-il, pour l'artiste qui se soumet, une infériorité irrémédiable? D'aucuns le prétendent d'autant mieux qu'ils trouvent là un facile grief à opposer aux morales religieuses. Mais la démonstration n'est pas faite. Le nu, techniquement difficile, supérieur au point de vue du *morceau*, n'est pas pour cela plus favorable qu'autre chose à l'inspiration, d'où procède le grand art. Qu'on regarde les œuvres des maîtres, aussi bien dans l'antiquité que dans les temps modernes, on se convaincra qu'à égalité de réussite et de génie, les figures drapées ne sont pas inférieures aux autres. La *Victoire de Samothrace* vaut la *Vénus de Médicis*, et les *Sibylles* ou les *Prophètes* de Michel-Ange valent les nus si nombreux de cet artiste. La draperie est d'ailleurs une ressource, en ce que cachant la forme en apparence — et réellement au point de vue de la pudeur — elle la révèle aussi et surtout, au point de vue de l'artiste. Elle enrichit les combinaisons de lignes, renforce l'expression, fait agir même la forme immobile. N'y a-t-il pas aussi une infériorité esthétique dans ce fait que le nu rompant — heureusement — avec nos habitudes sociales, tend à produire chez le spectateur une gêne, quelque chose comme un remords inavoué, donc aussi un trouble certain de cette harmonie intérieure en laquelle l'admiration consiste.

Quoi qu'il en soit, si le dédain de la chair, et dans une mesure aussi de la forme comme telle, menace l'art chrétien d'une infériorité relative, absolument parlant nous savons que sa supériorité est immense. Ce n'est pas pour rien que les sacrifices partiels sont voulus. On n'en ouvre que plus grandes, au delà, les avenues de l'idéal. Qu'on prenne dans l'art païen ami du nu et idolâtre de la forme, puis dans l'art chrétien qu'on en dit ennemi — qu'on prenne, dis-je, des sujets parallèles, tels Apollon ou Eros et le Christ, la Vierge et Vénus, la Mère douloureuse du Stabat et Niobé, et qu'on dise où sont les plus hautes ressources esthétiques. On ne peut préférer les types antiques qu'après avoir méconnu les autres. En dépit de ce que les données païennes ont suscité de chefs-d'œuvre, un juge désintéressé reconnaîtra que, tout compte fait et les droits du génie mis à part, les profondeurs d'humanité y cèdent trop souvent à la forme pure, le sujet au prétexte et la richesse du sens à la calligraphie merveilleuse.

Démontrer par des faits la supériorité écrasante du christianisme serait la matière d'un grand ouvrage. Qu'on parcoure quelques-uns de ceux que nous citons à la fin de cet article, on aura de quoi se convaincre.

Quant aux objections de détail, elles se résolvent en faisant la part : 1° des temps, 2° des circonstances, 3° des hommes. Les débuts d'une institution ne peuvent suffire à la caractériser toute : cette seule remarque résout le cas des peintures souterraines, si l'on songe que les premiers chrétiens, absorbés par un effort de lutte morale gigantesque, avaient autre chose à faire que de peindre. La preuve que cette solution est exacte, c'est que l'Edit de Milan, qui donna la paix à l'Eglise, fut le signal d'une splendide éclosion de l'art.

La considération *des circonstances* résout le cas des prohibitions juives et de ce qui leur ressemble après le Christ. Un petit peuple entouré de puissantes civilisations idolâtres, adonnées au culte des statues animées et à la superstition du *signe* où la chose signifiée était censée résider mystérieusement, ne pouvait manquer d'être exposé à de graves abus religieux par le fait de représentations pouvant faire office d'idoles. Il en fut de même plus tard, toute proportion gardée. Il s'agissait de prudence, non de

préjugés iconoclastes. Ne sait-on pas que les Iconoclastes de théorie, au VIIIe siècle, n'eurent pas de plus constants ennemis que les papes?

Enfin, les personnes même les plus vénérables doivent être laissées responsables de ce que leur humeur privée, leurs tendances ont pu ajouter ou retrancher aux influences authentiquement chrétiennes. Si S. Bernard a paru dédaigner tel aspect de la vie qui ne méritait pourtant ni dédain ni blâme, on sait que des protestations autorisées se firent entendre dans la bouche de Pierre le Vénérable et de Suger contre les exagérations passionnées de cette grande âme.

Quant à la technique imparfaite de tel ou tel, qui passe pour représenter l'art religieux, elle tient également aux conditions de personnes, de temps et de circonstances. Les « primitifs » firent ce qu'ils purent. A mesure qu'il avance dans sa carrière, on voit Angelico faire effort, lui, l'élève des missels et de leur inspiration candide, pour se mettre à la hauteur des progrès réalisés par Masaccio, Ghiberti et Bartolomméo, ses contemporains.

Qu'on s'en souvienne donc, une doctrine universelle comme la religion chrétienne a le temps et l'espace devant elle; elle participe aux progrès humains et aux vicissitudes humaines. On ne peut pas lui demander de manifester partout, toujours, chez tous, les conséquences de ses principes. C'est assez que ceux-ci soient nettement formulés; que dans l'ensemble de sa vie leur influence éclate. Or c'est ce qu'on vient de faire voir quant à la première partie de ce programme. La seconde, en ce qui concerne les époques antérieures, ne peut même pas se discuter. Seul ce temps-ci pourrait donner lieu à une objection troublante.

IV. — Tout le monde proclame la décadence de l'art religieux. En peinture, en sculpture, l'envahissement de l'art dit *Saint-Sulpice;* en musique, l'absence de chants religieux autres que ceux du passé : d'où l'appel à ce qu'il y a de plus profane par le style; en architecture, le règne du pastiche et de l'éternelle copie sans âme; en poésie, l'oubli de la grande inspiration au profit de quelques élucubrations maladives; en liturgie même, la décadence visible, nos rapides messes de onze heures et nos saluts prenant la place des grandes solennités au prestige autrefois immense : voilà ce qu'on relève, et l'on en conclut selon la loi de nous-mêmes admise : Si l'art chrétien est mort, c'est que la religion est morte; c'est que sa sève est épuisée et qu'elle est destinée à disparaître.

Répondons par ces brèves remarques. D'abord, l'art religieux existe, et ce n'est pas à nous d'organiser autour de lui soit la conspiration du silence, soit l'entreprise du dénigrement. Les médiocrités dont on parle ne sont pas spécialité chrétienne. Toujours, partout, il y eut de la *camelote*. Il y en avait chez les Grecs; le moyen âge, époque d'art religieux par excellence, la connut plus que nous. A côté d'elle, même rue Saint-Sulpice, *a fortiori* dans nos églises, dans nos musées modernes, à nos salons de peinture, les œuvres de valeur inspirées par le christianisme ne manquent pas. Tout ce qu'on peut dire, c'est que le courant général n'est pas là. Or, ce dernier fait s'explique par la grande crise religieuse qui sévit, du fait des conditions sociales renouvelées et du tournant que prend la civilisation générale. La société enfante; elle s'est déprise de l'ancienne vie; elle a déplacé son idéal, et les bouleversements survenus ayant leur contre-coup religieux, ont aussi leur contre-coup en art chrétien. Celui-ci aurait besoin de se réadapter ; il ne le fait pas toujours.

D'un autre côté, la désaffection actuelle des masses à l'égard de ce qui pourrait le faire vivre doit amener sa baisse. Tout le grand art risque de subir le même sort. Seul l'art industriel peut se promettre un avenir immédiat. Mais on voit bien que cela ne fait pas le procès de la religion en elle-même; que cela ne prouve pas sa mort, mais seulement l'enfantement douloureux d'un nouvel état. Nous aurons à revenir à Dieu après être revenus du reste. Tout grand mouvement humain ne peut se faire qu'au prix d'une chute partielle. L'avenir n'est pas pour autant compromis. La religion est éternelle; le christianisme catholique, qui en est l'expression authentique, est loin d'avoir donné, en art comme en quoi que ce soit, tout ce qu'il peut donner. Notre religion vécue à la moderne, mise en contact avec de nouveaux besoins, de nouvelles façons de sentir et de penser, saura se créer elle-même son miroir. Aux débuts de l'art chrétien, plusieurs siècles s'y épuisèrent; les étapes de l'avenir reproduiront celles du passé, seulement à un niveau supérieur sans doute, et d'une allure plus vive.

On pourrait se demander en quoi consistera pour notre art religieux le renouveau que nous croyons pouvoir escompter en d'autres domaines. Les prophéties sont toujours hasardeuses, mais peut-être l'art chrétien de l'avenir aura-t-il pour caractéristique principale ce que certains appellent d'un mot barbare l'*intrinsécisme*. Dieu et le divin y seront représentés moins par des caractères extérieurs que par leurs effets dans l'homme. L'homme lui-même sera étudié moins dans ses gestes que dans les ressorts secrets qui le font agir. La nature sera moins vue comme un décor; on s'apercevra que selon le mot profond d'Aristote, elle est « pleine d'âme » et l'artiste chrétien nous dévoilera son âme dernière, où habite Dieu. Travail en profondeur, et par suite perfectionnement de l'art, qui est avant tout un appel à l'intériorité des choses : voilà ce que tous les arts peuvent se promettre, quand les conditions du milieu renouvelé auront pu exercer à plein leur influence et que l'agitation actuelle sera apaisée.

Qu'on ne s'y trompe donc pas, un nouvel *Edit de Milan* est possible; il est sûr, avec cette différence que le nouveau Constantin ne sera pas un empereur : ce sera la collectivité humaine devenue plus consciente, détrompée d'aberrations religieuses dont beaucoup déjà se fatiguent, ayant achevé par ailleurs ses essais en vue de se rendre de nouveau Sauveur, en art comme en tout le reste, Celui qui est éternellement la voie, la vérité et la vie.

Bibliographie. — E. Müntz, *Etudes sur l'histoire de la peinture et de l'iconographie chrétienne* (1886); A. Pératé, *L'Archéologie chrétienne* (1892); G. Clausse, *Basiliques et Mosaïques chrétiennes* (1893); Raoul Rosières, *L'Evolution de l'Architecture en France* (1894); Bayet, *L'art byzantin;* Viollet-le-Duc, *Dictionnaire de l'Architecture française du XIe au XVIe siècle;* Alb. Lenoir, *L'art gothique*, 1891; Du Sommerard, *Les arts au moyen âge;* Emeric David, *Histoire de la peinture au moyen âge;* E. Male, *L'art religieux du XIIIe siècle en France;* Rio, *L'art chrétien;* E. Cartier, *L'art chrétien;* Anthyme Saint-Paul, *Architecture et catholicisme;* Renucci, *L'influence de la religion dans l'art;* A. Germain, *L'art chrétien en France des Origines au XVIe siècle;* A. Germain, *Comment rénover l'art chrétien.*

A. D. Sertillanges.

ASCÉTISME. — *Définition.* — *Diverses sortes d'ascétismes.* — *Ascétisme chrétien.* — *Raison d'être de l'ascétisme chrétien.* — *Degrés de l'ascétisme chrétien.* — *Pratiques de l'ascétisme chrétien.* — *Ecoles d'ascétisme chrétien :* L'Imitation de Jésus-Christ; Les Exercices spirituels de saint Ignace; L'Introduction à la vie dévote. — *Objections contre l'ascétisme chrétien.*

Le mot ascétisme vient d'une racine qui exprime l'idée d'exercer; on la trouve dans le verbe ἀσκέω, s'occuper de, s'exercer à, et ses dérivés ἄσκησις, exercice, ἀσκητής, celui qui s'exerce. Le verbe ἀσκέω s'emploie également pour tout genre d'exercice : ἀσκεῖν σοφίαν καὶ ἀρετήν (Platon), ἀσκεῖν τὰ δίκαια (Sophocle), ἀσκεῖν τὴν ἱππικήν (Xénophon); il semble pourtant que tout d'abord il s'appliqua surtout aux exercices du corps; avec le temps il en vint à désigner toutes sortes d'efforts. Très vite et tout naturellement, à cette idée d'exercice se joignit l'idée d'endurance, de vigueur entretenue, l'athlète qui s'exerce se fortifie, et on trouve cette phrase dans Euripide : χειμῶνι ἀσκεῖν σῶμα, endurcir par l'exercice son corps contre le froid.

L'ascétisme, c'est donc, au premier sens du mot, l'ensemble des exercices qui entretiennent la vigueur physique, intellectuelle ou morale : l'athlète fait de l'ascétisme pour garder sa force, le stoïcien fait de l'ascétisme pour dominer les impressions sensibles, le néoplatonicien fait de l'ascétisme pour atteindre Dieu.

Quand les premiers auteurs chrétiens composèrent leurs ouvrages, ils employèrent les termes dont leurs contemporains se servaient, modifiant légèrement le sens. Théodoret comme Platon parlent de l'ἀσκητικὸς βίος, mais ces deux mêmes mots ne désignent pas évidemment, chez les deux auteurs, la même vie ascétique, le même genre d'exercices. Saint Paul, dans une célèbre comparaison de sa Ire Epître aux Corinthiens marque nettement la différence : « Ne le savez-vous pas? Dans les courses du stade, tous courent; mais un seul emporte le prix. Courez de même, afin de le remporter. Quiconque veut lutter, s'abstient de tout : eux pour une couronne périssable, nous, pour une impérissable. Pour moi, je cours de même, non comme à l'aventure; je frappe, non pas comme battant l'air. Mais je traite durement mon corps et je le tiens en servitude, de peur qu'après avoir prêché aux autres, je ne sois moi-même réprouvé. » (I *Cor.*, IX, 24-27.) L'athlète chrétien fait de l'ascétisme pour gagner une couronne immortelle, pour jouir de la félicité du ciel. (*Matt.*, XI, 12.)

Dans toutes les espèces d'ascétismes, il y a donc une partie commune : des exercices; les divers ascétismes se distinguent par leur but.

Diverses sortes d'ascétismes. — L'Ecriture nous dit que la vie est un combat (*Job.*, VII, 1). Cela est exact, non seulement pour tous les chrétiens, mais pour tous les hommes. Pour atteindre un but, quel qu'il soit, nous avons à lutter contre des obstacles; la lutte devient surtout pénible s'il s'agit de notre perfection morale, but général de tous les ascétismes. Chrétiens ou infidèles, déistes ou athées, tous ont reconnu la nécessité de cette lutte. Il y a dans la nature humaine des forces opposées : on peut ne pas s'entendre, on ne s'entend pas sur la nature, sur les causes de cette opposition; le fait est indéniable. Il faut toujours en revenir à la pénible constatation de Louis XIV, que saint Paul avait déjà faite en s'en plaignant : Je sens deux hommes en moi. Lequel l'emportera? Voilà tout l'ascétisme. M. Gabriel Séailles a écrit : « La manie de se persécuter soi-même est la plus vaine des manies. » (*Les affirmations de la conscience moderne*, Paris, Colin, 2e édition, p. 82.) Il peut sans doute ne pas être très agréable de se persécuter soi-même, mais cette persécution qui s'appelle de son vrai nom mortification, est une nécessité à laquelle nous ne pouvons nous soustraire : la simple politesse, notre intérêt, notre perfectionnement moral nous y obligent, et quelquefois le besoin de faire un acte de volonté.

Nos contemporains et nous-mêmes avons l'horreur de la douleur physique. Nos ancêtres la considéraient comme un élément indispensable de l'ordre du monde, elle nous effraye, et même parmi les catholiques beaucoup pensent qu'il y aurait quelque extravagance à faire revivre les « disciplines » héroïques d'autrefois. Le moment n'est pas venu de dire si elles sont aussi mortes qu'on le suppose, je voudrais seulement remarquer que, malgré la poussée de notre siècle vers la jouissance, il nous faut à tous, même aujourd'hui, savoir faire effort, et il en est parmi nous qui recherchent encore l'austérité, le combat et la souffrance. Pourquoi? Parce qu'ils estiment la douleur nécessaire à leur perfectionnement moral.

Pour bien comprendre leur ascétisme et tout autre ascétisme, il importe donc, d'abord, de déterminer en quoi consiste le perfectionnement moral de l'homme. La question n'est pas simple. Chaque école philosophique, chaque religion a eu sa doctrine et son idéal, et par là même nous pourrons dire qu'elle a eu son ascétisme.

Pour les *Pythagoriciens*, les âmes, dans une série de migrations et d'épreuves, s'élèvent graduellement par la vertu ou s'abaissent par le vice; cette doctrine de la métempsychose détermine en partie leur ascétisme : ils s'abstiennent de chair, et même des végétaux dont la forme rappelle le plus à l'imagination les êtres vivants. Leur morale pure et élevée tend à faire dominer l'intelligence sur les appétits et les passions : on connaît les sacrifices et les mortifications qu'ils s'imposaient, et le dur silence des écoles pythagoriciennes.

Les *Cyniques* se font gloire de mépriser toutes les lois : nature humaine, cité, famille, ils refusent d'admettre n'importe quel joug; leur ascétisme consistera donc à fouler aux pieds tout respect humain, à mépriser fortune et pauvreté, à braver tous les caprices des hommes, à secouer les préjugés, les usages même les plus légitimes, à froisser toute pudeur, en un mot à choquer les habitudes établies, même dans les choses les plus indifférentes.

Les *Stoïciens* ont pour grand principe de morale : Ἀνέχου καὶ ἀπέχου, supporte et abstiens-toi : le bien et la vertu seuls méritent nos efforts, le sage ne dépend ni du monde ni de ses semblables, il ne relève que de lui-même. On voit d'abord les grandeurs et les défauts de leur ascétisme. Ils montrent ou du moins ils doivent montrer une insensibilité absolue pour les biens et les maux; tout entiers à leur perfection propre, ils ne s'occupent pas des autres, et dédaignent la société; le dévouement leur manque.

Les *Alexandrins* s'inspirent des stoïciens et les dépassent par leur élan mystique vers le monde de la pensée pure. « O mon âme, s'écrie Philon, si tu désires hériter des biens divins, abandonne non seulement la terre, le corps, les sens et la maison paternelle, abandonne non seulement la science et la raison, mais fuis-toi toi-même, ravie hors de toi, animée d'une fureur surnaturelle et ne rougissant pas d'avouer que tu es agitée et possédée de Dieu. Heureuse l'âme ainsi transportée hors d'elle-même, inspirée d'un délire divin, échauffée d'un céleste désir, entraînée par la vérité qui écarte devant elle tous les obstacles et qui lui fraie la route. Dieu même est

l'héritage qui l'attend... Courage, ô âme, et comme tu as quitté tout le reste, sors aussi de toi. » *Quis rerum divinarum heres*, éd. Mangey, Londres, 1742, t. I, p. 482.

Il serait trop long de continuer ainsi l'étude même sommaire de tous les ascétismes de l'antiquité; rien de plus difficile à éclaircir, en particulier, que l'ascétisme du *bouddhisme* et du *brahmanisme*, et, peut-on ajouter, rien de plus terre-à-terre. Le but comme les manifestations varient avec les époques et avec les castes. Les lois de Manu obligent le brahmane à des actes d'une minutie ridicule : Un brahmane ne doit pas enjamber une corde à laquelle un veau est attaché, ni courir pendant qu'il pleut, ni boire dans le creux de sa main, etc. Entrer dans le détail des obligations imposées au prêtre serait fastidieux. A peine trouve-t-il une heure dans sa journée dont l'emploi ne soit pas minutieusement réglé. Il y a plus, ces misérables prescriptions du rituel brahmanique semblent bien ne manifester aucune préoccupation morale.

On peut dire que chez les Perses et les peuples de la Mésopotamie, de la Syrie et de la Phénicie, l'ascétisme est nul, nul encore chez les Romains, où pourtant il faut signaler l'institution des Vestales; nommons aussi les κάτοχοι, prêtres et prêtresses du dieu Sérapis en Egypte.

Il n'en est pas de même chez les *Juifs*. Dans la pensée divine ils étaient les précurseurs des chrétiens, et la Loi nouvelle devait développer l'ancienne Loi. Il convenait donc qu'il y eût chez le peuple juif un ascétisme. Dieu, le législateur suprême, en fixa lui-même les pratiques, comme lui-même en détermina le but. Ces pratiques ordonnent l'abstinence légale de différents aliments : chair de certains animaux et surtout le sang et la graisse (*Lev.*, VII, 27; XVII, 10-16; *Deut.*, XIV, 12-21; XV, 23..., etc.), et elles fixent des jeûnes annuels (*Lev.*, 29-34; XXIII, 27-33; *Num.*, XXIX, 7-12; *Zach.*, VII, 15; VIII, 19). En même temps qu'il impose ces privations, Dieu en indique nettement le but. « Vous êtes les enfants de Jéhovah, votre Dieu... Tu es un peuple saint à Jéhovah, ton Dieu, et Jéhovah t'a choisi pour lui être un peuple particulier entre tous les peuples qui sont sur la surface de la terre. » (*Deut.*, XIV, 1 et 2.) Ces prescriptions, ces jeûnes, cet ascétisme ont donc pour effet de resserrer les liens qui unissent Dieu à son peuple choisi, Jéhovah à Israël, ils sont le signe d'une bonté et d'une protection paternelle, comme aussi d'une obéissance, d'une vénération et d'une confiance filiale. Ils aideront les Juifs, en leur rappelant les grands souvenirs d'Egypte et du désert, à lutter contre leur esprit d'insubordination, et contre les mauvais exemples qui leur seront donnés par les peuples étrangers, et ainsi à rester fidèles à Jéhovah. Ce sera en outre, un moyen d'obtenir le pardon de leurs offenses.

> Mais maintenant encore, dit Jéhovah,
> Revenez à moi de tout votre cœur,
> Avec des jeûnes, avec des larmes et des lamenta-
> Déchirez vos cœurs et non vos vêtements, [tions,
> Et revenez à Jéhovah, votre Dieu;
> Car il est miséricordieux et compatissant,
> Lent à la colère et riche en bonté.
>
> (*Joël*, II, 12 et 13.)

Ces jeûnes, le texte de Joël l'indique, doivent être l'expression de la volonté ou du repentir de l'âme :

Déchirez vos cœurs et non vos vêtements;

pour obtenir tout leur effet, ils doivent être accompagnés d'œuvres de charité.

> Que nous sert de jeûner, si vous ne le voyez pas,
> D'humilier notre âme, si vous n'y prenez garde?

demandent les Juifs à Jéhovah. Il répond :

> Au jour de votre jeûne, vous faites vos affaires
> Et vous pressez au travail vos mercenaires.
> C'est en vous disputant et vous querellant que
> [vous jeûnez,
> Jusqu'à frapper du poing méchamment;
> Vous ne jeûnez pas en ce jour
> De manière à faire écouter votre voix en haut,
> Est-ce là le jeûne auquel je prends plaisir,
> Un jour où l'homme humilie son âme?
>
> (*Is.*, LVIII, 3-5.)

La perfection de l'homme, c'est d'unir sa volonté à la volonté divine, tel est bien le but des pratiques ascétiques du judaïsme. On trouve d'ailleurs dans l'histoire du peuple hébreu l'existence de véritables ascètes et même un essai de l'ascétisme en commun. Les Nazaréens sont bien des ascètes (*Num.*, VI, 1 sqq.) par leur vœu d'abstinence perpétuelle ou temporaire de vin et de toute boisson enivrante. Les écoles des prophètes ne sont pas sans doute des communautés monastiques, et il faut en dire autant des Réchabites dont nous parle Jérémie au chapitre XXXV. Il convenait pourtant de signaler ces deux groupements. Les communautés esséniennes sont plus curieuses. Nous les connaissons par Philon, Josèphe et Pline. Les Esséniens n'ont point l'obligation du célibat, mais cependant ils détestent le mariage et se forment une famille au moyen d'enfants qu'ils adoptent et façonnent à leurs usages; ni indigence ni richesse parmi eux, chacun met tout son avoir à la disposition de tous; ils se gardent de toute délicatesse dans le vivre et le vêtement, détestent les parfums; modestes dans leurs regards et leur démarche, ils s'interdisent les plaisirs que d'autres trouvent légitimes. Renoncement et dévouement : tel semble avoir été leur idéal. Il est regrettable que de graves erreurs doctrinales se soient mêlées à des pratiques aussi recommandables.

L'ascétisme chrétien, comme tout ascétisme, se compose de moyens, d'exercices destinés à atteindre un but. Tâchons d'abord de déterminer le but; les moyens ont varié.

Ascétisme chrétien. — Dieu n'a pu créer que pour Lui-même; toute créature est donc pour Dieu, l'homme est donc pour Dieu. « *Fecisti nos ad te et irrequietum est cor nostrum donec requiescat in te.* » S. AUG., *Conf.*, I, 1. Nous devons aller à Dieu, parce qu'il est notre Créateur, nous devons aller à lui encore pour répondre à un besoin de notre être. Dieu est notre bien suprême, rien si ce n'est lui ne peut suffire à notre bonheur. « *Satis ostendis,* écrit encore saint Augustin, *quam magnam feceris creaturam rationalem. Cui nullo modo sufficit ad beatam requiem, quiquid te minus est.* » *Conf.*, XIII, VIII. Dieu est notre principe, Dieu est notre fin; partis de lui, nous retournons à lui. Voilà bien l'essence et la moelle de la doctrine chrétienne, comme aussi, dans sa forme la plus large, la notion de notre perfection; dès lors le but de l'ascétisme chrétien est de nous conduire à Dieu, notre fin, notre idéal.

Mais comment aller vers Dieu, comment l'atteindre? Dieu est esprit, c'est par notre esprit que nous l'atteindrons. Saint THOMAS représente l'intelligence et la volonté comme les deux bras de notre âme qui servent à saisir la vérité et la bonté, et à nous les unir. Or, la vérité par essence, la bonté par essence, c'est Dieu. Pendant cette vie, nous ne pouvons le saisir qu'imparfaitement, à travers la création, image

qui le révèle, mais aussi voile qui le cache. La lumière de la foi et le don de sagesse nous aident sans doute à le mieux voir et à le mieux atteindre; mais parce qu'ils ne changent pas notre mode de connaissance, il en résulte nécessairement que, même avec leur secours, nous ne pouvons nous unir à Dieu, pendant cette vie, qu'imparfaitement. Au ciel seulement la pleine lumière, au ciel seulement la pleine union. La foi, qui nous l'apprend, nous apprend encore que, déjà sur la terre, nous pouvons, par des actes surnaturels de l'intelligence et de la volonté atteindre Dieu, comme principe et fin surnaturels,nous joindre à ce bien souverain, en vivre, grandir en lui, et nous préparer à la rencontre face à face et aux joies divines de la vision intuitive. Cf. Ant. Le Gaudier, S. J., *De perfectione vitae spiritualis,* p. I, sect. 1, cap. 4.

L'ascétisme doit aider ces actes surnaturels de l'intelligence et de la volonté. Ils ont pour principe en nous la grâce. C'est elle qui nous permet dès maintenant, de vivre de la vie divine et de nous unir à Dieu très intimement. Dieu en effet est la vie de notre âme, non seulement parce qu'il lui a donné les dons qui lui permettent de vivre et d'agir surnaturellement, mais encore parce que l'âme, par ces dons, atteint Dieu lui-même. Elle s'en nourrit comme de l'aliment qui lui est propre, qui la fait croître et se perfectionner. Cette divine nourriture la rend de jour en jour plus semblable à Dieu, la divinise.

Notre perfection de chrétiens, c'est donc, dès ici-bas, de nous unir à Dieu par la grâce le plus étroitement possible, et l'ascétisme n'a pas d'autre but que de nous y aider.

Par quels actes particuliers s'opère cette union et quelle espèce de secours doit nous donner l'ascétisme? Dieu est le plus simple des êtres, il semble dès lors qu'il n'y ait qu'un moyen de s'unir à lui. Il est vrai de dire cependant que tous les actes extérieurs par lesquels, dans sa divine bonté, il se donne aux créatures sont pour nous des moyens de l'atteindre. Ses bienfaits et dans l'ordre de la nature, et dans l'ordre de la grâce, et dans l'ordre de la gloire, sont comme des liens qui peuvent nous unir à lui. — Dieu est notre Créateur. A chaque instant il emploie sa puissance à nous conserver ses dons; dès lors notre volonté doit estimer et chérir sa bonté, reconnaître qu'elle lui doit tout, et, par l'aveu de cette dépendance, augmenter en elle, d'une certaine façon, la vie de ce Dieu qui lui a tout donné. — Dieu est notre fin, notre souverain bien; par l'espérance notre volonté, se détachant des biens de ce monde, s'efforce de s'unir à Lui. C'est sa béatitude du temps, avant d'être sa béatitude de l'éternité. — Dieu est la beauté infinie, donc infiniment aimable, et nous devons donc l'aimer d'un amour de charité. Quand il n'aurait pas d'autre titre à notre tendresse, sa divine amabilité serait une raison suffisante de lui rendre nos hommages, de lui vouloir tout le bien possible, un bien infini, de lui donner, si nous le pouvions, et s'il ne les avait déjà par lui-même, et la Toute-Puissance, et la Toute-Beauté, et la Toute-Grandeur, et la Toute-Bonté et toutes ses perfections infinies.

De tous ces sentiments, de toutes ces vertus en est-il une qui opère seule ou du moins qui achève notre union avec Dieu commencée par les autres? — Cette vertu, si elle existe, ne sera pas la foi. Acte de l'intelligence, la foi, pendant cette vie, ne peut s'unir directement à son objet, elle n'atteint Dieu qu'à travers les obscurités de la révélation, dans des images et sous des symboles. — La volonté réussira-t-elle mieux que l'intelligence, et ses vertus auront-elles plus de puissance? Aux obscures clartés de la foi, que l'on peut comparer à une lampe qui brille dans un lieu sombre (II *Petr.*, I, 19), la volonté aperçoit suffisamment le souverain Bien auquel elle doit s'unir. Elle ne peut sans doute le vouloir, tendre vers lui et l'aimer qu'autant qu'il est connu; il reste vrai pourtant que cette connaissance n'est pas le motif mais seulement la condition de son amour. Le vrai motif qui porte la volonté à s'unir à Dieu, à le désirer, à l'aimer, c'est sa perfection infinie, c'est sa bonté infinie. Sans doute encore cette perfection, cette bonté infinie doivent être manifestées par l'intelligence, et cette manifestation est imparfaite. Mais l'intelligence, en raisonnant sur son concept, comprend suffisamment qu'elle ne peut saisir la perfection de Dieu; elle sait d'ailleurs qu'il est digne d'un amour infini et, dès lors, elle dégage assez son acte de son imperfection nécessaire, pour que la volonté, d'un plein élan, de toute elle-même, se porte non pas sur l'objet limité qu'elle lui propose, mais sur cet objet infini tel qu'il existe. Saint Thomas répète souvent que la volonté par l'amour se porte vers l'objet tel qu'il est en lui-même, l'intelligence, au contraire, ne l'atteint qu'autant qu'il est en elle-même. (*Sum.*, Ia IIae, q. 27. a. 2. Cf. Le Gaudier, *De perf. vit. spir.*, pars I, sect. 1, cap. 6.) D'où l'on peut conclure que les actes de la volonté sont, dans cette vie, plus parfaits que ceux de l'intelligence, et que notre perfection consiste dans une vertu de la volonté.

Est-ce l'espérance? Par elle nous tendons vers Dieu, notre fin dernière, notre souverain bien; nous y tendons cependant, non pas parce qu'il est *le* souverain bien, mais parce qu'il est *notre* souverain bien. Il serait plus parfait évidemment de chercher à nous unir à Dieu pour lui-même : il peut donc y avoir une vertu de la volonté qui, mieux que l'espérance, nous fasse atteindre notre fin.

Est-ce la religion? Elle nous unit à Dieu, elle atteint la majesté divine et son excellence infinie; elle ne le fait pas cependant d'une manière parfaite. Il peut arriver en effet que notre culte religieux procède, non pas de notre bienveillance envers Dieu, mais de la crainte ou de la nécessité; il ne saurait donc seul nous unir parfaitement à notre fin dernière. La vertu de religion n'atteint pas d'ailleurs Dieu directement, elle a pour objet premier le culte qui lui est dû. La justice, l'obéissance, la pauvreté, la chasteté et toutes les vertus morales, sont de même un chemin vers la perfection, elles n'en sont pas le terme; elles ne nous unissent pas immédiatement à Dieu, notre souverain et unique bien.

Reste la charité. Par elle, chaque jour notre âme acquiert une connaissance plus intime de la bonté divine, par elle se perfectionne notre ressemblance avec Dieu, par elle l'âme, ornée de la grâce surnaturelle, non seulement se sent unie aux perfections divines par les actes des différentes vertus, mais encore, d'une certaine façon, attire ces vertus en elle, pour en vivre et s'en diviniser. C'est elle qui établit entre Dieu et nous cette union si intime par laquelle nous devenons avec lui un même esprit. Par la charité l'âme se plonge en Dieu tout entière, et Dieu tout entier se donne à l'âme, ils s'unissent tous deux d'une admirable et incompréhensible union. Pour l'âme cette union consiste dans la tradition entière au Dieu qu'elle aime, de son intelligence, de sa volonté, de ses opérations, de tout son être. Et voici le résultat : dans son intelligence, dans sa volonté, dans toute sa vie, c'est l'infinie bonté de Dieu qui va se manifester, non seulement remplir ses puissances, mais tellement y grandir, tellement les absorber que l'âme paraisse vivre non plus elle-même, non plus pour elle-même, non plus en elle-même, mais en Dieu seul et pour Dieu seul. Il n'est que l'amour pour posséder une pareille puissance de transformation. Saint Augustin, parlant de l'amour des chrétiens pour Vic-

torinus, au moment de sa conversion, écrit : *Volebant eum omnes intro rapere in cor suum; et rapiebant amando et gaudendo. Hae rapientium manus erant* (Conf., VIII, II). Si tout amour a cette force, quelle vertu transformante n'aura donc pas cet amour, le plus vrai et le plus pur des amours, qui, très ardemment et très suavement, nous unit à Dieu comme au meilleur des pères.

Dieu d'ailleurs, en même temps que nous tâchons de le saisir, s'unit lui-même à notre âme. Par son Esprit saint il verse dans nos cœurs sa divine charité et les trésors de sa grâce. Cette grâce répandue en nous n'est pas autre chose que la ressemblance parfaite de Dieu, don qui surpasse tous les dons, qui contient d'une manière admirable Dieu lui-même, qui l'unit à l'âme humaine, imprègne cette âme de la divine beauté et la rend participante de la nature divine. De toute éternité le Père engendre le Fils, d'une nature semblable à la sienne, digne par conséquent de son amour infini; Dieu ne communique pas sans doute à l'homme, par voie de génération, sa nature divine, mais il lui donne sa grâce; sa grâce qui tend à le diviniser, qui en fait un fils bien-aimé, digne d'un amour très grand et capable de s'unir à son Père par une véritable amitié. La grâce nous rend aimables à Dieu; grandit-elle, son amour pour nous grandit.

Elle ne se contente pas de créer en nous une ressemblance divine, elle nous excite, elle nous aide à produire des actes qui augmentent cette auguste similitude. Peu à peu l'âme, en s'unissant à Dieu plus intimement, se nourrit et se fortifie de sa vie divine et de ses perfections divines comme d'un céleste aliment; peu à peu elle se vide de tout bien, de tout amour créé, et, pour ainsi parler, de sa propre vie, elle se laisse remplir de Dieu seul, elle est comme transformée en lui, et peut en toute vérité s'écrier avec l'Apôtre : *Vivo, jam non ego, vivit vero in me Christus. Galat.*, II, 20.

C'est donc la charité qui seule, nous unissant véritablement à Dieu, nous aide à atteindre notre perfection, et dès lors l'ascétisme ne devra pas avoir d'autre but que de la faire naître et grandir en nous. Dans un traité complet, il faudrait étudier les différents actes de cette charité et ses rapports avec les autres vertus, qu'elle renferme et vivifie; ce que nous venons de dire suffit à bien déterminer la nature de l'ascétisme chrétien, méconnue par tant de nos contemporains. On peut le définir : *l'ensemble des moyens qui nous aident à nous unir à Dieu dans et par la charité.*

Raison d'être de l'ascétisme chrétien. — 1. — Il suffit pour en voir l'utilité et la nécessité d'étudier un instant la nature humaine. Un fait s'impose, que nous avons déjà signalé : la guerre existe entre le corps et l'âme (*Galat.*, V, 17), entre les appétits et la raison et il nous faut lutter pour rétablir l'ordre. Chrétiens, nous disons que cette lutte défensive et offensive contre ce que saint Jean appelle la triple concupiscence — *concupiscentia carnis, concupiscentia oculorum et superbia vitae*, I *Joan.*, II, 16 — est la conséquence du péché originel (*Sum., theol.*, IIª IIªᵉ, q. 85.) Par suite du péché d'Adam, la volonté n'est plus maîtresse des sens, elle n'est plus maîtresse des facultés sensibles de l'âme. Dès lors, comme c'est par la volonté et par la raison que nous devons nous unir à Dieu dans la charité, il faudra lutter pour permettre à ces deux bras de l'âme de se débarrasser des liens qui les enlacent, et de saisir Dieu qu'ils doivent étreindre : l'ascétisme devra combattre tout ce qui, en nous et hors de nous, serait un obstacle à cette étreinte, à notre perfection.

2. — Il peut arriver et il arrive souvent que la déchéance de notre nature, la révolte originelle de la concupiscence, s'augmente par nos fautes et les habitudes vicieuses qui sont la conséquence de leurs répétitions. La lutte en devient plus nécessaire et plus dure.

3. — Notre-Seigneur ne nous a pas d'ailleurs caché la nécessité de l'abnégation, du renoncement et de la mortification : *Si quis vult venire post me, abneget semetipsum, et tollat crucem suam et sequatur me. Qui enim voluerit animam suam salvam facere, perdet eam; qui autem perdiderit animam suam propter me, inveniet eam* (*Matth.*, XVI, 26, 25). Ces paroles empruntent à la circonstance où elles furent prononcées une gravité exceptionnelle. Jésus-Christ venait de parler à ses disciples de sa passion; il semble donc qu'il ait voulu leur laisser entendre que, de même que sa mort était nécessaire au salut du monde, ainsi la mortification était nécessaire au salut de chaque homme; par elle seule, il peut mourir à lui-même et vivre pour Dieu. La similitude évidemment n'est pas rigoureuse, et il ne faut pas presser la comparaison, elle serait fausse; il semblait bon toutefois de rappeler l'occasion où furent prononcées les paroles de Notre-Seigneur. Saint Paul est tout aussi pressant : *Qui autem sunt Christi, carnem suam crucifixerunt cum vitiis et concupiscentiis* (*Galat.*, V, 24, et dans l'épître aux Colossiens (III, 5) : *Mortificate ergo membra vestra quae sunt super terram.*

4. — L'ascétisme est nécessaire à notre perfection individuelle, il est nécessaire aux autres hommes, à l'Eglise universelle, au genre humain tout entier, et il a dès lors un rôle social. Ce n'est pas ici le lieu de démontrer la valeur satisfactoire, et pour nous-mêmes et pour les autres, du renoncement et de la mortification, ni d'établir, contre la théologie protestante, la doctrine de l'Eglise catholique. Notre-Seigneur, en clouant avec lui, sur la croix, l'acte de notre damnation, l'a détruit entièrement, et, par son sang, apaisant la colère divine, il nous a réconciliés avec Dieu. Nous aussi selon l'exemple et la doctrine de saint Paul (*Col.* I, 24), achevant ce qui manque aux souffrances du Christ dans notre propre chair, nous mortifions nos membres pour apaiser la colère divine et détourner la vengeance du Tout-Puissant. Tel est surtout le but des ordres contemplatifs, si glorieux et si méconnus de nos jours; par leurs prières et leurs mortifications ils sauvent les âmes et réconcilient la terre avec le ciel. Les apôtres qui travaillent à la conversion des pécheurs savent bien aussi que la souffrance et le sacrifice donnent seuls à leurs travaux une surnaturelle fécondité. *In cruce salus*, la croix sauve toujours le monde.

5. — Il est une autre raison d'être de l'ascétisme chrétien, trop belle pour ne pas en parler. *Tota vita Christi fuit crux et martyrium : et tu tibi quaeris requiem et gaudium* (*De Imit.*, l. II, c. 12, 7). Jésus-Christ a souffert par amour pour moi, je veux souffrir par amour pour lui; j'aime mon Dieu et je veux être traité comme lui; il a porté sa croix, je veux porter la mienne. C'est ici une affaire de cœur, et non plus de raison; mais il n'est pourtant pas besoin d'être chrétien pour la comprendre. « J'aime la pauvreté parce que Jésus-Christ l'a aimée... » « Voilà de ces accents, écrit Sainte-Beuve, — et ils sont de Pascal, — qu'il faut opposer pour toute réponse à ceux qui demandent au sortir de Montaigne, à quoi bon l'assiette de terre et la cuiller de bois. » (*Histoire de Port-Royal*, t. II, p. 504, édit. de 1860.)

En répondant aux objections contre l'ascétisme, nous rendrons mieux compte encore de sa raison d'être et de sa nécessité.

Degrés de l'ascétisme chrétien. — Saint THOMAS et les auteurs ascétiques distinguent trois degrés dans la charité, et dès lors il doit y avoir trois degrés dans l'ascétisme : le degré de ceux qui commencent, le degré de ceux qui sont plus avancés, le degré des parfaits.

Dès qu'il est en état de grâce, l'homme entre dans le premier degré. Il bouillonne encore de passions, il se sent entraîné vers ses fautes anciennes : la charité brûle son âme, il voudrait être tout à Dieu, mais ses habitudes mauvaises, ses passions indomptées exposent cette charité à mille périls et ne peuvent lui donner la sécurité de la paix. Il faut donc dompter les rébellions du corps, fuir les occasions des fautes, arracher la racine de tous les vices et pour cela lutter vigoureusement. Quand la victoire sera devenue facile, quand le péril de pécher mortellement sera presque éloigné tout à fait, quand l'ascète n'aura presque plus, pour ainsi dire, aucun besoin de combattre pour conserver la charité, il entrera dans le second degré.

Il s'agit alors pour lui de donner à la charité un plus grand éclat, ainsi qu'aux autres vertus qui l'accompagnent. La lutte existe toujours, il faut chasser de l'âme par une énergie et un labeur constants les passions mauvaises, les inclinations vicieuses, fuir les péchés véniels, se détacher des biens temporels et de l'impressionnabilité qui troublent la paix. L'ascète y parviendra par l'exercice des vertus morales, qu'il devra s'efforcer d'acquérir au prix des plus grands efforts. Il devra aussi travailler à connaître tout ce qui regarde la pratique de la charité, et c'est une longue étude, elle ne peut se faire sans de multiples soucis et de continuelles distractions de l'âme : soucis et distractions qui s'accordent mal avec la paix et le calme du troisième degré. Il faudra donc à celui qui combat dans ce second degré de longues luttes pour parvenir à l'état de calme qui lui permettra de s'unir à Dieu et de travailler pour lui, sans trouble et dans la paix.

L'ascète entre alors dans le troisième degré : les passions sont vaincues, l'âme, détachée de la terre, vide des désirs du monde, possède tout ce qui lui est nécessaire pour atteindre pleinement sa fin; tout à Dieu, tout à son amour, elle se plonge en lui par une contemplation presque continuelle, ou bien elle se dépense et souffre pour sa gloire. C'est là le véritable état de perfection, et les deux autres degrés ne peuvent être appelés degrés de perfection que parce qu'ils sont le chemin qui conduit à ce troisième (*Sum. theol.*, IIª IIªᵉ, q. 184, a. 5. ad. 1).

Ces trois degrés de perfection sont encore appelés voie purgative, voie illuminative, voie unitive. Ce n'est pas seulement la nature des choses qui nous les fait connaître, saint Paul les indique nettement (*Ephes.*, III, 14-19); DENYS fait reposer toute sa doctrine sur cette triple forme de la vie spirituelle; saint GRÉGOIRE DE NYSSE (*In Cantic.*, homil. 1) rattache la voie purgative aux Proverbes, la voie illuminative à l'Ecclésiaste, la vie unitive au Cantique des Cantiques; saint GRÉGOIRE LE GRAND admet cette même distinction (*Moral.*, l. XXIV, c. II), et depuis saint THOMAS (*Sum.theol.*, IIª IIªᵉ, q. 24, a. 9) elle est commune à tous les théologiens et à tous les auteurs ascétiques.

Il est bien évident que ces trois degrés de perfection, que ces trois vies ne sont pas entièrement isolées les unes des autres et comme séparées par des cloisons étanches. Ceux qui commencent peuvent avoir leurs moments de paix relative, et de victoire facile; pour ceux qui sont dans le second degré, il est des retours de passion brusques et si impétueux qu'ils nécessitent toutes les énergies de la vertu; on pourrait croire que toutes les luttes anciennes sont à recommencer; même pour les âmes plus intimement, unies à Dieu, la vertu n'offre pas toujours la même facilité, il faut combattre et parfois bien durement. L'ascète ne devra jamais l'oublier, et, à certaines heures, il lui faudra reprendre les armes qu'il avait crues inutiles à jamais, et recommencer les luttes d'autrefois.

Pratiques de l'ascétisme chrétien. — Il serait très curieux et très intéressant de traiter cette question historiquement, d'étudier dans leur germe, c'est-à-dire dans le Nouveau Testament, les diverses pratiques de l'ascétisme chrétien. Les conseils de Notre-Seigneur à tous les chrétiens : vigilance à exercer, *Matt.*, XXIV, 49; XXV, 13; XXVI, 40; *Marc.*, XIII, 33; XIV, 38; renoncement, *Matt.*, X, 37 sqq.; XVI, 24, 26; *Marc.*, VIII, 34; *Luc.*, XIV, 26, 27; *Joan.*, XII, 25; jeûne, *Matt.*, IX, 14, 15; XVII, 21; *Marc.*, IX, 28 : à ceux qui veulent le suivre de plus près : renoncement aux biens de la terre, *Matt.*, XX, 21, 27; *Marc.*, X, 28, 30; *Luc.*, IX, 59, 62; XIV, 33; virginité perpétuelle, *Matt.*, XIX, 12; — les recommandations de saint Paul qui rappellent et précisent celles du divin Maître, I *Cor.*, XVI, 13; *Rom.*, VII, 23, 25; XIII, 14; I *Tim.*, IV, 7, 8; I *Cor.*, VII, 27-40, nous donnent les éléments essentiels de cette pratique de l'ascétisme. Les Pères de l'Eglise, et les premiers auteurs chrétiens, saint JUSTIN (*Apol.*, I, c. 15, *P. G.*, t. VI, col. 350, CLÉMENT D'ALEXANDRIE, *Strom.*, l. III, c. I, *P. G.*, t. VIII, col. 1198, ORIGÈNE, *In Jeremiam*, hom., XIX, n. 7, *P. G.*, t. XIII, col. 518, TERTULLIEN, *Apol.*, c. 9. *P. L.*, t. I, col. 379, saint CYPRIEN, *De habitu Virginum*, n. 3, sqq., *P. L.*, t. IV, col. 445) nous montrent leur développement pendant les premiers siècles; au IVᵉ les moines viennent leur donner un élan magnifique que rien n'arrêtera plus (Dom BESSE, *D'où viennent les moines*, c. IV et V).

Mais cette exposition historique demanderait tout un ouvrage, il vaut mieux grouper d'une autre façon les diverses pratiques de renoncement et de mortification de nos ascètes chrétiens. Leur but est de s'unir à Dieu par l'intelligence et la volonté, dans la charité; leur devoir est donc d'éloigner tous les obstacles à cette union qu'ils viennent du dehors ou d'eux-mêmes, de leur corps ou des facultés sensibles de l'âme.

Si le monde, les relations extérieures, la vie sociale nous absorbent trop, et, nous attirant tout entiers, nous éloignent de Dieu, la solitude et le silence aideront à nous en séparer. Nos devoirs, devoirs de situation ou d'apostolat, nous empêchent sans doute de rompre entièrement avec les autres hommes et même nous font une obligation de traiter avec eux, une sage mortification nous permettra toutefois de ne pas perdre de vue notre fin et notre perfection au milieu de ces nécessités journalières de notre vie, et même d'y trouver un moyen de nous en rapprocher, de nous y unir.

Si notre corps nous éloigne de Dieu, il faut savoir nous éloigner de lui et le mater. Cette mortification du corps, que nous aurons à justifier plus loin, n'est pas seulement en usage dans l'ascétisme chrétien ou même dans l'ascétisme religieux, quelle que soit la croyance de l'ascète : des agnostiques l'ont pratiquée: « Souvent étant bien au chaud dans mon lit, écrit l'un d'eux, je me sentais honteux de tenir tellement à cette jouissance; et chaque fois que cette pensée me prenait, il me fallait me lever, fût-ce au milieu de la nuit, et m'exposer une minute au froid, afin de me prouver à moi-même que j'étais un homme. » (William JAMES, *L'expérience religieuse*, p. 254.) Cette lutte contre le corps, obstacle à notre union

avec Dieu, se pratique surtout par la pauvreté, la chasteté et les austérités de la pénitence. Telle austérité, telle pratique de pauvreté ou de continence importe peu en elle-même; bien plus, il peut s'en trouver de blâmables. Personne n'est tenu de se traiter comme se traitait le bienheureux Henri Suso. « Frère Henri était dans la fleur de sa jeunesse d'une nature vive, ardente et fortement portée aux plaisirs ; il ressentait sans cesse les attaques et les combats de la chair, et pour la soumettre à l'esprit il inventa des pénitences si rigoureuses, si impossibles à imiter, qu'elles feront frémir le lecteur. D'abord il se revêtit d'un cilice et se ceignit d'une chaîne de fer qui lui déchirait le corps. Il la garda jusqu'à ce que la quantité de sang qu'il perdait l'obligeât à la quitter; mais pour la remplacer il se fit une espèce d'habit tissu de cordes dans lesquelles étaient cent cinquante pointes de fer si aiguës et si terribles, qu'appliquées sur la chair elles la perçaient et faisaient autant de douloureuses blessures. Ce vêtement avec lequel il dormait la nuit, lui couvrait et lui serrait les côtés et une partie des reins et du corps... Pour se priver de tous les adoucissements qu'il aurait pu se donner en touchant aux endroits malades, il se fit une espèce de collier d'où pendaient deux courroies ou plutôt deux anneaux de cuir où il plaçait ses mains et ses bras pendant la nuit et qu'il fermait et serrait ensuite avec un cadenas. » (*Œuvres du B. Henri* Suso... Paris, 1856, p. 65, 66, 67.) Ce n'est là qu'une partie, et la moindre, des mortifications que s'imposait le B. Henri Suso, et cela pendant seize ou dix-sept ans.

Tous les sens du corps : la vue, l'ouïe, le goût, l'odorat, le toucher, parce qu'ils peuvent nuire à l'élan de l'âme vers Dieu, ont été mortifiés par les ascètes, et la vie des saints offre de nombreux exemples des supplices parfois effrayants qu'ils s'infligeaient. « La mortification a un baume et des saveurs dont on ne peut plus se passer quand on les a une fois connus. Il n'y a qu'une manière de se donner à Dieu, c'est de se donner tout entier sans rien garder pour soi. Le peu qu'on garde n'est bon qu'à embarrasser et à faire souffrir. Il s'imposait donc de ne pas sentir une fleur, de ne pas boire quand il brûlait de soif, de ne pas chasser une mouche, de ne jamais se plaindre de quoi que ce soit qui intéressât son bien-être, de ne jamais s'asseoir, de ne jamais s'accouder quand il était à genoux. » (*Le curé d'Ars*, 17e édition, 1904, t. II, p. 475.) L'insomnie est une des plus rudes mortifications, celle qui, au début, coûta le plus à saint Pierre d'Alcantara; pendant quarante ans, il ne donna au repos qu'une heure et demie en vingt-quatre heures. « Pour y parvenir, il se tenait toujours ou à genoux ou debout. Lorsqu'il dormait, c'était assis, et la tête appuyée contre un morceau de bois fixé à la muraille. » (*Œuvres complètes de sainte* Térèse, Paris, Retaux, 1907, t. I, p. 347, 348.) Il est inutile d'ailleurs d'insister sur toutes ces mortifications corporelles; les manuels d'ascétisme et les biographies des saints sont dans toutes les mains.

Avec le corps et plus que lui, il faut dompter l'âme. Non seulement ses facultés sensibles, l'imagination et la sensibilité, mais ses facultés spirituelles elles-mêmes; l'intelligence et la volonté, dans leur activité mal réglée, peuvent être un obstacle à notre union avec Dieu, il faut donc veiller avec soin sur elles, et s'opposer à leurs élans désordonnés. On lutte contre les facultés sensibles, comme contre les sens; on lutte contre l'orgueil de l'esprit par l'humilité et contre les révoltes de la volonté par l'obéissance.

Humilité, obéissance, véritables vertus de race et distinctives de l'ascète chrétien, celles que nos contemporains, les protestants en particulier et parmi les protestants, les Américains, ont le plus de peine à comprendre. « On ne peut pas dire qu'à notre époque l'obéissance soit tenue en grand honneur. Au moins dans nos pays protestants, on estime que l'individu a le devoir de régler lui-même sa conduite, en subissant les conséquences heureuses ou malheureuses de son indépendance. Cette idée fait tellement partie de notre pensée que nous avons quelque peine à nous représenter des êtres raisonnables qui regarderaient comme un bien de soumettre leur volonté à la volonté d'un autre homme. J'avoue que pour moi cela tient du mystère. » (William James, *L'expérience religieuse*, p. 263.) Nous retrouverons plus loin cette objection, pour le moment il suffit de constater que ce sont là les deux vertus réservées de l'ascétisme chrétien, ses deux joyaux. Tous les auteurs ascétiques, le jésuite Rodriguez en particulier dans la *Pratique de la perfection chrétienne*, leur consacrent de longs développements, je me contente d'y renvoyer.

Ces pratiques de l'ascétisme chrétien ne conviennent pas également à tous. Cela est évident : les vocations diffèrent, et dans les vocations les voies par où doivent cheminer les âmes. Une Carmélite ne conçoit pas l'ascétisme comme une religieuse de la Visitation, un Chartreux comme un Jésuite, un homme du monde comme un prêtre; l'idée de perfection est sans doute la même chez tous, les moyens diffèrent pour l'atteindre. Les pratiques de l'ascétisme diffèrent encore dans une même vocation avec les âmes. Elles diffèrent d'abord à cause des âmes elles-mêmes : les unes ont besoin de s'appliquer à une vertu, les autres à une autre, selon leurs divers caractères, et dès lors ce besoin particulier donne à leur ascétisme sa forme spéciale; un tempérament bilieux n'a pas à réagir comme un tempérament sanguin, un apathique comme un orgueilleux. Elles diffèrent ensuite selon le degré d'obligation des vertus chrétiennes que les pratiques de l'ascétisme doivent sauvegarder; les unes sont prescrites *sub gravi*, les autres *sub levi*, les unes nous détournent complètement de notre fin, les autres nous en éloignent seulement. L'ascétisme sans doute nous pousse à éviter les fautes graves et les fautes légères, mais, on le conçoit d'abord, ses exigences n'ont pas la même rigueur dans les deux cas. Comme nous sommes assez souvent de mauvais juges dans notre propre cause, il conviendra de demander conseil, et de nous faire aider, quand il s'agira de déterminer les pratiques qui conviennent à notre ascétisme. *Cum viro sancto assiduus esto, quemcumque cognoveris observantem timorem Dei, cujus anima est secundum animam tuam; et qui, cum titubaveris in tenebris, condolebit tibi* (*Eccli.*, XII).

Ecoles d'ascétisme chrétien. — « C'est une chose pleine de danger, écrivait saint Ignace, de vouloir pousser tous les hommes à marcher vers la perfection par le même sentier; le directeur qui agit ainsi ne comprend rien à la multiple variété des dons du Saint-Esprit. » (*Selectae S. Ignatii Sententiae.*) Rien de plus vrai. A considérer le but de l'ascétisme, — unir l'âme à Dieu par la charité, — à considérer les hommes qui doivent le pratiquer, il parait évident qu'il y aura divers ascétismes chrétiens.

L'objet de la charité est Dieu, mais cet objet unique, elle le saisit de plusieurs façons. Elle atteint d'abord évidemment l'infinie bonté de Dieu, mais elle atteint aussi ses autres perfections : sagesse, puissance, miséricorde, justice; elle atteint encore non seulement la divinité en général mais en particulier les trois personnes divines : le Père, le Fils et le Saint-Esprit. En outre les anges, les saints du ciel,

les hommes qui vivent sur la terre, participent d'une certaine manière aux perfections et aux dons divins; il s'ensuit donc que nous pouvons les aimer d'un amour de charité, comme nous devons nous aimer nous-mêmes de cet amour. Il n'est pas jusqu'à notre corps, instrument qui sert à notre âme pour la pratique de la vertu, qui ne puisse être aimé, dans une juste mesure, d'une vraie charité. Saint Augustin énumère les quatre objets de notre charité : Dieu qui est au-dessus de nous, nous-mêmes, les hommes qui sont près de nous, notre corps qui est au-dessous de nous (A. Le Gaudier, *De perfectione vitae spiritualis*, p. I, c. 13).

Il y a plus. L'acte de charité, considéré, non plus dans son objet, mais en nous-mêmes, lie notre volonté comme d'un double lien. La charité suppose en effet l'union, dans l'amour, de celui qui aime à celui qu'il aime; à ce premier sentiment tout affectueux s'ajoute la bienveillance : celui qui aime désire du bien à celui qu'il aime. La charité suppose la bienveillance; la bienveillance n'exige pas l'affection, et je puis désirer du bien à une personne que je n'aime pas. Il peut arriver dès lors que dans la pratique de la divine charité, l'affection tienne une si grande place qu'elle n'en laisse presque plus à la bienveillance; comme aussi il peut se faire que la bienveillance soit prédominante, et que la volonté tout active soit surtout occupée à procurer le bien de Dieu (*Sum. theol.*, 2 2ae, q. 27, a. 2). Les théologiens, après Cajétan (in 2 2ae, q. 23, a. 1), énumèrent tous ces biens que nous pouvons vouloir à Dieu ou lui donner effectivement : d'un mot, cette charité de bienveillance saisit non seulement toute la création qu'elle offre et consacre et dévoue toute au Créateur, mais elle atteint Dieu lui-même, elle se réjouit de sa gloire extérieure, elle se réjouit de sa gloire intime, elle voudrait lui donner toutes ses divines perfections si déjà il ne les possédait.

La charité divine exige l'amour qui unit, et la bienveillance qui veut du bien : Si l'amour prédomine on l'appelle charité *affective*, si c'est la bienveillance, charité *effective*, et l'on comprend que les pratiques de l'ascétisme chrétien varieront suivant les degrés de l'une et de l'autre charité, comme on comprend qu'elles varieront encore suivant les divers biens que l'ascète se proposera de procurer à Dieu par sa charité effective.

Et l'on arriverait encore à la même conclusion si, au lieu d'examiner l'objet de la charité, on étudiait les tempéraments divers et les divers besoins des ascètes, mais peut-être vaut-il mieux simplement voir ce qu'a été historiquement dans l'Eglise la pratique de l'ascétisme.

On peut écrire, je crois, que la pratique constante des ascètes a oscillé entre la charité affective et la charité effective : les uns ont été surtout des contemplatifs et des passifs, les autres des apôtres et des actifs. Je dis *surtout;* car au véritable ascétisme chrétien les deux éléments sont nécessaires ; ils peuvent se dominer l'un l'autre, ils ne peuvent s'exclure sous peine d'erreur. La charité purement affective n'est pas de cette terre, et dans un sens véritable elle n'est pas même du ciel; c'est une erreur d'y prétendre, et le *Quiétisme* est l'une des formes de cette erreur. D'un autre côté, il est tout aussi vrai de dire que la charité effective qui ne garderait rien ou presque rien de la charité affective, qui serait tout extérieure, tout active, ne serait point non plus la véritable charité, et il n'y a pas bien longtemps que nous avons entendu le Souverain Pontife Léon XIII condamner l'*Américanisme*. La vérité, ici comme partout, est entre deux extrêmes : son champ s'étend d'ailleurs assez vaste pour les divers génies, et assez de manifestations de l'ascétisme chrétien restent orthodoxes, pour nous laisser toute liberté de choisir.

Je ne puis m'occuper des ouvrages ascétiques dont le but plus restreint est de donner une direction à un groupement assez peu étendu (comme un ordre religieux). Prenons ceux qui semblent avoir eu le plus d'influence sur la vie universelle de l'Eglise, et brièvement étudions leurs principaux caractères.

L'Imitation de Jésus-Christ. — Avant ce chef-d'œuvre, bien des ouvrages avaient paru, en Orient et en Occident, pendant les premiers siècles du christianisme comme au moyen âge, qui eurent une véritable influence sur le développement de l'ascétisme dans l'Eglise : il faut au moins citer les noms de saint Basile, saint Ephrem, saint Grégoire de Nysse, saint Jean Chrysostome, saint Nil, saint Jérôme, saint Grégoire le Grand, saint Benoît, Cassien et Cassiodore, comme aussi ceux de Rupert, saint Bernard, Hugues de Saint-Victor, saint Thomas et saint Bonaventure. Mais ces grands hommes ne remuèrent pas le peuple chrétien comme l'a remué et le remue encore l'auteur inconnu de l'*Imitation de Jésus-Christ.*

C'est que nous sommes là en présence d'un livre pratique avant tout et qui convient à toutes les âmes. Ecrit plus particulièrement pour des moines, l'expérience prouve qu'il peut être utile à tous les chrétiens et s'adapter à toutes les situations. *Vanitas vanitatum et omnia vanitas praeter amare Deum et illi soli servire* (I, 1, 4), voilà en trois mots le résumé de sa doctrine, comme aussi de tout l'ascétisme chrétien : la science, les honneurs, les plaisirs, la gloire, la vie présente : tout n'est que vanité. Qu'avons-nous à faire des disputes de l'école sur le genre et l'espèce? O vérité qui êtes Dieu même, faites que je m'identifie avec vous dans une éternelle charité (I, 3, 2). Charité effective d'abord; il faut lutter contre nous-mêmes, combattre la vanité, l'orgueil, l'impatience, l'apathie, la dissipation, la sensualité, la pusillanimité, l'irrésolution, toutes les maladies morales, il faut aimer la solitude et le silence. *Claude super te ostium tuum, et voca ad te Jesum dilectum* (I, 20, 8). Deux choses surtout aident à la réforme de la vie : s'arracher violemment au défaut vers lequel entraîne la nature, et travailler pour acquérir la vertu qui nous manque le plus (I, 25, 4). Veillons bien sur nous-mêmes, sachons nous exciter, nous morigéner; les autres agiront comme ils l'entendront, à nous de nous occuper de nos affaires. La mesure de notre progrès spirituel sera précisément la mesure de la violence que nous nous ferons (I, 25, 11).

Les inclinations mauvaises domptées, l'âme se tourne vers Dieu, et, par la solitude intérieure, par la méditation, peu à peu elle devient digne de converser plus intimement avec son divin Maître. Dans ce service de Dieu, dans ces colloques, dans cette vie commune de chaque jour, dans cette présence continuelle la connaissance et l'amour s'épurent et grandissent; le Créateur descend jusqu'à l'âme et en même temps l'élève jusqu'à lui dans et par la charité. L'union devient plus intime, et l'âme s'y transfigure. « C'est une grande chose que l'amour, c'est un bien tout à fait grand... Au ciel et sur la terre, il n'y a rien de plus doux que l'amour, rien de plus fort, rien de plus élevé, rien de plus large, rien de plus agréable, rien de plus plein, rien de meilleur, parce que l'amour est né de Dieu, et il ne peut se reposer qu'en Dieu, au-dessus de toutes les créatures... L'amour souvent ne connaît pas de mesure, mais il déborde au delà de toute mesure... Celui qui aime connaît toute la force du mot d'amour... C'est un grand cri aux oreilles de Dieu que l'ardente affection de l'âme qui dit : Mon Dieu, mon Dieu vous êtes tout mien, et moi tout vôtre.

Dilatez-moi dans l'amour, afin que j'apprenne à goûter avec toute l'affection de mon cœur combien il est doux d'aimer, de se liquéfier, de nager dans votre amour... Que je vous aime plus que moi, que je ne m'aime que pour vous, que j'aime en vous tous ceux qui vraiment vous aiment, comme le veut la loi de l'amour sortie de vous-même... » (III, 5).

Tout l'enseignement ascétique de l'*Imitation de Jésus-Christ* est imprégné de cette charité affective toute brûlante; c'est elle qui l'illumine et ne lui permet pas d'être « un livre douloureux et découragé, dédaigneux de l'action et froid dans sa muette résignation aux volontés du Père qui est aux cieux » (Gebhart). Il est juste toutefois d'ajouter que, dans la pensée de son auteur destiné d'abord aux moines, il s'occupe surtout du salut individuel et fort peu d'apostolat. Mais l'amour passionné qu'il crée dans l'âme est prêt à toutes les souffrances, comme aussi à tous les élans, quand il s'agit d'obéir à celui qu'il aime. *Qui non est paratus omnia pati et ad voluntatem stare dilecti, non est dignus amator appellari* (III, 5, 8). Un mot, un signe de Jésus, et le disciple formé par l'*Imitation* devient apôtre.

Sous une forme qui n'a rien de didactique, et en négligeant un peu les vertus apostoliques, le chef-d'œuvre ascétique qui sera la gloire du moyen âge a donc su combiner harmonieusement les deux tendances de la charité; il est action par la lutte qu'il prêche contre les passions, il est amour par son fond le plus intime et par des élans tout mystiques : certains chapitres pourraient être signés de sainte Thérèse.

Les Exercices spirituels de saint Ignace. — Les saints, les Souverains Pontifes, l'Eglise universelle ont loué ce livre, il est inutile de l'exalter après eux. La Compagnie de Jésus en est sortie comme le chêne du gland, et il est impossible de savoir et d'écrire tout le bien qu'il a fait et continue de faire aux âmes. Son plan d'une netteté toute géométrique, ses méthodes variées et si rationnelles sont trop connues pour y insister : un mot seulement sur son but et sur la direction générale de sa spiritualité.

Dès la première ligne nous sommes prévenus : les *Exercices spirituels* doivent nous aider à nous vaincre, à ordonner notre vie, à en exclure tout acte dont le motif ne serait pas entièrement louable : *Exercitia spiritualia ut homo vincat seipsum et ordinet vitam suam quin se determinet ob ullam affectionem quae inordinata sit.* C'est là une belle formule de l'abnégation, une puissante mainmise sur la volonté humaine qui toujours devra s'incliner devant la volonté divine. L'ascétisme de saint Ignace s'y révèle tout entier, ascétisme de lutte, de volonté, de charité effective. Mais comment arriver à cette parfaite abnégation, à cette héroïque pureté d'intention? Il faut rejeter toute volonté propre, tout amour-propre, tout amour du monde et de ses faux attraits. « La mesure de notre progrès dans la vie spirituelle sera précisément la mesure dans laquelle nous nous dépouillerons de notre amour-propre, de notre volonté propre, de nos propres intérêts. » Nous avons trouvé la même formule dans l'*Imitation*, I, 25, 11. Cette maxime si nette, mais en outre si pressante, saint Ignace la rappelle toujours quand il s'agit de prendre une décision : *Regulae octo ad se ordinandum in victu, de poenitentiarum usu, de Electione, de Vitae reformatione, de Eleemosynarum distributione;* nous la retrouvons dans les méditations qui sont comme la charpente des Exercices : *le Règne, les deux Etendards, les trois Classes, les trois degrés d'Humilité.* Le saint la complète d'ailleurs : plus nous nous éloignons de nous-mêmes, dit-il, plus nous nous rapprochons de Dieu et plus notre cœur est vide de nous-mêmes, plus il se remplit de l'esprit de Dieu. L'abnégation n'est pas le tout de la perfection, mais elle doit nous aider dans l'acquisition des vertus chrétiennes et nous conduire à l'union divine.

Elle nous aide d'abord à mieux connaître, à pleurer nos fautes et les désordres de notre vie; elle nous aide ensuite à suivre et à imiter Notre-Seigneur. Quand nous n'avons plus à ménager notre amour-propre, il est facile d'étudier le divin Maître, d'admirer ses vertus et de nous essayer à les pratiquer : son humilité, sa pauvreté, sa douceur, son obéissance, sa mortification, sa charité; il est facile alors de prendre en toutes choses, les intérêts de Dieu, même aux dépens de nos intérêts terrestres. Au contact de son amour qui éclate dans les souffrances de la Passion, dans les délicatesses de la vie glorieuse, et que nous avions déjà senti brûler son cœur dans les mystères de l'enfance et de la vie publique, nous voulons, à notre tour, aimer Notre-Seigneur et ne plus vivre que pour lui, nous dépenser à son service et lui gagner des fidèles. Cette conformité de vie créée dans nos âmes, c'est bien la véritable union entre le divin Maître et nous, c'est bien, selon l'énergique parole de saint Paul, se revêtir de Jésus-Christ, comme il convient à des baptisés (*Rom.*, XIII, 14; *Galat.*, III, 27).

On le voit assez, l'union que saint Ignace veut établir entre le chrétien et Jésus-Christ, est une union de charité avant tout agissante, apostolique, effective. L'action, l'apostolat, c'est encore le signe particulier de l'amour pour Dieu qu'il essaie d'exciter en nous par sa *contemplatio ad obtinendum amorem.* D'une élévation de pensées admirable, ce dernier cri de son cœur pousse plutôt à l'amour effectif qu'à l'amour affectif, à l'action qu'à la contemplation : saint Ignace veut que nous offrions, dans un holocauste parfait, à la gloire du Dieu qui nous a tout donné, et nous-mêmes et tous les bienfaits que nous avons reçus : *Ad majorem Dei gloriam :* Tout à la plus grande gloire de Dieu.

Sans doute le grand contemplatif de Manrèse et de Rome, le glorieux élu des faveurs divines que son humilité n'a pu cacher entièrement, connaissait les ardeurs et les joies de l'amour affectif; celui qui sait lire les *Exercices*, les Règles du discernement des esprits en particulier, ne peut s'y tromper, mais il reste vrai pourtant que le livre est avant tout un livre de combat et de lutte apostolique.

Impossible, faute d'espace, d'insister sur les moyens dont saint Ignace se sert pour atteindre son but, l'examen particulier et l'une ou l'autre de ses méthodes d'oraison si viriles et si sûres. On l'a accusé de minutie, de rapetisser et de matérialiser la piété, d'autres ont dit que les vertus d'obéissance et d'humilité qu'il enseigne, ou bien ne sont plus de notre époque, ou bien n'ont plus l'importance qu'il leur donne. Un seul mot de réponse : Parmi les saints et les apôtres de l'Eglise, pourrait-on en citer un seul qui n'ait pas été humble et obéissant, à l'exemple de celui qui fut doux et humble de cœur, et qui a dit : « En vérité, en vérité, je vous le dis, si le grain de blé tombé en terre ne meurt pas, il demeure seul, mais s'il meurt, il porte beaucoup de fruit. » (*Joan.*, XII, 24, 25.)

L'Introduction à la vie dévote. — Saint Ignace est un soldat; son ascétisme, une bataille pour la gloire et pour l'amour de Dieu; s'il ressent toutes les douceurs et toutes les suavités de cet amour, il faut le deviner, il n'a guère songé à nous le dire. Saint François de Sales se montre sans doute moins géométrique, moins pressant, ou plutôt il nous fait moins sentir sa douce pression. Son style naïf et charmant donne un air gracieux à toute sa doctrine; l'ex-

trême bonté de son âme, la continuelle présence de Dieu dans laquelle il vit, comme dans son divin élément, animent son livre d'une chaude tendresse; mais vraiment il ne faut pas savoir lire pour oser, à propos de son œuvre, parler de « dévotion aisée », ou bien de paralysie de la volonté, d'amour sentimental et de paresseux quiétisme. A défaut d'une étude de l'*Introduction à la vie dévote*, nécessaire pourtant si l'on veut juger en connaissance de cause, un simple coup d'œil sur la table des matières suffit pour connaître suffisamment la pensée du saint docteur : certains titres de chapitres sont suggestifs : *Qu'il faut commencer par la purgation de l'âme; De la première purgation qui est celle des péchés mortels; Qu'il faut se purger des affections que l'on a aux péchés véniels; Qu'il faut se purger de l'affection aux choses inutiles et dangereuses; Qu'il faut se purger des mauvaises inclinations*. C'est, presque dans les mêmes termes, la doctrine du fameux colloque qui suit le troisième exercice de la première semaine de saint Ignace; et on serait mal venu de s'en étonner : c'est la doctrine élémentaire de l'ascétisme chrétien; c'est la voie purgative, la voie de ceux qui commencent, et qui pour réussir veulent commencer par le commencement et non par la fin. Le doux saint François de Sales a écrit un chapitre : *Les exercices de la mortification extérieure*; il conseille la discipline et la haire, même aux gens mariés, rarement toutefois pour ces derniers, « ès jours plus signalés de la pénitence », et selon l'avis d'un discret confesseur (*Œuvres de saint François de Sales*, éd. d'Annecy, t. III, p. 220); mais c'est l'âme surtout qu'il veut qu'on mortifie, par la patience, l'humilité, la douceur, l'obéissance, la chasteté, la pauvreté; il veut même qu'elle en arrive, afin de garder une imperturbable paix, à se désintéresser des « douceurs » et des « tendretés » spirituelles qui, pour être divines, doivent nous rendre « plus humbles, patients, charitables et compatissants à l'endroit du prochain, plus fervens à mortifier nos concupiscences et mauvaises inclinations... » (*Œuvres...*, t. III, p. 323.) D'ailleurs toutes les vertus pour être vraiment surnaturelles doivent être pénétrées de « l'amour de Dieu qui les contient toutes » (*Œuvres...*, t. VI, p. 93); et on se rappelle que le saint exigeait de ses religieuses de la Visitation qu'elles s'occupassent avant tout à « vaquer à la perfection du divin amour » (*Constitutions... De la fin pour laquelle cette Congrégation a été instituée*). Cette perfection du divin amour consiste pratiquement à « s'unir non seulement à la volonté de Dieu mais à ses désirs, voire même à ses intentions. » (*Œuvres...*, t. VI, p. 82.)

Dans l'*Imitation*, comme dans les *Exercices spirituels*, comme dans l'*Introduction à la vie dévote*, c'est donc bien la même spiritualité fondamentale, le même ascétisme; l'âme doit se séparer des créatures et d'elle-même, pour s'unir à Dieu dans et par la charité effective surtout, mais aussi affective. Les principes sont les mêmes, il y a des nuances dans leur application, ces nuances s'expliquent par le caractère ou le but des auteurs, et par leur époque : ces nuances existent surtout entre saint Ignace et saint François de Sales.

Pour saint Ignace, l'ascétisme est un combat, un combat contre les passions déréglées, une lutte, un duel journalier entre le vieil homme et le nouveau, une attaque de front, qui a de grands avantages : elle donne un merveilleux ressort à la volonté; mais qui peut avoir des inconvénients : la perspective de cette longue guerre à mort a de quoi effrayer et décourager certaines bonnes volontés hésitantes. C'est une perfection intime, forte, généreuse, que demande aussi saint François de Sales : « la vraie vertu est toujours ferme et constante » (*Œuvres...*, t. III, p. 292, t. VI, p. 13, 14) et presque aussi souvent que de la « suavité », de la dévotion, il parle de sa « force ». Tout comme saint Ignace, il déclare la guerre à l'amour-propre, mais il mène cette guerre d'une autre façon. Il recommande surtout de mépriser les attaques de l'ennemi; au lieu de renverser l'obstacle, qu'on le tourne humblement et simplement. Dans les luttes intérieures, il faut savoir « divertir notre esprit de son trouble et de sa peine », se resserrer auprès de Notre-Seigneur et lui parler d'autre chose » (*Œuvres...*, t. VI, p. 84, 144); dans un mouvement d'aversion contre le prochain : « l'unique remède à ce mal, comme à toute autre sorte de tentation, c'est une simple diversion, je veux dire n'y point penser » (p. 290, cf. t. III, p. 304-309). Je sais bien que l'on pourrait m'opposer, et précisément à la page 310 de l'*Introduction à la vie dévote*, des textes où il recommande énergiquement la tactique de saint Ignace : « Faites force actions de la vertu contraire, et si les occasions ne se présentent, allez au-devant d'elles pour les rencontrer »; l'impression pourtant qui se dégage de l'œuvre salésienne est moins belliqueuse, et n'a pas l'austérité militante de l'*agendo contra suam propriam sensualitatem, et contra suum amorem carnalem et mundanum* (saint Ignace, *De Regno Christi*); toutefois je n'oserai pas dire que la tactique de saint François de Sales exige moins d'énergie. Voici un texte qui l'exprime bien : « Méprisez donc ces menues attaques et ne daignez pas seulement penser à ce qu'elles veulent dire, mais laissez-les bourdonner autour de vos oreilles tant qu'elles voudront, et courir çà et là autour de vous, comme l'on fait des mouches; et quand elles viendront vous piquer et que vous les verrez aucunement s'arrêter en votre cœur, ne faites autre chose que de tout simplement les ôter, non point combattant contre elles ni leur répondant, mais faisant des actions contraires, quelles qu'elles soient, et spécialement de l'amour de Dieu. Car si vous me croyez, vous ne vous opiniâtrerez pas à vouloir opposer la vertu contraire à la tentation que vous sentez, parce que ce serait quasi vouloir disputer avec elle; mais après avoir fait une action de cette vertu directement contraire, si vous avez eu le loisir de reconnaître la qualité de la tentation, vous ferez un simple retour de votre cœur du côté de Jésus-Christ crucifié, et par une action d'amour en son endroit, vous lui baiserez les pieds sacrés. » (*Œuvres...*, t. III, p. 308.)

La spiritualité de saint François de Sales et celle de saint Ignace sont identiques par leur fond; la forme seule varie, et cette diversité s'explique par le caractère, l'éducation et le but des auteurs. D'ailleurs ni l'un ni l'autre n'est exclusif; nous venons de le voir dans les paroles mêmes de l'*Introduction à la vie dévote* pour saint François de Sales; il suffira, quant à saint Ignace, de rappeler sa célèbre sentence : « C'est une chose pleine de danger de vouloir pousser tous les hommes à marcher vers la perfection par le même sentier. »

Pratiquement, au lieu de choisir lui-même son sentier, l'ascète chrétien demande à un prudent directeur de le lui désigner et de l'y conduire, ou plutôt il recherche, sous sa direction, la voie que lui a marquée le Saint-Esprit.

Objections contre l'ascétisme chrétien. — Elles sont de tous les temps et de tous les pays, mais on les rencontre particulièrement à notre époque. Les partisans du « surhomme », les docteurs du culte exagéré du moi, du libre jeu et de l'entier épanouissement des passions, tous les philosophes et les poètes du siècle dernier, dont les doctrines continuent la poussée païenne de la Renaissance : Heine, Nietzsche, Leconte de Lisle, ont déclaré une guerre à mort à l'ascétisme. Sous leurs attaques, il semble que les

idées d'un certain nombre de chrétiens aient fléchi, ou se soient légèrement modifiées. « Une étrange transformation morale s'est opérée durant le siècle dernier dans toute l'étendue du monde occidental. Nous ne pensons plus être appelés à braver d'une âme sereine la douleur physique. On n'exige pas d'un homme qu'il la supporte sans murmurer, on ne s'attend guère à ce qu'il l'inflige à l'un de ses semblables. La description des douleurs physiques nous donne la chair de poule... La conséquence de cette transformation, c'est que, même au sein de l'Eglise romaine, où l'ascétisme s'appuie sur une tradition imposante, où pendant si longtemps on l'a envisagé comme une source de mérites, il est presque partout tombé en désuétude, sinon en défaveur. Un chrétien qui se flagelle ou pratique d'autres macérations suscite aujourd'hui plus d'étonnement et d'effroi que d'émulation. Beaucoup d'écrivains catholiques admettent que les temps sont changés et paraissent s'y résigner sans trop de peine. » (William James, *L'expérience religieuse*, p. 252.) La remarque est d'un adversaire qui veut être impartial et qui l'est presque toujours. Il importe donc de résoudre les objections faites à l'ascétisme chrétien; c'est aider à le bien juger; et à lui faire rendre l'estime à laquelle il a droit.

Les objections s'attaquent ou bien à la raison d'être de l'ascétisme : la doctrine du péché originel, ou bien à ses manifestations : lutte contre les obstacles extérieurs, lutte contre le corps, lutte contre l'âme.

1) Ni l'état physique de l'univers, ni celui de la terre, ni la constitution physiologique de l'homme, dit-on, n'ont été atteintes par le péché originel, d'où il suit que, avant comme après la chute, l'état de l'homme est en harmonie avec les lois générales de la nature. Puisque la nature de l'homme et la nature du monde n'ont pas changé, leur état actuel est donc l'état idéal, et il est inutile de chercher à établir en nous un autre équilibre, par la mortification et les austérités.

Il est vrai que la mort et la concupiscence, nos souffrances et nos combats sont les conséquences naturelles de notre constitution physique, mais il est vrai aussi que l'homme, créé par Dieu dans l'état de grâce, jouissait, du fait de cet état de justice originelle, d'une maîtrise absolue de la raison sur les sens et les facultés sensibles : sa raison était soumise à Dieu, et tout en lui était soumis à la raison. Adam désobéit; par sa désobéissance il perd la grâce, et avec la grâce l'empire qu'il avait sur lui-même : révolté contre Dieu, il sent la chair se révolter contre lui. Le repentir lui rendit la grâce perdue, le baptême ne rend pas à ses descendants l'harmonie originelle des facultés : le péché disparaît, la concupiscence reste. C'est donc bien par une conséquence du péché originel que la chair se révolte maintenant contre l'esprit, et que la nature lutte contre l'homme; c'est donc le péché originel qui rend nécessaire l'ascétisme chrétien. Sans doute, encore une fois, cet ascétisme est la suite naturelle de notre état physique considéré en lui-même sans les privilèges de l'état d'innocence, mais il est aussi, et, dans l'ordre de Providence actuel, il est surtout la conséquence de la faute originelle qui nous a dépouillés de ces privilèges.

(*Sum. theol.*, 1ª 2ªᵉ, q. 85; *Contra Gentes*, 4, 52; *De malo*, q. 5, a. 5. Cf. J. V. Bainvel, *Nature et surnaturel*, surtout p. I-V, 78-111; J. Lebreton, *Revue pratique d'Apologétique*, 1er février 1906, p. 406.)

2) L'ascète veut s'unir à Dieu; pour y parvenir, il doit se séparer de tout ce qui pourrait être un obstacle; aussi le voit-on renoncer au monde, et à tous ses devoirs sociaux : il devient indifférent aux souffrances et aux misères des autres, des siens même quelquefois — sainte Chantal foule aux pieds, pour se faire religieuse, son fils étendu devant elle et qui veut l'empêcher de partir — l'ascète, retiré du monde, vit en égoïste comme le rat dans son fromage de Hollande, en pharisien orgueilleux qui méprise le reste des hommes.

L'objection, on le voit, n'atteint pas tous les ascètes, ou du moins elle ne les atteint pas tous également, elle vise surtout les religieux séparés du monde par leurs trois vœux, et parmi les religieux, les contemplatifs. Renoncer à ses devoirs sociaux par égoïsme ou les mépriser par orgueil, n'est pas un signe de vertu ni un motif avouable d'ascétisme, bien au contraire; et le christianisme ne l'approuvera jamais : aucun ascète chrétien ne s'en est prévalu. Mais c'est une règle de bon sens qu'on peut négliger, pour un temps ou pour toujours, en partie ou entièrement, les avantages ou les devoirs de la vie sociale pour s'appliquer à d'autres devoirs qu'on estime plus importants. Il est bon de servir les hommes, il est meilleur de servir Dieu. — Mais en servant les hommes on peut servir Dieu! Sans doute, toutefois on peut choisir de servir Dieu préférablement aux hommes. *Si vis perfectus esse, vade, vende quae habes, et da pauperibus, et habebis thesaurum in caelo et veni, sequere me* (Matt., xix, 21). La vie religieuse, la vie contemplative est née de ce renoncement évangélique, nécessaire à la perfection, et l'Eglise l'a toujours approuvée. D'ailleurs, la critique ne semble pas entièrement désintéressée, et quand on veut perdre les moines contemplatifs, on a bientôt découvert qu'ils sont des « moines d'affaires »; on les condamne parce qu'ils ne font que prier, mais on les condamne aussi parce qu'ils cultivent leurs champs ou même leur esprit.

Est-ce donc vrai, en outre, que les ascètes, même s'ils ne font que prier et se mortifier, soient inutiles à la société? Ozanam écrivait en 1835 : « Religieux contemplatifs, on les a accusés d'égoïsme et d'oisiveté; mais s'ils ne contribuent pas au bien social par une action directe et immédiate, ils y contribuent par leurs vœux, leurs supplications, leurs sacrifices »; il ajoutait, après avoir assisté à l'office de nuit à la Grande-Chartreuse : « J'ai songé à tous les crimes qui se commettent à cette heure-là dans nos grandes villes : je me suis demandé si véritablement, il y avait là assez d'expiation pour effacer tant de souillures. » (Cf. sainte Térèse, *Le chemin de la perfection*, c. 3.) Ozanam avait parfaitement raison : les ascètes de la vie contemplative servent la société par leurs prières, par les mortifications qu'ils s'infligent ou souffrent pour elle. Nous touchons là une des formes de cet admirable dogme de la Communion des saints, l'un des attraits comme l'une des gloires du Christianisme. Les incrédules ne le comprennent guère, et mis en face d'une âme innocente avide d'expiations et de sacrifices, ils s'étonnent et n'entendent pas l'austère beauté de son dévouement. Ils ne savent pas que les bienheureux du Ciel, les âmes souffrantes du Purgatoire, et nous qui sommes encore voyageurs sur la terre, nous ne formons qu'un seul corps mystique dont Jésus-Christ est la tête toujours agissante, toujours dirigeante; ils ne savent pas qu'unis ainsi, nous jouissons d'un trésor commun, les mérites de Notre-Seigneur, les mérites de tous les chrétiens décédés ou vivants; que ce trésor commun, nous pouvons l'augmenter par nos propres mérites; qu'il y a entre nous une solidarité mystérieuse mais réelle, dont nous ne comprendrons bien qu'après notre mort l'ineffable et consolant secret. Mais, qu'ils l'ignorent ou non, cette solidarité existe, et l'Eglise a toujours cru que Dieu consent à accepter la satisfaction offerte par un tiers, sans cela elle n'enseignerait

pas le dogme de la Rédemption, elle n'aurait jamais donné d'indulgences, elle n'affirmerait pas l'efficacité de la prière (Cf. *Raison d'être de l'ascétisme,* 4).

3) Mais on insiste : les mortifications corporelles sont contraires à la nature, les jeûnes et les macérations sont des rites inutiles, sans âme, qui dispensent de toute initiative, ils sont l'expression de la haine de la vie : « L'idéal (pour l'ascète chrétien) reste l'anticipation de la mort par la violence faite à la nature qui s'identifie avec le péché. » (G. Séailles, *Les affirmations de la conscience moderne*, 2e édit., p. 91.) On s'en prend à Dieu, tyran bizarre, Moloch cruel, et l'on affirme que la viande est tout aussi bonne le vendredi que les autres jours; le jeûne du carême ne trouve pas grâce, évidemment.

Il faut d'abord reconnaître qu'à lire la vie de plusieurs de nos saints, celle du bienheureux Henri Suso en particulier, on se sent porté à taxer leurs mortifications d'exagération. Quelques-unes ne peuvent se justifier que par une inspiration toute spéciale de l'Esprit-Saint. Pour les conseiller, il faudrait être en face d'une vocation bien caractérisée et longuement éprouvée. L'Eglise n'approuve pas toujours, surtout elle est bien éloignée de conseiller tout ce que nous lisons dans la vie des ascètes chrétiens. Cette réserve faite, on nous permettra de faire observer qu'une mortification corporelle modérée non seulement trouve grâce près des meilleurs psychologues modernes, mais encore est fortement recommandée. Les travaux de Wundt, de William James, de Taine, de Ribot, — la remarque est de M. Fonsegrive (*Le catholicisme et la vie de l'esprit*, 1899, p. 181) — démontrent qu'en pédagogie comme en morale, « on ne peut compter sur le corps qu'en comptant d'abord avec lui ». Tout le monde répète que pour bien vouloir, pour faire l'éducation de la volonté, il faut savoir dompter son impressionnabilité, et par conséquent ses sensations. Les médecins s'en mêlent, et par leurs prescriptions d'hygiène, par les actes matériels de volonté qu'ils exigent, ce sont de véritables mortifications corporelles qu'ils imposent, des efforts physiques continuels qui doivent aider à triompher de l'apathie et de la nonchalance. Ils sont donc mal inspirés ceux qui nous répètent que les mortifications corporelles sont contraires à la nature, c'est précisément la nature qui les exige (Cf. Guibert, *La formation de la volonté*, p. 29, sqq. Roure, *Doctrines et Problèmes*, p. 243, sqq.).

Elle les exige pour la perfection banale d'une vie ordinaire, pour le simple équilibre de nos facultés humaines, elle les exige pour le parfait développement de toute notre vie. La souffrance morale et physique est la grande ouvrière de notre perfection : c'est du sang versé, qu'il vienne des veines ou du cœur, que germe la grandeur, comme la fleur d'un sol fécond. « Toute l'histoire nous enseigne qu'il faut du sang pour hâter et cimenter la fusion des peuples. Les sciences de la nature ont ratifié de nos jours la loi mystérieuse révélée à Joseph de Maistre par l'intuition de son génie et par la méditation des dogmes primordiaux, il voyait le monde se rachetant de ses déchéances héréditaires par le sacrifice. » (De Vogüé, *Remarques sur l'exposition du centenaire*, p. 193.)

Quoi d'étonnant dès lors si la douleur — la mortification corporelle est une forme de douleur — qui perfectionne la vie individuelle et sociale perfectionne aussi la vie surnaturelle : les œuvres divines sont belles, d'une harmonieuse continuité. Voir dans les mortifications de l'ascète chrétien l'effet d'un stérile dégoût de la vie, c'est se tromper; y voir une lutte sans merci contre les sensations de la chair, c'est ne pas les comprendre entièrement; y voir un effort généreux pour supporter d'abord, affronter ensuite, aimer enfin la douleur, par amour pour un Dieu souffrant, c'est comprendre leur beauté surnaturelle tout entière, sans indiquer encore cependant leur magnifique résultat dans l'âme de l'ascète. Par elles, en effet, il apprend à mieux vouloir, à mieux agir. Son apostolat devient fécond, non seulement d'une fécondité d'expiation : — rien « ne poura enlever à l'humanité la conviction que le mal et que le péché réclament le châtiment, et que partout où souffre le juste, il y a une expiation qui justifie » (Harnack, *L'essence du christianisme*), — mais encore d'une fécondité d'amour agissant. La volonté soumise par la mortification n'est plus qu'amour pour Dieu, n'est plus que charité, charité affective, mais aussi charité effective, et nous connaissons les merveilles de l'apostolat des saints, qui tous furent de grands ascètes. Il convient de le rappeler pour le premier de tous. Celui qu'on appelle l'Apôtre des nations : saint Paul a écrit : *Castigo corpus meum et in servitutem redigo* (I *Cor.*, IX, 27).

4) L'ascète, pour se rapprocher de Dieu, pour s'unir à lui dans la charité, mortifie non seulement son corps, mais aussi son esprit; il s'attaque à l'âme, à l'intelligence dont il arrête le développement normal : il redoute trop l'orgueil et s'abêtit; à la volonté qu'il asservit par une honteuse soumission : ce n'est plus un homme, mais un cadavre. L'ascétisme, pour quelques-uns de nos contemporains, n'est qu'un moyen assuré d'arriver au monoïdéisme et à l'anéantissement de la personnalité (Murisier, *Les maladies du sentiment religieux*, p. 43, 44).

Par le terme *monoïdéisme*, on veut désigner l'état mystique : dès lors l'objection ne porte pas. L'état mystique d'abord n'anéantit pas la conscience, sauf dans le cas extraordinaire et momentané de l'extase. Il n'y a d'ailleurs aucun rapport nécessaire entre l'ascétisme et l'état mystique. Tous les chrétiens, tous les hommes même qui savent s'imposer une mortification, font de l'ascétisme; l'état mystique est un état surnaturel réservé, entièrement en dehors de nos efforts, Dieu y élève quand il veut, comme il veut, qui il veut. Voir pour plus de détails le mot Extase.

Reste le reproche fait à l'ascétisme, d'amoindrir l'essor naturel de notre esprit et d'humilier notre volonté par l'obéissance. Vraiment j'ai peine à croire que les auteurs qui parlent ainsi soient de profonds psychologues, car ils sont de bien mauvais historiens, et l'histoire ne saurait, au moins d'une façon permanente, contredire la psychologie. N'est-ce pas elle en effet qui surtout nous permet d'en établir les lois les plus universelles? Que dit donc l'histoire! Que presque tous les grands ascètes chrétiens, de saint Paul à saint Ignace de Loyola, furent des hommes éminents par l'intelligence et la volonté. Des noms? Mais qu'on ouvre au hasard un martyrologe ou un bréviaire : saint Ambroise, saint Antoine, sait Athanase, saint Augustin, saint Benoît, saint Bruno, saint Dominique, saint François d'Assise, saint François Xavier, saint François de Sales, saint Jean de la Croix, saint Philippe Néri, saint Thomas d'Aquin, saint Vincent Ferrier, saint Vincent de Paul. A quoi bon continuer? Il faut pourtant rappeler qu'il y a eu dans l'Eglise des femmes assez illustres et assez mortifiées : sainte Catherine de Gênes, sainte Catherine de Sienne, sainte Chantal, sainte Claire, sainte Elisabeth de Hongrie, la bienheureuse Marguerite-Marie et sainte Thérèse. Beaucoup de grands hommes sans doute ne furent point des ascètes, mais il y eut tant d'ascètes qui furent de grands hommes, qu'on n'a vraiment pas le droit de penser et d'écrire que l'ascétisme chrétien déprime et abêtit. Quelques-uns de

nos ascètes ont pu exagérer, nous serons les premiers à les blâmer, mais de grâce qu'on juge une pratique par l'ensemble, et non par quelques-uns de ses résultats.

Il ne faut pas l'oublier d'ailleurs, la doctrine cathoque, et l'ascétisme qui en fait partie, est une doctrine de vie; ce sont les doctrines humaines qui presque toujours sont des doctrines de mort; à bien les voir dans leur fond, on trouvera que souvent elles amoindrissent en nous ou l'esprit, ou le corps, ou la liberté, ou la personnalité, ou l'action. « Le voleur ne vient que pour dérober, égorger, et détruire; moi je suis venu pour que les brebis aient la vie et qu'elles soient dans l'abondance. Je suis le bon pasteur. » (*Joan.*, x, 10.) L'ascétisme, loin d'amoindrir l'intelligence, lui permet, en se dégageant du corps, d'élargir son horizon, de contempler la vérité de plus haut et d'y pénétrer plus avant; en se dégageant de l'orgueil, de recevoir plus directement les rayons de la vérité que n'arrêtera pas l'écran de l'amour propre; l'ascétisme, loin d'amoindrir la volonté par l'obéissance, l'y trempe et l'y développe. Pour nous aider à vouloir, il faut souvent nous servir de la volonté d'un autre; c'est du bon sens avant d'être de la psychothérapie. Si celui qui nous aide à vouloir n'est pas pour nous simplement un homme, mais le représentant de Dieu, si, pratiquement, lui obéir c'est obéir à Dieu, quelle influence n'aura pas sa volonté sur la nôtre, et de quelle force ne disposera-t-il pas pour nous faire vouloir! L'ascétisme, en soumettant notre volonté à Dieu ou à son représentant, est donc pour nous le plus sûr moyen pratique de nous aider à vouloir, de fortifier notre volonté.

5) Du fait que dans presque tous les temps, chez presque toutes les nations païennes ou hérétiques, on rencontre un ascétisme, on conclut quelquefois que l'ascétisme chrétien ressemble à tous les autres; l'ascétisme est une aberration à peu près générale de la nature humaine; partout où elle se manifeste, il faut la réprouver.

Il n'est pas exact de dire que l'ascétisme chrétien ressemble à tous les autres. Dans l'Inde, dans la Perse, en Grèce, en Egypte, chez les Juifs, comme chez les montanistes, gnostiques, manichéens, albigeois, vaudois, frères apostoliques, flagellants, protestants, schismatiques, on trouve sans doute des pratiques extérieures d'ascétisme qui ressemblent à celles des catholiques : célibat, vie commune, abstinences, jeûnes, mortifications corporelles; et il n'y a point à s'en étonner : la nature humaine est partout la même, les moyens de la mortifier doivent donc être partout à peu près les mêmes. Mais ce qui fait la valeur de ces mortifications extérieures, c'est le but où elles sont dirigées, la fin que l'ascète se propose. Dans l'ascétisme païen, chez les sectes hérétiques ou dissidentes, presque toujours ces pratiques — qui souvent sont déjà ridicules en elles-mêmes par quelque côté — sont viciées par l'orgueil, et elles ne visent qu'à contenter l'amour propre. L'ascétisme chrétien, au contraire, tel au moins que l'exige la doctrine catholique, ne doit jamais se séparer de l'humilité, et j'ajouterais volontiers du bon sens; il n'a d'ailleurs pas d'autre fin que d'unir l'âme à Dieu dans et par la charité affective et effective.

On peut encore ajouter que l'ascétisme chrétien est essentiellement actif et non paresseux, comme l'ascétisme de l'Inde : à ses moines, il a presque toujours fait une obligation du travail manuel et du travail intellectuel, qui aide à la contemplation et à l'apostolat; on connaît assez les services rendus par les premiers ascètes chrétiens qui transcrivirent la Bible ou les écrits des Pères (Dom Besse, *Le moine bénédictin*, Ligugé, 1898, p. 185 sqq.; *Les Moines d'Orient*, Paris, 1900, p. 335 sqq., 378 sqq., 445 sqq.; Paul Allard, *Les Esclaves chrétiens, saint Basile;* Montalembert, *Les Moines d'Occident*, p. LVII sqq., LXXIV sqq.; on peut consulter aussi les Règles de saint Pacome, *P. L.*, t. XXIII, de saint Basile, *P. G.*, t. XXXI, de saint Macaire, *P. L.*, t. CIII, etc.).

En outre, l'ascétisme chrétien est éminemment social et apostolique. Toujours il s'est dévoué aux œuvres de charité : il fait l'aumône, donne l'hospitalité, soigne les malades, assiste et délivre les prisonniers; par ses exemples, son autorité morale, ses prédications, il exerce une haute influence, réprime les scandales, et quand le bien de l'Eglise est en cause, il n'hésite pas à donner de hautes et dures leçons aux princes et aux évêques eux-mêmes. Il est à la portée de tous et non point seulement des castes de privilégiés. Autant d'idées qu'il faudrait développer l'histoire en main, pour en comprendre la vérité et en saisir toute la force apologétique.

Me permettra-t-on de remarquer, en terminant, que plusieurs philosophes contemporains, partisans du plus pur positivisme, en arrivent à proclamer la nécessité du renoncement, c'est-à-dire de l'ascétisme. « La vie a deux faces, écrit M. Guyau (*Esquisse d'une morale sans obligation ni sanction*, l. I, c. 2) : par l'une elle est nutrition et assimilation, par l'autre production et activité. Plus elle acquiert, plus il faut qu'elle dépense, c'est sa loi... Il y a une certaine générosité, inséparable de l'existence, et sans laquelle on meurt, on se dessèche intérieurement. Il faut fleurir; la moralité, le *désintéressement*, c'est la fleur de la vie humaine... Nous sommes bien loin de Bentham et des utilitaires, qui cherchent à éviter partout la peine, qui voient en elle l'irréconciliable ennemie; c'est comme si on voulait ne pas respirer trop fort, de peur de se dépenser. »

Spencer, malgré ses efforts pour ramener l'altruisme à l'égoïsme, n'en est pas moins forcé de reconnaître le fait de l'abnégation, du renoncement, abnégation, renoncement qui grandissent à mesure que l'individu s'élève, et il écrit : « Le sacrifice de soi n'est donc pas moins primordial que la conservation de soi. »

Max Nordau avoue que la civilisation a eu pour grand objectif « de dompter la concupiscence », et d'élever l'homme au-dessus « du carnassier voluptueux ». L'effort fait par la civilisation doit être aussi l'effort de chaque individu; il nous faut lutter contre les ennemis du dedans comme contre ceux du dehors. Toute civilisation, toute société a « pour première prémisse l'amour du prochain et la capacité du sacrifice : le progrès est l'effet d'un asservissement toujours plus dur de la bête dans l'homme, d'un refrènement de soi-même toujours plus sévère, d'un sentiment du devoir et de la responsabilité toujours plus délicat ».

M. Payot, dans l'*Education de la Volonté*, recommande un grand nombre des pratiques de l'ascétisme chrétien, la méditation, avec résolutions grandes et petites, universelles et de détail, d'orientation et de pratique immédiate; il veut même qu'on fasse des retraites, non pas une fois, mais trois fois par an. De plus, il faudra « dans le courant de l'année scolaire, se ménager de nombreux instants de réflexion sur soi dans les intervalles de l'action. Le soir en s'endormant ou la nuit lorsqu'on s'éveille, ou dans les moments de repos, quoi de plus facile que de renouveler ses bonnes résolutions? quelle occupation plus utile encore le matin lorsqu'on s'éveille, pendant qu'on s'habille, qu'on se rend à son travail, que de faire reverdir la plante des bons désirs? » (p. 131, 28e édit.). Si M. Payot connaît les *Exercices de S. Ignace*, je crois qu'il lui a été difficile de ne pas se souvenir

de leur enseignement en écrivant ces lignes ; s'il les ignore, il sera peut-être intéressant pour lui de savoir que, près de quatre cents ans avant lui, le fondateur de la Compagnie de Jésus choisissait déjà, pour la formation de la volonté, les moyens qu'il devait lui-même choisir un jour. Décidément, par certains côtés, le nouveau est toujours vieux.

Il n'est pas enfin jusqu'aux pires adversaires de l'ascétisme, MM. Séailles et Izoulet, qui, même aux pages où ils l'attaquent, ne lui fournissent des arguments pour se défendre (*Léonard de Vinci*, préface, XIII; *La Cité moderne*, p. 496). La vérité a de ces retours de logique victorieux (Cf. Lucien Roure, *Doctrines et Problèmes*, p. 242-267).

Aug. Hamon.

ATHÉISME. — Trois questions seront étudiées dans cet article : I. *Y a-t-il des athées ?* — II. *Quelle est la forme actuelle de l'athéisme ?* — III. *Quelles sont les causes de l'athéisme ?*

I. Y a-t-il des athées ? — Au lieu de reproduire ici les distinctions classiques entre athéisme positif ou dogmatique, d'une part, et, de l'autre, athéisme négatif ou dubitatif, puis entre athéisme transitoire et athéisme permanent ou définitif, distinctions légitimes, du reste, mais trop connues pour qu'il soit opportun de les développer; nous citerons quelques témoignages, dont la diversité d'origine soulignera l'accord. Comte estime que l'athéisme est une chose rare ou mal nommée. « Le plus souvent, on qualifie ainsi un état de panthéisme qui n'est, au fond, qu'une rétrogradation doctorale vers un fétichisme vague et abstrait. » (*Système de Polit. pos.*, t. I, p. 48.) D'après Renouvier, « il n'y a que très peu d'athées ». (*Derniers Entretiens*, p. 102, Paris, Colin.) « Y a-t-il beaucoup d'athées? » se demande M. Le Dantec. Et il répond : « Je me défie des statistiques qu'on rencontre à ce sujet dans les livres et les journaux. En tout cas, il est certain que la grande majorité des hommes est imbue de l'idée de Dieu. » L'auteur insiste : « Plusieurs se disent athées sans avoir beaucoup réfléchi à ce que cela veut dire. » « A notre époque, quoi qu'on dise, il existe une infime minorité d'athées. » (*L'Athéisme*, p. 8, 9, 17, Paris, Flammarion, 1906.) M. Le Dantec lui-même est-il bien sûr d'être athée? Je note qu'à la page 56 du même ouvrage, il se déclare « agnostique ». De l'athéisme à l'agnosticisme, on peut, sans excès de subtilité, trouver quelque intervalle. (Cf. art. Agnosticisme de ce dictionnaire.) M. Jules Soury, après avoir fait profession solennelle et éclatante d'athéisme, déclare ce mot « vide de réalité ». (*Campagne Nationaliste*, p. 47, Paris, Plon, 1902.) Plus expressément encore, il écrit : « Qu'est-ce donc enfin qu'un athée au sens vrai, au sens antique du mot? Ce n'est point celui qui proclame que Dieu n'existe pas... L'athée ne tombe pas dans l'erreur du croyant qui, parce qu'il la croit, affirme l'existence de Dieu; il ne la nie point, cette existence, il l'ignore. » (*Ibid.*, p. 48.) L'athée ne nie point l'existence de Dieu! La définition est à retenir. D'après Sir Olivier Lodge, l'athéisme de Haeckel « coïncide, quant aux points essentiels, avec le monisme ou panthéisme des sciences naturelles ». (*La Vie et la Matière*, trad. Maxwell, p. 23, Paris, Alcan, 1907.) De ces témoignages il est peut-être permis de conclure que l'athée est une espèce rare, sinon introuvable.

II. Quelle est la forme actuelle de l'athéisme ? — L'athéisme brutal et simpliste ne se rencontre pas dans le monde intellectuel. Mais il ne s'ensuit pas que la philosophie contemporaine professe le théisme. A comparer les deux mots, tout terme moyen paraît exclu. Il semble qu'il faille opter entre l'athéisme et le théisme. L'histoire et la psychologie déconcertent la logique du langage. La plupart des penseurs contemporains, en dehors du christianisme, ne sont ni athées ni déistes. Ils parlent de Dieu, mais d'un Dieu impersonnel. Plus exactement, ils reconnaissent le rôle du Divin dans le monde. Telle est la doctrine que trouve en face d'elle la théodicée classique : doctrine multiforme, indécise et changeante, dont il est plus aisé d'indiquer les négations que de formuler les affirmations. Le Divin n'est pas un Etre distinct du monde, conscient et voulant comme une personne humaine. Telle est la partie négative de la théologie nouvelle, et telle est la forme générale de l'athéisme actuel. Quant à exprimer en une seule définition le caractère positif et précis du Divin, l'entreprise est chimérique. Le Divin n'est pas conçu de la même manière par Vacherot et par Renan, par M. Marcel Hébert et par M. Hoeffding. Hegel, Hartmann, Schopenhauer, Taine représentent autant de théories différentes. A ne retenir que ces quatre derniers noms, on trouve déjà quatre notions rivales de la définition traditionnelle. A la place du Dieu personnel, on veut nous faire adorer soit l'Idée, soit l'Inconscient, soit la Volonté aveugle, soit l'Axiome éternel.

Dans un récent ouvrage, nous avons exposé et discuté la forme générale et les négations communes de l'athéisme contemporain. Contre la doctrine du Dieu personnel, on invoque l'expérience. L'histoire témoignerait contre la notion de monarchie divine. A la volonté de Dieu, la science opposerait l'efficacité des lois. La psychologie moderne contredirait également les notions et les principes de la théodicée personnaliste. Ces objections contre l'existence d'un Dieu personnel ne sont pas irréfutables. L'histoire ne prouve pas que le Roi du ciel ait partie liée avec les rois de la terre; mais, d'autre part, la supériorité de la démocratie politique n'est peut-être pas un dogme incontestable. Pas plus que la science ne supprime la métaphysique, les lois ne supplantent le Dieu de la théodicée personnaliste. D'abord, elles ont tout au plus la valeur d'idées générales qui, comme telles, et sans autre support, n'existent pas. Leur vérité est, à plusieurs points de vue, relative, leur efficacité dépendante. Quant à la psychologie, elle constate que, si la tendance à personnifier peut s'égarer, la pensée abstraite n'est pas non plus exempte d'illusions. Aucune conclusion de la psychologie n'a détruit la notion métaphysique de personne, la valeur du principe de causalité, la supériorité définitive de la pensée consciente, ni, par suite, la nécessité d'un Dieu personnel. (*Dieu, l'Expérience en métaphysique*, p. 45-109, Paris, Rivière, 1907.)

III. Quelles sont les causes de l'athéisme ? — Nous étudions un cas bien grave et bien intéressant, mais pourtant un cas particulier, d'une question plus vaste : Pourquoi des hommes également instruits et renseignés (car le problème n'est embarrassant et ne mérite discussion que dans ces conditions), diffèrent-ils d'avis dans les matières morales, religieuses, philosophiques? Pourquoi, au sujet du Dieu personnel, trouvons-nous des adversaires et des partisans de la théodicée traditionnelle? Encore une fois, on s'attarde aux abords du problème, quand on insiste sur l'ignorance des athées, et quand on se berce de cette consolation, que s'ils connaissaient nos arguments, ils s'y rendraient. Que l'ignorance et la suffisance soient le fait de vulgaires blasphémateurs, d'accord. Mais, s'il en est ainsi, leur cas ne présente aucune

difficulté au philosophe et au psychologue. Ces gens parlent de ce qu'ils ignorent, ce qui est la chose du monde la plus banale, et la moins intéressante. Seulement, il est d'autres athées qui, sans même faire profession de philosophes, connaissent les preuves classiques de l'existence de Dieu. Ils les connaissent si bien, qu'ils pourraient les exposer avec plus d'ampleur et de rigueur que beaucoup d'adorateurs orthodoxes du Dieu personnel. Pourquoi ne sont-ils pas persuadés eux-mêmes? Ils le sont, pensera-t-on peut-être. Mais, de nouveau, cette réponse dénature le problème, et ne le résout pas. S'il est des hommes qui, croyant à l'existence d'un Dieu personnel, trouvent agrément ou profit à la nier, leur cas ne relève pas de la discussion philosophique.

Cependant, sous couleur de préciser l'objection, ne l'avons-nous pas transformée en énigme? En écartant deux formes dérisoires du problème, n'avons-nous pas exclu et les raisons intellectuelles et les raisons morales qui serviraient à le résoudre? Nous ne proscrivons ni les unes ni les autres. Nous notons seulement que l'ignorance grossière et la mauvaise foi consciente n'expliquent pas les cas les plus intéressants, et les seuls authentiques, de l'athéisme contemporain. Cette remarque ne signifie pas qu'ici n'interviennent ni les défauts intellectuels, ni les insuffisances de la volonté. Quant au premier point, nous estimons avec M. l'abbé Piat, que beaucoup de philosophes restent insensibles à l'efficacité des arguments traditionnels, parce qu'ils les prennent à rebours, parce qu'ils les examinent dans un esprit surtout critique. M. Piat est même convaincu que, « si l'on se fût préoccupé de dépasser l'ombre, au lieu de s'y complaire, si l'on eût mis à chercher Dieu le dixième de l'énergie que l'on a mise à l'envelopper de nuages, il serait sorti de ce travail la plus ample, la plus précise et la plus solide des théodicées qui se soit jamais vue. » Il conclut énergiquement : « Saint Augustin, Descartes et Leibniz auraient pâli en face de ce nouvel effort de l'esprit humain. » (*Revue pratique d'Apologétique*, 15 janvier 1907, p. 451.) L'auteur n'attribue pas à un vice de logique le rôle principal dans la genèse de l'athéisme. « Prise en masse, notre société a cessé de croire, parce qu'elle l'a voulu; elle a commencé à le vouloir lorsqu'elle est devenue assez mauvaise pour que la haine de la vérité dominât dans son sein. » (*Ibid.*, p. 453.) Mais de cette proposition générale, il est toujours délicat de descendre aux applications particulières. Rappelons seulement que des philosophes comme Brochard et Renouvier convenaient que l'erreur impliquait souvent faute morale; Brochard a même employé le mot de crime. « Qui peut dire qu'aux yeux de Dieu, il n'y ait pas des erreurs qui sont des crimes? » (*De l'Erreur*, p. 230, Paris, Alcan, 1897.)

X. Moisant.

AUMONE. — I. *Notion de l'aumône*. — II. *Précepte de l'aumône*. — III. *Titre du pauvre à l'aumône*. — IV. *Rôle social de l'aumône*. — V. *Objections contre l'aumône*.

I. — L'aumône peut signifier soit le *secours* accordé à l'indigent, soit l'*acte* humain d'où procède ce secours. Dans la théologie catholique, ce mot est réservé à un acte de vertu chrétienne, et, d'après saint Thomas, l'aumône consiste à donner au pauvre par compassion et pour l'amour de Dieu : « *Opus quo datur aliquid indigenti ex compassione propter Deum.* » (S. Thom., IIa IIae, q. 32, a. I.) L'aumône s'étend donc à tous les besoins du corps, comme à ceux de l'âme; elle comprend les œuvres de miséricorde spirituelle et les œuvres de miséricorde corporelle; mais ce sont ces dernières qu'on a principalement en vue : donner à manger à ceux qui ont faim, à boire à ceux qui ont soif, vêtir les pauvres, recevoir les voyageurs, visiter les malades, soulager les prisonniers, ensevelir les morts.

L'aumône tire sa valeur morale du motif qui l'inspire, et pour être chrétienne elle doit prendre sa source dans l'amour du prochain. Par un mouvement naturel, la détresse du pauvre émeut l'âme, mais pour se terminer en l'acte de vertu chrétienne qu'est l'aumône, cette émotion doit provenir aussi de l'amour du prochain. Comme d'ailleurs la charité envers les hommes n'est pas différente, dans la vie chrétienne, de la charité envers Dieu, il s'ensuit que l'aumône chrétienne doit avoir pour motif ultime l'amour de Dieu. C'est ce que saint Thomas exprime en ces termes : « L'aumône est un acte de charité provoqué par la miséricorde. » *Actus charitatis mediante misericordia.* De là découlent plusieurs conséquences dignes d'être notées.

Donner au pauvre par compassion purement sensible, parfois même instinctive, pour éviter, par exemple, la triste vision de la souffrance humaine, cet acte, bien qu'il ne soit pas coupable, ne saurait être compté parmi les actes de vertu. Il n'est même pas rare de voir l'aumône inspirée par des motifs répréhensibles, tels que la vanité, l'orgueil, la cupidité. Certaines fêtes soi-disant de charité, occasions de plaisir et d'ostentation pour les donateurs, laissent souvent après elles l'envie et la haine chez les malheureux. De fastueuses souscriptions annoncées et vantées dans les journaux mondains témoignent plutôt de la fortune que de la charité du « généreux bienfaiteur ». Enfin, parce que l'aumône chrétienne est fille de la charité, il s'ensuit qu'elle est non seulement un secours matériel, mais encore et surtout le don de quelque chose de soi, un rapprochement des cœurs, une communion des âmes dans le Père qui est aux cieux.

II. — L'aumône est l'objet d'un précepte très souvent inculqué dans les Livres saints, et manifesté d'ailleurs par la simple loi naturelle.

Fais des aumônes avec ta fortune et ne détourne pas tes regards du pauvre (*Tob.*, IV, 7). De ce qui vous reste faites l'aumône (*Luc.*, XI, 41). Refuser l'aumône, c'est violer le droit du pauvre (*Eccl.*, IV. 1), blesser la charité divine (I *Joan.*, III, 17), s'exposer à la colère divine (*Jac.*, II, 13; *Prov.*, XXI, 13). L'aumône sera récompensée (*Psalm.*, XL, 2; *Tob.*, IV, 7), elle procure un trésor au ciel (*Matt.*, XIX, 211), délivre de la mort (*Tob.*, XII, 9), purifie des péchés (*Dan.*, IV, 24), délivre du mal (XXIX, 15). Abandonner ses biens aux pauvres, pour embrasser la pauvreté volontaire, est loué comme un état de perfection, comme un conseil évangélique (*Matt.*, XIX, 21). Ce qui est donné au pauvre doit être regardé comme donné à Dieu même (*Matt.*, XXV, 40).

L'accomplissement de ce devoir est présenté comme la norme du jugement dernier (*Matt.*, XXV, 35-40).

On apporte parfois pour établir le précepte de l'aumône le texte de saint *Matthieu* (XXVI, 6-13), dans lequel, pour louer la charité de Marie-Madeleine répandant des parfums sur les pieds du Sauveur, il est dit : « Car les pauvres, vous les aurez toujours parmi vous, mais moi vous ne m'aurez pas toujours. » Or ces paroles ne se rapportent pas aux chrétiens du XXe siècle, Jésus s'adresse aux juifs, et plus spécialement, au dire de saint Jean qui raconte le même épisode, à Judas Iscariote. Il leur reproche doucement leur manque d'amour, alors qu'ils savent que bientôt ils ne le reverront plus. D'ailleurs, il est à remarquer que le futur : *vous aurez* (fréquemment employé dans les versions françaises) ne se trouve pas dans le texte authentique. Le texte grec et la vulgate portent l'un

et l'autre : *vous avez;* et cela non pas seulement dans saint Matthieu, mais aussi dans saint Marc au chapitre XIV et dans saint Jean au chapitre XII, qui tous deux racontent le même épisode.

Par son exemple Jésus-Christ a montré en quelle estime il tenait l'aumône et la pauvreté. Le divin Sauveur a apparu sur cette terre pauvre et besogneux (II *Cor.*, VIII, 9), il est né dans une crèche étrangère au milieu d'une extrême pauvreté (*Luc*, II, 9), pendant sa vie mortelle il a souvent reçu l'aumône (*Matt.*, VIII, 20). — Dès sa naissance l'Eglise s'est empressée de suivre l'exemple et les leçons de son divin fondateur. Les apôtres travaillent à égaliser les besoins et les biens (*Act.*, II, 45), instituent les agapes fraternelles (I *Cor.*, XI, 21), ordonnent des collectes parmi les fidèles (I *Cor.*, XVI, 1; *Rom.*, XV, 26; II *Cor.*, VIII et IX; *Act.*, XI, 29), confient les pauvres aux soins des diacres (*Act.*, VI, 3).

Les témoignages des Pères de l'Eglise concernant le devoir de l'aumône sont nombreux et décisifs. Parfois même certaines expressions énergiques semblent dépasser la mesure, et l'on ne saurait les prendre au pied de la lettre sans faire tomber ces écrivains ecclésiastiques dans des contradictions manifestes. Parlant moins en juristes qu'en moralistes, ils voulaient par ces expressions à l'emporte-pièce flétrir la conduite indigne des mauvais riches et inculquer fortement la nécessité de l'aumône. Le superflu du riche est le nécessaire du pauvre, aussi posséder le superflu, c'est retenir le bien d'autrui (S. Aug., *in Psalm.* CXLVII, 12). — Les riches tuent autant de pauvres, lorsqu'ils gardent par devers eux les moyens de soustraire ceux-ci à la mort (Grég. Magn., *De past. cura*, III, 22). — Tu ne donnes pas au pauvre ce qui est à toi, mais tu lui rends ce qui lui appartient; car tu t'es arrogé ce qui a été destiné à l'usage commun de tous. La terre appartient à tous, et pas seulement aux riches (Ambr., *De Nabuth. Jesraelita*, I, n. 2). — C'est une grave faute pour toi de laisser ton prochain dans la misère; tu sais qu'il est privé du nécessaire, qu'il souffre de la faim, qu'il est dans le besoin, tu sais qu'il a honte d'avouer sa détresse et tu ne le secours pas, c'est une grande faute (Ambr., *De Offic.*, I, 30). — Lorsque tu possèdes plus qu'il n'est nécessaire pour la nourriture et le vêtement, donne le superflu au pauvre, et sache bien qu'en cela tu n'es que débiteur (Hieron., *Epist. ad Hedibiam*). — Le pain qui te reste en superflu appartient au pauvre, le vêtement que tu gardes inutile dans ta chambre appartient à ceux qui sont nus, ces chaussures que tu laisses moisir appartiennent aux malheureux qui sont pieds nus, l'argent qui ne te sert pas appartient aux besogneux, tu fais donc tort aux pauvres que tu pourrais aider (Basil., *Serm. in Lucam.*, XII, 13).

A ces enseignements, l'Eglise est toujours restée fidèle. Elle a réhabilité le pauvre à ses propres yeux et aux yeux même du monde étonné, au point que saint François d'Assise, le grand réformateur du XIIIe siècle, ne voulait d'autre épouse que dame Pauvreté, et que, au milieu du rayonnement de gloire du règne de Louis XIV, Bossuet ne craignait pas de parler de l'éminente dignité des pauvres et affirmait énergiquement que les riches n'entreraient après leur mort dans le royaume de Dieu, que si durant leur vie ils avaient fait la cour aux pauvres.

L'histoire nous fournit les types les plus variés et pour ainsi dire les plus opposés de sainteté. Mais un trait cependant leur est commun, tous les saints ont aimé les pauvres. Les grands chrétiens, même ceux que leurs goûts, leur tempérament, leur vocation propre paraissent devoir attirer ailleurs, ont toujours eu pour les membres souffrants de Jésus-Christ une tendresse privilégiée qui est comme le parfum de toutes les vertus chrétiennes. Pascal, le mathématicien, le philosophe dont le génie semblait comme dégagé d'un corps infirme, suppliait, quelques semaines avant sa mort, qu'on le portât à l'hôpital; et comme on refusait sa demande, il obtint cependant qu'on lui donnât la compagnie d'un pauvre malade que les siens acceptèrent de soigner avec les mêmes égards que lui-même.

L'assistance du prochain est donc une des lois fondamentales du christianisme; mais la droite raison nous en montre aussi le devoir.

La pente de notre nature nous porte à aimer notre prochain, à cause de la communauté de race qui nous unit. Le premier effet de cette prescription naturelle, c'est de subvenir aux besoins de l'indigent, lorsque cela est en notre pouvoir (S. Thom., 2. 2ae, q. 32, a. 5). Par conséquent c'est à tort que l'on reproche aux catholiques de fonder l'obligation de l'aumône *exclusivement* sur l'unité d'origine de l'espèce humaine, sur le dogme de la création, ou sur la paternité divine. Quoi qu'il en soit de l'origine des choses, tous les hommes, par cela même qu'ils sont hommes, font partie du même tout organique qu'est le genre humain et donc doivent s'entr'aider. C'est un devoir d'humanité.

En outre, la bienfaisance est le correctif nécessaire du droit de propriété individuelle.

Suivant l'ordre naturel, établi par Dieu, tout homme qui naît ici-bas a le droit de vivre des fruits de la terre. Mais pour que cet ordre produise ses effets, il n'est pas nécessaire que la terre reste en commun. Cette communauté, au lieu de la richesse pour tous, amènerait la misère universelle : la production abondante étant impossible sans le stimulant de l'intérêt privé. Ce qu'il faut, c'est que nul ne soit exclu de la jouissance de ce que la terre produit, et ce but est atteint par la bienfaisance, en vertu de laquelle le riche distribue aux pauvres son superflu. Telle est l'harmonie du plan divin. Si la propriété privait une partie du genre humain de ses moyens de subsistance, ce serait certainement un désordre; mais il n'en est pas ainsi, puisqu'elle est étroitement unie au devoir de l'aumône qui impose à celui qui est dans l'abondance l'obligation de venir en aide, au moyen de son superflu, à celui qui est dans l'indigence. Tel est sur ce point l'enseignement de saint Thomas. « Ce qui est de droit humain, dit-il, ne saurait déroger à ce qui est de droit naturel ou de droit divin. Or, suivant l'ordre naturel établi par la divine Providence, les choses matérielles inférieures sont destinées à subvenir aux nécessités de l'homme. Et de la sorte, la division des biens et leur appropriation d'après le droit humain ne peuvent faire obstacle à ce que l'on s'en serve pour subvenir aux besoins de l'homme. Aussi le superflu des uns revient de droit naturel *(ex naturali jure)* au soutien des pauvres » (S. Thom., IIa IIae, q. 66, a. 7). Enfin dans l'Encyclique *Rerum novarum*, Léon XIII expose admirablement cette doctrine catholique.

« Si l'on demande en quoi il faut faire consister l'usage des biens, l'Eglise répond sans hésitation : *Sous ce rapport l'homme ne doit pas tenir les choses extérieures comme privées, mais bien comme communes, de telle sorte qu'il en fasse part facilement aux autres dans leurs nécessités. C'est pourquoi l'Apôtre a dit : Divitibus hujus saeculi praecipe... facile tribuere, communicare (ordonne aux riches de ce siècle de donner facilement, de communiquer leurs richesses).* Nul assurément n'est tenu de soulager le prochain en prenant sur son nécessaire ou sur celui de sa famille, ni même de rien retrancher de ce que la bienséance ou les convenances imposent à sa per-

sonne. *Nul, en effet, ne doit vivre contrairement aux convenances* (S. Thom., IIª IIªᵉ, q. 65, a. 2). Mais dès qu'on a suffisamment donné à la nécessité et au décorum, c'est un devoir de verser le superflu dans le sein des pauvres. C'est un devoir, non pas de stricte justice, sauf les cas d'extrême nécessité, mais de charité chrétienne, un devoir par conséquent dont on ne peut poursuivre l'accomplissement par les voies de la justice humaine. »

Il est important de préciser en quel sens le devoir de l'aumône, en cas de nécessité extrême, ressortit à la *stricte justice*. Sinon on arriverait à des conclusions exorbitantes, comme celle-ci : celui qui n'aurait pas donné sera tenu en justice de réparer tout le dommage provenant de son omission. L'extrême nécessité donne à l'indigent le droit de s'approprier la chose d'autrui, pour autant que l'exige la nécessité urgente. Mais le propriétaire n'est pas tenu *en justice* à donner cette chose, il n'est soumis qu'à un devoir de charité. D'autre part, lorsque le nécessiteux usant de son droit a fait acte d'appropriation, le propriétaire ne saurait sans injustice s'opposer à l'exercice de ce droit ou reprendre la chose. La pauvreté et la nécessité extrême ne confèrent pas *immédiatement* le droit de propriété à l'indigent sur les choses appropriées, elles ne sont que la condition nécessaire de l'exercice de ce droit.

Par le fait de l'extrême nécessité, le pauvre a un titre juridique qui lui permet de devenir par l'occupation propriétaire des choses indispensables à son existence. Tout se passe donc comme si ces choses étaient *nullius*, non pas sans doute d'une manière universelle, mais relativement au droit supérieur du pauvre à l'existence. (Comp. de Lugo, *De jure et justitia*, disp. xvi, sect. 7, nº 143.)

III. — Le devoir de l'aumône suppose dans le *donateur* un *superflu* et dans le *donataire* une *nécessité*. Le superflu est double, savoir le superflu de la *vie*, ou l'excédent qui dépasse les besoins ordinaires de l'existence, et le superflu de la *condition*, ou l'excédent des dépenses que demande la condition, l'état ou le rang social de quelqu'un. Cet excédent qui constitue le superflu dans les deux ordres a pour limite inférieure la dépense et l'épargne convenables pour subvenir aux besoins présents et futurs de la famille, quand il s'agit d'un chef de famille ou de ceux qui se préparent à le devenir.

La nécessité qui constitue pour l'indigent le titre à l'aumône s'échelonne sur trois degrés : la nécessité *extrême*, la nécessité *grave* et la nécessité *commune*.

En cas de nécessité extrême, on doit prendre, si le prochain ne peut être autrement secouru, non seulement sur son superflu, mais sur le nécessaire de son rang, parce qu'on doit préférer la vie du prochain au maintien intégral de sa condition. Tout homme réduit à l'extrême nécessité, peut s'approprier ce qui est indispensable pour se sustenter, le droit de propriété étant limité par le droit supérieur de ne pas mourir de misère.

En cas de nécessité grave ou de nécessité commune, on doit en général secourir les indigents avec le superflu de son rang. Il est à remarquer que le superflu du rang a une extension assez large et qu'il est extrêmement difficile d'en déterminer les limites exactes. Dans cette situation perplexe, la religion vient en aide et l'amour tranche le problème. « Au-dessus des jugements des hommes et de leurs lois, dit Léon XIII, il y a la loi et les jugements de Jésus-Christ notre Dieu, qui nous persuade de toutes les manières de faire habituellement l'aumône » (Encyc. *Rerum Novarum*).

Quelle est la nature de l'obligation imposée au riche de faire l'aumône? Sauf le cas d'extrême nécessité, c'est une obligation non de stricte justice, mais de charité; une obligation qui appartient à la catégorie des devoirs *moraux* et non des devoirs *juridiques*. De ce devoir l'homme est responsable devant Dieu et devant sa conscience, et non pas devant la justice humaine. On dira peut-être que l'obligation de donner le superflu aux pauvres confère à ceux-ci le droit de s'approprier ce superflu. Cela n'est pas à craindre, parce que — sauf le cas de nécessité extrême — le droit de l'indigent au superflu du riche est un droit *imparfait* et *indéterminé*. Le superflu en effet est dû aux pauvres en général, et non à tel pauvre en particulier, et comme il ne peut évidemment subvenir aux besoins de tous, c'est à la liberté du riche qu'est laissé le soin de décider à qui dans la foule des pauvres il donnera de préférence.

Les paroles de Léon XIII citées plus haut : « *C'est un devoir de verser le superflu dans le sein des pauvres* », prises au pied de la lettre, sembleraient indiquer que le superflu tout entier doit être distribué en aumônes. Mais l'opinion la plus commune des théologiens, suivant sur ce point la doctrine de saint Alph. de Liguori (liv. III, nº 32 et ss.), admet simplement que d'une manière générale le superflu des riches doit contribuer à l'entretien des pauvres. On peut donc interpréter les paroles de Léon XIII, conformément au sentiment commun des théologiens moralistes.

On s'est demandé quelle était pour le riche la nature de l'obligation de faire l'aumône, en cas de *nécessité commune*. Obligation grave ou légère sous peine de péché mortel ou de péché véniel? Il semble bien que le précepte de l'aumône, d'une manière générale, comporte une obligation grave. Il s'agit en effet de la fin même de la possession des richesses suivant le plan divin, il s'agit de l'intérêt commun du genre humain, en un mot : la matière du précepte est grave en soi. Ainsi, commettrait une faute grave le riche qui jamais, en aucune circonstance, ne viendrait d'une manière quelconque au secours des indigents.

Un bon nombre des objections soulevées contre l'aumône s'applique à l'aumône mal faite, elles tombent d'elles-mêmes si l'on examine avec soin les conditions que doit remplir l'assistance du prochain.

IV. — Le devoir de l'aumône doit s'accomplir avec *prudence* et *intelligence*, car il est certain que la charité la plus généreuse, mais exercée sans discernement, perd une partie de ses ressources à entretenir et à multiplier les professionnels de la mendicité. Le rôle propre de l'aumône, c'est d'être un remède accidentel et transitoire pour celui qui est momentanément incapable de se procurer les moyens d'existence. Ainsi, d'une manière générale, l'aumône ne devrait pas s'adresser à l'ouvrier valide, qui doit pouvoir gagner son pain et non pas le mendier. Il appartient à la charité de secourir *les misères*, et il appartient à une bonne organisation sociale de prévenir *la misère*.

Donner l'aumône sans critique, c'est favoriser la mendicité et l'oisiveté. Il importe donc de ne consentir un secours qu'après avoir examiné avec soin la situation particulière de l'indigent. Pour cela il faut *organiser* la charité. Les aumônes isolées peuvent être nuisibles, si elles sont faites sans plan, sans discernement. Souvent un mendiant importun sera largement secouru, tandis que le pauvre honteux, bien plus digne d'intérêt, sera laissé de côté. Or dans les villes le particulier est rarement en état de connaître exactement la situation besogneuse de celui qui demande l'aumône. L'association se chargera efficacement de ce soin. En outre elle sera l'intermédiaire entre les

différentes institutions de bienfaisance fondées par l'initiative privée, par l'Eglise ou par l'Etat, elle répartira les ressources de manière à éviter le gaspillage et le double emploi, enfin elle compensera la pénurie de certains établissements avec le superflu des autres, de manière à donner à la charité son maximum d'effet.

Organisée, l'aumône doit être universelle. D'après la conception moderne, tout malheureux a droit d'être secouru, parce qu'il est homme, et non seulement parce qu'il appartient à tel parti, à telle confession religieuse, ou parce qu'il est le citoyen d'une commune ou d'un Etat déterminés. Telle est aussi la doctrine catholique, d'après laquelle le précepte de l'aumône, comme celui de la charité, n'exclut personne, ni les ennemis, ni les pécheurs, ni les infidèles (*Rom.*, xii, 20; *Luc*, vi, 30; *Matt.*, v, 40). On voit donc combien est injuste le reproche d'exclusivisme lancé contre la charité catholique.

Ajoutons cependant que l'Eglise, tout en n'excluant personne, a le droit, comme tout autre, d'avoir ses préférences, de suivre un ordre dans ses charités.

C'est à la famille qu'il appartient d'abord d'aider ses membres dans le besoin; c'est à la fois un devoir moral et une exigence de l'ordre social. Le bienfaiteur devra donc, avant de secourir un malheureux, s'adresser aux proches parents pour leur rappeler leur devoir de piété filiale et c'est seulement à défaut de ceux-ci qu'il fera appel à la bienfaisance privée ou publique. Il y a des crèches pour secourir les enfants des ouvrières de fabrique, des asiles pour hospitaliser les vieillards incapables de gagner leur vie, mais on peut affirmer sans hésitation que c'est là un mal nécessaire. Dans un ordre social normal, les enfants et les vieux parents doivent être soignés au foyer familial.

Tout en étant individuelle, l'aumône n'en a pas moins un rôle social, parce qu'elle contribue à adoucir les contrastes et les conflits qui existent dans la société par l'inégale distribution des biens de la terre. La bienfaisance doit donc s'efforcer de combattre les causes de la misère, de réparer, de guérir et de préserver. Cette idée féconde a donné naissance à de multiples formes modernes de la charité : l'assistance par le travail, les jardins ouvriers, les « gouttes de lait », les œuvres innombrables de mutualité et d'assurance. Parce que l'aumône doit être pour le malheureux un principe de relèvement, l'aide spirituelle est non moins nécessaire, et, dans un sens très vrai, plus nécessaire que le secours matériel. Aussi bien la charité chrétienne a ce grand avantage sur l'assistance publique, qu'elle agit sur les sentiments du pauvre et du malade, qu'elle anime le courage, fortifie l'espérance, console la tristesse, provoque et dirige l'effort personnel.

V. — Contre l'aumône, des attaques de nature diverse se sont élevées; plusieurs d'entre elles portent contre la charité inintelligente et défectueuse dont nous avons signalé les abus; nous ne nous y arrêterons pas.

Les disciples d'Herbert Spencer blâment l'aumône, sous prétexte qu'elle détruit la misère, résultat nécessaire de la lutte pour l'existence. « La pauvreté des incapables, écrit H. Spencer, la détresse des imprudents, le dénuement des paresseux, cet écrasement des faibles contre les forts qui laisse un si grand nombre dans les bas-fonds de la misère, sont les décrets d'une bienveillance immense et prévoyante. » Cette hideuse conception matérialiste de la société ne repose sur aucun fondement sérieux; mais la lutte pour l'existence parmi les hommes reste subordonnée aux lois de la morale et de la justice, et conditionnée par le libre arbitre des créatures raisonnables.

D'après certains économistes de l'école libérale — MM. de Molinari et Yves Guyot — : « Le défaut le plus grave de la charité soit publique, soit privée, c'est d'affaiblir le ressort de la responsabilité individuelle et d'encourager l'imprévoyance. » Assurément, lorsque l'aumône s'adresse à des pauvres capables de gagner leur vie et qui ne veulent pas travailler, ou encore lorsqu'elle s'exerce sans discernement, d'une manière automatique, ce reproche peut être fondé. Mais il ne s'applique pas à la charité chrétienne qui agit avec prudence et intelligence.

« La charité, dit-on encore, n'est qu'un déplacement d'égoïsme, sans que celui-ci baisse dans l'ensemble. » La charité mondaine, celle qui est fille de l'amour-propre, recherche le faste et l'ostentation... soit! Mais, encore une fois, telle n'est pas l'aumône chrétienne. Le chrétien donne par amour du prochain et de Dieu, et cet acte, bien loin d'être de l'égoïsme, n'est que la floraison de l'*altruisme*, s'il est permis de donner cette appellation moderne à l'antique charité.

Enfin les socialistes de toute nuance déclarent que l'aumône est un outrage à la dignité de l'homme : « Quand bien même la bienfaisance privée pourrait suffire à l'endiguement du paupérisme, nous protesterions encore au nom de la dignité humaine. » L'aumône chrétienne, celle que nous avons décrite plus haut, ne saurait blesser la dignité humaine, parce que précisément elle est un effet de l'amour du prochain. Au point de vue chrétien, le pauvre est l'égal et le frère du riche et sa dignité est relevée d'autant qu'il est l'image vivante du Christ pauvre et souffrant.

Le socialisme — collectivisme ou socialisme d'Etat — proclame le droit à l'assistance, et il regarde comme une injure pour le pauvre le fait de recevoir à titre de libéralité privée le secours auquel il a un droit strict. *Absolu* et *universel*, le droit à l'assistance, dans la conception socialiste, répond à la formule classique « à chacun selon ses besoins ». Mais ne voit-on pas que le rôle de l'Etat, unique pourvoyeur des nécessités de chacun, aurait infailliblement pour résultat « d'affaiblir le ressort de la prévoyance individuelle et d'encourager l'imprévoyance » ?

Une théorie diamétralement opposée au programme socialiste confère à la charité privée le monopole de l'assistance. Suivant les principes du libéralisme économique, l'introduction dans notre droit public du droit à l'assistance (*conditionnel* et *limité*) et le rôle conféré à l'Etat ou à ses organes administratifs, départements et communes, dans l'application de la loi, constitue en réalité un monstrueux abus de pouvoir.

Certains sociologues ou hommes politiques combattent également le droit de l'assistance au nom de l'Eglise, qui a, selon eux, le droit primordial d'assurer les plus grosses charges de la bienfaisance, et condamnent au nom du droit chrétien la prétention de l'Etat à « imposer » la charité, soit « directement » soit sous forme de « taxes ».

Ainsi la grande objection moderne contre l'aumône prend sa source dans le droit à l'assistance et la solidarité sociale. Si en effet l'indigent a un droit strict au secours, si à ce droit correspond une dette de la part de la société, il est évident que l'aumône n'a plus de raison d'être. Voilà pourquoi nous devons rechercher avec soin si ce droit existe, quels en sont les fondements et les limites, s'il est universel au point d'exclure l'aumône. Pour réfuter l'objection, il importe de définir exactement la question.

Il ne s'agit pas de méconnaître le rôle magnifique joué par l'Eglise dans le domaine de l'assistance, dont elle fut même chargée à peu près exclusivement durant tout le moyen âge.

Il est hors de doute que « l'éminente dignité des pauvres dans l'Eglise » leur assure plus efficacement que tous les moyens juridiques du monde, cette charité entendue au sens le plus élevé du mot, qui seule sait aller au delà de la stricte justice et apporter en plus du secours matériel l'amour vrai, sincère et ingénieux, qui ne se trouve pas derrière les guichets de la caisse de l'assistance publique. Pendant toute la durée du moyen âge, l'Eglise fut chargée exclusivement du soin de l'assistance. Encore faut-il remarquer que fréquemment le souverain intervenait pour prendre à sa charge une notable partie des dépenses et même pour fonder directement des œuvres dont il donnait la gestion à des religieux. Mais ce monopole de fait tenait à des raisons historiques et sociales. A cette époque, l'Eglise était encore la seule institution suffisamment forte, possédant assez de biens et se trouvant à l'abri de toutes les vicissitudes du temps pour se charger d'une façon permanente d'un pareil service. Que par la suite, à partir du XVI[e] siècle, l'Etat, désireux de prendre l'assistance sous son contrôle et sa direction, se soit trop souvent montré brutal et ingrat vis-à-vis de l'Eglise, c'est certain. Que de nos jours notamment les bureaux de bienfaisance soient devenus des moyens de pression sur les consciences, cela n'est, hélas! que trop vrai. Cependant ces faits, profondément regrettables, je le répète, laissent intacte l'importante question que voici : La société civile a-t-elle, *par le fait même qu'elle est la société*, une dette juridique à acquitter vis-à-vis de certains de ses membres pauvres, incapables de travailler et privés de ressources?

Or quels sont en matière de bienfaisance les devoirs et les droits du pouvoir public? D'une manière générale, l'Etat doit non seulement protéger les droits des citoyens, mais aider à l'exercice de ces droits et suppléer les activités sociales, lorsque le bien de la société le réclame. De là découle le double rôle du pouvoir dans l'ordre de la bienfaisance : 1° *protéger*, 2° *suppléer*, un devoir de protection et un devoir de supplément : *protection* pour les institutions de charité qui se sont développées dans le sein de la société par les soins de particuliers ou de l'Eglise, *supplément* pour la création de celles qui feraient défaut et à la création ou la conservation desquelles les particuliers ou l'Eglise ne pourraient suffire.

Ceci posé, lorsqu'il s'agit de malheureux incapables de travailler — invalides ou vieillards — l'Etat a l'obligation morale de les empêcher de mourir de faim ou de maladie. Ne doit-il pas protéger le droit primordial des citoyens à l'existence? Toutefois ce devoir d'assistance ne confère pas au malheureux un droit juridique. C'est le propre de la loi de transformer du côté de l'Etat l'obligation morale en devoir juridique, et du côté du pauvre le droit imparfait en droit juridique, dont il peut poursuivre l'exécution devant les autorités compétentes. Alors le pauvre a une véritable créance sur l'Etat, il devient un ayant droit. Une telle loi est-elle juste? Oui, car l'Etat peut, quand le bien commun de la société l'exige, transformer une obligation morale en obligation juridique. C'est ainsi, par exemple, que la loi prescrit aux enfants de nourrir leurs parents dans le besoin, et donne à ceux-ci une créance alimentaire sur leurs enfants. Mais si le pauvre n'a plus de famille ou que celle-ci soit elle-même dans la misère, dans ce cas extrême la société doit intervenir et se substituer à la famille incapable ou absente. Elle le fera pour protéger le droit du malheureux à l'existence, et parce que le bien commun de la société demande qu'on ne laisse pas mourir de faim les citoyens.

D'après ces explications, il n'est plus question d'une charité imposée par l'Etat contre tout droit et toute justice. Il s'agit d'une obligation propre à l'Etat qui en tant qu'organe social a des devoirs vis-à-vis des personnes qui vivent en lui. Sans doute, pour s'acquitter de ces devoirs, l'Etat n'a pas d'autre moyen que l'impôt, mais en le percevant dans ce but il n'impose point aux citoyens la pratique de la charité vis-à-vis d'autres citoyens. Il s'adresse à eux comme membres de la société, ayant le devoir de contribuer à l'acquittement des charges de cette société et à la marche des services publics. Ce n'est pas du tout la même chose.

En même temps on limite l'action de l'Etat au cas d'extrême nécessité, puisque les principes sociaux veulent qu'apparaissent à la fois le droit à la vie et la nécessité de substituer l'Etat à la famille. Enfin sous le régime du droit à l'assistance *limité* et *conditionnel*, les droits de l'Eglise et de la charité privée ne subissent aucune atteinte. L'Etat a une obligation à sa charge personnelle, obligation nettement déterminée. S'il prétend sortir de ces limites en monopolisant la bienfaisance, en entravant l'exercice de la charité privée, il commet une injustice. Qu'on ne dise pas que l'intervention de l'Etat ainsi entendue rendra inutile la charité privée, car celle-ci aura toujours l'assistance des pauvres honteux, souvent si dignes d'intérêt, le soin des malades qui ne veulent pas ou ne peuvent pas aller à l'hôpital, le soulagement de la misère pendant les délais requis pour la mise en vigueur du droit à l'assistance, etc., etc. D'ailleurs le terrain de la *justice* déterminée par la loi est extrêmement restreint, il comprend seulement le minimum nécessaire pour ne point mourir de faim, au delà s'ouvre le champ illimité de la *charité*.

L'idée de droit à l'assistance a été dégagée seulement de nos jours, elle se formule dans les revendications populaires et tend de plus en plus à pénétrer dans les diverses législations des peuples civilisés. Si pour les uns elle tire son origine d'une vague notion de solidarité, si pour les autres elle est un produit du socialisme, elle trouve dans les principes sociaux du catholicisme sa justification, sa limite et partant sa sauvegarde. Ici encore la doctrine catholique, loin d'arrêter le progrès social, le favorise au contraire et s'y adapte merveilleusement.

Ch. Antoine.

B

BABYLONE ET LA BIBLE. — I. Considérations préliminaires : *L'écriture cunéiforme. — Histoire des fouilles. — La critique biblique. — Panbabylonisme.*

II. Les origines : *La création. — Le Paradis et la chute du premier homme. — Les patriarches antédiluviens. — Le déluge. — La Tour de Babel.*

III. La chronologie : *Le Canon des Eponymes; le Canon de Ptolémée. — Dates certaines servant de jalons dans l'histoire d'Israël. — Documents babyloniens les plus anciens.*

IV. L'histoire : *Valeur des documents historiques assyro-babyloniens. — Abraham. — Moïse. — Les Habiri et l'Exode. — Principaux faits de l'époque des Rois.*

V. La législation : *Le code de Hammourabi et le code de Moïse. — Mariage; famille; esclavage. — Justice. — Dépendance d'origine?*

VI. La religion et la morale : *Monothéisme et polythéisme. — Le nom de Iahvé. — Messianisme. — Prophétisme, divination, sorcellerie. — Prières; hymnes; psaumes de pénitence; idée du péché. — Culte. Sabbat; fête des Pourim. — Prêtres et sacrifices. — Croyances sur la vie après la mort.*

VII. — Conclusions : *L'histoire biblique sous un nouveau jour. — Méthodes défectueuses et conclusions précaires dans l'histoire comparée des religions; raisons des similitudes; emprunts possibles; transcendance de la religion d'Israël.*

Sigles et abréviations.

ATAO[2] = Alfred Jeremias, *Das Alte Testament im Lichte des Alten Orients*, 2ᵉ éd., Leipzig, 1906.

BA = *Beiträge zur Assyriologie und semitischen Sprachwissenschaft*, Leipzig.

BB, I, II, III, etc. = Friedrich Delitzsch, *Babel und Bibel* (I), Leipzig, 1902; — *Zweiter Vortrag über Babel und Bibel* (II), Stuttgart, 1903; — *Babel und Bibel, ein Rückblick und Ausblick*, Stuttgart, 1904; — *Babel und Bibel, dritter (Schluss-) Vortrag* (III), Stuttgart, 1905.

BDM = Fulcran Vigouroux, *La Bible et les découvertes modernes*, 6ᵉ et dernière éd., Paris, 1896.

Choix de textes... = Paul Dhorme, *Choix de Textes religieux assyro-babyloniens*, transcription, traduction, commentaire, Paris, 1907.

CT = *Cuneiform Texts from babylonian tablets, etc., in the British Museum.*

DBH = *A Dictionary of the Bible*, edited by James Hastings, Edinburgh, 1900-1904.

DBV = *Dictionnaire de la Bible* sous la direction de F. Vigouroux, Paris, 1895 et suiv.

ERS[2] = Marie-Joseph Lagrange, *Etudes sur les religions sémitiques*, 2ᵉ éd., Paris, 1905.

Exp.T = *The Expository Times*, Edinburgh.

Fr. Martin, *TR*, 1900, 1903 = François Martin, *Textes religieux assyriens et babyloniens*, Paris, 1900, 1903.

KAT[3] = *Die Keilinschriften und das Alte Testament* von Eberhard Schrader, 3ᵉ éd. par H. Zimmern et H. Winckler, Berlin, 1902.

KB = *Keilinschriftliche Bibliothek*, Berlin.

SBP = Stephen Langdon, *Sumerian and Babylonian Psalms*, Paris, 1909.

RB = *Revue biblique internationale*, Paris.

ZA = *Zeitschrift für Assyriologie und verwandte Gebiete*, Strassburg.

ZDMG = *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft*, Leipzig.

N.B. — Prononcer *š* comme *ch*; *g* dur, *Gilgameš* = *Guilgamech*. Dans les mots écrits en italique *u* se prononce *ou*; il n'y a point d'*e* muet : *e* = *é*. Exemple : *šeriqtu* = *chériqtou*.

Considérations préliminaires : L'écriture cunéiforme. — Histoire des fouilles. — La critique biblique. — Panbabylonisme. — « Beaucoup de lecteurs, dans le grand public, commencent à reconnaître que l'assyriologie doit maintenant s'occuper des plus importants problèmes relatifs aux traditions et à la civilisation d'une bonne part de l'humanité » (St. Langdon, dans *Babyloniaca*, II, 3, 1908, p. 137). Il ne s'agit pas de quelques découvertes qui intéresseraient la Bible seulement çà et là, sur plusieurs points. Nous assistons depuis soixante ans à la résurrection de deux grands royaumes oubliés, l'Assyrie et la Babylonie. Les ruines des bords du Tigre et de l'Euphrate nous rendent peu à peu la longue histoire et l'immense littérature de ces peuples, voisins des Israélites et souvent en contact avec eux, de même race, de même génie, et parlant une langue de la même famille. Les monuments de cette civilisation très ancienne, déjà florissante au IIIᵉ millénaire avant Jésus-Christ, enrichissent les musées de l'Europe et de l'Amérique. Pour donner une idée de la masse et de la variété des documents remis au jour et confrontés avec la Bible, il faudra esquisser sommairement l'historique des fouilles. Voici d'abord sur la nature de l'écriture cunéiforme quelques notions générales, sans lesquelles on ne saurait se rendre compte des difficultés du déchiffrement et des discussions qui en résultent.

L'écriture cunéiforme. — L'écriture babylonienne était primitivement *idéographique* : elle représentait les objets, les idées. Dès une époque très ancienne elle s'est transformée graduellement en écriture *phonétique*, exprimant des sons; mais elle a conservé jusqu'au bout l'usage des *idéogrammes*, surtout pour certains mots plus usuels, *homme*, *roi*, *mois*, etc. Pour comprendre cette transformation, prenons un exemple imaginaire en français. Pour désigner un *mur*, on trace la figure d'un mur, soit un rectangle. Cette figure a un *sens*, mais elle ne représente aucun *son*. S'il y a plusieurs synonymes de *mur*, comme *muraille*, *cloison*, *rempart*, cette figure peut les évoquer l'un ou l'autre indifféremment; le contexte, suivant qu'il s'agit d'une maison ou d'une ville, indiquera s'il faut prononcer *mur* ou *rempart*. La même figure servira naturellement à exprimer une idée abstraite voisine, par exemple, l'idée d'*obstacle*. Cependant le sens principal et la lecture habituelle « mur » établiront un lien assez ferme entre la figure et le son. Un beau jour un scribe s'avisera d'employer la même figure pour exprimer un autre mot qui sonne de la même manière, mais dont le sens est tout différent, par exemple, l'adjectif *mûr*. Puis, il s'apercevra qu'en redoublant le signe de cette syllabe il obtient *murmure*. S'il joint ce signe à d'autres signes également revêtus d'une valeur syllabique, il peut composer d'autres mots : dès lors l'écriture *syllabique* est inventée. Le rébus en donne une idée assez exacte.

Dans cette écriture une consonne n'est jamais représentée *seule* : il y a donc autant de signes tout différents pour exprimer *ab*, *ib*, *ub*, *ba*, *bi*, *bu*, etc. Il existe aussi des signes particuliers pour certaines syllabes composées : *bab*, *bar*, *nam*, etc.; on peut écrire avec deux signes *ba-ab*, ou, avec un seul, *bab*. La *polyphonie* (c'est-à-dire la propriété, dont jouissent un grand nombre de signes, d'avoir plusieurs valeurs syllabiques différentes) rend parfois difficile ou problématique le déchiffrement de cette écriture compliquée; dans un texte obscur les lectures des meilleurs assyriologues ne sont pas toujours définitives. Ainsi, dans les deux dernières lignes du poème sur le *Juste souffrant*, au lieu des lectures *dim-ti-ia* (Zimmern en 1902, Jastrow) et *i-qir* (Zimmern, Jastrow, A. Jeremias), mieux vaut, semble-t-il, lire *kimti-ia* et *i-rim*, et le sens est notablement changé (cf. *Etudes*, 20 mars 1903, t. XCIV, p. 806, et Dhorme, *Choix de textes*, p. 378).

A cause de certains caractères de cette écriture, la plupart des assyriologues en attribuent l'invention à un peuple non-sémitique, aux Sumériens, qui ont précédé les Sémites dans le pays de Sumer, au sud de la Babylonie.

Le nom de *cunéiforme* lui a été donné à cause de la forme des signes. Ce sont des *coins* ou *clous*, plus ou moins nombreux, depuis un jusqu'à une dizaine

ou une vingtaine, disposés et groupés ensemble par des combinaisons très variées. Le nombre des signes les plus usuels est d'environ trois cents. A l'origine, c'étaient simplement des *lignes* représentant les objets. On écrivait sur la pierre ou sur l'argile molle. Les tablettes d'argile étaient ensuite cuites au four ou seulement séchées au soleil; beaucoup nous sont parvenues mutilées ou à l'état de fragments; d'autres parfaitement conservées, aussi nettes qu'au premier jour.

En 1802, la sagacité du savant allemand Grotefend, s'exerçant sur le texte perse des inscriptions trilingues de Persépolis, avait trouvé la clef de l'énigmatique écriture cunéiforme. Lorsque Henry Rawlinson, avec une ardeur et une persévérance extraordinaires, eut copié (1836-37, 1844), estampé (1847), interprété en partie et publié (1846-1851) la grande inscription trilingue (perse, anzanite, babylonien) de Darius I Hystaspe, gravée sur le rocher de Béhistoun (non loin de Kermanchah dans le Kourdistan), le déchiffrement de l'assyro-babylonien avança rapidement. Parmi les savants qui y travaillèrent avec le plus de succès il faut nommer au premier rang H. Rawlinson, Ed. Hincks et J. Oppert. La langue de Ninive et de Babylone se révélait langue sémitique, assez voisine de l'hébreu. A côté des textes sémitiques, on en a trouvé d'autres en bon nombre, écrits et lus de telle façon qu'ils ne se rattachent à aucune langue connue; ils sont souvent accompagnés d'une traduction assyrienne interlinéaire. La plupart des savants les disent composés en langue *sumérienne*. C'est une question très obscure, dont la discussion, qui dure depuis plus de trente ans, n'entre heureusement pas dans notre sujet.

Fouilles en Assyrie. — Un Français, P. E. Botta, agent consulaire à Mossoul, débute en 1842 dans ce genre de recherches à Mossoul même, et tout à côté à l'est, sur l'autre rive du Tigre, où sont les ruines de Ninive. A *Khorsabad*, près de Mossoul, au nord-est, il découvre le palais de Sargon avec les magnifiques sculptures, peintures et inscriptions qui ornaient les murs des grandes salles. Ses travaux sont continués par Victor Place (1851-55).

Les Anglais se mettent bientôt à l'œuvre : de 1845 à 1847 Layard, aidé par H. Rassam, retrouve l'emplacement de Kalah (*Nimrud*, près de Mossoul, au sud) et de Ninive (*Koyundjik*), et les restes de huit palais assyriens. De 1849 à 1851 il explore à fond le palais de Sennachérib, et là il met la main sur une partie de la bibliothèque d'Assourbanipal. Rassam en trouvera une autre partie dans le palais même d'Assourbanipal (1853-54). Avec 3.000 inscriptions de même provenance, exhumées par George Smith en 1874, et 1.400 autres par Rassam quatre ans plus tard, ce sont en tout plus de 20.000 tablettes de la bibliothèque royale de Ninive, aujourd'hui au British Museum; C. Bezold en a dressé le catalogue détaillé (5 vol. gd in-8°, 1889-99). Divers monuments importants seront mentionnés plus loin à l'occasion. Signalons encore les ornements des portes du palais de Salmanasar II (860-825), découverts par Rassam en 1878 à *Balawât*, au sud-est de Ninive : sur des plaques de bronze un double rang de fins bosselages représentent des scènes de la vie du roi et de ses guerres. On n'a fait que glaner ensuite, en Assyrie, les restes de ces abondantes récoltes, jusqu'en 1903, où les fouilles de *Qala'at-Sergât* (= Assour, sur la rive droite du Tigre, au sud de Ninive) ont permis de compléter presque entièrement la liste des anciens *patésis* (princes-prêtres) et rois d'Assour. Elles sont dues aux Allemands, ainsi que celles de *Sendjirli* (nord de la Syrie, nord-est d'Alexandrette), où fut trouvée en 1891 une remarquable stèle d'Asarhaddon avec figures et inscription cunéiforme.

Fouilles en Babylonie. — En Babylonie les premières explorations (1849-1855, Loftus, Layard, Oppert) furent superficielles ou peu productives. Cependant J. E. Taylor reconnut le temple de Sin dans les ruines de *Muqayyar* (ou *Mugheir* = Our biblique). La période des découvertes importantes s'ouvre avec les fouilles de E. de Sarzec à *Tello* (= Sirpourla = Lagaš), 1877-1900, reprises en 1903 et continuées jusqu'à présent sous la direction du commandant Cros. Elles ont mis au jour de précieux monuments des anciens rois de Lagaš (IIIe et IVe millénaires avant Jésus-Christ). C'est de là que proviennent la stèle des Vautours, le magnifique vase d'argent d'Entéména, les statues et les cylindres de Goudéa (cyl. A et cyl. B, en tout environ 1.500 lignes). Les résultats ont été publiés avec la collaboration du savant archéologue Léon Heuzey; les inscriptions ont été éditées et interprétées surtout par Amiaud et Fr. Thureau-Dangin.

Rassam avait étendu ses explorations jusqu'à Babylone (1879) et à *El-Birs* (Borsippa); il eut le bonheur d'inaugurer les fouilles d'*Abu-Habba*, l'antique Sippara, et d'y découvrir le temple de Šamaš. Plus tard, en 1894, le P. Scheil, O. P., y fera des fouilles avec fruit pendant deux mois. Les fouilles allemandes, entreprises à Babylone en 1887, ne donnèrent pas de grands résultats. Reprises en 1899 sous la direction de M. Koldewey, elle se poursuivent patiemment et scientifiquement.

Une expédition a été organisée, il y a vingt ans, par l'Université de Pensylvanie pour l'exploration des ruines de *Nuffar* (ou *Niffer* = Nippour). La ville est étudiée méthodiquement, à fond, jusqu'à l'époque antérieure à Sargon l'ancien; on a découvert le temple de Bel avec quantité de documents de toutes sortes. Hilprecht, savant assyriologue, un des chefs de l'expédition, donne le chiffre de plus de 50.000 tablettes trouvées sur ce terrain et examinées par lui.

Enfin, dans le pays d'Elam, à Suse, ce sont encore les Français qui ont ouvert la brèche. Les fouilles, commencées en 1897 sous la direction de M. de Morgan, exhumèrent bientôt des trésors inattendus : qu'il suffise de nommer l'obélisque de Maništousou (IVe millénaire), couvert d'une très longue inscription, la stèle qui célèbre la victoire de Narâm-Sin sur les Louloubi, etc. (stèle emportée de Babylonie à Suse par un conquérant) et surtout le célèbre code de Hammourabi. Ces textes ont été promptement édités et traduits par le P. Scheil, ainsi que les autres inscriptions sémitiques et anzanites trouvées à Suse (7 vol. gd in-4°).

Il faut mentionner ici (il en sera question plus loin) les lettres d'El-Amarna dont la découverte fut une grande surprise pour les savants : 300 tablettes d'argile, trouvées en 1887 à (*Tell*) *el-Amarna*, sur les bords du Nil, à 260 kilom. environ au sud du Caire, contiennent, *en caractères cunéiformes et en langue assyro-cananéenne*, la correspondance d'Aménophis III et d'Aménophis IV avec divers princes et intendants de l'Asie occidentale (de la Palestine en particulier, alors sous la domination égyptienne), vers 1400 av. J. C.

Ce simple aperçu laisse entrevoir l'immense champ ouvert aux recherches. Il reste encore un nombre considérable de *tells*, cachant des ruines de villes antiques, complètement inexplorés, ou examinés très superficiellement. Au jugement de Hilprecht, les ruines de *Warkâ* (= Ourouk, Erech), les plus vastes de toute la Babylonie, demanderaient, pour être sondées à fond, une somme de 500.000 dollars (environ 2.600.000 fr.) et au moins cinquante ans de

travail. Pour celles de *Muqayyar* (= Our, patrie d'Abraham) il suffirait d'un million de francs ou guère plus, et de vingt-cinq ans de fouilles. Voir surtout H. V. Hilprecht, *Explorations in Bible Lands during the 19th century*, 1903; R. W. Rogers, *A History of Babylonia and Assyria*, 1901, t. Ier; F. Vigouroux, *La Bible et les découvertes modernes*, 6e et dernière édit., 1896, t. Ier.

Les découvertes et la critique biblique. — Ce n'est pas sans un dessein providentiel que ces merveilleuses découvertes ont été faites coup sur coup à l'époque actuelle, « Les monuments, remarque M. Mc Curdy, ont revu le jour dans le temps où les connaissances scientifiques nous ont préparés à les comprendre, et où l'esprit historique nous permet de les apprécier. Dans un autre âge ils auraient été perdus, détruits ou endommagés. » (Dans *Recent Research in Bible Lands*, 1897, p. 27.) Au XIXe siècle, grâce à la facilité des moyens de transport, grâce aussi à la photographie, les monuments sont mis sous nos yeux; grâce aux progrès de la linguistique, ils ont été rapidement interprétés. Aujourd'hui, plus que jamais, il est intéressant d'en comparer les données à celles des traditions bibliques, et de reviser, à la lumière des faits, certains jugements trop hâtifs ou trop subjectifs de la critique indépendante, si active depuis un siècle.

Les exégètes rationalistes ont témoigné en général peu d'empressement, et parfois quelque mauvaise grâce, à accepter les résultats des travaux assyriologiques. En 1859 Renan les attaquait dans le *Journal des savants*. En Allemagne surtout on s'obstine longtemps à ne pas les admettre. Knobel, commentateur d'Isaïe, ignore encore en 1861 le nom et l'existence de Sargon, dont les inscriptions sont publiées et traduites en partie depuis douze ans. Les ouvrages de Eb. Schrader mettent fin à ce scepticisme à partir de 1870. Kuenen a dû çà et là changer ses conclusions, comme on peut le voir dans son *Histoire critique des Livres de l'Ancien Testament*, traduite par M. A. Pierson. Nous lisons dans l'avertissement, en tête du second volume (1879) : « Les textes cunéiformes, importants à cause des points de contact nombreux que présente l'histoire d'Assyrie avec celle des Hébreux, ont aussi fourni des révélations inattendues, qui ôtent leur portée à certains arguments de M. Kuenen. Lui-même a été amené, tant la science marche rapidement, à transformer sur quelques points son ancienne manière de voir... » Pour continuer à soutenir (toujours sans succès) ses théories extravagantes sur l'inauthenticité et la pseudépigraphie des écrits prophétiques, M. Maurice Vernes ignore, ou feint d'ignorer et méprise de parti pris, les nombreux et éclatants témoignages des documents cunéiformes. En 1901, Wellhausen paraît ne rien savoir des lettres d'El-Amarna *découvertes alors depuis treize ans* et objet d'innombrables études; il écrit dans son *Histoire israélite et juive* : « Jusqu'alors (vers 750) il y avait en Palestine et en Syrie un certain nombre de petits peuples et de royaumes qui s'attaquaient et s'accordaient entre eux, ne voyaient rien au delà de leur plus proche voisin, et, sans se soucier de ce qui se passait au dehors, tournaient chacun sur son axe propre » (cité par A. Jeremias, *ATAO*², p. 252, note).

Les textes historiques, découverts, traduits et publiés les premiers, ont été confrontés aussitôt avec les relations des auteurs profanes et sacrés. Tandis que l'œuvre des historiens grecs, Hérodote, Ctésias et autres, a plutôt souffert de ce contrôle, la Bible y a gagné, de l'aveu unanime des savants. Mc Curdy remarque (1897), après le passage cité ci-dessus, que le temps est passé où l'on cherchait dans les monuments de quoi « confirmer » le récit biblique; ils servent plutôt maintenant à « l'éclairer ».

Panbabylonisme. — Au fur et à mesure des découvertes, le champ des comparaisons s'est étendu : question des origines, question des idées religieuses, du monothéisme, des pratiques du culte, etc., tout a été discuté. Quelques assyriologues, éblouis par l'opulence de cette antique civilisation orientale, ont fait de Babylone la seule ou la principale institutrice de l'humanité. Suivant ces « panbabylonistes », comme on les a nommés, qui sont à peu près tous, en même temps, rationalistes ou fort peu soucieux de la Révélation, l'influence de Babylone, en particulier sur Israël, a été considérable, et l'on en trouve des traces nombreuses d'un bout à l'autre de l'Ancien Testament et même du Nouveau!

Dans une conférence donnée le 13 janvier 1902 à Berlin, et publiée ensuite sous le titre de *Babel und Bibel, Babylone et la Bible*, Fried. Delitzsch, pour fournir un nouveau stimulant aux contributions pécuniaires en faveur des fouilles pratiquées par les Allemands, exaltait la grandeur de Babylone dans des exagérations et des comparaisons où la Bible était fort maltraitée. Les affirmations brutales et partiales de l'éminent assyriologue, fourvoyé dans des questions théologiques, suscitèrent une controverse de plusieurs années. Une multitude de brochures, force articles de revues et de journaux furent publiés en Allemagne depuis 1902. L'empereur lui-même se jeta dans la mêlée, et, dans une lettre écrite le 15 février 1903 à l'amiral Hollmann, il exposa ses sentiments sur la révélation, et il déclara que Delitzsch avait eu tort de quitter le terrain de l'assyriologie pour faire une incursion des plus malheureuses sur celui de la théologie. Le professeur Harnack intervint pour apprécier la lettre de l'empereur. Puis, une foule d'exégètes et de critiques donnèrent leur avis : Ed. König, Oettli, Kittel, Budde, Döller, Baentsch, Gunkel, etc., et plusieurs assyriologues : Hommel, Zimmern, C. F. Lehmann, Alf. Jeremias, Winckler, Bezold, Jensen, O. Weber et encore Delitzsch qui répliqua, s'expliqua et continua, dans le même sujet, une exploitation aussi facile que lucrative.

La tendance à subodorer partout des mythes babyloniens est sensible dans la pseudo-réédition par Winckler et Zimmern (1902, 3e édit.) de l'excellent ouvrage de Eb. Schrader, *Les inscriptions cunéiformes et l'Ancien Testament* (2e édit., 1883). M. Zimmern retrouve en substance dans les textes cunéiformes les dogmes principaux du christianisme : « Naissance du Christ; le Christ, Rédempteur du monde; la plénitude des temps, le Christ envoyé par son Père; la Passion du Christ; le Serviteur de Iahvé; mort du Christ; descente aux enfers; résurrection; ascension », etc. La préface et les notes nous avertissent que tout cela est douteux (souvent même, en réalité, c'est extravagant); mais le texte, en pleine page, le présente comme très plausible.

Dans la première partie du même ouvrage (p. 13, 158, 176-179, etc.), Winckler met en œuvre sa théorie qui fait de la mythologie astrale des anciens Chaldéens la clef de toute science, religion et civilisation. Au dernier Congrès des religions, à Oxford, Morris Jastrow jr a donné un bref et exact résumé de ce système : « A la base de la littérature et des cultes en Babylonie et en Assyrie, sous les légendes et les mythes, derrière le panthéon et les croyances religieuses, et même au fond des écrits qui semblent être purement historiques, il y a [suivant Winckler] une conception astrale de l'univers et de ses phénomènes », qui pénètre partout et domine la pensée

dans tous les domaines, qui de Babylone comme centre a rayonné et influé sur les idées et les doctrines de tous les peuples (*Transactions of the third international Congress for the history of religions*, vol. I, 1908, p. 234). M. René Dussaud a très bien décrit aussi le panbabylonisme wincklérien · « On part de ce point de vue que les Babyloniens assimilaient l'image du ciel à celle de la terre... et que tout événement terrestre était regardé comme préfiguré dans le ciel... Les sciences et les arts (mathématique, musique, théorie des nombres dite pythagoricienne, harmonie) sont en rapport avec les conceptions astrales. Même dans les récits historiques, il y a une large part de mythologie astrale, puisque les événements étaient considérés comme prédits par le ciel et régis par l'astrologie. Le langage reflétait à chaque instant les croyances astrologiques. Les Babyloniens faisaient de l'astrologie comme M. Jourdain de la prose » (*Revue de l'histoire des religions*, juillet-août 1908, p. 112). Voir aussi l'exposition et la réfutation de la théorie de Winckler dans R. W. Rogers, *The Religion of Babylonia and Assyria*, 1908, p. 211-225.

En leur attribuant une pareille façon de concevoir l'univers, on suppose à tort chez les Babyloniens, *dès la plus haute antiquité*, une connaissance extraordinaire de l'astronomie! (de la précession des équinoxes, etc.). — Pour répondre à cette objection, appuyée par un récent ouvrage de l'astronome-assyriologue Kugler, S. J. (*Sternkunde und Sterndienst in Babel*, Bd. I, 1907), A. Jeremias vient d'écrire une nouvelle brochure, *Das Alter der babylonischen Astronomie*, 1908. Car A. Jeremias est le bras droit de Winckler dans la lutte sur ce terrain. Mais ces quelques pages contiennent nombre de lourdes méprises et d'assertions sans preuves, comme Kugler vient de le démontrer (*Anthropos*, mars-avril 1909, p. 477-499).

Depuis quelques années l'école de Winckler attaque avec vigueur l'école de Wellhausen (Stade, Marti, etc.), et lui reproche de ne pas puiser assez aux sources historiques, de ne point tenir compte de toutes les données. Mais à la place de l'interprétation critique rationaliste, elle en offre une autre qui ne respecte pas davantage la révélation (cf. J. Calès, dans *Études*, t. CXIII, p. 461-467; P. Volz, dans *Theologischer Jahresbericht*, 1907-1908, p. 185-187).

M. Alf. Jeremias traite la Bible avec moins de sans-gêne que Winckler; il a amassé une foule de renseignements utiles dans un ouvrage très érudit, *L'Ancien Testament à la lumière de l'Ancien Orient*, 2e édition, 1906; malheureusement il s'y livre, çà et là, à des rapprochements de la plus extrême invraisemblance. Exemple : le mot ἀρνίον, *agneau*, se rencontre une trentaine de fois dans l'Apocalypse pour désigner le Messie. Cette image vient évidemment d'Isaïe, LIII, 7 (cf. Jo. I, 29, 36; I Pet. I, 19). M. A. Jeremias trouve dans l'astronomie babylonienne une explication neuve : L' « Epoque du Bélier » est l'époque où le soleil, à l'équinoxe du printemps, entrait *en réalité* dans la constellation du *Bélier*, 800 av. J.-C. — 1400 ap. J.-C. (faux; c'est : 2200 — 50 av. J.-C.) : le Christ est donc appelé *Bélier* dans l'Apocalypse, *en tant que fondateur d'une ère nouvelle* (p. 69 et 71). Outre l'étrangeté de l'idée, remarquez que dans le grec biblique, et classique, ἀρνίον signifie *agneau;* mais *bélier*, l'animal et la constellation, se dit κριός. — Depuis vingt siècles le point équinoxial, toujours marqué par le *signe* du Bélier, coïncide en réalité, par suite du phénomène de la précession des équinoxes, avec la constellation des *Poissons*. C'est peut-être là, suivant M. Jeremias, l'explication du *poisson* symbolique des premiers chrétiens : ils auront voulu désigner ainsi l'ère nouvelle, pour l'opposer à l'époque païenne du Bélier! (ibid., p. 69, note). Le même auteur, tout en protestant contre les évolutionnistes qui abaissent le christianisme au niveau des autres religions, veut expliquer par sa théorie astrale plusieurs données du Nouveau Testament (*Babylonisches im Neuen Testament*, 1905).

Les pires aberrations du « panbabylonisme » composent la substance d'un immense travail entrepris récemment par un assyriologue des plus en vue, P. Jensen. Ce savant s'est proposé de suivre les traces de l'épopée babylonienne de Gilgameš dans la littérature du monde entier (*Das Gilgamesch-Epos in der Weltliteratur*, 1906). Un premier volume de plus de mille pages est destiné à montrer que l'histoire de l'Ancien et du Nouveau Testament est un tissu de fictions, toutes tirées du poème de Gilgameš. Ce poème met en scène trois héros principaux : Gilgameš, Eabani, Xisouthros. Or les traits, les faits et gestes de l'un ou de l'autre de ces héros, et souvent de deux ou de tous les trois à la fois, se reproduisent dans maints personnages bibliques. *Gilgameš* est reconnaissable dans Abraham, peut-être Isaac, sûrement Jacob, Moïse, Aaron, Josué, Siméon, Gédéon, Abimélech, Jephté, Samson, le Lévite d'Ephraïm, Saül, David, Urie, Absalon, Salomon, Jéroboam, Adad, Baésa, Elie, Elisée, Achab, Naaman, Tobie le père et le fils, Jonas, Jésus, Pierre, Hérode Antipas, etc. *Eabani* se retrouve dans Isaac, Jacob, Esaü, Joseph, Moïse, Aaron, le grand-prêtre Eléazar du temps de Josué, le Lévite d'Ephraïm, Jephté, Samson, le prophète Ahias, Samuel, Saül, David, Jonathan, Nathan, Absalon, Jéroboam, Elie, Tobie le fils, Nabuchodonosor, Daniel, Esdras, Jonas, Jean-Baptiste, Jésus, Lazare, etc. *Xisouthros* est copié dans Abraham, Lot, Abimélech, roi de Gérara, Jacob, Joseph, Moïse, Josué, Gédéon, Samuel, David, le roi philistin Achis, le *téraphim* enlevé par Rachel à Laban, le *téraphim* mis par Michol dans le lit de David, les prophètes Nathan, Elie et Ahias, Jéroboam, Adad, Tobie le fils, Daniel, Esdras, Jonas, Jésus, etc.

Voici, aux yeux de Jensen, un des rapprochements les plus frappants pour tout lecteur d'un peu « d'intelligence et de bonne volonté »; je cite mot à mot (*Das Gilgamesch-Epos*, p. 406-407) :

1. Eabani est avec une hiérodule, une servante d'Ištar.	Saül est avec un serviteur. (I Sam. IX.)
2. Eabani est invité par l'hiérodule à se rendre avec elle à Erech auprès de Gilgameš.	Saül est invité par le serviteur à se rendre avec lui dans une ville auprès de Samuel.
3. Eabani y consent.	Saül y consent.
4. Ils arrivent à la ville de Gilgameš.	Ils arrivent à la ville de Samuel.
5. Là (à ce moment?) une fête est célébrée.	Là (à ce moment) une fête est célébrée.
6. Ils rencontrent des jeunes filles (ou des femmes)	Ils rencontrent des jeunes filles
7. qui indiquent à Eabani (et à l'hiérodule) où se trouve Gilgameš.	qui indiquent à Saül (et au serviteur) où se trouve Samuel.
8. Eabani a été annoncé à Gilgameš (probablement pendant la nuit) dans deux songes.	Saül a été annoncé par Dieu à Samuel (probablement en songe) le jour précédent.
9. Eabani aborde Gilgameš,	Saül aborde Samuel,
10. et reçoit de lui l'hospitalité.	et reçoit de lui l'hospitalité.

Pour prouver qu'il s'agit çà et là, dans la Bible, d'un même thème indéfiniment répété, Jensen s'appuie sur les coïncidences curieuses que voici (p. 189-191) : l'Exode a lieu *au printemps;* de même le

départ de Josué pour la Terre promise; *au printemps* aussi les Israélites quittent Babylone, et un de leurs chefs s'appelle « Josué »! Une seconde expédition (Esdr., VIII, 31) se place également *au printemps!* N'est-il pas invraisemblable qu'on se mette toujours en campagne au printemps?

Quelques mots sur l'épopée de Gilgameš dans le Nouveau Testament. La naissance d'Eabani est un miracle; comparez la naissance de Jean-Baptiste. Eabani est velu et vraisemblablement vêtu de peaux; comparez le manteau de poils du prophète. Jean-Baptiste est aussi Gilgameš, car il blâme Hérode Antipas, comme Gilgameš a blâmé la déesse Ištar, etc., etc. M. LOISY lui-même a dit de ce livre : « Voilà beaucoup d'érudition dépensée en pure perte » (*Revue d'histoire et de littérature religieuses*, 1906, p. 576).

Les origines : La création. — Le Paradis et la chute du premier homme. — Les patriarches antédiluviens. — Le déluge. — La Tour de Babel. — *La création.* — La légende babylonienne sur ce sujet était connue depuis longtemps par les fragments de BÉROSE (prêtre babylonien vers 275 av. J.-C.) et par quelques lignes de DAMASCIUS (VIe siècle après J.-C.). Une grande partie du poème mythique intitulé, d'après les premiers mots, *Enuma eliš* (*Lorsqu'en haut...*), fut retrouvée par George SMITH et publiée par lui en 1876 (*The Chaldean account of Genesis*). DELITZSCH, puis JENSEN l'ont aussi interprétée; et en 1902 L. W. KING, avec de nouveaux fragments trouvés par lui (*The Seven Tablets of Creation*). Voir P. DHORME, *Choix de textes...*, et LAGRANGE *ÉRS*[2] p. 366-381. Le poème, sous sa forme actuelle, remonte à l'époque de Hammourabi (vers 2050 av. J.-C.); le fond est vraisemblablement de date beaucoup plus ancienne.

1re TABLETTE. — Avant le ciel et la terre, avant les dieux, il y avait l'Océan, *Apsou* et la Mer, *Tiâmat,* confondant leurs eaux (personnification du chaos). Apsou et Tiâmat engendrent les dieux (c'est l'ordre sortant du chaos). Mais l'inerte Apsou, troublé dans son repos par l'activité des dieux, consulte Tiâmat, et la perte des dieux est décidée. Ea, le plus intelligent des dieux, devine le funeste projet et le déjoue. Tiâmat furieuse enfante alors des serpents, des dragons, des hommes-scorpions, et autres monstres, qu'elle lance contre les dieux.

2e TABLETTE. — Ea rapporte à son père, Anšar, les projets de Tiâmat. Contre Tiâmat Anšar envoie son autre fils, Anou. Celui-ci, à la seule vue de Tiâmat, prend aussitôt la fuite. Le dieu Mardouk consent à livrer bataille, à condition d'être d'abord exalté dans l'assemblée des dieux.

3e TABLETTE. — Anšar envoie son messager Gaga pour convoquer les dieux. Les dieux se réunissent dans un banquet; ils boivent, s'enivrent et poussent de grands cris.

4e TABLETTE. — Les dieux confèrent à Mardouk la toute-puissance. Il la manifeste en faisant soudain disparaître et reparaître un vêtement placé devant lui. Il s'arme d'un arc, d'un filet, de plusieurs sortes de vents violents; porté par un ouragan comme sur un char, il s'avance hardiment contre Tiâmat. Au moment où le monstre ouvre la gueule, il y jette un vent de tempête; puis d'une flèche il lui transperce le corps. D'une moitié de ce corps il couvre le ciel; et, pour maintenir les eaux là-haut, un verrou est tiré et un garde est installé.

5e TABLETTE. — (Plusieurs lacunes considérables.) Mardouk met dans le ciel les étoiles, les planètes, la lune et le soleil : « Il fit briller Sin [la lune], il lui confia la nuit. Il l'établit, comme corps nocturne, pour régler les jours. »

De la 6e TABLETTE il ne reste que quelques lignes mutilées, récemment retrouvées et publiées par King. Pour donner aux dieux des adorateurs, Mardouk forme les hommes en prenant de *son* sang (King, Dhorme)[1] ou *du* sang (Zimmern, A. Jeremias, Lagrange).

La 7e TABLETTE (immense lacune au milieu) récapitule les exploits et les créations de Mardouk et énumère les titres qui lui font mériter l'hommage des dieux et des hommes. Comme il est appelé là « créateur des grains et des plantes », « producteur de l'herbe »; d'autre part, puisque, d'après Bérose, les animaux ont été créés en même temps que l'homme, il est probable que les passages absents des tablettes 5e et 6e racontaient la création des végétaux et des animaux.

Inutile de citer ou de résumer le premier chapitre de la Genèse, que tout le monde connaît. En comparant la cosmogonie babylonienne avec ce premier récit biblique de la création, n'y a-t-il pas, pour le moins, une forte exagération à parler de « connexion tout à fait étroite » (DELITZSCH) ou « d'influence intense et très multiple » (ZIMMERN) ou même de « relation étroite » (KING)? Tout bien pesé, les ressemblances se réduisent à peu de chose, et elles sont purement matérielles. Dès les premières lignes des deux récits il est question du chaos : le mot hébreu *tehôm*, l'abîme des eaux, est l'équivalent du babylonien *tiâmtu*, *tâmtu*, la mer; *Tiâmat.* La création du firmament et la séparation des eaux supérieures (Gen., I, 6-8) correspond à la division du corps de Tiâmat, dont une moitié couvre le ciel et forme une sorte de firmament contenant les eaux supérieures. Il y a beaucoup d'analogie aussi dans l'ordre des créations : les astres, la lune « pour régler les jours », puis probablement les animaux, et enfin les hommes. Suivant d'autres légendes plus anciennes, le créateur des hommes est Ea, et non Mardouk. Ea est « le seigneur de l'humanité, lui dont les mains ont créé les hommes » (Série *Šurpu*, tabl. IV, l. 70). Ailleurs on le voit qui crée un homme et, dans un autre texte, deux hommes, mais lorsque l'humanité existe déjà sur la terre. Nulle part on ne trouve dans les textes babyloniens et assyriens la création *du premier homme, de la première femme, du premier couple humain.* Dans telle ou telle création particulière, l'homme est formé avec de la terre. Le dieu Ea est appelé le « potier ». Comparez la représentation égyptienne du dieu Chnoum modelant le corps de l'homme sur la roue du potier. Cela rappelle un trait du second récit biblique (Gen., II, 7). Ea crée Asoušounamir après avoir « formé une image en son cœur », et la déesse Arourou forme dans son cœur une image d'Anou, dieu du ciel, pour créer Eabani (qui, il est vrai, n'est pas un homme ordinaire). On a rapproché ce détail de Gen., I, 26, 27, où il est dit que l'homme fut fait à l'image de Dieu.

KING s'est demandé si la division en *sept* jours, dans Gen. I, n'aurait pas été faite sous l'influence des *sept* tablettes babyloniennes de la création. Il est vrai, dit-il, les raisons d'employer le nombre *sept* ne sont pas les mêmes de part et d'autre : chez l'auteur biblique, c'est l'intention de donner un modèle à l'homme pour l'observation du sabbat; dans le poème babylonien, c'est tout simplement la nature mystique du nombre sept. De plus, ici les œuvres de la création ne sont pas réparties suivant le nombre des tablettes, mais racontées seulement dans la quatrième et les suivantes. Cependant il *peut* se faire, continue le même auteur, et « cette supposition n'est peut-être

1. Sur le texte de BÉROSE, suivant lequel Bel (Mardouk) se serait coupé la tête, voir LAGRANGE, *ÉRS*[2], p. 386.

pas trop fantaisiste », que l'idée de rattacher le sabbat au récit de la création ait été suggérée par le nombre des tablettes qui contenaient le poème babylonien. A cela on peut objecter : Est-il vraisemblable que l'auteur biblique ait vu et compté les tablettes cunéiformes?

Voilà à peu près, à quoi se bornent *les ressemblances*. La raison en sera cherchée plus loin, à propos de la question du déluge. *Les différences*, d'ordre théologique, sont profondes et essentielles. Nous assistons, dans le poème babylonien, à la naissance des dieux, puis à leur lutte contre le principe qui leur a donné le jour, lutte dont l'issue aurait aussi bien pu être fatale pour eux. Mardouk a obtenu le premier rang par un décret des autres dieux ivres. Sa toute-puissance paraît assez précaire par la façon dont elle lui est octroyée et la preuve magique qu'il en donne. Il s'équipe bizarrement et va livrer bataille contre Tiâmat. La scène du combat, appelée « magnifique » par Delitzsch, mériterait plutôt le nom de « grotesque ».

Au lieu de ce grossier polythéisme, nous trouvons dans le récit biblique le monothéisme le plus pur. Un Dieu unique agit dès l'origine en maître absolu, avec une toute-puissance réelle. Il n'a pas à lutter péniblement et à ses risques contre des forces adverses; d'une seule parole il crée et organise tout. La spiritualité des idées, la dignité du ton, la majesté du tableau élèvent cette page incomparablement au-dessus de la légende babylonienne et de toutes les cosmogonies anciennes. Les critiques indépendants eux-mêmes en conviennent sans difficulté.

Gunkel et Zimmern ont énuméré avec complaisance les passages de la Bible et des apocryphes où il est question d'une lutte de Iahvé contre Rahab, Léviathan et autres monstres (Is. LI, 9 ; XXVII, 1 ; Ps. LXXXIX, 11 ; LXXIV, 14, etc.). Que cette façon poétique de désigner les puissances ennemies, l'Egypte, par exemple, personnifiée sous le nom de Rahab, soit due à l'influence de quelque poème mythique, c'est possible; mais il faut bien noter (ce que les critiques omettent parfois) que la conception primitive est alors totalement transformée. Ces monstres ne sont plus des principes premiers, comme Tiâmat, puissances du mal et des ténèbres combattant contre Dieu à armes égales; ce sont des créatures de Iahvé (Job XXVI, 13; XL, 15; Ps. CIV, 26, etc.), et Iahvé en triomphe toujours en souverain absolu.

Le Paradis et la chute du premier homme. — La *description* du paradis terrestre, dans la Genèse, a pu s'inspirer de quelques traits des mythes babyloniens. Ici encore les points communs des traditions analogues s'expliquent par l'une ou l'autre des raisons examinées plus loin à propos du déluge. En particulier, pour l'arbre de vie, le P. Dhorme, qui repoussait d'abord le prototype chaldéen de l'arbre d'Eridou (*Choix de textes...*, p. 98), a modifié son opinion peu de temps après dans la *Revue biblique*, avril, 1907, p. 271-274. « On voit, écrit-il, que, dans la mythologie de l'antique Chaldée, figure un « arbre de vérité », planté à l'orient et gardé par le soleil levant »; et dans l'arbre sacré d'Eridou il reconnaît « l'arbre de vie », à côté de l'arbre de vérité. M. Vigouroux dit aussi : « Dans le voisinage d'Eridou était un jardin, lieu sacré où croissait l'arbre de la vie... Cet arbre sacré est souvent représenté sur les monuments assyro-chaldéens, et l'on ne peut s'empêcher d'y reconnaître l'arbre du Paradis terrestre de la Genèse » (*Dictionnaire de la Bible*, art. *Paradis terrestre*, col. 2126). Si, avec Dhorme et A. Jeremias (*ATAO*[2], p. 191), il faut distinguer *deux* arbres de cette sorte dans les légendes babyloniennes, il semble que plusieurs critiques, Kuenen, Budde, Gunkel, Cheyne, Loisy, se sont trop pressés d'en supprimer un des deux dans le texte biblique, ou de les confondre en un seul.

On discute sur le site du Paradis terrestre, et sur les deux premiers des quatre fleuves nommés dans Gen. II, 11-14. Les deux derniers fleuves sont sûrement le Tigre et l'Euphrate (voir *Dict. de la Bible*, art. *Paradis terrestre*, et *Rev. bibl.*, 1902, p. 268-271).

Malgré tous les rapprochements tentés sur divers points, on peut dire que jusqu'ici dans les inscriptions cunéiformes on n'a rien trouvé de parallèle au récit de la chute du premier homme. Plusieurs ont vu dans le mythe d'Adapa l'histoire d'Adam privé de l'immortalité. Le mythe d'Adapa est très ancien, puisqu'il se lit dans les tablettes d'El-Amarna (vers 1400 av. J.-C.). En voici une brève analyse (pour le texte voir Dhorme, p. 148-161). Adapa, homme très intelligent, créé par Ea, probablement pour le service de son temple à Eridou, brisa un jour les ailes du Vent du sud qui soufflait contre lui. Cité pour ce méfait devant Anou, dieu du ciel, il est averti par Ea qu'on lui offrira de la nourriture, de l'eau, un vêtement et de l'huile ; qu'il prenne le vêtement et l'huile, mais pas l'aliment et l'eau qui causeraient sa mort. Adapa suit fidèlement ces prescriptions. Mais il se trouve que c'était un aliment de vie et l'eau de la vie qu'Anou lui offrait. Avec des analogies vagues et lointaines systématiquement forcées, quelques interprétations arbitraires, et trop d'imagination pour combler les lacunes du texte babylonien, M. Loisy est amené à penser que « la matière du récit biblique [de Gen. II-III] est presque la même que celle de la légende d'Adapa »; toutefois il ajoute : « avec un esprit tout différent ». Il reconnaît en effet des différences « importantes et significatives »; mais plusieurs analogies lui paraissent trop frappantes pour être fortuites : « De part et d'autre la science et l'immortalité sont des privilèges divins... qui ne sont pas donnés tous deux à l'homme, parce que, s'il les possédait l'un et l'autre, il serait comme Dieu; il peut bien arriver à la science, mais non à l'immortalité; encore paie-t-il cher ce don de la science; il le possède contrairement à une volonté divine, et c'est cette volonté qui ajoute à sa condition mortelle tous les maux de l'existence. L'aliment de vie lui avait été dénoncé comme une nourriture de mort; de sa rencontre passagère avec le fruit de l'immortalité, l'homme n'emporte qu'un habit, avec la malédiction divine » (*Les mythes babyloniens et les premiers chapitres de la Genèse*, 1901, p. 76). Zimmern estime « vraisemblable » l'influence du mythe d'Adapa au moins sur une partie du récit de Gen. II-III; il regarde comme possible que le nom *Adam* vienne de *Adapa*. A. Jeremias écrit sans la moindre hésitation : *Adapa = Adam*. Zimmern est réfuté sur ce point par Kugler, *Im Bannkreis Babels*, 1910, p. 75-85.

Ces conjectures sont vraiment trop précaires. Car 1. L'équivalence Adam = Adapa n'est fondée que sur une ressemblance partielle des noms; par une étymologie aussi fantaisiste « Adam » a été rapproché de l'égyptien « Atoum ». Plusieurs, avec Scheil, identifient plutôt *Adapa* avec *Alaparos*, *second* roi de la liste des dix rois primitifs donnée par Bérose. Dans le poème, Adapa n'est pas le premier homme; mais il est créé « parmi les hommes » ; et l'on ne voit nulle part qu'il soit le représentant de toute l'humanité. — 2. On ne sait pas pourquoi Ea dénonce comme un aliment de mort les mets qui seront présentés. A-t-il voulu « tromper Adapa », comme M. Loisy l'explique par des considérations ingénieuses? Ce n'est pas sûr. Il n'y a pas analogie proprement dite avec la scène d'Eve trompée par le serpent. — 3. Adapa est privé de l'immortalité par

suite de sa soumission fidèle aux ordres de son dieu. Adam, tout au contraire, est puni pour sa désobéissance. — 4. Dans la Genèse la prohibition ne porte pas sur l'arbre de vie, mais sur l'arbre de la science du bien et du mal. — 5. Entre le vêtement donné à Adapa à la place de son vêtement de deuil, et les habits de peau donnés par Iahvé à Adam et à Eve pour couvrir leur honteuse nudité, le rapprochement fait par M. Loisy n'est pas sérieux; le sens de l'action est entièrement différent. — 6. La fin du poème mutilée ne contenait pas, comme veut M. Loisy, la malédiction d'Adapa; mais plutôt, comme l'ont très bien vu le P. Scheil et le P. Lagrange, la glorification d'Adapa. Ici encore le récit biblique et la légende babylonienne diffèrent *toto caelo*.

Dans sa fameuse conférence *Babel und Bibel*, Delitzsch disait : « La question de l'origine du récit biblique de la chute est d'une importance tout à fait exceptionnelle pour l'histoire des religions, surtout pour la théologie du Nouveau Testament, où le second Adam est opposé au premier par lequel le péché et la mort sont entrés dans le monde. Puis-je soulever le voile? et signaler un ancien sceau cylindrique babylonien : au milieu, un arbre avec des fruits qui pendent; à droite l'homme, reconnaissable aux cornes, symbole de la force; à gauche, la femme; tous deux étendant la main vers le fruit; et derrière la femme, le serpent — n'y aurait-il pas connexion entre cette vieille image babylonienne et le récit biblique de la chute? » (1902, 13ᵉ mille, p. 37). Il n'y avait aucun « voile à soulever » : ce sceau a été représenté, depuis bien des années, dans une foule d'ouvrages (cf. Vigouroux *BDM*, 2ᵉ éd., t. I, p. 199, 6ᵉ éd., t. I, p. 278; *Dict. de la Bible*, art. *Paradis terrestre*, col. 2128; etc.). Les rapports indiqués par Delitzsch étant supposés exacts, s'ensuivrait-il, comme cet auteur a l'air de le croire, qu'il n'y a là qu'une fable? Nullement — nous le verrons un peu plus loin. Mais nombre d'auteurs ont remarqué combien sont risquées les analogies dont Delitzsch fait grand état. — 1. Les deux personnages sont confortablement assis et complètement vêtus. — 2. Le personnage qui a des cornes représente un dieu; M. Delitzsch aurait dû s'en douter : les cornes sont le signe distinctif de la divinité (A. Jeremias, Zimmern, etc.; voir l'article récent de St. Langdon dans *Babyloniaca*, 1908, p. 141). — 3. On affirme gratuitement que l'autre personnage est une femme; c'est probablement, comme l'autre, une divinité. — 4. Rien n'indique pour le serpent le rôle de tentateur. Le personnage qui, suivant Delitzsch, est la femme lui tourne le dos. — 5. Ménant, Schrader, C. P. Tiele, J. Halévy, Dillmann, Budde, Koenig, Kittel ont nié l'analogie qui paraît si claire à Delitzsch; Zimmern, A. Jeremias, Oettli et d'autres la trouvent très contestable. Vraisemblablement, selon P. Jensen, la scène représente deux dieux près de l'arbre de vie, et, à côté, le serpent leur protecteur.

Les *Chérubins*, gardiens du Paradis terrestre, ne rappellent-ils pas les taureaux ailés à face humaine qui gardent l'entrée des palais assyriens? En 1873 Fr. Lenormant avait lu le nom *Kirubu* sur une amulette de la collection de Clercq. Cette lecture, admise encore par lui en 1880 (*Les origines de l'histoire*, 2ᵉ éd., p. 118), est tenue depuis longtemps pour erronée; et l'équivalent du mot hébreu n'a pas été trouvé depuis en assyrien. Il est donc inexact de dire : « Les taureaux ailés des portes des palais assyriens sont appelés *Kirubi* » (Ermoni, *La Bible et l'Assyriologie*, 1903, p. 15). Faute d'un nom identique de part et d'autre, et vu l'absence de toute description dans la Genèse, l'analogie reste matière de pure conjecture. Il en est tout autrement des chérubins décrits par Ezéchiel. Une vision divine a bien pu présenter au prophète l'image symbolique d'animaux assez semblables à ceux qu'il avait sous les yeux, pendant l'exil à Babylone. Les théologiens, les apologistes et les auteurs mystiques n'y voient aucune difficulté (cf. A. Poulain, *Des grâces d'oraison*, 5ᵉ éd., 1906, p. 324).

Quant à la « flamme du glaive tournoyant », ou du « glaive sinueux » (Gen. III, 24), ce serait probablement une représentation de la foudre, telle qu'on la voit souvent sur les cylindres babyloniens : deux lignes en zigzag sortant d'une même tige. M. Fr. Thureau-Dangin a rappelé à ce propos un texte de Téglathphalasar I (vers 1100 av. J.-C.), où il est dit que sur les ruines d'une ville un foudre de cuivre est installé avec défense d'habiter là désormais (*Revue d'histoire et de littérature religieuses*, I, 1896, p. 147-151 ; cf. Vigouroux, *BDM*⁶, I, p. 288).

Les patriarches antédiluviens. — Une liste de dix rois antédiluviens a été conservée par Bérose; ce sont Aloros, Alaparos, Amélon, Amménon, Mégalaros, Daonos, Evédorachos, Amempsinos, Otiartes, Xisouthros. On a signalé plusieurs analogies entre ces *dix* rois et les *dix* patriarches antérieurs au déluge, nommés dans Gen. v : Adam, Seth, Enos, Caïnan, Malaléel, Jared, Hénoch, Mathusalem, Lamech, Noé. — M. Zimmern est frappé surtout de divers traits de ressemblance (dont plusieurs sont trop subtils et recherchés) entre Hénoch et Evédorachos (bab. *Enmeduranki*), l'un et l'autre septièmes dans la série. Le dernier roi, Xisouthros, le héros du déluge, correspond sûrement à Noé.

M. Oppert, dans di erses Revues, a publié les résultats de son étude comparée des deux chronologies; il a cru pouvoir conclure que les nombres bibliques pour cette époque ne sont qu'une réduction des nombres babyloniens. La durée totale des dix règnes est, d'après Bérose, 432.000 ans, ce qui équivaut à 86.400 lustres (le lustre = 5 ans = 60 mois). Additionnons, dans Gen. v, les nombres qui donnent l'âge de chaque patriarche à la naissance de son fils: 130, 105, 90, etc.; nous obtenons 1.656 ans = 86.400 semaines (en nombre rond; exactement 86.407 semaines et cinq jours). Or, 86.400 = 24 × 60 × 60 (Oppert, *La chronologie de la Genèse* dans *Revue des études juives*, t. XXXI, 1895). Un jour contient 24 heures = 86.400 secondes (24 × 60 × 60). Un professeur de théologie, le P. Hontheim, enregistre ces résultats, et conclut : « Donc, de la création au déluge il s'est écoulé un grand jour dont les secondes sont des semaines dans la Bible, et dont les secondes sont des lustres pour les Babyloniens » (*Stimmen aus Maria Laach*, 28 mai 1903, p. 600). Malheureusement ce calcul a pour base l'année solaire de 365 jours 1/4; or, les Hébreux semblent avoir toujours fait usage de l'année lunaire de 354 jours, qu'ils ramenaient à l'année solaire en intercalant de temps en temps, par une méthode empirique, un mois supplémentaire. L'année lunaire donnerait 83.746 semaines (cf. Fr. Lenormant, *Les origines de l'histoire*, 2ᵉ éd., t. I, p. 277; et J. Thomas, art. *Année*, dans *DBV*).

Quoi qu'il en soit, plusieurs apologistes catholiques pensent que les nombres donnés dans les généalogies patriarcales ne répondent pas nécessairement à la réalité; ainsi M. l'abbé Lesètre dans la *Revue pratique d'apologétique*, mai 1906; p. 128; et le P. J. Brucker qui écrivait tout récemment après de mûres réflexions : « Nous croyons que ces généalogies et la chronologie, à laquelle elles servent de base, se trouvent dans la Bible par manière de citations, comme des documents dont l'écrivain sacré ne prend pas la responsabilité et qui, par conséquent, n'ont pas la garantie de son inspiration infaillible »

(*L'Eglise et la critique biblique*, 1908, p. 226, cf. p. 71). Si l'on considère cela, et que le temps écoulé entre la création du premier homme et le déluge paraît beaucoup trop considérable pour être rempli par la série de *dix* patriarches, même avec une vie de la durée marquée par les chiffres bibliques, on ne jugera peut-être pas téméraire de penser que, dans la tradition relatée par l'historien sacré, le cadre numérique et chronologique a été suggéré par l'exemple des *dix* rois chaldéens préhistoriques. Nous aurions, dans ces nombres, des « périodes cycliques » : c'est l'opinion qui « paraît préférable » au P. Brucker (*Etudes*, 20 déc. 1906, t. CIX, p. 801).

Le déluge. — Passons au déluge où, entre les deux traditions, babylonienne et israélite, les ressemblances sont manifestes et assez nombreuses. Ici encore l'histoire biblique étant bien connue, il suffira de résumer le récit babylonien et d'en citer quelques lignes. Ce récit est un épisode de l'épopée de Gilgameš; il remplit la première moitié de la XIe et avant-dernière tablette de ce grand poème (voir pour la traduction P. Jensen, *Mythen und Epen*, p. 230-247; A. Condamin, dans *Bulletin de littérature ecclésiastique*, août 1900; P. Dhorme, *Choix de textes...*, p. 100-119; cf. p. 120-127). « L'épopée de Gilgameš remonte à une haute antiquité... Le héros figure sur des cylindres qui remontent aux plus vieux empires de la basse Chaldée; mais on ne saurait dire si ces représentations figurées sont une tradition plastique du poème ou de la tradition qui lui est certainement antérieure » (Lagrange, *ERS*², p. 342). L'épisode en question était déjà fixé par écrit vers l'an 2000 av. J.-C. Il nous était connu, pour le fond, par les fragments de Bérose. Une bonne partie de l'original babylonien a été trouvée par George Smith en 1872 dans les tablettes de la bibliothèque d'Assourbanipal. Sur une tablette datée du règne d'Ammizadouga (xxe siècle av. J.-C.) le P. Scheil a découvert un fragment d'un autre récit babylonien du déluge; c'est une *copie* qui représente un texte bien plus ancien (voir *RB*, 1898, p. 5).

Outanapištim, appelé ailleurs Atra-ḫasis (= Ḫasisatra = Xisouthros) est averti, par le dieu Ea, du déluge futur et des moyens à prendre pour y échapper :

Prends, dans le vaisseau, des germes de tout ce qui vit.
Que le vaisseau que tu construiras
soit fait sur mesures;
que sa largeur réponde à sa longueur! (l. 27-30).

Outanapištim suit ces prescriptions; il construit un vaisseau suivant les mesures indiquées :

Je versai à l'intérieur six *šar* de bitume...
Je le chargeai de tout ce que j'avais d'argent,
je le chargeai de tout ce que j'avais d'or;
je le chargeai de tout ce que j'avais de germes de tout ce [qui vit.
Je fis monter dans le vaisseau toute ma famille et mes [parents.
Bétail des champs, animaux, artisans, je fis monter tout [cela...
J'entrai dans le vaisseau et je fermai ma porte.
(l. 66, 82-86, 94).

Le déluge éclate et sévit pendant six jours et six nuits :

Quand vint le 7e jour, l'orage, le déluge, les assauts de la [tempête se brisèrent...
La mer se calma, l'ouragan se contint, le déluge cessa...
Tous les hommes étaient rentrés dans le limon...
J'ouvris une fenêtre; le jour tomba sur la paroi de mon [nez.
Le vaisseau était arrivé sur le mont Niṣir;
Le mont Niṣir retint le vaisseau et ne le laissa plus flotter...
Quand vint le septième jour,
je fis sortir et je lâchai une colombe.
La colombe allait et venait;
il n'y avait point de place (pour se poser); elle revint.
Je fis sortir et je lâchai une hirondelle.
L'hirondelle allait et venait;
il n'y avait point de place (pour se poser); elle revint.
Je fis sortir et je lâchai un corbeau.
Le corbeau s'en alla; il vit la baisse des eaux;
il mangea, il pataugea, il croassa, il ne revint pas.
Je fis (tout) sortir aux quatre vents. J'offris un sacrifice;
je fis une offrande sur la cime de la montagne...
(l. 130, 132, 134, 136, 141, 142, 146-157).

Le sacrifice est agréé. Mais la déesse Ištar se plaint du dieu Bel, auteur du déluge. Bel arrive, et, à la vue du vaisseau, il entre en fureur. Cependant Outanapištim et sa femme sont transportés au loin, à l'embouchure des fleuves, pour y vivre de la vie des dieux.

Remarquons d'abord quelques différences capitales entre ce tableau et celui que nous offre la Genèse. Là c'est le polythéisme avec ses basses conceptions de la divinité :

Les dieux eurent peur du déluge;
ils se retirèrent et montèrent dans le ciel d'Anou;
les dieux, comme des chiens l'oreille basse, se blottirent [derrière l'enceinte (l. 114-116).
Les dieux sentirent l'odeur (du sacrifice),
les dieux sentirent l'odeur agréable;
les dieux comme des mouches se rassemblèrent au-dessus [du sacrificateur (l. 160-162).

On ne sait pas la raison du déluge; les dieux se disputent. Bel, qui a décidé la destruction de tous les hommes, est très irrité de voir que Outanapištim a échappé. Ea, le dieu très sage, s'explique. Ištar joue un rôle assez ridicule : elle veut, puis ne veut plus la perte de l'humanité, ou plutôt il semble que, déesse des combats, elle voulait la guerre au lieu d'une submersion (*ki aqbi... qabla aqbima*) :

Quand j'ai commandé dans l'assemblée des dieux le mal
pour perdre mes hommes, *c'est la guerre que j'ai com-* [*mandée!* (l. 121-122).

Dans la Bible le déluge est un châtiment de l'humanité corrompue. Noé est épargné parce qu'il a été trouvé juste; et avec lui, sauvé du déluge, c'est une ère nouvelle qui commence pour l'humanité. Par son sens religieux et moral cette histoire l'emporte infiniment sur celle du poème de Gilgameš. Mais les points communs sont incontestables, reconnus d'ailleurs par tout le monde; ils permettent de conclure avec certitude à la parenté des deux récits.

Plusieurs hypothèses sont possibles *a priori* : le récit biblique aurait exercé quelque influence sur le récit babylonien, ou, inversement, celui-ci sur celui-là, ou, à la fois et réciproquement, l'un sur l'autre, ou enfin les deux traditions, indépendantes l'une de l'autre, dériveraient d'une source commune. (On pourrait combiner la dernière hypothèse avec une des précédentes, et admettre la dépendance sur certains points et l'origine commune pour d'autres.)

L'hypothèse d'une influence du récit biblique sur le récit babylonien doit être écartée, puisque le poème de Gilgameš est antérieur à l'existence même du peuple hébreu. La dérivation d'une source commune est admise par quelques auteurs. M. Vigouroux pense que « nous sommes en présence de deux traditions distinctes » (*BDM*⁶, I, p. 330); il ajoute pourtant, p. 332 : « Son récit (de Moïse) est-il une simple épuration de la tradition chaldéenne, ou bien est-ce la tradition antique conservée dans toute la fleur de son

intégrité, par la race d'Abraham? Nous ne saurions le dire... » Avec un bon nombre d'auteurs, M. GIGOT regarde comme plus probable la théorie d'une origine babylonienne pour le récit de la Genèse. L'auteur sacré, à la lumière de l'inspiration divine, aurait épuré l'ancienne tradition d'un peuple polythéiste (*Special Introduction to the study of the O. T.* Part. I, 2ᵉ éd., 1903, p. 177).

Aussitôt la question d'historicité se pose. Les récits des premiers chapitres de la Genèse contiennent-ils une histoire véritable, s'ils ont leur source dans les poèmes babyloniens? Ces poèmes ne sont-ils pas de pures fables? — Quelques considérations générales peuvent contribuer à éclaircir la question présente et les cas analogues.

1. L'influence babylonienne sur l'histoire primitive de la Bible est partielle, beaucoup moins étendue et moins directe que ne le prétendent les panbabylonistes, même pour le récit du déluge où elle est le plus frappante.

2. Personne n'est en droit d'affirmer qu'il ne se rencontre aucun fait réel au fond des légendes poétiques; au contraire, il est *a priori* peu vraisemblable que tout y soit inventé de toutes pièces, surtout quand il s'agit d'une tradition comme celle du déluge. Qu'un pareil fait soit célébré dans un poème plein de fictions, cela ne prouve rien contre l'historicité du fait; si elle est établie par ailleurs, elle n'en est pas ébranlée (cf. J. BRUCKER, *L'Eglise et la critique biblique*, p. 207-234).

3. Quelques éléments essentiels de la révélation et de l'histoire primitives ont bien pu se conserver par la tradition, même pendant un espace de temps beaucoup plus considérable que les seules données de la Bible ne le laissaient supposer. « Les faits à transmettre, tels que nous les retrouvons dans la Genèse, étaient fort peu nombreux », remarque le P. J. BRUCKER; et il signale comme les « plus importants » la création du monde et du premier couple humain et le péché originel (*l. c.*, p. 229-230).

4. Dans un récit, spécialement aux yeux des anciens, la réalité substantielle d'un fait n'entraîne pas nécessairement l'historicité des détails. Ceux-ci, surtout en poésie, sont souvent créés par l'imagination pour la mise en scène, pour l'ornement de la narration. Pour peu qu'ils se transmettent par la tradition orale, ils sont facilement modifiés ou transformés. Quand les deux traditions, biblique et babylonienne, ne coïncident pas dans les détails, il ne peut y avoir réellement conflit entre elles que si l'auteur sacré manifeste l'intention d'affirmer pour certains ces points secondaires. Si pareil cas venait à se présenter, il faudrait évidemment donner la préférence au récit inspiré.

A quelle époque et comment s'est exercée l'influence de la littérature babylonienne sur celle des Hébreux, spécialement au sujet des traditions primitives?

Selon plusieurs auteurs (J. GOLDZIHER, Fried. DELITZSCH, etc.), les Israélites ont puisé directement à la source même, à Babylone, au temps de la captivité. — Théorie inadmissible, sous cette forme générale, parce que 1. Les traditions en question existaient déjà chez les Hébreux longtemps avant l'exil. — 2. Il est invraisemblable que les Juifs, instruits et prémunis par leurs prophètes, se soient mis, officiellement et pour les vérités religieuses, à l'école des païens leurs oppresseurs. Ce n'est pas à dire qu'en ce temps-là l'influence de Babylone ait été nulle. On a vu plus haut le contraire à propos des chérubins décrits dans les visions d'Ezéchiel; et l'on sait que les noms des mois assyro-babyloniens ont été adoptés peu à peu par les Juifs dans le courant du vᵉ siècle av. J.-C.

D'autres critiques (KUENEN, SMEND, BUDDE, préfèrent l'époque des Rois, du IXᵉ au VIIᵉ siècle av. J.-C. — Israël, il est vrai, était alors en contact avec les Assyriens, surtout depuis l'expédition de Téglathphalasar III en Palestine (734), mais tenu en garde contre l'invasion des idées étrangères par la prédication des prophètes. Ce sont les rois impies, Achaz et Manassé, qui font des emprunts au culte et à la magie des Assyriens (II Reg., XVI, 18, XXI, 3-7).

Avec G. A. BARTON, GUNKEL, ZIMMERN, DRIVER, O. C. WHITEHOUSE, etc., et parmi les auteurs catholiques, Fr. E. GIGOT (*l. c.*) et le P. V. ZAPLETAL, mieux vaut remonter jusqu'à l'époque des lettres d'El-Amarna (vers 1400 av. J.-C.). Ces documents d'importance hors ligne prouvent que le pays de Canaan était alors sous l'influence de Babylone. Des poèmes comme celui du mythe d'Adapa (v. supra) y étaient connus, et servaient même, semble-t-il, d'exercices de lecture. Quelque chose a pu passer, par infiltration ou par emprunt, chez les Hébreux (cf. V. ZAPLETAL, O. P., *Der Schöpfungsbericht*, p. 90-93; A. R. GORDON, *The early Traditions of Genesis*, 1907, p. 62-75).

Enfin — c'est l'opinion de Franz DELITZSCH, de HOMMEL, etc. — Abraham a pu transmettre à ses descendants quelques-unes des traditions qui avaient cours en Chaldée, son pays d'origine. Cette explication, fort plausible pour ce qui concerne certains faits primitifs tout à fait importants, se concilie très bien avec l'hypothèse précédente.

Ces données fondamentales ainsi transmises, et sans doute obscurcies ou déformées au cours des âges, ont pu, à diverses époques, être complétées et corrigées par des révélations particulières.

La Tour de Babel. — Sur ce sujet on n'a rien trouvé jusqu'ici dans les inscriptions cunéiformes. Une relation babylonienne, parallèle à celle de la Bible, nous est parvenue dans des textes de basse époque et d'origine peu sûre : un passage d'Abydène (IIᵉ ou IIIᵉ siècle après J.-C.) conservé par EUSÈBE (*Préparation évangélique*, IX, 14, Migne, *P. G.*, t. XXI, col. 701-704; et *Chronique*, I, 8, trad. armén. publiée en 1818 par Ang. Mai, *P. G.* XIX, col. 123; et *Fragm. Hist. graec.*, éd. Didot, t. IV, p. 282). De plus, un passage d'ALEXANDRE POLYHISTOR citant la Sibylle et cité lui-même par le SYNCELLE (Didot, *Fragm. Hist. graec.*, t. II, p. 502); l'intervention de la Sibylle, et la ressemblance frappante avec le récit biblique rendent ce témoignage suspect.

Les anciens voyageurs qui ont visité les plaines de la Babylonie, à la vue des ruines les plus imposantes par leur masse, ont pensé tout naturellement à la Tour de Babel. ELDRED, en 1583, l'identifiait avec les ruines de 'Aqarqouf à une quinzaine de kilomètres à l'ouest de Bagdad. Sir Robert KER PORTER, en 1817-1820, se croyait sûr d'en avoir retrouvé les restes dans les gigantesques pans de murs de Birs Nimroud, à Borsippa; les traces d'un violent incendie qui détruisit l'édifice lui semblaient attester la vengeance divine. OPPERT et SAYCE furent du même avis (cf. VIGOUROUX, *BDM*⁶, t. I, p. 370-401). — Mais, 1. Borsippa est à douze kilomètres au sud-ouest de Babylone (Babel); — et surtout 2. les briques vitrifiées par le feu portent le nom de Nabuchodonosor. Dans une inscription Nabuchodonosor se vante d'avoir fait réparer et achever ce monument, qu'un de ses prédécesseurs avaient laissé inachevé. La partie importante du texte était traduite ainsi par Oppert, il y a environ cinquante ans : « Nous disons pour l'autre, qui est cet édifice-ci : Le temple des sept lumières de la terre, et auquel se rattache le plus ancien souvenir de Borsippa, fut bâti par un roi antique (on compte de là quarante-deux vies

humaines), mais il n'en éleva pas le faîte. Les hommes l'avaient abandonné depuis les jours du déluge, en désordre proférant leurs paroles. Le tremblement de terre et le tonnerre avaient ébranlé la brique crue... » (cité par Vigouroux, *l. c.*, p. 381-382). Il y a là de nombreuses erreurs de lecture ou d'interprétation. Dans la collection Schrader, *KB*, III, 2 (1890), p. 53, ce passage est rendu exactement : « Alors *Eurimi-nanki* (nom propre de la tour), la tour à étages de Borsippa, qu'un roi antérieur avait bâtie et élevée à une hauteur de 42 coudées, sans en ériger le faîte, était tombée en ruines depuis de longs jours; le conduit des eaux était en mauvais état; les pluies et les averses avaient démoli les murs; les briques du revêtement avaient éclaté... » La durée de « quarante-deux vies humaines », les « jours du déluge », la confusion des langues, tout ce qui rappelait la Tour de Babel a disparu de la traduction correcte. — Les témoignages du Talmud auxquels on fait appel, toujours en faveur de Borsippa, ne méritent aucune confiance. Il ne reste donc pas une seule raison vraiment scientifique d'identifier les ruines de Birs Nimroud avec la Tour de Babel (cf. E. Pannier, art. *Babel* (*Tour de*) dans le *Dict. de la Bible;* Hilprecht, *Explorations in Bible Lands*, p. 14, 15, 46, 47, 185).

Chronologie. — Depuis longtemps les historiens et les exégètes ont senti les difficultés de la chronologie biblique. S. Jérôme en parle d'un ton de découragement : « *Relege omnes et Veteris et Novi Testamenti libros, et tantam annorum reperies dissonantiam, et numerum inter Judam et Israel, id est inter regnum utrumque, confusum, ut hujuscemodi haerere quaestionibus non tam studiosi quam otiosi hominis esse videatur* » (Ep. 72, *ad Vitalem*, *P. L.*, XXII, 676). Les indications chronologiques fournies par la Bible sont assez nombreuses; malheureusement, sur plusieurs points, elles sont inconciliables, contradictoires. Ainsi, entre la 1re année de Jéhu et la 9e année d'Osée, roi d'Israël, la durée totale des règnes pour le royaume d'Israël est de 147 ans et 7 mois; en additionnant les nombres d'années de chaque règne, entre ces deux mêmes termes, pour le royaume de Juda, on obtient la somme de 165 ans. Les diverses données qui concernent le même royaume, celui de Juda, par exemple, ne concordent pas non plus : ainsi, de II Reg. XVI, 2; XVIII, 1, 2, 9, 10, 13, on peut conclure à trois dates différentes pour l'avènement d'Ezéchias. Quelle que soit la cause de ces divergences, qu'elles viennent de la négligence des copistes parfois, ou, au contraire, du soin des auteurs à reproduire exactement, sur ce point, la teneur de plusieurs sources indépendantes, toujours est-il que ces chiffres peu sûrs ne permettent pas des supputations fermes. Aussi, avec tous les critiques, les écrivains catholiques les plus conservateurs (Vigouroux, J. Brucker, Pelt, Mangenot, etc.) ont accordé la préférence, en matière de chronologie, aux données assyriologiques. Parmi les documents assyro-babyloniens les plus importants il faut mentionner le Canon des Eponymes et le Canon de Ptolémée.

Le *Canon des Eponymes* donne la série des règnes assyriens avec la série des années de chaque règne. Les années sont marquées une à une, toutes à la suite, par le nom d'un haut personnage de l'empire. Ordinairement le nom du roi est inscrit pour la deuxième année qui suit son avènement. Les années suivantes portent chacune le nom d'un grand fonctionnaire, intendant, général en chef, etc. Chaque année ainsi désignée s'appelle *limu* (ou *limmu*) *éponymat* (à tort les historiens, Maspero, etc., traduisent généralement ce mot par *éponyme*); et le nom de l'éponyme sert à dater les documents; tels les archontes à Athènes, les consuls à Rome, les suffètes à Carthage. Les fragments de ces listes trouvés jusqu'à ce jour donnent la suite continue des années de 893 à 666 av. J.-C. et, de plus, quelques noms épars pour la période précédente et la suivante. Il est clair que si l'on peut dater par rapport à l'ère chrétienne une année quelconque de ces listes, on obtiendra du même coup la date de toute la série des règnes assyriens qui y sont contenus. Or, justement, une liste mentionne pour la dixième année du règne d'Assourdan, sous l'éponymat de *Pur Sagali*, une éclipse de soleil qui eut lieu au mois de Sivan (= à peu près juin). Tous les savants sont aujourd'hui d'accord à reconnaître que cette éclipse est celle du 15 juin 763 avant Jésus-Christ.

Le *Canon de Ptolémée* (ainsi appelé parce que Ptolémée, célèbre astronome et géographe grec du IIe siècle après J.-C., l'a inséré dans son grand ouvrage astronomique) est une liste, écrite en grec, des rois de Babylone et de Perse depuis Nabonassar jusqu'à Alexandre le Grand, des Ptolémées d'Egypte et des empereurs romains jusqu'à Antonin le Pieux. A côté du nom de chaque roi se trouve le nombre des années de son règne; puis, pour chaque règne, il est fait mention des éclipses observées par les astronomes de Babylone et d'Alexandrie.

Ces documents, contrôlés et complétés par d'autres inscriptions cunéiformes (*Annales* des rois, contrats, — tels les contrats des derniers rois de Babylone édités par le savant J. N. Strassmaier, S. J. — etc.), ont permis de dater exactement les campagnes des rois d'Assyrie depuis le IXe siècle jusque vers le milieu du VIIe siècle, et, par suite, plusieurs événements importants de l'histoire d'Israël. Voici quelques *dates certaines* qui peuvent servir de jalons :

854. Bataille de Qarqar. Achab, roi d'Israël, y était (Monolithe de Salmanasar II, col. II, l. 91-92, *KB*, t. I, p. 172-173).

842. Tribut payé par Jéhu, roi d'Israël, à Salmanasar II (Obélisque noir de Salmanasar II, légende explicative d'un des bas-reliefs, *KB*, t. I, p. 150-151). De plus, d'après un estampage qui se trouve au British Museum, nous savons que Jéhu paya ce tribut pendant l'expédition de Salmanasar II contre Hazaël de Damas. Or cette expédition contre Hazaël eut lieu la dix-huitième année du règne de Salmanasar II, c'est-à-dire en 842 (Obélisque noir, l. 97, 98, *KB*, t. I, p. 140-141).

734-732. Expéditions de Téglathphalasar III contre les Philistins et contre Damas (Canon B des Eponymes).

722/21. Prise de Samarie (Annales de Sargon).

701. Sennachérib bloque Jérusalem et reçoit un tribut d'Ezéchias (Prisme de Taylor, col. III, l. 11-41, *KB*, t. II, p. 94-97).

605. Bataille de Gargamiš; avènement de Nabuchodonosor.

587. Prise de Jérusalem, la 19e année de Nabuchodonosor, d'après II Reg. XXV, 8, la 18e d'après Jér. LII, 29.

539. Prise de Babylone par Cyrus.

Pour la chronologie *babylonienne*, le document capital est la tablette 33, 332 du British Museum. C'est une liste des rois de Babylone depuis la première dynastie jusqu'à la période néo-babylonienne. « Les noms des rois sont inscrits par colonnes, un nom sur chaque ligne; devant le nom de chaque roi un nombre indique, en années ou en mois, la durée de son règne. A la fin de chaque dynastie la colonne est coupée par une ligne transversale, et une note donne la somme des années pour la durée de la dynastie, le nombre des rois et le nom de cette dynastie » (L. W. King). Cette tablette importante,

mutilée aux deux extrémités, présente des lacunes qui ont pu être comblées par d'autres documents en grande partie, mais pas d'une façon complète (la liste de la première dynastie, qui a disparu totalement, est connue par ailleurs). La plupart des assyriologues, dans leur supputation chronologique, supposaient que les dynasties babyloniennes de ce « Canon royal » étaient *successives*. Or, des textes récemment publiés et interprétés par M. King prouvent que la deuxième dynastie est *simultanée et parallèle* en partie à la première et en partie à la troisième dynastie : contemporaine de la première pendant 177 ans, de la troisième pendant 44 ans, entre les deux elle a régné à Babylone pendant 147 ans. Le début de la 1re dynastie peut se placer, conformément à une donnée de Bérose, en 2232 (d'après Fr. Thureau-Dangin, *Zeitschrift für Assyriologie*, janv. 1908, p. 176-187, à propos de l'ouvrage de King, *Chronicles concerning early Babylonian kings*, 1907). Ces derniers résultats sont fort intéressants pour l'apologiste, comme on le verra plus loin, en ce qui concerne l'époque d'Abraham et l'historicité du ch. XIV de la Genèse.

Au temps de la première dynastie de Babylone (XXIIIe-XXe siècle av. J.-C.), la civilisation avait atteint depuis bien des siècles déjà, semble-t-il, un haut degré de développement. Cette époque nous offre une littérature extrêmement riche : poèmes mythologiques, légendes, hymnes, incantations, textes astronomiques, astrologiques, mathématiques. Le code de Hammourabi, comme on a pu le constater par des documents plus anciens, a codifié des lois et des usages depuis longtemps en vigueur. M. Fr. Thureau-Dangin a publié un mémoire intéressant sur *la comptabilité agricole en Chaldée au troisième millénaire;* M. Léon Heuzey a décrit *une villa royale chaldéenne vers l'an 4000 avant notre ère;* M. Oppert, *l'administration des domaines, les comptes exacts et les faux au cinquième millenium avant l'ère chrétienne.* (Ces deux derniers chiffres sont à diminuer, comme on va voir.)

La chronologie de cette époque reculée s'appuyait en partie sur une inscription de Nabonide, dernier roi de Babylone, qui place Narâm-Sin, fils de Sargon l'ancien, roi d'Agadé (= Akkad, Babylonie du Nord) en 3750 av. J.-C., 3200 ans avant Nabonide. Les dates de ce genre, dans les inscriptions assyriennes et babyloniennes, paraissent en général exactes, calculées d'après des données sérieuses. Celle-ci est devenue suspecte, un peu parce qu'elle est beaucoup plus élevée que toutes les autres, mais surtout parce qu'elle oblige d'admettre dans l'histoire une lacune d'un millier d'années, lacune persistante malgré tant de textes découverts. D'après l'assyriologue et historien C. F. Lehmann, il y aurait dans le texte de Nabonide une erreur de mille ans; il faudrait lire 2200, au lieu de 3200 (*Zwei Hauptprobleme der altorientalischen Chronologie*, 1898). Lehmann est suivi par A. Jeremias. Pourtant bien des assyriologues ont ajouté foi jusqu'à ces derniers temps au chiffre de Nabonide : H. Radau (1900), Bezold (1903), Sayce (1906). Hilprecht vient de modifier sur ce point ses anciennes positions : « Il n'estime plus possible, dit-il, de concilier la donnée de Nabonide avec certains faits bien connus, établis par les recherches assyriologiques » (*Mathematical, Metrological and Chronological Tablets from the Temple Library of Nippur*, 1906, p. 41-45). Un autre assyriologue, L. W. King, qui admettait encore, il y a peu d'années, la date 3750, pense aujourd'hui qu'il faut la réduire (*Chronicles concerning early Babylonian kings*, 1907, vol. I, p. 17). M. Fr. Thureau-Dangin juge aussi que « cette date est sûrement trop élevée ».

En 1896, Hilprecht n'hésitait pas à « dater la fondation du temple de Bel et les premières constructions de Nippour de 6000 à 7000 ans avant Jésus-Christ et peut-être même plus tôt » (*The babylonian expedition of the University of Pennsylvania*, vol. I, part. II, p. 23, 24). En 1906, dans l'ouvrage cité un peu plus haut, il maintient cette estimation et il ajoute : « Les savants babyloniens des derniers temps pouvaient retracer l'histoire chronologique de leur pays au moins jusqu'au quatrième millénaire avant notre ère » (p. 3). D'autre part les fouilles nous révèlent, depuis quelques années, la très haute antiquité de la civilisation élamite. « Les plus anciens textes découverts à Suse, dit Scheil, sont certainement antérieurs à 4000 avant Jésus-Christ, comme il ressort du caractère de l'écriture. » Si ces textes, trouvés à quinze mètres de profondeur, ont six mille ans d'existence, que penser des fragments de poterie situés à vingt mètres au-dessous de ces tablettes archaïques? (Cf. J. de Morgan, *La délégation en Perse*, 1902, p. 81, 82, 105).

En face de ces faits, et d'autres d'un ordre différent, les exégètes, les historiens et les apologistes les plus autorisés ont renoncé avec raison au système artificiel de « chronologie biblique », construit avec des pièces disparates, mal conservées parfois ou mal comprises, à l'aide duquel on remontait jusqu'au jour précis de la création du monde (23 octobre 4004 avant Jésus-Christ).

Histoire. — D'abord quelques remarques sur la valeur des documents historiques contenus dans les textes cunéiformes.

Il faut distinguer trois sortes de textes historiques. Au premier rang, les *Annales* des rois, où les grands événements de chaque année d'un règne sont relatés dans l'ordre chronologique. En second lieu, les *récits de guerres*, où l'ordre réel est souvent sacrifié à un groupement artificiel des faits concernant le même objet. Enfin les *Fastes*, inscriptions triomphales et laudatives, moins sûres, au point de vue historique, que les précédentes, mais les complétant parfois par d'utiles détails. Ce sont là des documents officiels, écrits pour la gloire de souverains extrêmement soucieux de transmettre leur nom à la postérité; il n'y faut donc chercher que la mention des actions glorieuses; les défaites sont passées sous silence. (Notez le caractère essentiellement différent de l'histoire d'Israël, où les revers sont enregistrés avec beaucoup d'humilité et de sincérité, comme des châtiments divins et des leçons pour l'avenir.) Les historiographes assyriens ont dû exagérer les hauts faits du grand roi, surtout dans les inscriptions laudatives; ils ont pu aussi se tromper, ou modifier à dessein certains détails, ou suppléer par l'imagination au défaut de quelques renseignements précis. Pourtant leurs relations, contrôlées de diverses manières, apparaissent généralement exactes. C'était la rédaction des notes, prises, au cours des opérations militaires, par les scribes officiels, témoins oculaires ou très bien informés, que maints bas-reliefs représentent dans l'exercice de leurs fonctions, sur un champ de bataille. (Pour le classement et la critique des textes historiques, voir C. P. Tiele, *Babylonisch-Assyrische Geschichte*, 1886, p. 12-37; cf. aussi S. Karppe, *Les documents historiques de la Chaldée et de l'Assyrie et la vérité*, dans la *Revue sémitique*, 1894, p. 347-361. Ce dernier auteur me semble abaisser un peu trop la valeur des monuments assyriens.)

Ces textes ont l'avantage d'être assez souvent contemporains, ou à peu près, des faits qu'ils rapportent. et de n'avoir pas été altérés dans des transcriptions successives. Ainsi, le *Prisme de Taylor* qui raconte

les huit campagnes de Sennachérib, de 704 à 691, est daté de l'éponymat de Bel-émourani (691). Un autre texte daté de l'éponymat de Mitounou (700) relate en termes identiques, sauf quelques variantes, et quelques détails en plus, les premières campagnes de ce règne jusqu'à celle de 701 inclusivement. Ce récit a donc été écrit un an à peine après les événements de 701 (invasion de Sennachérib en Palestine, blocus et délivrance de Jérusalem).

On a souvent plusieurs exemplaires d'un même texte, et il est possible de les contrôler l'un par l'autre. Des lectures d'abord douteuses peuvent ainsi devenir certaines (le même mot est écrit là en idéogramme et ici phonétiquement, etc.). Les copistes assyriens et babyloniens semblent avoir été très fidèles dans leurs transcriptions. Quand l'original présentait un passage mutilé ou effacé, ils écrivaient en général, à la place, en petits caractères, *ḫi-bi* (ou *ḫi-pi*), *effacé;* et ils se gardaient bien de suppléer par conjecture, même pour les lacunes faciles à combler. A la fin des copies on trouve souvent la formule : *kîma labirišu, conforme à l'original.*

L'histoire biblique a été, sur bien des points, confirmée ou éclairée par les monuments de l'Assyrie et de la Chaldée. Il faut se borner ici à une revue rapide des faits principaux.

Abraham. — Les assyriologues identifient en général Our des Chaldéens, *Ur-Kasdim,* la patrie d'Abraham d'après Gen., XI, 28, 31 ; XV, 7, avec *Muqayyar* dans la Babylonie du Sud ou Chaldée, à 225 kilom. environ au sud-est de Babylone. On a trouvé en effet à *Muqayyar* plusieurs inscriptions et plusieurs sceaux royaux avec le nom de la ville, *Uru.* Contre cette identification plusieurs critiques font des objections tirées du texte biblique, qui semble placer dans le nord de la Mésopotamie la patrie des ancêtres d'Abraham (cf. Gen., XI, 10-26) ou d'Abraham lui-même, suivant une des sources du récit (cf. Gen., XXIV, 4, 7, cf. le v. 10, XXVII, 43, et Jos., XXIV, 2, 3). Cette question sera peut-être un jour définitivement tranchée par l'assyriologie, si l'on explore à fond les ruines de *Muqayyar.*

Au chapitre XIV de la Genèse, l'histoire d'Abraham est mise en contact direct avec l'histoire babylonienne. « Amraphel, roi de Sennaar, Arioch, roi d'Ellasar, Chodorlahomor, roi d'Elam, et Thadal, roi de Goïm », au cours d'une expédition aux environs de la mer Morte, s'étaient emparés de Lot et de ses biens. Abraham, avec ses gens, poursuit les conquérants, délivre les prisonniers et reprend le butin. L'historicité de ce récit a été souvent et violemment attaquée par les rationalistes, SÖRENSEN, HITZIG, NÖLDEKE, REUSS, WELLHAUSEN.

Dans ce texte, Gen. XIV, 1, *Sennaar* désigne sûrement la Babylonie. *Amraphel* représente assez bien, pour l'équivalence du nom au point de vue linguistique, Hammourabi, roi de Babylone, si célèbre, surtout depuis la découverte de son code. L'identification des deux noms et des deux personnages est généralement regardée comme plausible depuis le mémoire de Eb. SCHRADER lu en 1887 devant l'Académie de Berlin. — *Arioch, roi d'Ellasar,* est probablement Arad-Sin, roi de Larsa (en distinguant, avec Fr. THUREAU-DANGIN, deux fils de Koudour-Maboug, qui ont régné successivement, Arad-Sin et Rim-Sin; le nom Arad-Sin peut être lu en sumérien *Eri-Akou* = Arioch). Pour *Thadal, roi de Goïm,* rien de clair n'a été trouvé jusqu'ici. Si le nom de *Chodorlahomor* n'a pas été lu non plus, d'une manière sûre, dans les inscriptions cunéiformes, du moins c'est bien un nom élamite, *Koudour-Lagamar :* la première partie de ce nom, *koudour,* signifie « serviteur », et entre dans la composition de plusieurs noms de rois élamites bien connus *Koudour-Maboug, Koudour-Naḫḫounte.* Quant à *Lagamar,* c'est le nom d'une divinité élamite, attesté aussi par les inscriptions.

Les objections des critiques sont tirées surtout des « invraisemblances historiques ». Qu'au temps d'Abraham quatre rois des rives du golfe Persique aient fait une razzia jusque dans la péninsule du Sinaï, qu'ils aient attaqué, en passant, cinq roitelets des bords de la mer Morte, enfin, qu'Abraham avec trois cent dix-huit serviteurs ait arrêté les vainqueurs et délivré les prisonniers, « ce sont simplement, disait-on, des impossibilités ». Mais les textes ont fait voir que, *plusieurs siècles avant Abraham* (en toute hypothèse, cf. supra), Sargon d'Agadé étendit ses conquêtes jusqu'aux bords de la mer Méditerranée. La nouvelle *Chronique,* publiée par L. W. KING en 1907, confirme un texte déjà connu, suivant lequel Sargon « installa ses images en Occident », c'est-à-dire fit sculpter son image sur les rochers voisins du rivage ou dans le Liban.

Il ressort du récit biblique que Chodorlahomor est le chef de l'expédition; il semble en résulter que les rois ses alliés, y compris le grand Hammourabi, sont ses vassaux ou, tout au moins, en quelque manière, sous son influence. Cela s'accorde avec les données de l'histoire élamite et babylonienne maintenant connues par les monuments. L'expédition en Occident a pu prendre place dans la période des trente premières années du règne de Hammourabi, lorsque durait encore la suzeraineté élamite, fruit de la conquête de Koudour-Naḫḫounte (2280 av. J. C.).

La principale difficulté à l'identification d'Amraphel et de Hammourabi était la chronologie. Abraham et Amraphel vivaient, semblait-il, au moins deux siècles après Hammourabi que l'on plaçait au XXIIIe siècle. Mais, comme on l'a vu plus haut, les nouveaux textes qui établissent la contemporanéité partielle des premières dynasties de Babylone, permettent d'abaisser de 221 ans la date de Hammourabi. Diverses données conduisent à la date approximative 2050 av. J.-C. pour Hammourabi = Amraphel et Abraham (voir, pour plus de détails, l'article « *Hammourabi-Amraphel* » par le P. DHORME, O. P., dans la *Revue biblique,* avril 1908, et celui du P. A. CONDAMIN dans les *Études,* 20 mai 1908, sur le même sujet).

Moïse. — WINCKLER, ZIMMERN, A. JEREMIAS, après d'autres, mettent en parallèle le récit de l'exposition de Moïse enfant sur les eaux du Nil et les légendes sur l'enfance de Sargon l'ancien, de Cyrus, de Romulus et de Rémus, etc. Voici le passage le plus saillant du texte relatif à Sargon l'ancien (traduction de M. Fr. THUREAU-DANGIN citée par M. E. COSQUIN) :

(Ma) mère la prêtresse (?) me conçut; dans le secret elle [me mit au monde.
Elle me plaça dans une couffe de roseaux; avec du bitume [elle boucha ma porte.
Elle m'abandonna au fleuve qui n'était pas...?...
Le fleuve me porta; à Akki, le « verseur d'eau » il m'amena...
Akki, le « verseur d'eau », m'éleva comme son enfant;
Akki, le « verseur d'eau », fit de moi un jardinier.

Si la ressemblance avec le récit de l'Exode se borne à peu près à l'exposition et à la découverte de l'enfant, qui est ensuite élevé par son sauveur, de pareils faits arrivent trop souvent et sont trop naturels pour qu'on les croie copiés l'un sur l'autre. Ils ont pu se produire souvent dans la réalité, et souvent aussi dans le roman. M. Emm. Cosquin montre fort bien les différences notables qui séparent le récit de l'Exode et la légende de Sargon : motif de l'exposi-

tion, but de la mère, etc. (*Revue des Questions historiques*, avril 1908, p. 393-395; cf. p. 372-373).

Les Ḫabiru et l'Exode.— La collection d'El-Amarna (voir plus haut) contient un bon nombre de lettres adressées au roi d'Egypte, dans lesquelles les gouverneurs des diverses villes de la Palestine, alors province égyptienne, implorent instamment son secours contre des envahisseurs qui ravagent le pays et s'en emparent peu à peu. Abdiḫiba, gouverneur de Jérusalem (*Urusalim*) écrit : « Les *Ḫabiru* pillent tous les pays du roi. Si des troupes sont là cette année, les pays sont au roi, (mon) maître; si des troupes n'y sont pas, les pays du roi, mon maître, sont perdus. » Et dans un post-scriptum il s'adresse directement au scribe royal qui lira la tablette : « Dis-le en termes clairs au roi, mon maître : Tous les pays du roi, mon maître, vont être perdus » (éd. KNUDTZON, n. 286, l. 56-64). Ce cri d'alarme, ce pressant appel pour un secours immédiat contre les Ḫabirou est répété dans plusieurs autres lettres du même gouverneur : « Gazer, Asqalon et Lakis ont fourni des vivres aux ennemis »; le roi est trahi par ses gouverneurs (ibid., n. 287). « Les Ḫabirou s'emparent des villes du roi... il faut des troupes cette année même » (n. 288, 289, 290).

S'agit-il là de la conquête du pays de Canaan par les Hébreux, de leur établissement dans la région de Jérusalem? Le nom des « Hébreux » peut fort bien être représenté — tout le monde en convient — par le mot *Ḫabiru*, *Ḫabiri*, qui revient sept fois, uniquement dans les lettres d'Abdiḫiba. CONDER et ZIMMERN ont, les premiers, proposé cette identification. Elle est admise comme plausible par les assyriologues WINCKLER, BEZOLD, LINDL, KNUDTZON, par les historiens Ed. MEYER, GUTHE, C. NIEBUHR, A. R. GORDON. Les Ḫabiri, dit NÖLDEKE, « sont ou les Hébreux — et jusqu'à preuve du contraire c'est l'opinion la plus vraisemblable — ou un autre peuple dont il n'est jamais plus question ensuite » (*ZA*, 1904, p. 96). L'identité de ces envahisseurs avec les Hébreux est combattue ou contestée par STADE, CORNILL, HOMMEL, JASTROW jr, LAGRANGE (*RB*, 1899, p. 127-132), SAYCE, W. MAX MÜLLER, le P. VINCENT (*Canaan*, p. 449), G. A. SMITH, surtout A.-J. DELATTRE (*Les Pseudo-Hébreux dans les lettres de Tell el-Amarna*, dans la *Revue des Questions historiques*, avril 1904, p. 353-382) et DHORME, *RB*, 1909, p. 67-73. L'hypothèse de ZIMMERN, contre laquelle on n'a pas apporté, me semble-t-il, de preuve décisive, reste *possible*, vu l'équivalence probable des noms et de la substance des faits, malgré quelques difficultés.

Bien plus contestable est l'identification (affirmée par WINCKLER, etc.) des Ḫabirou-Hébreux avec les envahisseurs, bandits et pillards désignés par l'idéogramme *SA-GAZ*, ou seulement *GAZ* (écrit par d'autres : *GAS*) dans plusieurs lettres de la même collection. Le danger est signalé au roi d'Egypte par Abimilki, gouverneur de Tyr, par Zimriddi, gouverneur de Sidon, etc., et surtout dans une trentaine de lettres par Rib-Addi, gouverneur de Gubla (Gebaïl, Byblos). Ces *SA-GAZ* attaquent donc la Phénicie septentrionale; on les trouve aussi dans la région de Damas. Cela s'accorde mal avec la tradition des Hébreux sur la conquête de Canaan.

S'il était *démontré* que les Ḫabirou sont les Hébreux, il faudrait placer l'exode non plus sous Ménephtah, comme on le fait généralement sans raison péremptoire (cf. VIGOUROUX, *BDM*⁶, II, p. 288), mais deux siècles plus tôt. Thoutmès III serait le Pharaon oppresseur des Hébreux, et Aménophis II le Pharaon de l'exode (cf. E. LINDL (cath.), *Cyrus*, p. 39, 40). Pour plus de détails sur la date de l'exode voir l'article du P. MALLON, *L'Egypte et la Bible*.

Passons à l'époque *des Rois*.

I Reg. XX, 34 nous apprend que le roi d'Israël Achab fit alliance avec Benhadad II, roi de Damas, après l'avoir battu près d'Aphec. Une inscription de Salmanasar II confirme cette donnée d'une façon intéressante : le roi d'Assyrie par la victoire de Qarqar en 854 triomphe d'une coalition où Achab d'Israël (*A-ḫa-ab-bu mat Sir-'-la-ai*) avec 10.000 hommes et 2.000 chars combattait à côté de Benhadad II de Damas (appelé dans le texte assyrien *Dad'idri* (= *Ḫadad-idri*, Hadadezer) d'après SCHRADER; ou *Bir'idri*, suivant WINCKLER).

La Bible est complétée sur un autre point par l'obélisque noir de Salmanasar II qui mentionne « le tribut de Jéhu, fils d'Omri » (Amri (ou Omri) étant le fondateur de Samarie, les Assyriens appelaient le royaume d'Israël *Bit* ou *mât Ḫumri*, *Maison* ou *pays d'Omri*); et Jéhu ou son ambassadeur est représenté prosterné la face contre terre devant le grand roi (842 av. J.-C.). Le même monument parle de 1.121 chars et de 470 chevaux pris la même année à « Hazaël de Damas », qui est en effet nommé dans I Reg. XIX, 15, 16, comme roi de Damas et contemporain de Jéhu.

Adadnirari III (812-783) se vante d'avoir soumis le littoral de la Méditerranée, Tyr, Sidon, *le pays d'Omri* (le royaume d'Israël), Edom, les Philistins. Cette campagne se place probablement en 803.

Vers le milieu du VIIIᵉ siècle nous rencontrons le grand conquérant assyrien Téglathphalasar III (745-727). A lire simplement dans la Bible les passages relatifs à Phul et à Téglathphalasar III, il semblerait que ce sont deux rois d'Assyrie différents. Ainsi l'ont compris tous les commentateurs avant la découverte des inscriptions cunéiformes. Voir II Reg. XV, 19 et 29, et surtout I Chr. V, 26. Cependant ce sont deux noms différents d'un même personnage : Téglathphalasar, roi d'Assyrie et conquérant de la Chaldée, est appelé Poulou (Phul) comme roi de Babylone. L'identification, suggérée d'abord par H. RAWLINSON en 1863, est devenue tout à fait certaine depuis la découverte de la *Chronique babylonienne*, qui donne la série des rois et nomme Téglathphalasar juste à la place où se trouve *Pulu* (Phul) dans la *liste des rois de Babylone* et Πῶρος (= *Pulu*) dans le *Canon de Ptolémée*.

738. — Dans ses Annales, Téglathphalasar III énumère ainsi les princes qui lui ont payé tribut la huitième année de son règne : « Tribut de Kouštašpi de la ville de Koummouh, de Rașon du pays de Damas, de *Menahem de la ville de Samerina*, de Hirom de la ville de Tyr, de Sibittibi'li de la ville de Gebaïl », etc. Ces lignes 150-151 se rapportent à la 8ᵉ année du règne de Téglathphalasar, 738. Très probablement Menahem (*Meniḫimme*) nommé là est Manahem de Samarie, dont il est dit, II Reg. XV, 19, qu'il paya un tribut de mille talents d'argent à Phul, roi d'Assyrie. — Le *Az-ri-ia-u* de *Ia-u-di* (var. *Ia-u-da-ai*) des lignes 104-131 (éd. Rost) = Azarias de Juda. Cette opinion de SCHRADER est bien plus vraisemblable que celle de WINCKLER, très suivie, qui voit le pays de *Ia'udi*, dans le *Iadi* des inscriptions de Sendjirli, et y place un *Azriau* conjectural. (Voir H. M. Haydn, *Journ. of Bibl. Lit.*, 1909, p. 182-199.)

735-732. — C'est à ce même Téglathphalasar que le roi de Juda Achaz écrivit en 735 : « Je suis ton serviteur et ton fils; viens, et délivre-moi du roi d'Aram et du roi d'Israël qui se sont levés contre moi (II Reg. XVI, 7). Isaïe condamna cette politique néfaste (Is. VII). Téglathphalasar accourait l'année suivante et, pour prix de ses services, il imposait à Achaz un lourd tribut. Dans une inscription, « Achaz de Juda » est enregistré parmi les tributaires de 734; cf. II Reg. XVI, 8. — II Reg. XV, 29 est d'accord avec le texte

(malheureusement mutilé) des *Annales* de Téglathphalasar qui raconte la campagne de 733-732 contre les royaumes d'Israël et de Damas. Par la conquête de Damas en 732, et l'installation d'un gouverneur assyrien à la place du roi, la prédiction d'Isaïe XVII, 1-3, est parfaitement réalisée, pourvu que l'on tienne compte de l'hyperbole poétique du début (voir *Le Livre d'Isaïe*, p. 123, 124).

II Reg. XV, 30, où il est dit que Osée, fils d'Ela, conspira contre Phacée, fils de Romélie, et le tua, a été confirmé et expliqué par une autre inscription assyrienne : « Ils renversèrent leur roi Phacée; je leur donnai pour roi Osée; je reçus 10 talents d'or, [?] talents d'argent... » (Inscr. de Téglathphalasar III, trad. ROST, p. 80-81).

722/21. — « On a beaucoup agité la question de savoir si Samarie fut prise par Salmanasar, comme l'écrivain hébreu semble le croire (II Rois XVII, 3-6; XVIII, 9-10), ou par Sargon, comme le disent les scribes assyriens » (MASPERO, *Histoire ancienne des peuples de l'Orient classique*, t. III, p. 216, note). Peut-être, suivant HOMMEL, la ville fut-elle prise peu de jours avant la mort de Salmanasar, et la nouvelle en arriva en Assyrie après l'avènement de Sargon; cela suffisait pour que Sargon inscrivît ce succès en tête de ses Annales. Quoi qu'il en soit, lors même que Salmanasar serait mort quelques jours ou quelques semaines avant le résultat définitif, l'historien biblique a pu, sans commettre une erreur formelle, lui attribuer cette conquête : Salmanasar l'avait entreprise et poursuivie pendant trois ans; et Sargon, alors en Assyrie selon toute probabilité, n'a pas *en personne* conduit le siège de Samarie à bonne fin. (Dans *The American Journal of Semitic Languages and Literatures*, avr. 1905, t. XXI, p. 179-182, M. A. T. OLMSTEAD pense que la prise de Samarie a eu lieu vers la fin du règne de Salmanasar; mais il s'appuie surtout sur la lecture bien peu probable *Šamara'in* = Samarie, au lieu de *Sabara'in*, dans *Chron. bab. B*, I, 28.)

En 711 nouvelle campagne des Assyriens en Occident, pour réprimer la révolte d'Asdod, à laquelle Juda, Moab, Edom et le Pharaon d'Egypte Sabacon avaient pris part. L'Egypte n'ose pas résister : Iamani, chef des rebelles d'Asdod, est livré à Sargon par le roi de *Meluḫḫa* (Ethiopie), c'est-à-dire par Sabacon qui régnait alors sur l'Ethiopie et l'Egypte. Ainsi se réalisait la parole d'Isaïe : « Ceux qui comptaient sur l'Ethiopie et qui étaient fiers de l'Egypte seront consternés et confus. Les habitants de ces côtes diront ce jour-là : Les voilà donc ceux sur qui nous comptions, vers qui nous voulions fuir, chercher refuge et protection contre le roi d'Assyrie!... » (Is. XX, 5, 6).

Isaïe s'élève avec force et persévérance contre l'alliance avec l'Egypte :

> Le secours de l'Egypte est vanité, néant (XXX, 7).
> Malheur à ceux qui vont en Egypte chercher protection,
> et qui comptent sur les chevaux !... (XXXI, 1).

La grande tentation était d'obtenir de l'Egypte des chevaux pour lutter contre la cavalerie assyrienne, si redoutable suivant Is. V, 28 et le témoignage des monuments. Le Rabšaqê de Sennachérib dans son défi à Ezéchias (701) dit fort justement : «... Tu as pris pour soutien ce roseau brisé qui perce et blesse la main de celui qui s'y appuie. Tel est le Pharaon... Eh bien, fais cette gageure avec le roi mon maître : Je te donnerai deux mille chevaux, si tu peux fournir autant de cavaliers pour les monter » (Is. XXXVI, 5-8; cf. XXX, 16).

Le même prophète nous fait une peinture très exacte des Assyriens acharnés au pillage : X, 5-14; XXXIII, 1-9. « Dévaster, c'est le cri de son cœur! » (X, 7). N'est-ce pas, en effet, le refrain perpétuel des récits de guerres dans les inscriptions assyriennes : *abbul, aqqur, ina išâti ašrup*, « je détruisis, je ravageai, j'incendiai » ?

705. — Mérodachbaladan, roi de Babylone, connu surtout, jusqu'au milieu du siècle dernier, par l'épisode de son message auprès d'Ezéchias (II Reg. XX et Is. XXXIX), se révèle à nous, dans les inscriptions cunéiformes, comme le héros de l'indépendance chaldéenne. Nous comprenons beaucoup mieux aujourd'hui le caractère de ce personnage très entreprenant, d'une persévérance indomptable, le sens et la portée de son ambassade auprès du roi de Juda, laquelle eut lieu probablement en 705, un peu après la mort de Sargon.

701. — Les textes assyriens éclairent singulièrement l'histoire de la lutte dramatique de Sennachérib contre Ezéchias, et le rôle d'Isaïe dans l'immense danger couru alors par le royaume de Juda. Dans le récit détaillé des historiographes de Ninive (*Prisme de Taylor*, *KB*, t. II, p. 80 ss.), on voit la coalition des petits princes syriens se fondre brusquement à l'approche de Sennachérib. Les uns fuient, les autres, chargés de présents, viennent baiser les pieds du conquérant. Les villes de Phénicie sont soumises, bientôt celles de Philistie; puis le pays de Juda est envahi, « quarante-six places fortes » sont prises. Ezéchias paie un tribut « de 30 talents d'or et *300 talents d'argent* » d'après la Bible, « de 30 talents d'or et *800 talents d'argent* » d'après le texte assyrien (on n'a pas expliqué d'une façon pleinement satisfaisante cette différence, d'ailleurs peu importante). Ezéchias est bloqué dans Jérusalem; Sennachérib se vante de l'y avoir enfermé « comme un oiseau dans une cage ». Longtemps à l'avance Isaïe a prédit ces malheurs; maintenant que tout semble perdu, il promet le salut, il empêche la capitulation; contre toute vraisemblance il annonce, à maintes reprises, la ruine de l'armée assyrienne. Cette catastrophe, qui enlève à Sennachérib 185.000 hommes et l'oblige à partir précipitamment, est racontée dans la Bible (II Reg. XIX, 35, 36; Is. XXXVII, 36, 37), et signalée aussi, quoique expliquée autrement, dans un passage d'HÉRODOTE (II, 141). « Jamais prophète n'avait fait une prédiction plus hardie, et jamais prédiction ne s'était réalisée d'une façon plus éclatante » (DRIVER, *Isaiah, his life and times*, p. 82). Evidemment Sennachérib ne se vante pas de cet échec dans l'histoire de ses guerres. Cependant, malgré le silence gardé sur ce point et quelque arrangement des faits destiné à déguiser le malheur final, on peut, à travers les lignes du texte cunéiforme, entrevoir la vérité : Sennachérib ne dit pas qu'il a *pris* Ezéchias, qu'il a conquis et pillé la ville, comme il ne manque pas de s'en glorifier toutes les fois qu'il a réussi. Il ne raconte pas, comme ailleurs, les exploits accomplis en route, au retour; le récit se termine brusquement. Il est fort probable que le tribut, payé avant la tentative contre Jérusalem, a été placé à la fin pour donner à l'expédition une conclusion honorable, une apparence de succès : ainsi pensent SCHRADER, Fried. DELITZSCH, MC CURDY. La plupart des historiens (STADE, MASPERO, etc.) estiment donc avec raison que la guerre de 701 s'est terminée pour les Assyriens par un désastre. Jérusalem était sauvée miraculeusement : ainsi s'accomplissait la prophétie d'Isaïe[1].

1. H. WINCKLER pense que II Reg. XIX, 8-37 se rapporte à une expédition de Sennachérib différente de celle de 701. Son opinion, telle quelle ou légèrement modifiée, est admise comme plus ou moins probable, par HOMMEL, BENZINGER, KRALL, PINCHES, GUTHE, LINDL, SCHEIL, A. JEREMIAS, PRAŠEK. Cette hypothèse d'une double campagne en Palestine ne semble pas suffisamment fondée.

Pendant cette campagne, d'après II Reg. XVIII, 14, 17; Is. XXXVI, 2, Sennachérib a campé un certain temps à Lachis. Si l'on s'en tenait au prisme de Taylor où Lachis n'est pas nommée, on chicanerait peut-être sur cette donnée biblique. Heureusement nous avons un magnifique bas-relief qui représente Sennachérib assis sur un trône près de Lachis, au milieu des vignes et des figuiers, sur une colline. Debout devant le roi, les officiers rendent compte du siège et de la prise de la ville. Derrière les officiers, les prisonniers s'avancent, les mains jointes, et se prosternent à genoux. Juste au-dessus de la tête des officiers, une inscription porte : « Sennachérib, roi du monde, roi d'Assour, est assis sur son trône et passe en revue le butin de Lachis. »

Le récit de Sennachérib nous apprend un détail typique omis dans la Bible : l'extradition de Padî, roi d'Accaron; Ézéchias, à qui les Philistins l'avaient envoyé et qui le tenait enfermé dans Jérusalem, est obligé de le livrer à Sennachérib. Les omissions de ce genre montrent que l'historien inspiré ne veut pas composer *ex professo* l'histoire *complète* d'Israël : il choisit, selon son but, les événements principaux.

« Alors Sennachérib, roi d'Assyrie, leva le camp et s'en retourna; et il resta à Ninive. Et pendant qu'il priait dans le temple de Nesrok (?) son dieu, Adrammélek et Šaréṣer, ses fils, le frappèrent avec l'épée; et ils s'enfuirent au pays d'Ararat. Et son fils, Asarhaddon, lui succéda » (Is. XXXVII, 37-38; = II Reg. XIX, 36-37). H. WINCKLER objecte : dans la Chronique babylonienne « il n'est question que *d'un seul* fils, contre la teneur actuelle du texte biblique qui en nomme deux, Šaréṣer et Adrammélek » (*KAT*³, p. 84). — Mais le document babylonien a fort bien pu mentionner seulement le chef principal de la conjuration. SCHEIL remarque justement : « Le nom du principal meurtrier se retrouve seul dans Abydenus sous la forme de *Adramelus* »; le savant assyriologue a découvert dans un texte cunéiforme inédit le même nom sous une forme un peu différente (*ZA*, XI, p. 425-428; *RB*, 1897, p. 207).

WINCKLER donne pour « tout à fait sûr » que Sennachérib a été assassiné *à Babylone* (*KAT*³, p. 85). A. JEREMIAS suit fidèlement cette manière de voir (*ATAO*², p. 531). Fr. MARTIN préfère également l'opinion de Winckler (*Bulletin critique*, 5 juin 1905, p. 306). Winckler s'appuie sur un texte obscur des Annales d'Assourbanipal (col. IV, l. 70-73), que la plupart des assyriologues expliquent dans un sens tout différent (JENSEN, *KB*, II, p. 193; TIELE, *Bab.-assyr. Gesch.*, p. 382; MEISSNER, *ZA*, X, 80, 81; C. H. W. JOHNS, *Encyclopaedia biblica*, 1331; MUSS-ARNOLT, *Dict.* aux mots *kispu* et *sapanu*). Lors même que l'on traduirait ce texte comme Winckler, il ne s'ensuivrait nullement que Sennachérib a été tué à Babylone (C. F. LEHMANN, *ZA*, XIV, 1899, p. 376). Aussi, avec C. F. LEHMANN, MASPERO (*Histoire ancienne des peuples de l'Orient classique*, t. III, p. 346), ROGERS (*Hist. of Bab. a. Assyr.*, t. II, p. 214-217). G. S. GOODSPEED (*Hist. of the Bab. a. Assyr.*, p. 285), A. UNGNAD (*Sunday School Times*, 19 août 1911, vol. 53), j'admets plutôt que Sennachérib a été tué *à Ninive*; et cela, non seulement à cause du texte biblique, qui pourrait à la rigueur s'interpréter autrement, mais à cause de la *Chronique babylonienne*, col. III, l. 34-37 : « [34] Le 20 du mois de Ṭebet Sennachérib, roi d'Assyrie, [35] fut tué par son fils dans une insurrection (*si-ḫi*). [?] ans Sennachérib [36] régna en Assyrie. Depuis le 20 Ṭebet jusqu'au [37] 2 Adar l'insurrection (*si-ḫi*) en Assyrie triompha (*ou* fut organisée) » (*KB*, II, 280-282). Il est extrêmement probable, pour ne pas dire sûr, que « l'insurrection » qui commence le 20 Ṭebet « en Assyrie » (l. 36-37) est *la même* que l'insurrection » mentionnée deux lignes plus haut, où Sennachérib fut tué, le 20 Ṭebet. Donc le meurtre eut lieu *en Assyrie* et, selon toute probabilité, à Ninive.

George SMITH, W. ROBERTSON SMITH, DELITZSCH, SCHRADER, TIELE, DUNCKER, SAYCE, MAC CURDY, MASPERO, KENT, GOODSPEED, OETTLI, ne l'ont pas acceptée. L'explication de Winckler est expressément rejetée par MEINHOLD, SKINNER, MARTI, ROGERS, KITTEL, H. Preserved SMITH, PATON, NAGEL, St. LANGDON, JENSEN, WILKE, FLINDERS PETRIE, BREME.

A propos du roi impie Manassé, emmené captif à Babylone par les Assyriens, puis ramené dans son royaume (II Par. XXXIII, 11-13), il est excessif de dire : « Les inscriptions d'Assurbanipal confirment, autant qu'il est souhaitable, le récit des Paralipomènes » (*DBV*, IV, col. 642). Les inscriptions ne tranchent pas la question de savoir si les Paralipomènes rapportent là un fait strictement historique. Comme le remarque avec raison DRIVER (dans *Authority and Archaeology*, 1899, p. 114-116), elles nous apprennent : 1° que Manassé paya un tribut aux rois Asarhaddon et Assourbanipal; 2° que Samaššoumoukîn entraîna dans sa révolte contre Assourbanipal les rois de l'Ouest parmi lesquels Manassé se trouvait *probablement*. Nous ne savons pas si Assourbanipal les châtia. D'autre part, les inscriptions d'Assourbanipal offrent un exemple de clémence tout à fait parallèle à celui dont parlent les Paralipomènes. Néchao, roi de Memphis et de Saïs, vaincu et conduit à Ninive, les fers aux mains et aux pieds, fut renvoyé en Egypte, revêtu des insignes de la royauté, et rétabli sur son trône. Pareille chose *put* arriver au roi de Juda; cela paraît maintenant très *vraisemblable*, à ne considérer que le caractère d'Assourbanipal; mais *les monuments n'en disent rien*. Et il reste la difficulté signalée par les critiques, à savoir le fait étrange que la captivité et le repentir de Manassé soient complètement passés sous silence par le Livre des Rois (IV Reg. XXI, 1-18; XXIII, 26; XXIV, 3, 4), qui énumère les crimes de ce roi et leur attribue le châtiment *du peuple*, l'exil de Babylone; et par Jérémie, qui parle dans le même sens (XV, 4). Peut-être sommes-nous en présence d'un fait historique, grossi un peu par la tradition populaire en ce qui concerne le repentir du roi. En tous cas, parler de « justification éclatante » (PELT, *Hist. de l'A. T.*⁴, p. 262), c'est exagérer la note apologétique.

La chute de Ninive et de l'empire assyrien, prophétisée par Nahum et par Sophonie (II, 13-15), eut lieu en 607 ou 606. Voir DHORME, *Conférences de Saint-Etienne*, 1910-1911, p. 94-102.

Une des principales difficultés du livre de Judith, est le nom de *Nabuchodonosor* qui se présente vingt fois, « toujours avec la qualification de roi des Assyriens. Dans ces conditions, en bonne critique, il faudrait faire remonter la leçon à l'auteur lui-même, car on ne s'explique pas comment les copistes auraient opéré partout une substitution si singulière. D'un autre côté, on ne comprend pas davantage comment un écrivain, qui paraît versé dans l'histoire et la géographie assyrienne, a pu dater son récit d'un Nabuchodonosor, roi de Ninive et vainqueur des Mèdes » (Ferd. PRAT, dans *DBV*, t. III, col. 1829). Aucune solution « de tous points satisfaisante ».

Sur le *Nabuchodonosor* du livre de Daniel, et, dans le même livre, sur Darius le Mède, Astyage, etc., voir dans *Dict. Théol.*, BIGOT, art. *Daniel*. Ezéchiel (XXIX, 18-20) annonce que l'Egypte sera livrée à Nabuchodonosor en récompense des services qu'il a rendus contre Tyr. Or sur un petit fragment d'inscription cunéiforme on lit que, la 37ᵉ année de son règne,

Nabuchodonosor alla en Egypte; aussi les historiens TIELE, MAC CURDY, MASPERO, ROGERS, WINCKLER, etc., ont-ils admis la réalité de cette expédition, qui avait été contestée par plusieurs critiques.

Quelques mots sur *Cyrus*. Avant le déchiffrement des inscriptions cunéiformes Cyrus n'était connu que par le roman de Xénophon (la *Cyropédie*), les récits plus ou moins légendaires d'Hérodote et de Ctésias, et divers passages de la Bible. D'après le témoignage clair des documents babyloniens, Cyrus n'est pas le « monothéiste fervent », « l'ennemi implacable des idoles » que l'on croyait: M. VIGOUROUX le remarque fort justement (*BDM*[6], t. IV, p. 413). Les anciens commentateurs de la Bible ont été sans doute induits en erreur par quelques passages des prophètes, pris au pied de la lettre trop facilement, et surtout par le texte Is. XLI, 25, « Du Levant il invoquera mon nom », c'est-à-dire il adorera Iahvé. Mais *très probablement*, d'après le parallélisme de XLI, 2; XLV, 4, 13; XLII, 6, il faut ponctuer le verbe autrement, et lire « *il est appelé par son nom* » (voir A. CONDAMIN, *Le Livre d'Isaïe*, p. 249).

Quant à la prise de Babylone, nous sommes avertis par les inscriptions qu'il ne faut pas prendre au pied de la lettre *les détails de la mise en scène* dans l'annonce de cet événement par les prophètes (Is. XIII; XLVI, 1, 2; XLVII; Jér. L, LI). Les conquérants sont entrés à Babylone sans coup férir (*bala ṣaltum*); le changement de souveraineté s'est opéré sans secousse, et l'installation de Cyrus dans sa nouvelle capitale s'est faite, semble-t-il, d'une façon pacifique et toute naturelle. On peut constater à quelques jours près la succession des règnes sur de nombreux contrats de cette époque, publiés par le P. STRASSMAIER. Dans les tableaux poétiques des passages cités, sous les images et les métaphores, *deux faits* souverainement importants pour le peuple élu ont été prédits d'après la révélation divine : *la chute de la dynastie qui régnait alors à Babylone, et la fin de la captivité juive*. Cette double prophétie s'est exactement réalisée (voir *Etudes*, t. XCIII, p. 448-453).

Cette énumération n'a pas la prétention d'être complète, loin de là; il faut nécessairement se borner à quelques exemples. En voici encore deux ou trois, avant de passer à un autre sujet.

Un mot d'Ezéchiel était le plus ancien témoignage sur la ville de Helbon, au nord de Damas, et sur son vin fameux (Ez. XXVII, 18). Or, le vin de *Ḫilbunu* se trouve mentionné dans une inscription de Nabuchodonosor et dans une liste de vins sur une tablette bilingue. — Il y aurait une foule de rapprochements intéressants à faire entre les noms géographiques donnés par la Bible, et ces mêmes noms retrouvés dans les inscriptions. Mais ce sujet ayant une portée apologétique moins considérable, on ne saurait entrer ici dans le détail. Le lecteur pourra consulter les articles du P. DHORME sur *Les pays bibliques au temps d'El-Amarna*, *RB*, oct. 1908, p. 500-519 ; janv. 1909, p. 50-73.

Obstiné dans l'étrange théorie dont j'ai parlé plus haut (col. 333), M. Maurice VERNES n'a pas voulu profiter des rudes leçons que lui infligeait l'assyriologie. Il prenait en pitié les savants qui n'ont pas su voir dans le livre de Jérémie « une composition libre, d'un caractère franchement pseudépigraphe ». A propos de Jér. VII, 18; VIII, 2, il déclarait avec une parfaite assurance : « Les allusions au culte de « la reine du ciel » et à l'astrolâtrie nous transportent en plein paganisme syro-phénicien ou syro-grec » (*Du prétendu polythéisme des Hébreux*, 2[e] partie, p. 441).

Voici le passage du prophète :

> Les enfants ramassent du bois,
> les pères allument le feu,
> Les femmes pétrissent la pâte
> pour faire des gâteaux à la reine du ciel...

Au lieu de nous transporter dans le monde syro-grec, les expressions de Jérémie rappellent, à n'en pouvoir douter, un usage du culte babylonien. « La reine du ciel », c'est la déesse Ištar : *šarrat šamê* est justement un des noms sous lesquels on l'invoque. L'offrande de gâteaux fait réellement partie de son culte. Le mot hébreu *kawân*, *gâteau cuit*, employé seulement ici et dans un passage parallèle (XLIV, 17-19), est identique au mot babylonien *kamânu*, *kawânu*, usité, pour le même rite, avec le même sens (JENSEN). Ce terme technique, si bien saisi et conservé par Jérémie, a été emprunté à Babylone en même temps que le culte de la déesse (ZIMMERN, *KAT*[3], p. 441). Quant à l'astrolâtrie, pas n'est besoin pour l'expliquer de descendre à l'époque grecque, attendu que les divinités astrales étaient en honneur à Babylone depuis un bon nombre de siècles.

Enfin, à côté de l'histoire, de la géographie et de l'archéologie, l'étude de la langue babylonienne et assyrienne est pleine d'intérêt, même du point de vue qui nous occupe. Il suffit, pour s'en rendre compte, d'ouvrir les dictionnaires hébreux de GESENIUS-BUHL ou de GESENIUS-BROWN. On peut voir quelques exemples dans *Etudes*, t. XCIII, p. 434-436.

Le Code de Hammourabi et la Loi mosaïque. — Le code de Hammourabi, découvert à Suse en décembre 1901-janvier 1902, est daté par le fait même qu'il a pour auteur ce grand roi de Babylone (voir plus haut, col. 352). C'est la codification, avec additions et modifications, des lois et coutumes qui, vers 2050 avant Jésus-Christ, existaient en Babylonie depuis un certain temps. Plusieurs dispositions et formules juridiques du code se trouvent déjà dans des contrats antérieurs à l'époque de Hammourabi.

SCHEIL déchiffra aussitôt ce document incomparable, le traduisit et en donna une admirable édition dans l'espace de quelques mois (grande édition en 1902; édition de vulgarisation en 1904 : je m'en servirai beaucoup dans les pages suivantes). C'était l'année même où éclatait la controverse *Babel und Bibel;* et l'on vit paraître bientôt toute une série d'études sur cette législation comparée à la législation mosaïque. Un des plus importants travaux est celui de M. STANLEY A. COOK, *The Laws of Moses and The Code of Ḫammurabi*, 1903. Signalons encore ceux de D. H. MÜLLER et de H. GRIMME. On ne peut songer à faire ici cette comparaison en détail. Il suffira de s'en tenir aux points principaux, à ceux qui mettent le plus en relief l'analogie ou la différence des deux codes. Moïse — quelle que soit l'époque exacte de l'Exode (voir plus haut, col. 353) — a vécu plusieurs siècles après Hammourabi. De plus, sa législation a reçu, au cours des siècles (au sentiment même des exégètes catholiques les plus conservateurs, tel que M. HOBERG), des compléments et modifications assez considérables. Il n'est pas nécessaire, pour le but ici visé, de distinguer ces diverses couches, et de leur assigner une date; il resterait toujours la difficulté de savoir si telle loi, avant d'être codifiée, n'était pas en usage depuis un temps plus ou moins long.

(Le signe § indique les articles du code de Hammourabi.)

Le mariage et la famille.

Le mariage. — Chez les Babyloniens, c'est le père qui choisit une femme pour son fils (§§ 155, 156, 166). D'après un contrat du temps de Cyrus, un jeune homme, à l'insu de son père, avec l'appui de son frère

et d'un officier du roi, avait épousé une jeune fille. Le père porte l'affaire devant le tribunal; le mariage est déclaré nul; la tablette du contrat est brisée (*BA*, t. IV, p. 11).

Le mariage est un contrat; acte doit en être dressé sous peine de nullité (§ 128).

Outre les cadeaux qu'il peut faire, le fiancé doit payer une somme d'argent (*tirḫatu*) au père de la fiancée (§§ 163, 164, 166). On a pensé généralement que chez les Babyloniens, comme chez les anciens Israélites et les Arabes de nos jours, cette somme à payer représentait un prix d'achat. Contre cette manière de voir M. Edouard Cuq, professeur à la Faculté de Droit de Paris, a fait valoir de fortes objections. En particulier, la *tirḫatu*, ainsi comprise, ne s'accorde guère avec la *šeriqtu*, dot (= trousseau, dans la première édition de la traduction de Scheil), remise au mari par le beau-père. « On ne conçoit pas que le père remette de l'argent au mari pour subvenir aux besoins de la fille qu'il lui a vendue... » De plus, la *tirḫatu* n'est pas indispensable (§ 139); elle est remise lors des fiançailles et paraît être devenue une simple garantie contre la rupture des fiançailles (§ 159). Enfin, la femme n'est pas traitée par la loi comme un objet de propriété; elle n'est pas dépourvue de capacité juridique (§§ 146, 147, 151, 162, 163, etc.). Ainsi, « l'existence du mariage par achat, à Babylone, au temps de Hammourabi, n'est rien moins que démontrée... La *tirḫatu* n'est plus qu'un souvenir de l'époque où le mariage par achat était usité » (*RB*, 1905, p. 351-368). Contre l'abus qu'on fait de l'argument d'analogie M. Cuq remarque avec raison : « Certains auteurs semblent croire que l'histoire comparative du droit fournit des arguments décisifs pour expliquer les points obscurs des lois anciennes ou pour en combler les lacunes. On ne saurait trop protester contre cette appréciation » (p. 360).

Chez les Hébreux, ce sont également les parents qui choisissent la fiancée (Gen., XXXVIII, 6; XXIV, 4; XXI, 21; Ex., XXI, 9, 10). Parfois le jeune homme prend une épouse de son choix, malgré le déplaisir des parents (Gen., XXVI, 35; XXVII, 46; Jud., XIV, 3). Pas plus que chez les Babyloniens le consentement de la jeune fille n'est ordinairement requis. Le *môhar* payé par le fiancé peut être considéré, dans une certaine mesure variable sans doute suivant les temps, comme un prix d'achat (Gen., XXXIV, 12; Ex., XXII, 16). La jeune fille est donnée parfois en récompense d'un exploit (Jos., XV, 16; I Sam., XVIII, 25) ou pour prix d'un service rendu (Rachel et Lia, Gen., XXIX, 18, 27).

L'homme qui a séduit une vierge doit l'épouser en payant la somme ordinaire (Ex., XXII, 16, 17; Deut., XXII, 28, 29). Cette dernière loi n'a point d'équivalent dans le code babylonien.

Hammourabi ne signale qu'un petit nombre de cas d'unions illicites pour cause de parenté. Si, après la mort du père, il y a commerce entre le fils et la mère, les deux coupables sont brûlés (§ 157); si c'est entre le fils et la femme principale (*rabîtu*, suiv. Lehmann) de son père (laquelle ne serait pas sa mère), ce fils est seulement chassé de la maison paternelle (§ 158). La peine est légère aussi pour l'homme qui a commerce avec sa fille : il est chassé de la cité (§ 154). Si un père abuse de la femme qu'il a donnée à son fils et cela *après* la consommation du mariage, le coupable est lié et jeté à l'eau (lire *inaddušu*, au lieu de *inadduši*, § 155); si *avant*, le mariage est dissous (§ 156).

Le législateur hébreu énumère douze cas d'interdiction de mariage entre parents; des peines sévères sont édictées contre les coupables (Lév., XVIII, 6-18; XX, 11, 12, 19-21; Deut., XXII, 30; XXVII, 20, 22, 23). Si l'union criminelle d'un père avec sa fille n'est pas mentionnée dans cette liste complète de Lév., XVIII, c'est plutôt par suite d'une omission de copiste que par sous-entendu.

Polygamie, bigamie, monogamie. — « Nulle part dans le monde sémitique nous ne trouvons la polygynie aussi restreinte qu'en Babylonie » (S. A. Cook, *l. c.*, p. 114, 115). Voici quelques lois sur ce sujet : « Si un homme a épousé une *SAL-ME*[1], et si elle a donné à son mari une servante qui produise des enfants; si cet homme se dispose à prendre une concubine, on ne le lui permettra pas; qu'il ne prenne pas une concubine » (§ 144). « Si un homme a épousé une *SAL-ME*, et si elle ne lui a point donné d'enfants, et s'il se dispose à prendre une concubine, il peut prendre une concubine et l'introduire dans sa maison. Cette concubine ne sera pas mise au même rang que la *SAL-ME* » (§ 145).

« Si un homme a épousé une *SAL-ME*, et si elle a donné à son mari une servante qui lui enfante des enfants; si ensuite cette servante veut devenir l'égale de sa maîtresse; parce qu'elle a eu des enfants sa maîtresse ne peut plus la vendre; elle lui fera une marque et la comptera parmi les esclaves » (§ 146). C'est exactement le cas de la rivalité d'Agar et de Sara (Gen., XVI, 3, 4). Rachel et Lia donnent aussi chacune leur servante à Jacob pour qu'il en ait des enfants (Gen., XXX, 1-13).

En Israël — sans parler des Juges ou rois polygames, Gédéon, David, Salomon — la bigamie paraît avoir été en usage, et pas seulement chez les grands; cf. l'histoire d'Elqana (I Sam., I, 1), et surtout la loi du Deutéronome, XXI, 15-17, et encore, semble-t-il, la façon de parler de l'Ecclésiastique, XXXVII, 11. Cependant la bigamie n'était pas l'idéal; les figures des prophètes qui représentent la nation d'Israël comme l'*épouse de Iahvé* supposent la monogamie comme type normal et parfait de l'union conjugale (S. A. Cook, p. 115).

Adultère. — Chez les Babyloniens, l'homme et la femme pris en flagrant délit d'adultère sont jetés à l'eau, « à moins que le mari ne laisse vivre sa femme, et que le roi ne laisse vivre son serviteur » (§ 129). Quant à la femme qui a fait tuer son mari pour en prendre un autre, elle est empalée (§ 153). Incriminée d'adultère sans preuve convaincante, la femme peut se disculper par un serment (§ 131) ou par l'épreuve de l'eau, en se plongeant dans le fleuve (§ 132). De même en Israël, peine de mort pour flagrant délit d'adultère (Deut., XXII, 22). En cas de soupçon, la femme doit subir le jugement des eaux amères (Num.,

1. Le sens de ce mot *SAL-ME* est discuté : Scheil, Winckler, Peiser, Harper traduisent « femme »; Scheil confirme ce sens par l'inscription d'une statue du Louvre qu'il veut bien me signaler, où la reine *Napir-asu*, femme de *Unta -GAL* est appelée deux fois *SAL-ME*. (S'il s'agit du texte publié dans *Textes élamites-anzanites*, 2e série, 1904, p. 2, il porte : *SAL-ME Napir asu rutu Untaš GAL*, « *Dame* Napir-asou, épouse de Ountaš-GAL ». Ce texte serait plus décisif si, au lieu de *rutu = épouse*, il disait *SAL-ME de Untaš-GAL*.) Selon Fr. Thureau-Dangin, dont une obligeante communication me fournit les renseignements suivants, le sens d' « épouse » paraît exclu par le texte de Goudéa Cyl. B, XI, 3, où les sept filles du dieu Nin-girsou et de la déesse Baou sont appelées *SAL-ME*, et par la Plaque ovale d'Ourou-kagina, col. V, 16 sq., où l'une de ces déesses est désignée comme la *SAL-ME* chérie de Nin-girsou (qui est son père!). En employant tantôt *aššatum*, tantôt *SAL-ME*, le rédacteur du Code de Hammourabi distinguerait deux sortes d'épouses de rang différent : *SAL-ME*, ordinairement *jeune fille*, *vierge*, serait ici une *fille de condition* (cf. Fr. Thureau-Dangin, *Les inscriptions de Sumer et d'Akkad*, 1905, p. 90, n. 3; édition allemande, p. 56). — Le sens donné par C. H. W. Johns, dans ces §§ du Code, « votary », c'est-à-dire femme consacrée par vœu à quelque divinité, n'est pas probable (voir Johns *DBH*, Extra vol., p. 591a).

v, 11-31). Dans l'épreuve subie à Babylone « il fallait un véritable miracle pour sauver l'innocent, ici, au contraire, l'épreuve était inoffensive et l'intervention miraculeuse était nécessaire pour punir la coupable » (J. Amalric, *La condition de la femme dans le Code d'Hammourabi et le Code de Moïse*, p. 52).

Répudiation. — Le pouvoir de répudier une épouse découle assez naturellement de l'idée que la femme est un bien utile : si le mari, qui en a payé le prix (là où c'est l'usage), découvre ensuite en elle certaines tares, il n'est pas tenu de la garder. — Le droit de répudiation est limité dans le code de Hammourabi; incidemment quelques motifs de divorce sont indiqués : la stérilité de la femme (§ 138), ou sa mauvaise conduite (§ 141). Le mari n'a pas le droit de renvoyer sa femme pour raison de maladie; il doit la garder chez lui et la nourrir; mais il peut en prendre une autre (§ 148). De son côté, si elle est notablement négligée par son mari, la femme est libre de divorcer (§ 142). Plusieurs lois règlent les arrangements de biens à faire en cas de divorce (§§ 137-142).

Chez les Hébreux aussi la répudiation est permise et réglée par la loi (Deut. xxiv, 1-4). Les motifs qui légitiment le divorce sont exprimés là par un terme très général qui a suscité de nombreuses discussions : « Si le mari découvre dans sa femme quelque chose d'*inconvenant* » (on traduit de diverses façons : « repoussant », « honteux », « répréhensible »), soit au point de vue physique, soit surtout au point de vue moral. Cette permission du divorce est accordée par Dieu à cause de la dureté de cœur du peuple d'Israël (Mat. xix, 8; Marc, x, 5); c'est plutôt une tolérance; la désapprobation divine est nettement marquée par Malachie (ii, 13-16).

Devoirs envers les parents. — Le code de Hammourabi ne répète pas les anciennes lois sumériennes, suivant lesquelles le fils qui renie son père est vendu comme esclave, celui qui renie sa mère est chassé de la maison et de la ville. Il dit seulement : « Si un fils a frappé son père, on lui coupera les mains » (§ 195). Le père ne doit pas renier aussitôt son fils pour un crime grave qui mériterait ce châtiment; une première fois il fermera les yeux; s'il y a récidive, il pourra sévir (§ 169).

Dans la loi hébraïque c'est uniformément la peine de mort pour le fils qui frappe son père *ou sa mère* (Ex. xxi, 15) et pour celui qui maudit son père *ou sa mère* (Ex. xxi, 17; Lév. xx, 9). Le fils rebelle, débauché et incorrigible, s'il est accusé par ses parents et condamné par les anciens de la ville, est lapidé (Deut. xxi, 18-21). Chez les Hébreux plus qu'ailleurs la dignité et l'autorité de la mère sont sauvegardées par la loi; comparez les livres sapientiaux : Prov. iv, 3; xxiii, 22; xxxi, 10-31; Eccli. iii, 2, etc.

Le code de Hammourabi ne mentionne la veuve que pour fixer la part de biens qui lui est due après la mort du mari (§ 172), et, dans le cas où elle veut se remarier, pour régler la tutelle des biens qui reviennent aux enfants du premier lit (§ 177). Le code hébraïque, sans contenir des dispositions juridiques aussi savantes, témoigne d'une plus grande sollicitude : « Vous n'affligerez point la veuve » (Ex. xxii, 22). Tous les trois ans une partie de la dîme lui est réservée; elle a le droit de glaner et de grappiller après les récoltes (Deut. xiv, 28-29; xxiv, 19, 20).

L'adoption juridique ne semble pas avoir été en usage dans l'ancien Israël, tandis qu'elle était fréquente à Babylone, comme l'attestent les lois et les contrats.

Esclavage. — Un bon nombre de lois de Hammourabi s'occupent des esclaves, mais toujours dans l'intérêt du maître. Elles déterminent les conditions de vente, d'affranchissement, de restitution ou réparation en cas de dommage, etc. Le maître est autorisé à couper l'oreille à l'esclave qui se révolte (§ 282). Rien ne protège l'esclave contre un traitement cruel. Chez les Hébreux, si le maître, en frappant son esclave homme ou femme, lui crève un œil ou lui fait tomber une dent, il doit, en compensation, lui donner la liberté (Ex. xxi, 26, 27). Le Deutéronome recommande : « Tu ne livreras pas à son maître l'esclave fugitif réfugié auprès de toi » (xxiii, 15, 16). C'est considérer dans l'esclave *l'homme* qui souffre, qui probablement veut se soustraire à un maître trop dur. Le code babylonien prononce la peine de mort contre tout homme qui abrite chez lui un esclave en fuite (§ 19). Ici on ne voit dans l'esclave qu'une *propriété :* le receleur d'un bien quelconque est puni de mort (cf. § 7). Grande ressemblance, au contraire, pour le cas suivant :

« Si un homme a contracté une dette, et s'il a donné comme esclaves, pour de l'argent, femme, fils ou fille, ils serviront durant trois ans dans la maison de leur acheteur et maître; la quatrième année ils seront remis en liberté » (§ 117).

« Quand tu achèteras un serviteur hébreu, il servira six années; la septième il s'en ira libre, sans rien payer » (Ex. xxi, 2; cf. Lév. xxv, 39, 40; Deut. xv, 12).

Quelques comparaisons en matière de justice

Vol et brigandage. — « Si un homme a volé ou bœuf, ou mouton, ou âne, ou porc, ou barque, si c'est au dieu ou au palais, il restituera au trentuple; si c'est à un *mouchkînou* (classe de citoyens mal définie), il compensera au décuple » (§ 8).

« Si le voleur n'a pas de quoi payer, il sera mis à mort » (ibid.).

« Si un homme a perforé une maison, on le tuera et on l'enterrera devant cette brèche » (§ 21).

« Si un homme a exercé le brigandage et a été pris, cet homme sera mis à mort » (§ 22).

Dommages. — « Si un bœuf, en passant dans la rue [Ungnad, *ZA*, avr. 1904, p. 16, et Harper], a frappé de la corne et tué un homme, cette cause ne comporte pas de réclamation » (§ 250).

« Si le bœuf d'un homme a l'habitude de donner des coups de corne, et si le maître, averti de cette habitude vicieuse, n'a pas couvert les cornes ni entravé son bœuf, si ce bœuf a frappé et tué le fils d'un homme libre, le maître paiera une demi-mine d'argent » (§ 251).

« Si c'est l'esclave d'un homme libre (qui est tué), on paiera un tiers de mine d'argent » (§ 252).

Dépôt mal gardé. — « Si un homme a versé, pour emmagasinement, son blé dans la maison d'un autre, et si dans le grenier un déchet s'est produit, soit que le maître de la maison ait ouvert le magasin et ait

Ex. xxii. « [1] Si un homme a volé un bœuf ou un mouton, s'il l'a tué ou vendu, il restituera cinq bœufs pour un bœuf et quatre moutons pour un mouton.

[4] Si ce qu'il a volé, bœuf, âne ou mouton, se trouve vivant entre ses mains, il restituera le double.

[3b] S'il n'a rien, il sera vendu pour (payer) ce qu'il a volé.

[2] Si le voleur est surpris en délit d'effraction, et si, frappé, il en meurt, on n'est pas responsable du sang.

[3a] Mais si le soleil est levé, on est responsable du sang, il faut compenser. »

Ex. xxi. « [28] Si un bœuf frappe de sa corne un homme ou une femme, et que la mort s'ensuive, le bœuf sera lapidé; on n'en mangera pas la chair; mais le maître du bœuf sera acquitté.

[29] Mais si le bœuf avait déjà l'habitude de frapper de la corne, et si son maître averti ne l'a pas surveillé, le bœuf sera lapidé, s'il tue un homme ou une femme, et son maître aussi mis à mort. [30] Si une rançon est fixée, il paiera pour le rachat de sa vie tout ce qui est fixé. [31] Si le bœuf frappe un fils ou une fille, la loi sera appliquée. [32] S'il frappe un serviteur ou une servante, on paiera au maître de celui-ci trente sicles d'argent et le bœuf sera lapidé. »

Ex. xxii, 7-9 : « Si un homme donne en garde à un autre de l'argent ou des meubles, et si on les vole dans la maison de celui-ci,

pris du blé, ou soit qu'il conteste sur la quantité totale du blé qui a été versée chez lui, le propriétaire du blé poursuivra son blé *devant le dieu*, et le maître de la maison doublera la quantité de blé qu'il a prise et la donnera au propriétaire du blé » (§ 120, trad. du P. Scheil, modifiée dans les derniers mots : avec Johns, Harper et Peiser, je traduis *uštašanama* « doublera », au lieu de « remplacera »).

le voleur, si on le découvre, restituera le double. Si le voleur n'est pas découvert, le maître de la maison se présentera *devant Dieu*, (pour qu'on sache) s'il n'a pas mis la main sur le bien de son prochain. Quel que soit le corps du délit, bœuf, âne, mouton, vêtement, tout objet perdu, dont on dira : C'est cela! la cause des deux parties sera portée à Dieu, et celui que Dieu aura condamné restituera le double à son prochain. »

On a beaucoup discuté sur l'expression « devant Dieu », Ex. XXII, 8; Graf, rejetant avec raison l'ancienne interprétation, qui entendait par *Elohim* les juges, pensait qu'il s'agit là d'une sentence divine, d'un oracle donné par le sort, analogue à Ourim et Thoummim (*ZDMG.*, t. XVIII (1864), p. 311). Cette explication, adoptée depuis par bien des auteurs, semble condamnée par le code de Hammourabi, où le jugement « devant Dieu » comporte l'audition des témoins et l'examen des témoignages (§ 9, cf. §§ 106, 107), qui seraient inutiles si l'on s'en remettait au sort. Suivant le P. Lagrange, ce jugement de Dieu consiste en ce que le serment est déféré au défendeur par le demandeur : Dieu est juge, étant mis en demeure de punir le parjure (*RB*, 1903, p. 47-48). Mais comment distinguer le coupable *sur-le-champ*, et lui imposer la somme à payer? Il me semble qu'après l'audition des témoins et le serment prêté une sentence précise devait être prononcée *au nom de Dieu* (cf. Meissner, *Beiträge z. altbab. Privatrecht*, § 4; Ed. Cuq, *Rev. d'Assyr.*, t. VII, 1910, p. 77-81).

Peine du talion. — « Si un homme, dans un procès en matière capitale, ne peut pas justifier le témoignage qu'il porte, il est passible de mort » (§ 3). « Si c'est en matière de blé ou d'argent, il portera la peine de ce procès » (§ 4).

« Le témoin est-il un faux témoin qui a porté un faux témoignage contre son frère, vous lui ferez subir ce qu'il avait dessein de faire subir à son frère » (Deut. XIX, 18-19).

« Si un homme a crevé l'œil d'un homme libre, on lui crèvera un œil » (§ 196). « S'il a brisé un membre d'un homme libre, on lui brisera un membre » (§ 197). « Si un homme a fait tomber une dent à un homme de même condition que lui, on lui fera tomber une dent » (§ 200).

« S'il y a dommage (irréparable) tu donneras vie pour vie, œil pour œil, dent pour dent, main pour main, pied pour pied, brûlure pour brûlure, blessure pour blessure, meurtrissure pour meurtrissure » (Ex. XXI, 23-25; cf. Deut. XIX, 21, et Lév. XXIV, 17-21).

A Babylone on poussait l'application du talion jusqu'aux plus absurdes conséquences : Si la fille d'un homme libre est frappée et en meurt, on tuera la fille de l'agresseur (§ 210). Si une maison mal bâtie s'écroule et tue le propriétaire, on tuera l'architecte; si elle écrase le fils du propriétaire, on tuera le fils de l'architecte (§§ 229, 230). Le principe du talion est loin de l'idéal de la justice (cf. Matth. V, 38, 39). A l'origine, il règle la vengeance regardée comme un devoir sacré. Peu à peu il fait place à l'usage très juste de l'indemnité pécuniaire, dont le code de Hammourabi et celui de Moïse nous offrent plusieurs exemples (Ex. XXI, 19, 22, 30). Enfin, dans la loi pénale proprement dite, c'est au nom de la société et pour le bien général que le délinquant est puni.

La loi babylonienne est plus dure que celle d'Israël : elle menace de la peine de mort le voleur et le receleur d'un trésor volé au dieu ou au palais (§ 6), l'homme qui achète ou reçoit en dépôt quoi que ce soit, sans témoins ni contrat (§ 7), celui qui s'approprie et vend un objet perdu (§ 9), celui qui aide un esclave à s'enfuir (§ 15), celui qui fait effacer la marque d'un esclave (§ 227)[1], etc. En tout 35 crimes punis de mort. La peine barbare de la mutilation était fréquente aussi (§§ 192-195, 205, 218, 226, 253, 282). En Israël — abstraction faite de la peine du talion — elle ne se rencontre que dans un seul cas (Deut. XXV, 11, 12).

Ces quelques rapprochements font entrevoir les points de contact et les différences des deux législations. L'une et l'autre, au lieu de procéder par principes généraux, se bornent à un choix de cas particuliers et concrets. Le code de Hammourabi est plutôt un code de droit civil et criminel. Il se place au point de vue *utilitaire;* son but principal est de défendre *la propriété*. Affermage, irrigation et culture des terres, prix de location d'hommes et d'animaux, salaire des ouvriers, honoraires des médecins, achat et vente des esclaves, transactions commerciales, dots, donations et héritages, tout cela est réglé par la loi. Cette savante organisation des affaires dénote une civilisation avancée. Telle disposition (§ 172) « attribuant à la femme non donataire une part dans la succession de son mari, n'est entrée dans notre législation que depuis la loi du 9 juin 1891 » (J. Amalric, l. c., p. 25).

Le code babylonien ne légifère pas du point de vue moral. Nulle part il ne suppose l'amour du prochain; non seulement il ne réprouve pas la convoitise, les mauvais désirs, mais il autorise certaines pratiques immorales, telles que la prostitution sacrée (§ 181; cf. Hérodote I, 199; Baruch VI, 43, Vulg.). Jamais il ne s'inspire de motifs religieux pour interdire l'injustice. Il n'est pas juste, a-t-on dit, de voir là une infériorité par rapport à la loi d'Israël; car à côté du code purement civil, il devait exister un code religieux *pour les prêtres*. Mais la grandeur de la Loi israélite est justement dans l'idéal et les motifs qu'elle propose en s'adressant *au peuple*. Elle est tout imprégnée d'un sentiment moral et religieux, même dans le Code de l'Alliance (Ex. XX, 23-XXIII, 33), plus voisin du code de Hammourabi par la date et par le sujet. Ainsi, la prohibition du prêt à intérêt, déjà formulée dans Ex. XXII, 25, est inspirée par la miséricorde envers le pauvre, sans influence babylonienne ou égyptienne (J. Hejcl, *Das alttestamentliche Zinsverbot im Lichte der ethnologischen Jurisprudenz sowie des altorientalischen Zinswesens* (*Biblische Studien*, XII, 4), 1907; cf. *RB*, 1908, p. 302). Plus encore, le Deutéronome contient des invitations pressantes à l'amour de Dieu et du prochain, de nouvelles dispositions pleines d'humanité pour la défense des faibles, esclaves, captifs, étrangers, veuves et orphelins; et même pour la protection des animaux (Deut. XXII, 6, 7; XXV, 4). Il prohibe absolument les infâmes pratiques qui souillaient les cultes païens (Deut. XXIII, 17, 18). En somme, par le principe qui la domine : la volonté divine à respecter; par l'esprit de justice et de charité qui l'anime, la Loi d'Israël est bien supérieure à celle des Babyloniens (cf. Lagrange, *RB*, 1903, p. 50-51).

La Loi de Moïse dépend-elle de celle de Hammourabi? C'est une question fort controversée. Quelques assyriologues, tel M. C. Johnston, admettent facilement une dépendance réelle et directe. D'autres auteurs, qui ont étudié le sujet de très près, comme

1. *La še-e-im*, rapporté au verbe *šâmu*, est traduit « inaliénable » (Scheil), « qu'on ne peut pas vendre » (Winckler et Harper); avec Johns et Peiser je préfère le sens de (marque) « rendue *invisible*, effacée », du verbe *šē'u*.

M. S.A. Cook, pensent que les parallèles et les analogies s'expliquent assez bien par la commune origine sémitique des Babyloniens et des Israélites. En particulier, la loi du talion, où les rapprochements sont frappants, s'appuie sur un principe trop ancien et trop général, pour qu'on puisse parler d'origine et d'influence babyloniennes. Suivant le P. R. Louis, O. P., « les deux législations sont venues par deux chemins différents d'une source commune » (*La Bible et les documents Assyro-Babyloniens,* II. La législation, dans *Revue pratique d'Apologétique,* vol. II, 1906, p. 439). M. C. H. W. Johns se prononce pour une dépendance indirecte : « Ressemblances et différences prouvent une codification indépendante d'anciennes coutumes sur lesquelles la loi babylonienne aurait exercé une profonde influence » (*DBH,* Extra vol., p. 611-612). La vérité, encore ici, paraît être dans un juste milieu : « Gardons-nous de conclure trop vite d'une ressemblance, même frappante, à une dépendance, surtout lorsqu'il s'agit des codes des sociétés primitives » (Ad. Lods, *Rev. Hist. des relig.*, t. LI, 1905, p. 101). D'autre part, ne redoutons pas d'admettre, comme probables ou prouvés, s'il y a lieu, quelques emprunts faits par l'auteur sacré. Le caractère inspiré des Livres saints n'en est pas compromis, comme le P. Ferd. Prat l'a montré, en apportant les témoignages des SS. Pères, dans ses savants articles sur « la loi de Moïse » (*Etudes*, 5 juillet 1898, t. LXXVI, p. 97).

Sans être obligé d'admettre, avec M. Conder et M. Alfred Jeremias, que Moïse a écrit en caractères cunéiformes — hypothèse sans preuve, mais *possible* à la rigueur — on n'a plus le droit de traiter d'invraisemblable son rôle de législateur. « Il ne faudra plus nier [avec Wellhausen et les critiques radicaux] la possibilité, la vraisemblance même d'une origine au temps de Moïse, ou à une époque voisine, pour un ensemble de lois comme le Livre de l'Alliance [Ex. xx, 23-xxiii, 33] » (S. Oettli, *Das Gesetz Hammurabis und die Thora Israels,* 1903, p. 87). En face du code de Hammourabi, on sent mieux l'arbitraire de certaines sentences pseudo-critiques, comme celle-ci : « L'erreur des écrivains de législation comparée, qui mettent en parallèle les lois du Pentateuque et celles des autres peuples, est de méconnaître ce point fondamental que les lois du Pentateuque ne sont pas des lois réelles, des lois faites par des législateurs ou des souverains, ayant été promulguées, connues du peuple, appliquées par des juges; ce sont des rêves d'ardents réformateurs, des vœux de piétistes... », etc. (Renan, *Hist. du peuple d'Israël*, t. II, p. 376-377).

Religion et morale. — L'histoire de la religion babylonienne à travers les siècles offre aux recherches un champ immense dont une petite partie seulement a été explorée jusqu'à présent, malgré des travaux assez nombreux. De toute nécessité il faut nous en tenir ici à quelques indications sur les points les plus importants.

Monothéisme et polythéisme. — Depuis la première conférence de Fried. Delitzsch sur *Babel und Bibel* (1902) une controverse intéressante s'est engagée sur la question de savoir si le monothéisme, que l'on n'avait pu découvrir encore parmi les religions anciennes en dehors d'Israël, ne se rencontrait pas, dans une certaine mesure, chez les Babyloniens. Sans l'affirmer catégoriquement, Delitzsch l'insinue; il semble admettre, en particulier, qu'à Babylone « les esprits libres et éclairés professaient ouvertement » cette croyance, tandis qu'« un polythéisme grossier se perpétuait pendant trois mille ans dans la religion de l'Etat », où les prêtres, dit-il, fortement organisés et très puissants contribuaient à le maintenir (*BB*, I, p. 49, 50). [Les prêtres cependant appartenaient à la classe la plus éclairée; et n'est-ce pas à eux que l'on doit la conservation, souvent même la composition des textes où Delitzsch voit des conceptions voisines du monothéisme?] Dans une autre brochure le savant assyriologue proteste contre les critiques et les théologiens qui l'ont accusé, bien à tort, dit-il, d'avoir représenté le monothéisme israélite comme emprunté aux Babyloniens (*BB*, *Ein Rückblick*, 1904, p. 16-18, 23; cf. C.H.W.Johns, dans *Exp.T.*, XV, p. 44). Enfin, dans un troisième tract, il reconnaît que, sur ce point du monothéisme, « Babylone et la Bible restent en opposition pour toujours ». Puis, quelques pages plus loin, il semble oublier cette affirmation si nette, et, comparant Iahvé à Chamos, à Melchom, à Ašour, il écrit : « Israël est le peuple élu de Iahvé, mais pas de Dieu dans notre sens universel, pas plus que les Assyriens, parce qu'ils étaient le peuple d'Ašour, maître des dieux, n'auraient pu prétendre au titre de peuple élu de Dieu » (*BB*, III, 1905, p. 36-37, 39-41).

Sur de simples considérations *a priori,* Winckler, en 1902, conclut en termes vagues à un certain monothéisme babylonien (*KAT*³, p. 208).

Un assyriologue d'Amérique (qui a publié en 1900 un ouvrage important sur l'histoire babylonienne des premiers temps), M. Hugo Radau, s'est avancé du premier coup incomparablement plus loin : il a découvert que « la religion babylonienne est une religion purement monothéiste » ou, plus exactement, « une religion monothéiste avec trinité » (préface d'un petit volume intitulé *Bel, the Christ of ancient times*, 1908, lequel est la simple reproduction d'un article publié dans *The Monist*, oct. 1903).

M. A. Jeremias a remarqué des courants monothéistes au sein de la religion babylonienne, dans la doctrine ésotérique des prêtres, dans les sentiments exprimés par quelques hymnes, dans la conception d'un dieu suprême avec lequel tous les autres dieux semblent s'identifier (*Monotheistische Strömungen innerhalb der babylonischen Religion,* 1904). Il avoue pourtant n'avoir rien découvert qui puisse être mis en parallèle avec la foi des Hébreux en un seul Dieu. De même M. Baentsch a étudié ces faits dans leur rapport avec l'origine du monothéisme israélite (*Altorientalischer und israelitischer Monotheismus*, 1906). Il admet qu'à Babylone les savants, les prêtres surtout, se sont élevés parfois à des conceptions plus ou moins proches du monothéisme; mais ces conceptions sont restées dans le domaine de la spéculation, à l'usage exclusif des savants, et, par cela même, foncièrement différentes des croyances d'Israël qui s'adressaient à toutes les classes, au peuple tout entier.

Quelques mots, d'abord sur le polythéisme babylonien en général, puis sur les textes principaux où l'on a vu des tendances monothéistes.

Dans les temps les plus anciens la Babylonie n'était pas un royaume un et homogène; elle se partageait « en une foule de petits royaumes indépendants formés par les diverses cités. Chacune de ces cités était consacrée à un dieu, qui était regardé comme son vrai seigneur, et au nom duquel un roi ou *patési* exerçait le pouvoir » (Fr. Thureau-Dangin, *Die Sumer. und Akkad. Königsinschriften*, p. xiii). « Le dieu de la cité, dit à son tour l'assyriologue anglais L. W. King, n'était qu'une image agrandie du patési... Une nombreuse compagnie de dieux composaient sa maison, étaient à ses ordres comme serviteurs ou officiers d'Etat. Des divinités spéciales exerçaient auprès de lui les fonctions d'échanson, de gardien du harem, de conducteur du char; d'autres étaient musi-

ciens, ou chanteurs, ou encore bergers, intendants, architectes ou inspecteurs de la pêche et de l'irrigation. Des divinités plus importantes étaient conseillers d'Etat... Et si l'on considère que, même aux époques historiques les plus anciennes, beaucoup d'autres divinités étaient l'objet d'un culte dans la plupart des villes, en plus du dieu de la cité, et que chacune de ces divinités avait sa maison et ses ministres divins, on comprendra le grand nombre de dieux dont les noms, lors même que leur origine et leurs fonctions restaient obscures, étaient connus des Babyloniens et des Assyriens dans les derniers temps » (*CT*, part. XXIV, p. 5).

Au cours des siècles, quand des Etats plus considérables se formèrent, plusieurs divinités dont la nature et les attributs offraient les plus grandes ressemblances se fondirent en un dieu unique. L'importance d'un dieu se mesurait à celle de la ville dont il était le patron spécial; le dieu principal de la cité qui, entre toutes, avait conquis la domination devenait le dieu suprême du royaume; ainsi Mardouk à Babylone au temps de Hammourabi. Mais cela n'empêchait pas une foule de divinités secondaires de subsister à côté du dieu principal. Leur nom s'est conservé surtout dans les incantations, d'autant plus efficaces qu'elles invoquaient un plus grand nombre de dieux : la série *Šurpu* en nomme environ cent cinquante (Morris Jastrow jr, *Religion of Babylonia*, dans *DBH*, Extra vol., p. 537[b]).

Malgré les simplifications qui ont pu se faire dans les derniers siècles par suite de l'encombrement du panthéon, les Babyloniens et les Assyriens ne se sont jamais élevés à l'idée d'un Dieu unique. Ainsi pensait l'historien des religions C. P. Tiele, qui a étudié l'assyriologie à fond afin de mieux se rendre compte de la religion de ces peuples; il écrivait en 1888 : « Quoiqu'ils aient approché très près du monothéisme, ils n'ont pas pu faire le dernier pas si important, pas plus que les Egyptiens, et ils ont gardé jusqu'à la fin un polythéisme monarchique » (*Babylonisch-assyrische Geschichte*, p. 539, 540). Plus tard, dans *Geschichte der Religion im Altertum* (I, 1895, p. 215), le savant auteur n'a pas modifié ce jugement qui, semble-t-il, reste encore exact aujourd'hui.

Comme preuve d'un certain monothéisme chez les Babyloniens, Fried. Delitzsch a fait appel à plusieurs noms propres de l'époque de Hammourabi, composés de *ilu*, dieu : *Ilu-ittia*, « Dieu avec moi »; *Ilu-abi*, « Dieu est mon père »; *Avêl-ilu*, « Serviteur de Dieu »; « Dieu a donné », etc. Cette interprétation m'a toujours paru fort douteuse : « Ne doit-on pas, demandais-je, traduire les exemples cités : « *un dieu a donné* », « *un dieu* est avec moi », ou, mieux encore, « *le dieu* a donné », c'est-à-dire, *le dieu invoqué, le dieu protecteur principal* de la ville, de la famille ou de l'individu »? (*Etudes*, 20 déc. 1902, t. XCIII, p. 754). C. Bezold, Ed. König, d'autres encore ont fait les mêmes objections. M. Hermann Ranke, dans un ouvrage spécial sur les noms de personnes du temps de Hammourabi s'exprime ainsi : « Il n'y a, dans l'état présent de nos connaissances, aucune raison suffisante de penser que *ilu*, « (le) dieu », dans ces noms ne se rapporterait pas à un dieu particulier — au dieu protecteur de l'enfant ou de celui qui donne le nom — de même que *ili*, « mon dieu », et *ilušu*, « son dieu » (*Early Babylonian Personal Names, Hammurabi dynasty*, 1905, p. 214, note 3). « Lorsque l'âme se trouve en présence de son dieu, remarque justement le P. Lagrange, ce dieu fût-il innomé, ou quand bien même on indiquerait sa généalogie, elle lui prodigue toutes les épithètes qui conviennent à la divinité et le met sans hésiter au-dessus de tous les dieux » (*ÉRS*², p. 21). Tout récemment, au Congrès des religions à Oxford, à propos de la religion des anciens Egyptiens, M. Flinders Petrie disait aussi : « Le Dieu sous lequel un homme était né et vivait était pour lui *le* dieu... Les appellations communes de « Dieu » ou de « Grand Dieu » dans les inscriptions religieuses désignent naturellement le dieu local » (*Transactions of the third international Congress for the History of religions*, vol. I, 1908, p. 188).

Delitzsch s'était appuyé aussi sur un texte (publié par T. G. Pinches en 1896, et de nouveau par L. W. King, *CT*, part. XXIV, pl. 50, p. 9 transcr. et trad.), où l'on voit plusieurs grandes divinités présentées comme de simples manifestations de Mardouk :

Ninib	= Mardouk	(en tant que dieu)	de la force.
Nergal	= Mardouk	»	de la guerre.
Zamama	= Mardouk	»	de la bataille.
Enlil	= Mardouk		de la domination et du gouvernement.
Nabou	= Mardouk	»	de l'opulence.
Sin	= Mardouk, illuminateur de la nuit, etc.		

Pinches estime, sans raison suffisante, que ce texte peut remonter à 2.000 ans av. J.-C. (*The religion of Babylonia and Assyria*, 1906, p. 118). Zimmern (*KAT*³, p. 609) et A. Jeremias (*Monoth. Strömungen*, p. 4 et 26) le datent de la basse époque babylonienne (vers le VIᵉ siècle av. J.-C.). Jensen et Bezold semblent trop sévères contre l'interprétation de Delitzsch. D'autres assyriologues, se refusant à voir là l'expression d'un monothéisme proprement dit, y reconnaissent pourtant une sorte d'hénothéisme ou même la tendance à une conception monothéiste (Zimmern, *KAT*³, p. 609; C. H. W. Johns, *Exp. T.*, t. XV, p. 45; Morris Jastrow jr, *DBH*, Extra vol., p. 550[a]; L.W. King, *CT*, XXIV, p. 9). Il faut remarquer, avec Bezold, que d'autres listes analogues identifient diverses divinités avec Éa, ou Bel, ou Ninib, ou Nergal, etc., ce qui paraît indiquer, dans les différents centres religieux, une tendance à simplifier le panthéon, à tout rapporter au dieu principal, sans qu'on puisse savoir au juste le sens de ces spéculations. Mais il y a loin de là au monothéisme qui proclame un Dieu unique, et regarde comme néant tous les autres dieux. N'oublions pas que le culte de la déesse Ištar a toujours été en grand honneur en Babylonie et en Assyrie; tandis que les Hébreux n'ont pas même un mot dans leur langue pour signifier *déesse*. Les derniers rois de Ninive et de Babylone dans leurs inscriptions invoquent pieusement les dieux et les déesses; de même les simples particuliers dans leurs lettres, à la même époque : « Salut au roi mon maître! Que Ašour, Bêlit, Sin, Šamaš, Adad, Mardouk, Zarpanitoum, Nabou, Tašmetoum, Ištar de Ninive et Ištar d'Arbèle, Ninib, Nergal, Laz, les grands dieux du ciel et de la terre, et les grands dieux gardiens du pays d'Assour et du pays d'Akkad bénissent le roi mon maître abondamment, abondamment! » (R. F. Harper, *Assyrian and babylonian Letters*, n. 358; cf. R. Campbell Thompson, *Late babylonian Letters*, 1906).

Examinons un autre document cunéiforme, provenant des récentes fouilles de Ta'annek en Palestine, et trop rapidement exploité dans plusieurs ouvrages de ces dernières années. C'est une lettre de l'époque d'El-Amarna (vers 1400 av. J.-C.), où un certain *Aḫiami*, cananéen, s'exprime ainsi : « Que le maître des dieux garde ta vie... »; puis il est question de vulgaires affaires, et un peu plus loin, lignes 13-20 : « Pleure-t-on encore [la perte de] tes villes, ou es-tu rentré en leur possession? Au-dessus de ma tête il y a quelqu'un qui est au-dessus des villes; eh bien, vois s'il veut te faire du bien! De plus : s'il montre sa

face (*ou* sa colère), ils (les ennemis) seront confondus et la victoire sera grande. » Au jugement de M. E. Sellin, directeur des fouilles de Ta'annek, c'est là une monolâtrie, telle qu'on peut la supposer chez les Israélites de cette époque (*Tell Ta'annek*, dans *Denkschriften der k. Akad. der Wissenschaften*, Wien, 1904, t. L, p. 108).

Dans son travail déjà cité, *Altorient. und israelit. Monotheismus* (1906), Baentsch revient plusieurs fois sur ce texte (p. 40, 56-57, 86); il le considère comme sûr, il en fait le plus grand cas, et lui fait jouer un rôle important dans l'histoire religieuse des anciens Cananéens. Paul Volz s'en sert également dans son étude sur Moïse (*Mose*, 1907, p. 27). Dans *ATAO*² (1906), p. 323-324, A. Jeremias cite le fameux passage et ajoute : « Elie aurait pu écrire en ces termes au roi de Tyr, et Elisée au roi de Damas. L'auteur de cette lettre connaît le Seigneur des seigneurs, le Dieu des dieux... Il y a là plus qu'un courant latent de monothéisme. » Tout le monde suit, avec une pleine confiance, la traduction de Fr. Hrozný, l'assyriologue qui le premier a interprété cette tablette; et l'on ne tient aucun compte de sa remarque expresse que, *pour tout le passage traduit plus haut*, pour les lignes 13-20 « en partie mutilées d'une façon notable, et dont le sens est difficile, la transcription et la traduction *doivent malheureusement être regardées comme douteuses* » (*Tell Ta'annek*, l. c. supra, p. 116). — Mais, en supposant la traduction exacte, s'agit-il, dans ces lignes, d'un dieu suprême? et non pas plutôt du Pharaon, ainsi que M. Sellin avoue l'avoir pensé d'abord? De fait, les lettres d'El-Amarna contiennent bien des appels au roi d'Egypte en des termes analogues qui le feraient prendre pour un dieu.

Donc, transcription, traduction et interprétation douteuses. Il faudrait une base plus ferme pour appuyer des conclusions scientifiques.

En présence des sentiments élevés, exprimés dans les prières dont il sera question plus loin, il ne faut pas non plus se hâter de conclure au monothéisme de celui qui parle. Un dieu, Mardouk ou un autre, est imploré comme le plus puissant, exalté parfois si haut que les autres dieux semblent disparaître (cf. Lagrange, un peu plus haut). Chez les Assyriens, le dieu Ašour occupe un rang tout à fait à part : il n'a ni père, ni enfant; mais d'autres divinités sont invoquées en même temps. « Jamais on n'a tenu Ašour ni Mardouk pour un dieu qui n'en souffre point d'autres à côté de lui, en le concluant comme conséquence logique de la croyance qu'il ne peut y avoir qu'une seule Puissance dirigeant l'univers et de laquelle viennent toutes choses » (Morris Jastrow jr, *DBH*, Extra vol., p. 550ᵇ, cf. p. 547ᵇ).

La haute idée de l'Etre divin exprimée dans les hymnes ne doit pas nous faire oublier l'idolâtrie réelle et générale, dont quelques prophètes hébreux ont dénoncé l'absurdité. Suivant plusieurs auteurs rationalistes, Duhm entre autres et plus récemment Delitzsch, ces satires bibliques du culte païen porteraient à faux; elles supposeraient à tort l'identification des dieux et de leurs images. A cela on peut répondre que les prophètes, spécialement ceux du temps de l'exil, avaient vu les choses d'assez près, tandis que dans les textes c'est plutôt le beau côté de la religion qui se montre à nous; pour l'Assyrie et la Chaldée, comme pour l'Egypte, les documents nous font connaître surtout le culte officiel; sur le culte populaire et les idées du vulgaire nous sommes très peu renseignés. De plus, si le culte des pierres et des arbres sacrés *confondus avec la divinité* a été si fréquent dans l'antiquité, on peut bien penser que les statues des dieux n'étaient pas regardées comme de pures représentations : on les croyait habitées, animées par le dieu; et de là le peuple pouvait passer facilement à l'idolâtrie proprement dite (cf. A. Condamin, *Le Livre d'Isaïe*, p. 283, 284). Les Babyloniens « allaient jusqu'à prier les fleuves, les canaux, les temples, les villes sacrées, leurs portes », v. g. : « Que le Tigre, l'Euphrate, le canal Mekalkal, le canal Durkiba, le canal Shitar, le canal Araḫtum, cher à Marduk, t'absolvent... que la porte, et le nom de la porte, et le maître de la porte et le génie tutélaire de la porte t'absolvent, te délivrent! » (Fr. Martin, *TR*, 1903, p. XIII).

Concluons avec le P. Lagrange : en dehors des Hébreux « le véritable monothéisme : il n'y a qu'un Dieu, et il est mon Dieu, ne se retrouve nulle part » (*ÉRS*², p. 439).

Le nom de Iahvé. — Les assyriologues Sayce, Pinches, Delitzsch pensent que le nom du Dieu d'Israël, *Iahvé*, était connu en Babylonie au temps de Hammourabi, 2000 ans av. J.-C. Impossible d'entrer dans la discussion détaillée de cette question si souvent traitée depuis une dizaine d'années. (Voir les articles du P. Lagrange dans *RB*, 1903, p. 376; 1907, p. 383-386; Sayce et Hommel dans *Exp.T.*, IX, p. 522; X, p. 42; XI, p. 270; XVII, p. 26; XVIII, p. 332; XIX, passim; *Babel und Bibel*, I, p. 47; II, p. 20; *KAT*³, p. 468; *ZA*, XVI, p. 403, 415; XVII, p. 271 ss.) Avec les assyriologues Zimmern, Bezold, Ranke, Hilprecht et S. Daiches — ce dernier vient de discuter de nouveau la question dans *ZA*, XXII (nov. 1908), p. 125 ss. — je pense qu'on n'a pas encore démontré la *probabilité* de la présence du nom de *Iahvé* dans les noms *Ia-'-PI-ilu*, *Ia-PI-ilu*, du temps de Hammourabi. H. Ranke, qui a fait une étude approfondie des noms propres de cette époque, estime que pour ce nom babylonien « la lecture, la prononciation et le sens sont incertains, et que par conséquent on ne saurait guère y appuyer des conclusions importantes. Qu'il faille y voir le nom du Dieu d'Israël, Iahvé..., cela me semble très improbable, même si l'on suppose sûre la lecture *Iaḫwi-ilu* » (*l. c.*, p. 234, note 5). C'est aussi la conclusion de la récente étude de Daiches.

Dans le nom *Ia-u-um-ilu*, que l'élément *Iau(m)* réponde à la forme abrégée, *Iaou*, du nom de Iahvé, c'est plus vraisemblable, mais ce n'est pas prouvé non plus *pour l'époque de Hammourabi*. C. F. Lehmann est convaincu que, pour ce qui est des textes d'alors, les deux noms n'offrent rien de commun (*Babyloniens Kulturmission einst und jetzt*, 1903, p. 37).

Plus tard, vers le vᵉ siècle av. J.-C., le nom de Iahvé se rencontre dans un bon nombre de noms juifs inscrits sur des tablettes cunéiformes; après l'exil et le long séjour des Israélites à Babylone, il n'y a rien là d'étonnant.

Quant à l'interprétation du nom de *Aḫi-iami* (vers 1400 av. J.-C., voir plus haut, col. 370) c'est un exemple de la façon dont on asseoit parfois de belles théories sur une conjecture aventurée. M. Hrozný commence par dire que, dans la seconde partie de ce nom, on ne peut guère s'empêcher de voir le nom de Iahvé; et il transcrit d'abord *Aḫi-ia-mi*, puis hardiment, dans la traduction, *Aḫi-Jawi*. Après lui, M. Sellin se déclare convaincu de la *possibilité* de cette lecture « qui ouvre un horizon tout à fait étonnant »; il exprime cependant des doutes et demande qu'on se serve de cette tablette *avec circonspection* — recommandation trop négligée, comme nous l'avons déjà vu pour la question du monothéisme. Cependant la lecture *Aḫi-Jawi*, au lieu de *Aḫi-iami*, déjà révoquée en doute avec beaucoup de raison par K. Marti en 1906 (*Die Religion des Alten Testaments*, p. 6), a été généralement repoussée; et M. Sellin lui-même écrit en 1908 : « En vérité la présence du nom [de Iahvé] sur des tablettes

cunéiformes cananéennes, de provenance soit babylonienne (vers 2000) soit palestinienne (Ta'annek vers 1450), est très incertaine » (*Die alttestamentliche Religion im Rahmen der andern altorientalischen*, p. 61).

Messianisme. — Dans les *Inscriptions cunéiformes et l'Ancien Testament*, 3e édition de l'ouvrage primitif de Schrader, totalement refondue et différente par le fond, la forme et l'esprit, M. Zimmern se livre aux rapprochements les plus risqués entre les conceptions polymorphes du panthéon babylonien et les croyances religieuses de l'Ancien et du Nouveau Testament A propos de Mardouk on voit apparaître le Christ, Rédempteur du monde, la plénitude des temps, le Christ envoyé par son Père, la Passion, la mort du Sauveur des hommes, sa résurrection et son ascension. A côté de la déesse Ištar on place la Vierge Marie, Mère de Dieu. Ces rapprochements se fondent sur des ressemblances superficielles, purement extérieures, matérielles ou verbales. Quel rapport véritable y a-t-il, par exemple, entre *Anou*, le dieu babylonien du ciel, voisin de tant d'autres dieux qui peuplent le ciel et la terre, et l'idée des Hébreux qui se représentent le ciel comme l'habitation de Dieu, son royaume, le royaume des cieux? (*KAT*3, p. 352, 353). Parfois la doctrine juive ou chrétienne est mal comprise, défigurée, dans ces parallèles forcés; parfois aussi le texte cunéiforme est mal interprété, comme quand M. Zimmern donne pour prototype du Serviteur de Iahvé souffrant un personnage qui *se dit* juste, mais qui souffre *sans résignation*, et qui n'a pas la moindre idée d'*expier les crimes des autres*, c'est-à-dire qui manque des notes caractéristiques du Serviteur de Iahvé dépeint par Isaïe. Tout au plus peut-on comparer ce personnage, comme on l'a fait, à Job. Il est d'ailleurs légitime de louer la haute poésie de ce poème du *Juste souffrant*. Plutôt que d'en citer quelque fragment, mieux vaut renvoyer à la traduction complète que j'en ai donnée dans les *Etudes* (mars, 1903, t. XCIV, p. 803-806) et à celle du P. Dhorme (*Choix de textes...*, p. 372-379).

On peut dire avec assurance que rien, jusqu'ici, n'a été retrouvé dans les textes cunéiformes qui puisse passer pour le prototype ou la source, pour le pendant ou l'analogue de l'espérance messianiqué d'Israël.

La méthode de comparaison, ainsi conçue et ainsi appliquée, n'a rien de scientifique : souvent elle procède *a priori;* elle trouve ce qu'*on veut* trouver; presque toujours elle table sur des données insuffisantes : connaissance *objective* insuffisante, pour ce qui concerne la religion babylonienne, où il reste tant à découvrir et à interpréter; connaissance *subjective* incomplète, du côté de la religion israélite, pour plusieurs assyriologues peu compétents dans cette partie. Aussi est-ce un conseil très sage que des savants, ses amis, ont donné à M. Hugo Radau, en le priant de continuer le déchiffrement des tablettes de Nippour, et de remettre à plus tard la publication de son article sur « la Trinité babylonienne, prototype de la chrétienne » (*Bel, the Christ...*, 1908, préface). D'autres assyriologues, Delitzsch, Zimmern, Jensen, devraient aussi rester sur leur terrain où ils rendent des services éminents, et résister à la démangeaison des comparaisons.

Prophétisme; divination, sorcellerie — « Les *asipi* [sic] ou « prophètes » formaient une classe à part. A quelques points de vue ils ressemblaient aux prophètes d'Israël. » Ainsi parlait M. A. H. Sayce dans ses *Gifford Lectures*, publiées en 1902, sous le titre *The religions of Ancient Egypt and Babylonia*. Et plus loin : « Jusqu'à quel degré le prophète babylonien ressemblait-il au prophète hébreu, il est pour le moment impossible de le dire. Mais ils différaient certainement en deux points » : d'abord, le prophète babylonien était membre d'un corps sacerdotal, tandis que les fonctions de prêtre et de prophète étaient indépendantes en Israël; de plus, à Babylone, « le prophète était intimement uni au magicien et au nécromancien »; il en était, au contraire, essentiellement distinct chez les Hébreux (p. 463-466).

Quelques remarques sur ces assertions. D'abord le personnage babylonien qui semblerait se rapprocher le plus du prophète n'est pas l'*âšipu*, lequel est plutôt exorciste, chargé des conjurations et des expiations, mais le *bârû*. « Le devin par excellence, l'interprète de la volonté des dieux, le prêtre chargé de rendre les oracles, c'est le *bârû* », dit le P. Lagrange dans une excellente étude sur les textes publiés par Zimmern (*Beiträge zur Kenntnis der bab. Religion*, 1896-1901). « La traduction littérale de *bârû* serait *voyant*, mais ce mot identique, d'après l'usage, une vision intérieure, le don de la prophétie; le *bârû* regardait surtout l'avenir dans le foie des victimes » (*RB*, 1901, p. 404, 405). Voir aussi les pages substantielles de M. Fr. Martin, *Textes religieux assyriens et babyloniens*, 1903, introduction.

Déjà sous Hammourabi il existait un collège de ces prêtres-devins. On les retrouve au temps des derniers rois assyriens et babyloniens : Sennachérib les consulte pour savoir la cause de la mort violente de son père Sargon. Asarhaddon est encouragé, par les bons oracles qu'ils lui communiquent, à rebâtir Babylone; ils exercent encore leurs fonctions sous Nabonide. Des prières et des consultations adressées à Šamaš, le dieu-soleil, par l'intermédiaire du *bârû*, pour obtenir la révélation de l'avenir ou de quelque dessein secret, ont été publiées par J. A. Knudtzon (*Assyrische Gebete an den Sonnengott...* 1893). Elles sont datées des règnes d'Asarhaddon et d'Assourbanipal.

En voici un spécimen :

« O Šamaš, grand seigneur, à ma demande dans ta faveur fidèle daigne répondre! Depuis ce jour, le troisième jour de ce mois, du mois de Arou, jusqu'au onzième jour du mois de Abou de cette année, dans ces cent jours et ces cent nuits, espace de temps fixé (pour limite) à l'oracle du prêtre-devin (*bârû*); dans cet espace de temps fixé est-ce que Kaštariti avec ses troupes, ou les troupes des Cimmériens, ou les troupes des Mèdes, ou les troupes des Mannéens, ou tout autre ennemi, réussiront dans leurs projets? Soit d'assaut, soit par force, soit par les armes et la bataille, soit par une brèche, une mine, ou à l'aide des machines de siège..., soit par la famine, soit en vertu des noms du dieu et de la déesse, soit par des pourparlers et des transactions amicales, soit par tout autre moyen et stratagème usité pour la prise des villes, prendront-ils la ville de Kišassou, entreront-ils dans les murs de cette ville de Kišassou? S'empareront-ils de cette ville de Kišassou, tombera-t-elle entre leurs mains? Ta grande divinité le sait. La prise de cette ville de Kišassou, par quelques ennemis que ce soit, depuis ce jour jusqu'au (dernier) jour du temps fixé, est-elle ordonnée, résolue, par l'ordre et les arrêts de ta grande divinité, ô Šamaš, grand seigneur? Est-ce qu'on le verra? Est-ce qu'on l'entendra dire? » (Knudtzon, l. c., no 1; cf. Jastrow, *Die Religion Bab. und Assyr.*, II, p. 177).

Là, comme en général dans l'habitude d'interroger les oracles, se manifeste la ferme croyance des anciens que la divinité dirige tout ici-bas et connaît d'avance le résultat des actions humaines. Mais devant cette consultation compliquée, où les formules synonymes sont multipliées, de peur, semble-t-il, que le dieu ne comprenne de travers ou n'élude la question, on songe

tout naturellement au mot de l'Evangile : « putant enim quod in multiloquio suo exaudiantur » (Mat. vi, 7). Comparez un passage de la Bible où, dans la consultation de Iahvé par le moyen de l'éphod sur un sujet analogue, la manière de procéder est bien plus simple et plus franche (I Sam. xxiii, 9-12).

Est-ce à dire que l'on puisse mettre en parallèle les prophètes israélites et les prêtres-devins de la Chaldée, ou de l'Assyrie, comme ont fait H. Winckler (*KAT*³, p. 171) et Delitzsch? (*BB*, II, p. 18). En peu de pages, le savant Ed. König a fait bonne justice de cette manière de voir qui néglige des différences profondes, pour s'en tenir à quelques traits superficiels d'analogie (*Der ältere Prophetismus*, 1905, p. 3-6). La première et essentielle différence entre le vrai prophète et le devin échappera toujours à quiconque refuse d'admettre le surnaturel, la prédiction authentique : car entre des fonctions de même ordre et purement humaines, à supposer qu'il y ait sincérité de part et d'autre, il ne peut y avoir qu'une différence de degré. Si les prophètes d'Israël ont été favorisés de révélations divines proprement dites, il est clair qu'ils sont incomparablement au-dessus des devins de l'antiquité (voir *La mission surnaturelle des prophètes d'Israël*, dans *Etudes*, 5 janv. 1909, p. 5-32). Cependant il faudrait remarquer au moins, avec Sayce — ce serait un premier pas vers la vérité complète — que le devin de Babylone a perpétuellement recours à la magie (rites compliqués, incantations, etc.); tandis que le prophète hébreu est l'ennemi déclaré des pratiques magiques : la révélation lui vient directement de Iahvé, sans passer par les entrailles des victimes. Les prophètes hébreux, surtout ceux du temps de l'exil, connaissent bien et réprouvent hautement cette magie chaldéenne. « Le roi de Babylone, dit Ezéchiel, se tient à la bifurcation de la route pour consulter le sort [pour savoir la direction qu'il doit prendre]; il mêle les flèches [bélomancie]; il interroge ses dieux domestiques; il inspecte le foie [hépatoscopie] » (Ez. xxi, 26, Vulg. 21).

> ... Un malheur fondra sur toi [Babylone],
> que tu ne sauras conjurer...
> Garde donc tes enchantements
> et tes sortilèges nombreux,
> où tu peinas dès ta jeunesse!
> Peut-être ils pourront te servir;
> peut-être ils te rendront terrible! (Is. xlvii, 11, 12).

Dans les versets suivants le prophète, avec une exactitude remarquable, décrit en quelques mots l'astrologie et l'art d'interpréter les présages, qui avaient pris à Babylone un développement prodigieux. (Voir spécialement R. Campbell Thompson, *The reports of the magicians and astrologers of Nineveh and Babylon*, 2 vol. 1900.)

En Chaldée la puissance attribuée aux sorciers, et surtout aux sorcières, était considérable, allant jusqu'à bouleverser la nature, déchaîner contre un homme une armée de mauvais génies, influer même sur les décisions des grands dieux, changer les destinées d'ici-bas. L'envoûtement, les potions magiques, certaines manipulations bizarres, ou plus simplement le « mauvais œil », la susurration de quelques paroles sinistres suffisaient à opérer ces prodiges. Contre ce pouvoir malfaisant les exorcistes étaient appelés à lutter au moyen de leurs incantations. Plusieurs séries de ces incantations ont été publiées : la série *Maqlû* par Tallqvist, la série *Šurpu* par Zimmern (la 2ᵉ tablette *Šurpu* a 210 lignes!), les séries *Utukki limnûti*, etc., sur les mauvais esprits, par Campbell Thompson, d'autres textes par L. W. King, *Babylonian Magic and Sorcery*, 1896.

Rien de pareil chez les Hébreux, sinon sous forme d'abus immédiatement réprouvé par les prophètes. Les diverses sortes de divination, augures, sorcellerie, incantations et consultation des esprits, sont expressément prohibées par le Deutéronome (xviii, 10, 11).

Prières, hymnes, psaumes de pénitence; idée du péché. — Ainsi l'ancien Babylonien nous apparaît comme entouré de démons malfaisants et de génies protecteurs, exposé à l'influence de nombreuses puissances invisibles, sous le contrôle des divinités supérieures. Il sent profondément sa dépendance, et il est religieux. Les Assyriens n'étaient point, non plus, comme Renan l'imaginait, « presque indifférents en religion » (*Hist. du peuple d'Israël*, t. III, p. 15). Tout d'abord les noms propres de personnes en font foi. En Babylonie et en Assyrie, comme chez les Hébreux, ces noms traduisent un sentiment de confiance, de reconnaissance, de respect pour tel ou tel attribut de la divinité, ou encore un souhait, une bénédiction : *Marduk-abal-iddin*, Mardouk a donné un fils; *Sin-ahê-erba* (Sennachérib), Sin a multiplié les frères; *Išme-Sin*, Sin a entendu; *Bêli-išmeanni*, Mon Maître m'a exaucé; *Ilu-Damiq*, Le dieu est favorable; *Bêl-imuranni*, Bel m'a regardé (favorablement); *Mâr-Šamaš* ou *Apil-Šamaš*, Fils de Šamaš; *Mâr-Ištar*, Fils d'Ištar; *Apil-ilišu*, Fils de son dieu; *Ilušu-abušu*, Son dieu est son père; *Arad-Ea*, Serviteur d'Ea; *Adad-nirari*, Adad est mon aide; *Narâm-Sin*, Chéri de Sin; *Manum-bala-Sin*, Qui [peut exister] sans Sin? *Manum-ki-Sin*, Qui est comme Sin? *Manum-šanin-Šamaš*, Qui est égal à Šamaš? *Ana-pâni-ili*, En présence du dieu; *Pân-Bêl-adag(g)al*, Je vois (*ou* verrai) la face de Bel; *Ana-Šamaš-têr*, Tourne-toi vers Šamaš; et tant d'autres noms qui offrent un parallélisme frappant avec ceux de la Bible. Ici et là une piété spontanée s'est rencontrée dans des expressions identiques, alors qu'elle différait infiniment dans son objet. Monothéisme ici, et là polythéisme; mais, de part et d'autre, idée d'une Providence qui régit ce monde et dont l'homme dépend dans la jouissance des biens matériels, et avec laquelle on peut se mettre en relation par la prière.

Les Assyriens et les Babyloniens ont une dizaine de synonymes pour désigner la prière. Elle semble avoir été fréquente chez eux, si l'on peut en juger par les formules de la correspondance épistolaire. Un fils écrit à son père : « *Tous les jours* je prie Nabou et Nanâ pour la vie de mon père; et, à l'intention de mon père, je porte mes hommages à Ezida [temple de Nabou à Borsippa] » (R. F. Harper, *Assyrian and babylonian Letters*, nº 219). Un fonctionnaire écrit à la mère du roi : « Que Bel et Nabou bénissent la mère du roi, ma souveraine! *Tous les jours* je prie Nabou et Nanâ d'accorder la vie et de longs jours au roi des pays, mon souverain, et à la mère du roi, ma souveraine. Que la mère du roi, ma souveraine, soit protégée! » (*ibid.*, nº 324). On lit dans une lettre de *Iddina-apli* à la dame *Qoudašou* : « Je prie *tous les jours* Bel et Nabou pour la vie et la longévité et le bonheur de ma dame. Par la faveur des dieux moi je vais bien, ainsi que tous ceux qui sont avec moi. Ne t'inquiète pas sur moi, parce que tu n'as pas reçu de mes nouvelles... Prie Bel et Bêlit pour moi... » (R. Campbell Thompson, *Late babylonian Letters*, nº 6). « Par la faveur des dieux je vais bien. Si je prie les dieux, j'obtiens ce que je désire » (*ibid.*, nº 194). Cf. François Martin, *Lettres néo-babyloniennes*, 1909.

« Je prie tous les jours... » est une formule qui revient souvent dans ces lettres. Il est vrai que le souhait ordinaire est « bon état du cœur et bon état

du corps », c'est-à-dire bonne humeur et santé, joie et bien-être; mais c'est déjà beaucoup de reconnaître sur ce point sa dépendance par rapport à l'Etre divin.

Si des manifestations de la piété particulière nous passons à la louange officielle des dieux, nous en trouvons de magnifiques expressions dans un grand nombre d'hymnes. Voyez les traductions françaises données par Scheil en 1897 dans la *Revue de l'histoire des religions*, et par M Fr. Martin dans deux volumes de *Textes religieux assyriens et babyloniens*, 1900 et 1903; et le recueil plus complet de St. Langdon, *SBP*, 1909.

Quelle que soit l'élévation des sentiments, justement admirée dans ces pièces d'une poésie splendide, la note religieuse n'est pas la même que dans les chants sacrés des Hébreux. On trouverait difficilement dans la littérature babylonienne un chant religieux à l'unique fin de célébrer la gloire des dieux, de leur témoigner le respect et la reconnaissance, l'amour et la confiance, sans aucune mention des intérêts de leurs pieux clients. Les hymnes commencent d'ordinaire par de magnifiques louanges de la divinité; ils exaltent ses attributs en style pompeux; ils se terminent régulièrement par une requête.

On sent que la préoccupation principale du suppliant est d'apaiser les dieux, de gagner leurs bonnes grâces, pour leur faire accueillir favorablement une demande. Un trait aussi caractéristique n'a pas échappé à M. Jastrow, l'auteur qui a consacré à cette religion l'étude jusqu'ici la plus complète. Il signale le lien étroit qui unit les prières et les incantations, et il en donne la raison suivante : « Les Babyloniens comme les Assyriens ne se tournaient vers les dieux que quand ils désiraient en obtenir quelque chose, protection ou guérison, délivrance d'un mal, ou bien faveur... La pure louange des dieux sans autre intention n'existe pas dans le culte babylono-assyrien » (*Die Religion Babyloniens und Assyriens*, t. II, p. 138, 1906).

Au contraire, il arrive à l'Israélite pieux de perdre complètement de vue ses propres intérêts. Le psaume xxix (Vulg. xxviii) ne se borne-t-il pas à célébrer la puissance de Iahvé? Bon nombre d'autres ont pour unique objet d'exalter les bienfaits divins; ainsi les psaumes cv, cvii, cxi (Vulg. civ, cvi, cx), et la plupart de ceux qui commencent par les mots : « Louez Iahvé! » (*Alleluia*). Un poème d'assez longue haleine, le psaume civ (Vulg. ciii) chante l'œuvre créatrice et providentielle de Iahvé, Maître absolu de l'univers; le poète ne sort pas un instant de ce sujet. Sans doute l'Israélite, autrefois comme aujourd'hui, n'était pas désintéressé des biens de ce monde. Cependant, grâce à la haute idée de Dieu qui caractérisait sa religion, il tournait facilement sa prière vers un plus noble idéal; il demandait comme un bien suprême de se rendre agréable à Iahvé par l'observation de ses commandements. Voyez les psaumes xix, cxix (Vulg. xviii, cxviii), etc. Et si l'on dit que ces sentiments sont le fruit d'une évolution tardive où la pensée religieuse s'est épurée, qu'on nous montre en Babylonie, après plus de trois mille ans de civilisation, une évolution et une épuration pareilles. Mais chez les Hébreux, l'idée de la sainteté de la Loi dérivait en droite ligne de l'enseignement des plus anciens prophètes et du fonds primitif de la législation mosaïque sur la sainteté de Iahvé. Ceci nous amène à parler de l'idée de *péché* chez ces anciens Sémites.

A maintes reprises, la Loi inculque la nécessité pour le peuple élu d'être saint parce que son Dieu est saint (Ex. xix, 6; Lév. xi, 44; xix, 2; xx, 26, etc.). Si la Loi est une manifestation de la sainteté de Iahvé, le péché, violation de la Loi, offense cette souveraine sainteté. Pénétré de cet enseignement, l'Israélite envisage le péché sous un tout autre aspect que ses voisins polythéistes, n'en déplaise à Delitzsch, qui prétend qu'on se trompe fort en attribuant à Israël une conception plus profonde de la nature du péché. Car les Babyloniens pieux, dit-il, expriment dans leurs plaintes, en même temps que leurs maux extérieurs, *la douleur de l'âme causée par le péché* (*BB*, III, p. 26). Il aurait fallu ajouter — c'est le point principal — pour quelle raison, de quel point de vue, *utilitaire* ou *moral*, le péché causait cette douleur. « La grâce du dieu miséricordieux, dit M. Fr. Jeremias, résultat recherché et espéré de la prière, n'est que la délivrance de la maladie. C'est ce que signifie la rémission des péchés. Guérir et pardonner sont des synonymes. C'est en partant de là qu'il faut juger les concepts de faute et de péché, de miséricorde et de pardon » (dans le *Manuel d'histoire des religions* de Chantepie de la Saussaye, trad. franç., 1904, p. 151). Tiele jugeait aussi que les Babyloniens et les Assyriens « n'étaient pas encore arrivés à distinguer nettement entre le péché et les suites du péché » (*Geschichte der Religion im Altertum*, vol. I, 1895, p. 215). En effet, ils sentent que tel mal est le châtiment d'une faute; ils regrettent donc d'avoir commis la faute, cause du mal; ils s'humilient pour apaiser le dieu irrité. C'est la crainte servile, et non le pur repentir d'avoir déplu à la divinité. A côté des gémissements et des supplications du coupable, on ne voit pas la promesse de mieux faire, la demande d'un secours pour y réussir. On le constatera aisément en comparant par exemple au psaume li (Vulg. l) les plus beaux passages des hymnes que l'on a appelés « psaumes pénitentiaux babyloniens » (*Babylonische Busspsalmen*, publiés par Zimmern en 1885) :

Les fautes que j'ai faites, je ne les connais pas...
Le Seigneur dans la colère de son cœur m'a regardé,
Le dieu dans la fureur de son cœur m'a visité...
Je cherche (du secours); nul ne me tend la main;
Je pleure, et près de moi je ne trouve personne.
Je crie; personne ne m'entend.
Triste, gisant à terre, sans lever les yeux,
Vers mon dieu miséricordieux je me tourne en gémissant.

Le suppliant est convaincu que le mal physique dont il souffre est un effet du mal moral — cette pensée se rencontre souvent dans l'Ancien Testament, surtout dans le livre de Job; — parfois il ne sait pas de quelle faute il s'est rendu coupable : « Ma petitesse, je ne la connais pas; le crime que j'ai commis, je ne le sais pas » (Fr. Martin, *TR*, 1900, p. 15). Ou bien il ignore quelle divinité il a offensée, et, pour ne point risquer d'omettre justement celle-là dans ses invocations, il implore le « dieu inconnu », la « déesse inconnue ».

Le pénitent israélite s'élève plus haut :

En moi, ô Dieu, crée un cœur pur,
  Et renouvelle en moi un esprit ferme.
Ne me rejette pas loin de ta face,
  Et ne retire pas de moi ton esprit saint!...
Aux impies j'enseignerai tes voies,
  Et les pécheurs retourneront à toi... (Ps. li, Vulg. l).

M. Fr. Martin a raison de souligner la ressemblance frappante entre le texte suivant traduit par lui et divers passages des psaumes hébreux (*TR*, 1903, p. xxvi) :

Qu'ils meurent, eux; que moi, je vive;
Qu'ils passent, eux; que moi je prospère;
Qu'ils soient anéantis, eux; que moi, je reste debout;
Qu'ils s'affaiblissent, eux; que moi, je me fortifie!
O dieu du feu, le puissant, le plus élevé des dieux...
Toi, tu es mon dieu; toi, tu es mon maître;
Toi, tu es mon juge; toi, tu es mon sauveur;
Toi, tu es mon vengeur.

Ce sont sans doute des ressemblances de ce genre qui ont entraîné l'assyriologue et critique Paul Haupt à ces conclusions d'un radicalisme éhonté : « J'ai établi que la majorité des psaumes hébreux appartient à l'époque macchabéenne (170-70 av. J.-C.). Je n'ai pas découvert un seul psaume datant d'avant l'exil. Les prototypes des hymnes contenus dans le psautier hébreu sont les hymnes et les psaumes pénitentiaux des textes cunéiformes » (*American Journal of Semitic Languages and Literatures*, t. XXI, oct. 1904-juil. 1905, p. 137). Ainsi, à côté du Cantique de Débora, que les critiques sont unanimes à regarder comme un des morceaux les plus anciens de la littérature hébraïque — le jugement contraire de M. Maurice Vernes n'a point de valeur, — les Israélites n'auraient eu pendant des siècles aucun chant sacré! Très tard, après l'époque des prophètes, pour apprendre à chanter les louanges de Iahvé, ils se seraient mis à l'école des Babyloniens!

Il faut signaler l'hymne à Ištar, au sentiment de Jastrow, « le plus beau spécimen peut-être de ces psaumes pénitentiaux ». C'est un long texte de 113 lignes (y compris le *colophon* ou attestation finale du copiste), admirablement conservé, de la plus haute poésie religieuse. Il appartient à la série qui a pour titre : « Prières de l'élévation de la main ». King l'a publié et traduit le premier. Le P. Dhorme en donne aussi le texte et la traduction (sans les prescriptions finales et le *colophon*, l. 106-113). J'en cite quelques lignes d'après ces auteurs (en modifiant la traduction de la l. 41, où je laisse indéterminé le sens de *iššir lâ išaru*, qui peut s'entendre au physique ou au moral; King prend plutôt le premier sens; Dhorme donne le second qu'il dit « limpide » : « L'injuste devient juste en voyant ta face! »).

l. 1-2. Je te prie, souveraine des souveraines, déesse des [déesses!
Ištar, reine de tous les peuples, directrice des hommes!...
l. 15-17. Où ton nom n'est-il pas (entendu)? Où tes décrets [ne sont-ils pas (observés)?
Où n'es-tu pas grande? Où n'es-tu pas exaltée?
l. 40-47. Là où tu regardes, le mort vit, le malade se lève;
l. 41. Il va bien, celui qui allait mal, en voyant ta face!
Moi je t'invoque, soupirant, gémissant, souffrant, ton [serviteur!
Regarde-moi, ô ma souveraine, accueille ma supplication;
En vérité tourne vers moi tes yeux compatissants, exauce [ma prière!
Dis ma délivrance, et que ton cœur s'apaise!
Délivrance de mon corps affligé, qui est plein de troubles [et de désordres!
Délivrance de mon cœur souffrant, qui est plein de pleurs [et de soupirs!...
l. 81. Délie mon péché, ma faute, mon méfait et mon [délit...
l. 99-105, trad. Dhorme : Que mes prières et mes suppli-[cations aillent jusqu'à toi!
Que tes grandes miséricordes soient sur moi!
Que ceux qui me voient dans la rue magnifient ton nom!
Et moi près des humains je glorifierai ta divinité et ta [force.
Ištar est élevée! Ištar est reine!
Bêlit est élevée! Bêlit est reine!
Irnini, la vaillante fille de Sin, n'a pas de rival!

Un dilettante de l'histoire comparée des religions trouverait très intéressant et tout naturel de mettre en parallèle avec ces invocations celles que l'Eglise catholique adresse à la Vierge Marie, et de parler peut-être d'emprunts ou d'imitation. Je reviendrai, dans les conclusions, sur cet abus de la méthode comparative.

Pour pénétrer un peu dans la conscience babylonienne, il faut citer encore un texte assez long tiré d'une incantation où, dans le but d'éliminer un mal, on cherche à découvrir quel est le péché, cause du mal.

Incantation. [Je vous invoque], grands dieux,
[... dieu et] déesse, seigneurs de la délivrance,
[Pour un tel, fils d'un] tel, dont le dieu est un tel, la déesse [une telle,
... qui est malade, inquiet, troublé, affligé.
A-t-il offensé son dieu, offensé sa déesse?
A-t-il donné un refus au lieu d'une promesse, une pro-[messe au lieu d'un refus?
A-t-il séparé du père le fils,
A-t-il séparé du fils le père,
A-t-il séparé de la mère la fille,
A-t-il séparé de la fille la mère?
A-t-il séparé de la belle-mère la belle-fille,
A-t-il séparé de la belle-fille la belle-mère?
A-t-il séparé le frère de son frère?...
A-t-il refusé de relâcher un captif, de délivrer un enchaîné?...
N'a-t-il pas péché contre un dieu, n'a-t-il pas offensé une [déesse?
A-t-il affligé un dieu, méprisé une déesse?
Y a-t-il faute contre son dieu, manquement envers sa [déesse,
violence contre son aïeul, haine contre son frère aîné?
A-t-il méprisé père et mère, offensé sa sœur aînée?
donné en petit, refusé en grand,
dit oui pour non
et non pour oui?...
A-t-il employé une balance fausse?...
S'est-il servi d'argent faux, pas servi d'argent vrai?
A-t-il déshérité un fils légitime, établi un fils illégitime?
A-t-il tracé des limites fausses, pas tracé des limites justes?
A-t-il franchi (?) bornes, frontières, limites?
Est-il entré dans la maison de son prochain?
S'est-il approché de la femme de son prochain?
A-t-il versé le sang de son prochain?
A-t-il volé l'habit de son prochain?
S'est-il élevé contre un supérieur?
A-t-il eu la franchise en sa bouche et la fausseté dans [son cœur?...
A-t-il enseigné des choses ténébreuses, a-t-il fait savoir [ce qu'il ne faut pas?...
A-t-il trempé les mains dans la magie et la sorcellerie?
Est-ce pour une faute grave qu'il aurait faite,
pour les péchés nombreux qu'il aurait commis?
pour une société qu'il aurait dispersée,
pour une famille bien unie qu'il aurait désunie?
Est-ce pour tous les mépris qu'il a pu avoir pour son dieu [et sa déesse?
Aurait-il promis de cœur et de bouche sans tenir sa pro-[messe?
Aurait-il, dans une offrande, méprisé le nom de son dieu?
Aurait-il retenu ce qu'il aurait consacré?...

(H. Zimmern, *Beiträge zur Kenntnis der babylonischen Religion*. Deuxième tablette *Šurpu*).

On le voit, ces païens sémites n'avaient pas le sens moral trop perverti, et même, sur quelques points, ils n'étaient pas dépourvus d'une certaine délicatesse de conscience.

Le texte suivant rappelle les sentences des *Proverbes :*

N'ouvre pas la bouche, garde ta lèvre,
quand tu es en colère, ne dis pas un seul mot :
d'avoir parlé trop vite tu te repentirais plus tard;
en réprimant (tes) paroles *tu n'affligeras pas* ton âme.
[*je lis e négation avant le verbe*].
Tous les jours offre à ton dieu
sacrifice, prière et encens convenable;
devant ton dieu sois avec un cœur pur (?),
car c'est là ce qui convient à la divinité.
Prière, demande et prostration
le matin présente-lui... (?)...
et grandement avec (l'aide de) dieu tu prospéreras.
Dans ta sagesse étudie les tablettes :
la crainte (de dieu) engendre la faveur,
le sacrifice enrichit la vie,
et la prière délivre du péché...

(K. D. Macmillan, dans *BA*, t. V, 1906, p. 557-562).

Avec raison Delitzsch fait grand état de ce texte; il y renvoie pour montrer qu'il y a chez les Babylo-

niens quelque chose d'analogue au commandement d'aimer son prochain comme soi-même. Malheureusement la seconde partie de la tablette est bien mutilée, et l'on ne voit pas au juste envers qui doit s'exercer la bienveillance qui y est recommandée. DELITZSCH a trouvé deux autres preuves de l'amour du prochain à Babylone. Il est dit au IIe livre des Rois XVII, 24, qu'à la place des habitants de Samarie déportés, « le roi d'Assyrie fit venir des gens de Babylone, de Kutha, d'Ava, d'Emath et de Sépharvaïm, et les établit dans les villes de Samarie ». Or, Jésus propose *le bon Samaritain* comme exemple de charité envers le prochain! (*BB*, III, p. 23). Les Assyriens dévastaient les pays, ils empalaient, brûlaient ou mutilaient les prisonniers; les Babyloniens, plus pacifiques, étaient cruels quelquefois (par ordre de Nabuchodonosor on égorgea les deux fils de Sédécias devant leur père, puis on creva les yeux à celui-ci et on l'emmena captif à Babylone (II Reg. XXV, 7). A ces exemples DELITZSCH oppose, comme un trait remarquable de clémence, la grâce accordée à Joachin, roi de Juda, qui fut tiré de prison par Evilmérodach (Amil-Mardouk) après 37 ans de captivité (II Reg. XXV, 27). (*BB, Ein Rückblick*, p. 53, et *BB*, III, p. 21-22.)

Sur la prière, la morale babylonienne, etc., voir DHORME, *La Religion assyro-babylonienne*, 1910.

Culte. Sabbat, fête des Pourim. — Ici encore il suffira d'examiner quelques points plus notables; les problèmes analogues de moindre importance trouvent leur solution dans les mêmes principes.

Le sabbat. — La question de savoir s'il y avait à Babylone un jour pareil au sabbat des Hébreux est discutée depuis 1875. SAYCE a pris plusieurs fois parti pour l'affirmative (cité par Alfred DURAND, *La semaine chez les peuples bibliques*, dans *Etudes*, juin 1895, t. LXV, p. 214-222). DELITZSCH, sans ajouter de nouvelle preuve, n'a fait qu'accentuer l'affirmation en disant : « Le doute ne devrait pas être possible sur ce point : les abondantes bénédictions attachées au repos du sabbat ou du dimanche, nous les devons en dernière analyse à l'ancien peuple civilisé de l'Euphrate et du Tigre » (*BB*, I, p. 29). Alfred JEREMIAS pense que, prise « cum grano salis », cette assertion est exacte (*ATAO*², p. 184). La littérature sur le sabbat s'est enrichie d'un nombre effrayant d'articles, sans qu'un accord des savants se soit produit sur le sens primitif du mot et de la chose. Citons Joh. HEHN, *Siebenzahl und Sabbat bei den Babyloniern und im Alten Testament*, 1907, cf. *RB* 1908, p. 462-466; et Eduard MAHLER, *Der Sabbat*, *ZDMG*, 1908, p. 33-79; J. MEINHOLD, *Die Entstehung des Sabbats*, *ZATW*, 1909, p. 81-112.

Voici les faits :

1. — Chez les Babyloniens il y avait un jour appelé *šabattu* (ou *šapattu*) et marqué comme « jour d'apaisement du cœur » (des dieux irrités), *ûm nuḫ libbi*; donc, semble-t-il, jour de pénitence et de prière (cf. *KAT*³, p. 592).

2. — Une tablette relative au calendrier indique, pour les mois Eloul II et Marḫešvan, un certain nombre de « jours mauvais », à savoir le 7e, le 14e, le 21e, le 28e ($= 7 \times 1$ ou 2 ou 3 ou 4), et le 19e (= le 49e jour (7×7) à partir du commencement du mois précédent). En ces jours-là « le pasteur des multitudes » (= le souverain) ne doit rien manger de cuit au feu, ni mettre ses vêtements brillants, ni monter sur son char, ni prononcer des décisions royales; le prêtre ne doit rendre aucun oracle; le médecin n'opérer aucune guérison (cf. DHORME, *Choix*, p. 380).

Remarques : *a*) Les mêmes prescriptions valaient-elles pour les autres mois? « A cette question on ne peut donner une réponse définitive. Il semble cependant probable qu'il en était ainsi, et que certains jours, sinon les mêmes, étaient notés comme « mauvais » dans chaque mois » (M. JASTROW, *DBH*, Extra vol., p. 581a). — *b*) Il ne ressort nullement de ce texte n. 2 que les jours en question aient été des jours de repos général. D'ailleurs les contrats prouvent le contraire : on y trouve ces jours-là, comme les autres, consacrés aux affaires, aux opérations commerciales. — *c*) Rien jusqu'ici ne démontre l'identité du jour *šabattu* (ou *šapattu*) et des jours dont il s'agit sous le n. 2.

3. — Un texte publié par M. PINCHES en 1904 (*Proceedings of the Society of Biblical Archaeology*, vol. XXVI, p. 51-56) désigne le 15e jour du mois comme *ša-pat-ti*. Si l'on doit voir dans ce terme le *šabattu* (ou *šapattu*) mentionné plus haut sous le n. 1, il faut renoncer à identifier ce jour avec les 7e, 14e, etc., (n. 2). Mais on discute là-dessus : HOMMEL nie qu'il y ait rien de commun entre ce 15e jour et le *šabattu* (*Orientalistische Litteratur-Zeitung*, 1907, p. 482); HEHN pense le contraire (*l. c.*, p. 112).

Innombrables sont les étymologies proposées pour le mot hébreu *šabbāth*, et pour le babylonien *šabattu*. Pour ce dernier ZIMMERN conjecture d'abord *šabâtu* cesser ou *šabâṭu* frapper (*KAT*³, p. 593); puis il renonce à expliquer l'origine du mot (*ZDMG*, 1904, p. 202). DELITZSCH lisait en 1904 *ša pat-ti* = (jour) de la division (du mois). D. NIELSEN rattache le mot à *šubtu* station (lunaire). HEHN le rapporte à *šebū* être rassasié (*l. c.*, p. 101). DHORME le fait dériver de *nabâṭu* briller (*RB*, 1908, p. 465). St. LANGDON le ramène à *sapādu* se lamenter (*ZDMG*, 1908, t. LXII, p. 29 sqq. et *SBP*, p. XX-XXIII). PINCHES remonte à une origine « akkadienne » (sumérienne) (*l. c.*, p. 56).

Pour quelle raison les Babyloniens distinguaient-ils les 7es jours? (cf. texte n. 2). A. JEREMIAS et WINCKLER disent : à cause des 7 planètes. KUGLER et d'autres : à cause des phases de la lune qui divisent le mois en quatre périodes de 7 jours (F.-X. KUGLER, *Babylon und Christentum*, dans *Stimmen aus Maria-Laach*, avril 1903, p. 373). HEHN adopte cette dernière explication pour rendre compte de l'origine du sabbat; le sabbat des Hébreux viendrait du *šabattu* babylonien transformé, en Israël, dès les temps anciens. Cet auteur repousse l'opinion de JASTROW, suivant laquelle « il y a de bonnes raisons de croire que le sabbat des Hébreux, qui doit avoir quelque rapport avec le rite babylonien [du jour *šabattu*], avait d'abord un caractère de deuil et de pénitence et qu'il a subi plus tard [après l'exil] une complète transformation », devenant un jour de repos et de joie (cf. *DBH*, Extra vol., p. 581a).

En face de ces données insuffisantes et de ces hypothèses peu concordantes, on peut conclure, avec BEZOLD, que le sabbat israélite n'a point, jusqu'à présent, d'explication satisfaisante dans les textes cunéiformes; et, avec J. NIKEL, que, lors même qu'il se rattacherait par ses origines lointaines à quelque usage babylonien, il s'en séparerait nettement par son caractère rituel différent et son sens religieux plus élevé (C. BEZOLD, *Die babylonisch-assyrischen Keilinschriften und ihre Bedeutung für das Alte Testament*, 1904, p. 41; Joh. NIKEL, *Alte und neue Angriffe auf das Alte Testament*, 1908, p. 19).

La fête des *Pourim*, dont le livre d'Esther raconte l'institution (IX, 17-32), a-t-elle une origine babylonienne? Cette question tient à celle de l'historicité du livre d'Esther, car « la plupart des interprètes, ne voyant que le texte hébraïque, disent que l'auteur s'est proposé simplement d'expliquer l'origine et la cause de la fête des *Pourim*, et assez justement, parce qu'en effet on ne voit guère d'autre but si on met

de côté les additions [les parties deutérocanoniques] » (CORNELY, *Manuel d'Introduction*, 1907, t. I, p. 420). Dans un récent commentaire du livre d'Esther (1908), M. L. BAYLES PATON expose soigneusement les diverses théories sur l'origine de la fête des Pourim (p. 77-94) : origine juive, ou grecque, ou perse ou *babylonienne*. Cette dernière opinion est celle d'un grand nombre de critiques modernes. *Mardochée*, remarquent-ils, répond évidemment au nom du grand dieu de Babylone, *Mardouk; Esther* est la forme araméenne ordinaire du nom de la déesse *Ištar*. Le nom juif d'Esther, *Hadassa* (Esth., II, 7) signifie en hébreu *myrte ;* en babylonien *ḫadašatu* est un nom poétique pour *jeune épouse*. Esther est cousine de Mardochée (d'après hébr. et LXX); même relation de parenté entre Ištar et Mardouk. *Haman* serait *Ḫuman (Ḫumman)*, le principal dieu des Elamites; et *Vašti* représenterait la deesse élamite *Mašti* (faux : lire *Parti*, non *Mašti*). Donc, au fond, c'est l'antagonisme entre divinités babyloniennes et élamites.

Quant au fond même du récit, on a donné de son origine les explications les plus diverses. JENSEN en découvre la clef dans l'épopée de Gilgameš. ZIMMERN trouve dans le poème mythique de la création le prototype de la légende d'Esther. Pour WINCKLER il faut un mythe astral : Mardochée-Mardouk est le soleil du printemps, Tammouz, qui revient des régions souterraines, etc. Même divergence d'opinions pour l'origine de la fête des *Pourim*. Selon les uns, c'est la fête babylonienne de *Zagmuk*, fête du « commencement de l'année », en l'honneur de Mardouk. Suivant les autres, c'est plutôt la fête perse des Sacées, ou bien, c'est une combinaison des deux. Malheureusement la date de ces fêtes ne coïncide pas avec celle des *Pourim*. Dans *Im Bannkreis Babels*, 1910, p. 24-35, KUGLER a réfuté JENSEN, WINCKLER et ZIMMERN sur les noms propres et le sujet du livre d'*Esther*.

Enfin pour le nom de *Pourim* on a proposé des étymologies variées (cf. P. HAUPT, *Purim*, p. 15-22, *BA*, VI, 2); mais jusqu'à présent on n'a pas rencontré dans la littérature babylonienne un pareil nom pour la fête prétendue prototype de celle des Hébreux.

Après cette revue, la conclusion de M. PATON est, avec raison, assez hésitante : la fête des Pourim est *probablement* empruntée à Babylone, *ou directement, ou indirectement* par l'intermédiaire de la Perse, *sans que l'on sache avec précision* de quelle fête babylonienne elle dérive (p. 94). A la suite de ces considérations et autres semblables, M. Paton est devenu complètement sceptique sur l'historicité du livre; il n'admet pas même une base historique du récit : c'est aller beaucoup trop vite et trop loin. Disons plutôt avec M. Lucien GAUTIER : « La théorie assyriologique susmentionnée pourrait être admise comme fondée : il n'en résulterait pas l'impossibilité de croire que, sous le règne d'un roi de Perse, les Juifs habitant ses Etats aient été l'objet d'une éclatante délivrance » (*Introduction à l'Ancien Testament*, t. II, 1906, p. 248). « Les éléments babyloniens et élamites du livre d'Esther ne sauraient être méconnus... »; et cependant « avec plus de raison encore que pour Judith, on peut admettre ici un fond historique... » (*RB*, 1908, p. 307).

Prêtres et sacrifices. — A Babylone comme à Jérusalem certaines qualités sont requises pour celui qui doit accomplir les fonctions du sacerdoce. On a comparé Lév., XXI, 17-23 avec un texte de la bibliothèque d'Assourbanipal publié et traduit par ZIMMERN, d'abord en 1896, puis de nouveau, avec diverses corrections dans *KAT*³, p. 533-534. M. Fr. MARTIN et le P. DHORME ont également traduit ce texte, obscur sur plusieurs points (*TR*, 1903; p. 232-240; *Choix de textes...*, p. 140-147). Paul HAUPT s'en est servi, en 1900, dans un article intitulé « Les éléments babyloniens dans le Rituel Lévitique » (*Journal of biblical Literature*, 1900, p. 57, 64). D'après ce document, le prêtre-devin doit avoir une origine sacerdotale, une naissance légitime (HAUPT, ZIMMERN : « une origine pure », *KAT*³, p. 534, cf. 589; — MARTIN : « un père « pur », « beau », doué des qualités corporelles exigées du candidat » *l. c.*, p. 239 (sens improbable)); de plus, une taille et des proportions normales, point de défaut aux yeux, aux dents, aux doigts, etc. (cf. Lév., XXI, 20 hébr.).

Les animaux offerts en sacrifice étaient les moutons brebis, agneaux, chèvres, taureaux, gazelles, colombes, etc. (cf. Deut., XIV, 4, 5). Les victimes doivent être pures, sans défaut. Certaines parties déterminées doivent être offertes à la divinité; d'autres sont réservées aux prêtres (cf. *KAT*³, p. 597, 8; Fr. MARTIN, *TR*, 1903, p. XVII, et dans DHORME, *Choix de textes..., la tablette cultuelle de Sippar*, p. 390-393). « Avec les victimes, les prêtres assyriens offraient des gâteaux, des pains, des dattes, du miel, du beurre, du lait, de l'hydromel, du vin ordinaire, du vin de dattes, du vin de sésame, surtout de l'huile..., diverses sortes de farine, de la fleur de farine », du cèdre, et, « en guise d'encens, du cyprès et diverses espèces de plantes... Nous retrouvons une partie de ces objets dans les offrandes ou les cérémonies lévitiques », farine, huile, vin. « Le cèdre est employé dans la purification de la lèpre sur les individus et sur les maisons et dans le sacrifice de la vache rousse » (Fr. MARTIN, *TR*, 1903, p. XVIII). Non seulement la nature des offrandes est souvent la même de part et d'autre, mais parfois aussi le nombre des victimes ou des choses offertes. C'est frappant surtout dans le rite des douze pains de proposition; les textes babyloniens nous présentent un usage analogue aux prescriptions du Lévitique (XXIV, 5-9) : 12 pains, ou gâteaux étaient offerts à Ištar, etc., 3×12, à telle autre divinité (*KAT*³, p. 600).

A côté du nombre 12, les nombres 3, 7 et 9 jouent aussi un rôle important. Au XVᵉ congrès des Orientalistes, août 1908, F. X. KUGLER a lu un mémoire sur le sens symbolique du nombre 9 dans les documents religieux et historiques.

Croyances sur la vie après la mort. — Sur la question du sort des âmes après cette vie il est intéressant de comparer les croyances israélites avec les idées babyloniennes. Dans les nombreux travaux publiés sur ce sujet, depuis trente ou quarante ans, l'opinion des critiques a subi un revirement singulier. D'abord « on était unanime à soutenir qu'au début les Israélites croyaient la mort suivie d'un néant à peu près complet. Semblables en cela, pensait-on, aux Phéniciens, aux Babyloniens, aux Grecs, ils prêtaient aux morts, dans le scheol où ils vont tous, à peine une vague ombre d'existence... Ils ne louent plus Yahvéh. C'est le non-être... » (Ad. LODS, *La croyance à la vie future et le culte des morts dans l'antiquité israélite*, 1906, p. 2). RENAN s'est joué, comme d'ordinaire, dans des négations paradoxales sur ce thème; il décrit la psychologie du Sémite pour qui « la vie, c'est le souffle de Dieu répandu partout... Quand le souffle remonte vers Dieu, il ne reste plus qu'un peu de terre » (*Hist. du peuple d'Israël*, t. I, p. 42). Plus loin, il est vrai, il parle d'une « vie triste et morne » dans le scheol, mais qui équivaut à peu près au néant (p. 129-131). En 1872, puis en 1882, J. HALÉVY a combattu ces idées en posant les thèses suivantes : « 1° Les Sémites, comme on le voit par l'exemple des Assyro-Babyloniens, ont eu une croyance développée à la vie d'outre-tombe; le poème

de la Descente d'Ištar décrit longuement l'*aralou*, la montagne septentrionale sous laquelle séjournent les morts. 2° Babyloniens, Phéniciens et Hébreux ont même cru à une rétribution après la mort... » En 1882, il ajoutait : « 3° Babyloniens et Israélites ont rendu à leurs morts un véritable culte. » Cette dernière assertion, en ce qui concerne les Israélites, appelle les plus expresses réserves. M. Ad. LODS, dans l'ouvrage où il résume l'opinion de J. HALÉVY dans les termes cités ci-dessus, essaie de prouver l'existence d'un culte des morts assez développé dans l'antiquité israélite; sa théorie a été critiquée et réfutée en détail par le P. LAGRANGE (*RB*, 1907, p. 426-431).

Dans un article intitulé « Le séjour des morts chez les Babyloniens et les Hébreux », le P. DHORME a mis en parallèle les données de la Bible et celles des textes cunéiformes sur les destinées futures de l'homme. Ici comme là, les morts descendent dans un endroit souterrain, ténébreux, plein de poussière, qui inspire de l'horreur; mais sur leur condition là-bas on manque de renseignements précis. Il serait trop long et inutile de reproduire ici les textes; on trouvera les principaux dans l'étude du P. DHORME, *RB*, 1907, p. 59-78; et il sera bon de lire à ce propos le poème de la *Descente d'Ištar aux enfers* (*Choix de textes*..., p. 326-341, cf. p. XXXIII-IV; LAGRANGE, *ERS*², ch. IX; *KAT*³, p. 635-643; et Alfred JEREMIAS, *Hölle und Paradies bei den Babyloniern*, 1900).

Conclusions. — 1. — L'histoire d'Israël, dans ses grandes lignes, a été confirmée d'une façon remarquable par les découvertes assyriologiques. Supprimer de cette histoire l'action des prophètes des VIII-VIe siècles, comme fait avec acharnement M. M. VERNES, professeur à l'Ecole des Hautes Etudes, dénote une ignorance ou une audace extraordinaire.

Si la critique radicale a pu souffrir du témoignage des monuments, une critique vraiment scientifique n'a eu qu'à s'en louer. L'histoire de l'Ancien Testament, au lieu d'apparaître isolée, et comme suspendue en l'air entre le ciel et la terre, est entrée en contact avec celle des peuples voisins. Ce n'a pas été à son désavantage : son caractère humain a été singulièrement éclairé, et son caractère divin mis en relief; elle reste toujours *l'histoire sainte*.

On n'a rien perdu de l'enseignement du livre inspiré en abandonnant un système de chronologie fondé sur de fausses interprétations du texte biblique, pour adopter les dates plus sûres et plus homogènes de la chronologie assyrienne.

Dans l'immense littérature babylonienne, déjà par les seuls textes publiés jusqu'à présent, incomparablement plus étendue que celle des Hébreux, une chose importante à noter, c'est l'*anonymie* des écrits : pas un seul nom d'auteur! (L'opinion contraire de St. LANGDON, *SBP*, p. XI, ne me semble pas suffisamment fondée.) En revanche, les scribes inscrivent ordinairement leur nom et qualité au bas du texte qu'ils ont copié. Ceci nous aide à comprendre comment un certain nombre d'écrits du recueil biblique (la plupart sauf ceux des prophètes) nous sont parvenus sans nom d'auteur. Chez les Sémites et dans l'antiquité on était loin de nos idées modernes sur la propriété littéraire.

2. — Il convient de recevoir avec défiance les conclusions hâtives de l'histoire des religions, les généralisations des vulgarisateurs, et même les affirmations de certains savants du premier mérite sortis de leur spécialité pour dogmatiser sur le terrain philosophique ou religieux. Les assyriologues DELITZSCH, JENSEN, ZIMMERN, Paul HAUPT, H. WINCKLER, A. JEREMIAS, H. RADAU, par cette voie facile des assertions hardies et des rapprochements à effet, ont acquis de la notoriété dans le grand public au détriment de leur vraie réputation scientifique.

Il faut exiger des preuves, et, autant que possible, remonter aux sources, voir directement les textes. Souvent un texte, en passant de main en main, change de valeur ou de sens. Un premier auteur en signale la lecture et l'interprétation douteuses; un second ne retient que le sens favorable à sa thèse; bientôt le texte est couramment cité comme sûr (voir plus haut, col. 371). Parfois le même auteur, sans apporter de nouvelles preuves, mais à force de répéter une chose avec plus d'assurance chaque fois, finit par donner pour conclusion certaine ce qui n'était d'abord qu'hypothèse risquée. Ou encore, dans une brochure de vulgarisation il supprime les restrictions, les nuances, et il se conforme au goût du public en lui offrant, au lieu de conjectures plus ou moins probables, des affirmations du ton le plus cru.

Sous ce titre fallacieux « Les origines babyloniennes de la *poésie sacrée* des Hébreux », M. Philippe BERGER, membre de l'Institut, essaie de montrer que les oracles assyriens ne diffèrent pas essentiellement de ceux des prophètes d'Israël, et que les sentiments exprimés dans les Psaumes sont d'importation babylonienne : « L'influence de la Chaldée sur la religion juive, dit-il, a été plus profonde encore, et elle s'étend à la conception même de la piété, c'est-à-dire des rapports qui unissent l'homme à Dieu » (Conférence faite au Musée Guimet le 6 mars 1904, p. 36). Voici un exemple de l'exactitude de ses citations et de la rigueur de ses raisonnements : « Cette nuée, à la fois obscure et lumineuse, qui accompagne les enfants d'Israël au désert, et qui est pour eux une colonne de fumée pendant le jour, une colonne de feu pendant la nuit, porte un nom : elle s'appelle la « Gloire » de Jéhova. Sans doute, les textes où nous la voyons paraître sont de date récente, mais l'idée est ancienne et elle figure dans un oracle de la déesse Istar d'Arbèles à Assarhaddon : « Voici, je serai pour toi une nuée pendant le jour et une flamme pendant la nuit. » [En note : DELITZSCH, *Babel und Bibel*, II, p. 20.] Elle est à la base de la révélation du Sinaï » (p. 27). Il s'agit de cet oracle d'Ištar à Asarhaddon : « Je ferai à ta droite monter de la fumée, et à ta gauche du feu s'allumer » (cf. DELITZSCH, *l. c.*, et Morris JASTROW jr, *Die Religion Babyloniens und Assyriens*, t. II, p. 162). M. BERGER, « n'étant pas assyriologue » — il nous en avertit modestement — cite de seconde main, et sur la citation de Delitzsch il opère, en moins de deux lignes, trois changements importants : « je serai », pour *je ferai monter*; « une nuée », pour *une fumée* (par contre, la fumée est introduite gratuitement dans le texte biblique); « pendant le jour » et « pendant la nuit » est substitué à ces autres mots : *à ta droite* et *à ta gauche*. Par ce procédé bien simple on obtient des ressemblances frappantes. F. X. KUGLER a montré que dans ce texte bien lu, mais mal compris par Delitzsch, l'image d'Ištar, déesse de la guerre, qui protège son client au milieu des villes ennemies incendiées, n'a absolument rien de commun ni d'analogue avec la colonne de nuée la nuit, de feu le jour, qui indique au peuple d'Israël la route à suivre, Exode XIII, 21-22 (*Stimmen aus Maria-Laach*, avril 1903, p. 374-375).

3. — Il faut insister sur l'histoire comparée des religions, dont on abuse tant de nos jours.

En compilant des textes qui offrent quelque ressemblance, et en les rangeant bout à bout, sans en approfondir le contenu et sans en comprendre la portée, on prouve une chose : c'est qu'on a l'esprit beaucoup trop superficiel pour s'occuper avec profit d'histoire des religions.

Plusieurs auteurs reprennent, en sens inverse, mais sans plus de critique ni plus de succès, la thèse de Clément d'Alexandrie. Ce savant et d'autres de son temps prétendaient que les poètes et les philosophes païens avaient pillé les livres sacrés des Hébreux. Pour que le vol fût manifeste, il suffisait que deux auteurs se soient rencontrés à dire à peu près la même chose sur n'importe quel sujet, par exemple, que le vin, bu avec modération, est utile, et nuisible si l'on en prend avec excès. « En histoire comparée des religions, dit M. A. Lods, c'est faire un travail de mince utilité que de se borner à noter des ressemblances, surtout des ressemblances aussi vagues ou aussi contestables » que celles signalées par certains critiques. Il faut « établir la filiation » (*Revue de l'histoire des religions*, 1904, t. L, p. 87, 88). (Plût au ciel que M. Lods eût toujours appliqué ces sages principes dans son ouvrage sur la vie future dans l'antiquité israélite!)

Il est rare, en effet, qu'une ressemblance soit assez typique pour prouver *par elle seule* qu'un des deux sujets dérive de l'autre. La nature humaine est essentiellement la même dans tous les temps et dans tous les pays, avec ses facultés, ses besoins, ses tendances, sa faiblesse et ses misères. L'homme qui se sent coupable et malheureux se tourne naturellement vers son Créateur, vers une puissance invisible capable de le délivrer. A quelque race qu'il appartienne, il risque fort d'implorer la miséricorde divine dans les mêmes sentiments et presque dans les mêmes termes. L'attitude de la prière, les manifestations extérieures du respect et de l'humilité sont à peu près les mêmes partout : on lève les bras au ciel, on se prosterne; plus est grand le désir d'obtenir une grâce, plus on insiste en répétant la même formule dans une sorte de litanie. L'idée du sacrifice se trouve également au fond de toutes les religions, comme aussi celle de l'offrir sur un autel, par les mains d'un prêtre consacré à cet effet. Il est assez naturel de porter solennellement en procession les images de ceux que l'on veut présenter à la vénération publique. La purification, réelle ou symbolique, au moyen d'ablutions, la transmission d'un pouvoir ou d'une influence par l'imposition des mains, et bien d'autres pratiques religieuses sont autant de choses très conformes aux dispositions de la nature humaine. Il est puéril de s'étonner des similitudes en pareille matière, et de les noter avec empressement comme une découverte; ou de se laisser prendre à quelques traits extérieurs de ressemblance entre certaines images, et de vite conclure à une imitation. « Faut-il rappeler cette extraordinaire prétention d'un érudit de faire remonter à une image de la déesse assyrienne Istar l'origine de la Vierge aux sept glaives devenue si populaire dans les pays catholiques? » (H. Delehaye, S. J., *Les légendes hagiographiques*, 1905, p. 238, cite en note H. Gaidoz, « La Vierge aux sept glaives », *Mélusine*, t. VI (1892) p. 126-138). Pour en revenir à l'hymne à Ištar cité plus haut, col. 379, on comprend sans peine que les sentiments de tendre confiance, exprimés par un chrétien dans une prière à la Vierge Marie, pourront, sans être un écho, rendre le même son que les invocations du pénitent babylonien implorant sa déesse miséricordieuse. Celui-ci récite une « prière de l'élévation des mains »; l'autre élève naturellement les mains pour implorer le secours d'en-haut. Le copiste babylonien dit, à la fin, qu'il a écrit ce poème « pour (la préservation de) sa vie »; et bien des copistes du moyen âge ont employé spontanément des formules semblables.

M. Hubert Grimme a le premier attiré l'attention sur le parallélisme frappant de Eccle. IX, 4-9, avec ce passage de l'épopée de Gilgameš :

> Lorsque les dieux créerent l'humanité,
> Ils placèrent la mort pour l'humanité
> Ils retinrent la vie entre leurs mains.
> Toi, ô Gilgamès, remplis ton ventre,
> Jour et nuit réjouis-toi, toi,
> Chaque jour fais la fête,
> Jour et nuit sois joyeux et content!
> Que tes vêtements soient brillants !
> Que ta tête soit lavée, lave-toi avec de l'eau!
> Considère le petit qui saisit ta main,
> Que l'épouse se réjouisse sur ton sein!

(Dhorme, *Choix...*, p. 301-303, et *RB*, 1907, p. 78).

L'Ecclésiaste dit, justement après quelques réflexions tristes sur la condition des morts :

> Va, mange ton pain dans la joie,
> et bois ton vin avec un cœur content!
> car dès longtemps Dieu se plaît à tes actions.
> En tout temps que tes vêtements soient blancs,
> que sur ta tête l'huile ne manque pas!
> Jouis de la vie avec la femme que tu aimes,
> tous les jours de la vaine existence que (Dieu) t'a donnée [sous le soleil.

Une relation de dépendance entre ces deux textes ne me paraît pas évidente; je n'oserais pas même la dire très probable, si cet exemple était isolé. Ces manières de jouir et de manifester sa joie sont trop communes à tous les hommes; le seul point frappant est le même ordre dans lequel cinq idées au moins sont exprimées, et cet ordre, étant assez logique, pourrait être le même de part et d'autre par le fait d'une pure coïncidence. Mais comme cet exemple se présente au milieu d'un ensemble de faits qui tendent à démontrer qu'Israël a été, dans une certaine mesure, sous l'influence de la civilisation babylonienne; comme, d'autre part, la composition de l'Ecclésiaste se place, d'après tous les critiques indépendants et plusieurs critiques catholiques, à une époque assez basse; comme enfin l'auteur du livre de l'Ecclésiaste paraît être un esprit cultivé et de beaucoup de lecture, la dépendance en question n'est pas sans quelque probabilité. Avec prudence le même raisonnement peut s'appliquer à tel rapprochement mentionné dans les pages précédentes, qui, pris tout seul, ne prouve pas grand'chose, mais, situé auprès des autres, gagne en probabilité et mérite d'être pris en considération.

4. — Il faut tenir compte aussi de la communauté de race. Telle prescription mosaïque, au lieu de se rattacher directement, malgré les apparences, à la législation hammourabienne, ne fait peut-être qu'enregistrer une très ancienne coutume. Une origine commune, une même tournure d'esprit et la parenté des langues expliquent certaines expressions, comparaisons, métaphores et autres figures de langage, les formes de la poésie, le parallélisme des membres du vers (dont la littérature égyptienne offre aussi des exemples), la strophe mesurée par le sens et par l'arrangement parallèle ou symétrique d'un nombre égal de vers.

De l'influence en matière de civilisation matérielle on ne doit pas conclure, par une généralisation arbitraire, à une influence pareille dans le domaine religieux. Les Hébreux, soit lors de leur établissement au pays de Canaan, soit plus tard par suite des relations politiques ou commerciales, peuvent fort bien avoir adopté pour la supputation, la division du temps, les poids et les mesures, le système sexagésimal en usage sur les bords de l'Euphrate et ailleurs, sans avoir copié du même coup une religion étrangère. Sans doute, à diverses époques, surtout sous les rois impies Achaz et Manassé, les superstitions des Assyriens et des Chaldéens ont tenté de pénétrer en Israël; mais ces abus ont été vigoureusement condamnés et refoulés par les prophètes.

5. — Si l'on joint à l'érudition, qui amasse les faits, un esprit philosophique qui juge sainement de leurs relations et de leurs causes, on ne se hâtera pas de conclure à l'emprunt ou à l'imitation, après un premier coup d'œil jeté à la surface des choses. On se demandera s'il existe un *lien réel, un rapport de filiation* entre les doctrines. Quand ce lien sera constaté par une méthode rigoureuse, comme celle que le P. Delehaye propose avec tant de tact et de science dans un chapitre sur les « réminiscences et survivances païennes » dans le culte chrétien (*Les Légendes hagiographiques*, ch. vi), il n'y aura, du point de vue catholique, nulle difficulté à l'admettre.

Si « Moïse fut instruit dans toute la sagesse des Egyptiens » (Act. Ap. vii, 22), c'était apparemment, dans les desseins de la Providence, pour en tirer quelque profit. Aussi les Pères de l'Eglise n'ont pas eu de répugnance à reconnaître des importations étrangères dans le culte des fils d'Israël. Le P. Ferd. Prat cite dans ce sens S. Jean Chrysostome, Origène, S. Jérôme, Eusèbe, Théodoret, et, après eux, le grand commentateur Tostat qui écrit : « Beaucoup de cérémonies sont communes aux Juifs et aux païens : elles ne furent même accordées à ceux-là que parce qu'elles étaient déjà reçues parmi les gentils. Les Juifs s'y étaient habitués; Dieu les toléra après en avoir effacé tout ce qui sentait la superstition » (*Le Code du Sinaï, sa genèse et son évolution*, 1904, p. 17, 18, cf. *Études*, t. LXXVI, p. 97).

6. — Mais, en parlant des emprunts ou des influences, il ne faut pas oublier, comme font malheureusement tant d'historiens des religions, les contrastes, les différences essentielles. Toute différence vraiment essentielle disparaît pour qui n'admet pas le *caractère surnaturel* de la religion de l'Ancien Testament. Pour ceux mêmes, parmi les historiens rationalistes, qui avouent la supériorité d'Israël en matière religieuse, et voient en lui le seul peuple strictement monothéiste de l'antiquité, ce phénomène est affaire de génie spécial, d'évolution plus heureuse dans des circonstances providentielles. Les croyants, au contraire, à cette question : « Quel est donc l'avantage du Juif sur le gentil? » répondent avec saint Paul : « Cet avantage est grand de toute manière : d'abord c'est à eux que les oracles de Dieu ont été confiés » (Rom. iii, 1-2). La révélation surnaturelle, dont les prophètes ont été favorisés, met un abîme entre leurs oracles et ceux des païens. Eclairés par ces communications divines, les prophètes ont écarté de la religion de Iahvé la magie et les superstitions, les pratiques honteuses ou homicides, en honneur chez les peuples voisins; ils ont gardé pure la doctrine monothéiste, ils l'ont sans cesse développée et élevée. C'est ce qui place cette religion incomparablement au-dessus de toutes les autres du même temps : il ne s'agit pas d'une différence de degré, que de nouvelles découvertes pourront effacer ou amoindrir, mais d'une différence d'ordre, d'une véritable transcendance, qui vient justement de ce que la religion d'Israël est une religion *révélée*, d'ordre *surnaturel*.

7. — Aux yeux de certains apologistes malavisés, la transcendance de la vraie religion se transforme en *opposition absolue et complète* entre la religion divine et les cultes erronés. L'abbé de Broglie a montré les résultats déplorables d'une telle apologétique (*Religion et critique*, édité par l'abbé C. Piat, 1897, p. 132-139). Nous l'avons vu, dans la littérature babylonienne, qui représente la pensée religieuse de tant de générations, tout n'est pas perversion morale et superstition; loin de là. On peut y admirer sans scrupule, dans une splendide forme poétique, nombre d'idées élevées. A travers la forêt des conceptions mythiques et polythéistes on entrevoit un Dieu créateur, qui gouverne le monde, qui punit ou pardonne les fautes, avec qui l'homme peut entrer en communication par la prière. L'obligation de la loi morale, la conscience du mal commis, la rétribution inévitable sont affirmées dans une foule de textes. A côté des vérités perçues par les forces naturelles de la raison, quelques souvenirs de la révélation primitive s'étaient probablement conservés à travers les siècles. Dieu, en accordant au peuple élu le privilège de la révélation, n'a point abandonné les autres peuples sans aucune lumière, sans aucun secours; il n'a pas pu les soustraire à sa providence dans l'ordre naturel; il n'a pas voulu refuser absolument à ces païens toute grâce surnaturelle pour les aider à bien vivre et à atteindre leur fin dernière.

Albert Condamin, S. J.

BAPTÊME DES HÉRÉTIQUES. — Peu après le milieu du iiie siècle, l'Eglise traversa une épreuve particulièrement douloureuse. Encore toute sanglante des exécutions de Dèce, déchirée par le schisme novatien, elle se vit de plus partagée en deux camps par une controverse qui, sur la question vitale du baptême, mit aux prises, non pas seulement des rivalités d'influence, mais des convictions très respectables et de très hautes vertus. Les origines du conflit remontent aux premières années du siècle, et il faut peut-être les chercher en Orient. Il arrivait que des hérétiques se présentaient pour entrer dans l'Eglise catholique, et voici la question qui, de bonne heure, s'était posée : accueillerait-on ces transfuges comme de vrais chrétiens, dûment baptisés dans l'hérésie, ou bien, considérant ce baptême comme nul, les obligerait-on à recevoir le baptême de l'Eglise? La tradition romaine était ferme dans le premier sens; sur d'autres points de la chrétienté, on hésitait, et nous voyons que, peu après le commencement du iiie siècle, l'Eglise d'Afrique astreignait à un nouveau baptême les hérétiques convertis. Tertullien avait défendu cette pratique dans un écrit en grec, dès avant l'époque où, probablement encore catholique, il en maintenait la nécessité dans son traité latin *De baptismo*. Son argumentation, très caractéristique, nous montre par quelle face les docteurs carthaginois abordaient cette question du baptême hérétique. « Nous n'avons, dit-il, qu'un baptême, selon l'Evangile du Seigneur, comme selon les Epîtres de l'Apôtre (*Eph.*, iv, 5); il n'y a, en effet, qu'un Dieu, qu'un baptême, qu'une Eglise dans le ciel. Mais le cas des hérétiques appelle une réserve; car c'est à nous seuls que s'adressent les Ecritures. Les hérétiques n'ont nulle part à notre discipline, puisque l'Eglise les exclut de sa communion à titre d'étrangers. Je ne dois pas admettre, à leur sujet, la règle qui est faite pour moi, car eux et nous n'avons ni le même Dieu, ni le même Christ, ni le même baptême; n'ayant pas notre baptême comme il le faut avoir, assurément ils ne l'ont pas du tout, et il n'y a pas lieu d'en tenir compte; ils ne peuvent pas le recevoir, puisqu'ils ne l'ont pas chez eux » (*De baptismo*, 15). Vers le temps où Tertullien écrivait ces lignes, un concile de Carthage, présidé par l'évêque Agrippinus, se prononçait dans le même sens, et réalisait sur ce point l'unité de discipline parmi les évêques d'Afrique proconsulaire et de Numidie. Quelques années plus tard, une grande partie de l'Asie Mineure entrait dans le mouvement : les évêques de Cilicie, de Cappadoce, de Galatie et des contrées voisines rebaptisaient les transfuges de l'hérésie cataphryge, et cette pratique recevait une sanction officielle dans les conciles d'Iconium et de Synnade. Cependant Rome, avec d'autres Eglises, demeurait

fidèle à l'ancien usage de ne point rebaptiser les hérétiques, mais se contentait de les réconcilier par l'imposition des mains. Ces divergences persistantes devaient donner lieu, tôt ou tard, à des explications: les explications se produisirent au temps du pape saint Etienne.

Ce pasteur énergique, presque au début de son court pontificat (12 mai 254-2 août 257), fut mis en demeure de se prononcer entre les deux usages. En maintenant résolument celui de son Eglise, il souleva la protestation unanime de l'épiscopat africain, que dominait la grande figure de saint Cyprien. Cette rencontre entre deux hommes remarquables par leurs vertus comme par leur dévouement à l'Eglise a été racontée bien des fois, et souvent exploitée au détriment du dogme catholique. Il ne sera donc pas inutile d'en rétablir l'histoire. Nous avons la bonne fortune de pouvoir nous appuyer sur des travaux excellents, qui ont mis en lumière les principales difficultés et en ont résolu quelques-unes définitivement (voir la bibliographie).

Nous procéderons comme il suit :

I. *Inventaire des sources et chronologie;*

II. *Histoire du conflit baptismal au temps de saint Cyprien;*

III. *Conclusions intéressant l'histoire du Dogme, et suite de la controverse.*

Pour certains détails, nous renverrons à notre article de la *Revue des questions historiques*, avril 1907, t. LXXXI, p. 353-400, *La question baptismale au temps de saint Cyprien.*

I. Inventaire des sources et chronologie. — Les documents les plus abondants, comme les plus précieux, sont fournis par les œuvres de saint Cyprien[1]. Sa correspondance ne renferme pas moins de neuf pièces, datées du pontificat de saint Etienne; il faut les caractériser une à une.

1° *Epistula* LXVII. — Lettre d'un synode carthaginois de trente-sept évêques aux églises espagnoles de Legio Asturica et Emerita, pour appuyer la déposition des deux évêques libellatiques, Basilide et Martial, et l'élection de l'évêque Sabinus. Renferme un blâme discret à l'adresse du pape Etienne, dont l'indulgence s'est laissé surprendre par les deux prélats indignes. — Appartient certainement aux premiers temps de ce pontificat. Vers janvier 255?

2° *Epistula* LXVIII. — Lettre de Cyprien au pape Etienne pour lui dénoncer l'attitude schismatique de Marcien, évêque d'Arles, passé ouvertement au camp novatien, et l'inviter à sévir sans retard. L'exemple des glorieux martyrs Corneille et Lucius, qui ont condamné Novatien, trace à leur successeur Etienne son devoir. Il est temps de pourvoir au siège d'Arles. — Cette lettre doit être à peu près contemporaine de la précédente; elle reflète des préoccupations de même ordre, et la querelle baptismale ne s'annonce pas encore. L'absence de toute allusion à la récente élévation d'Etienne ne permet pas de la rapporter aux tout premiers mois de ce pontificat; on la placera plus vraisemblablement vers janvier 255.

3° *Epistula* LXIX. — Première lettre sur la question baptismale. Consulté par un certain Magnus sur la validité du baptême conféré par les Novatiens, Cyprien répond sans hésiter qu'il faut rebaptiser les Novatiens à leur entrée dans l'Eglise catholique. — La question de Magnus ne concernait que le cas particulier des Novatiens, et Cyprien repousse la distinction que certains voulaient établir entre leur cas et celui des autres hérétiques. La controverse générale ne semble donc pas encore engagée. Premiers mois de 255?

4° *Epistula* LXX. — Lettre collective d'un synode de trente et un évêques, appartenant à l'Afrique proconsulaire, à un groupe de dix-huit évêques de Numidie, qui les ont consultés sur la validité du baptême conféré par les hérétiques ou schismatiques. — C'est ici proprement l'ouverture de la controverse : un synode numide en a saisi un synode carthaginois. Comme nous verrons encore deux synodes sur la même question, dont le second en septembre 256, il semble naturel de rapporter celui-ci à l'automne 255.

5° *Epistula* LXXI. — Réponse de Cyprien à Quintus, qui l'a consulté, par l'intermédiaire du prêtre Lucien, sur le baptême des hérétiques et schismatiques. — Ce Quintus était, d'après *Ep.* LXXII, 1, un évêque de Maurétanie. Cyprien lui envoie (*Ep.* LXXI, 1) copie d'une lettre synodale, dans laquelle nous reconnaissons l'*Ep.* LXX. Il se réfère (*Ep.* LXXI, 4) au précédent d'un concile d'Afrique et de Numidie sous l'évêque Agrippinus. Vers janvier 256.

6° *Epistula* LXXII. — Lettre synodale au pape Etienne. Les évêques d'Afrique proconsulaire et de Numidie, réunis à Carthage au nombre de soixante et onze (voir *Ep.* LXXIII, 1), adressent au pape l'exposé de leurs vues sur la question baptismale, avec copie des lettres LXX et LXXI (*Ep.* LXXII, 1). Sans prétendre aucunement amener le pape à leur sentiment, les évêques se montrent très convaincus de leur autonomie, et déterminés à ne point céder (*Ep.* LXXII, 3). — Printemps 256?

7° *Epistula* LXXIII. — Réponse de Cyprien à Jubaïen, un évêque (de Maurétanie?) qui l'a consulté par lettre. A cette réponse étaient jointes copies des lettres LXX, LXXI, LXXII, dont l'ordre chronologique est ici expressément indiqué (*Ep.* LXXIII, 1). Dans une lettre communiquée par Jubaïen, et dont l'auteur n'est pas nommé, Cyprien a lu avec indignation qu'il ne faut pas s'inquiéter de la personne qui administre le baptême, parce que la foi du baptisé importe seule (*Ep.* LXXII, 4). La même lettre paraît avoir contenu, à l'adresse de Cyprien, des qualifications très sévères (*Ep.* LXXIII, 11). Cyprien développe longuement ses raisons; dans la conclusion, il répète qu'il n'entend faire la loi à personne, mais bien garder, dans la question présente, la liberté de ses jugements et de ses actes. Il adresse à son correspondant le *Libellus de bono patientiae*, qu'il vient de composer (*Ep.* LXXIII, 26). — Eté 256.

8° *Epistula* LXXIV. — A l'évêque Pompeius, qui a exprimé le désir de connaître la réponse faite par le pape Etienne à Cyprien. Cyprien, qui a déjà transmis à son correspondant d'autres lettres relatives à cette affaire, lui adresse le texte du rescrit pontifical. Le ton est bien changé depuis la lettre précédente : des récriminations amères contre l'erreur du pape se joignent à l'expression d'une résolution plus que jamais inébranlable. — Dans le destinataire de cette lettre, on reconnaît avec vraisemblance Pompeius, évêque de Sabrata dans la Tripolitaine, qui, empêché d'assister au concile de septembre 256, s'y fera représenter par un collègue, Natalis, évêque d'Œa. — Fin de l'été 256?

9° *Epistula* LXXV. — Réponse de Firmilien, évêque de Césarée, en Cappadoce, à Cyprien, qui, pour se concerter avec lui, a envoyé à Césarée le diacre Rogatien. Firmilien adhère aux idées de Cyprien sur le baptême des hérétiques, et invective violemment contre le pape, qui non seulement a refusé de recevoir les délégués du synode africain, mais a interdit aux frères résidant à Rome de leur donner l'hospitalité. Lui aussi commente certains termes du rescrit pontifical. — Cette lettre renferme des données chronologiques très précises. Nous apprenons (*Ep.* LXXV, 5) que le voyage de Rogatien eut lieu en automne; l'hiver pressait, Firmilien dut se hâter pour remettre sa réponse en temps utile au messager de Cyprien. L'évêque de Césarée témoigne (7) qu'il a pris part au synode d'Iconium, où nombre d'évêques de Galatie, de Cilicie et des contrées voisines ont déclaré nul le baptême conféré par les hérétiques cataphryges. A ce propos, il raconte (10) l'histoire d'une certaine prophétesse, qui fit beaucoup de dupes en célébrant un simulacre d'eucharistie et administrant un baptême selon la formule reçue dans l'Eglise; cela se passait après le règne de l'empereur Alexandre, il y a environ vingt-deux ans. Or, Alexandre Sévère fut assassiné au commencement de l'année 235; le terme de vingt-deux ans nous amène au commencement de 257. Firmilien a donc pu écrire soit à l'automne de 256, soit à une date un peu postérieure, telle que l'automne de 257. Mais cette dernière supposition est inconciliable, soit avec la date connue de la mort de saint Etienne, 2 août 257, soit avec le langage de saint Denys d'Alexandrie, dans une lettre à Etienne, que nous signalerons tout à l'heure. Il

1. Nous citerons saint Cyprien d'après l'édition de Hartel, Vienne, 1868-71, 3 vol. in-8°.

faut donc s'en tenir à la première date; Firmilien écrivait en octobre 256.

Ce point fixe nous permettra d'en déterminer d'autres. Avant de passer outre, constatons que l'ordre dans lequel ces lettres nous sont présentées par l'édition d'Oxford (1682), et que Hartel a suivi dans l'édition de Vienne (1871), est non seulement plausible, mais à peu près nécessaire. Ce groupe de neuf lettres se décompose en trois blocs, dont la succession s'impose. Le premier bloc, de trois lettres (*Ep.* LXVII-LXIX), précède l'ouverture de la controverse générale; tout au plus peut-on hésiter sur l'ordre dans lequel il convient de ranger ces trois pièces. Le second bloc, de quatre lettres (*Ep.* LXX-LXXIII), montre la question se posant de plus en plus aiguë, et Cyprien lui-même indique, avec toute la clarté possible (*Ep.* LXXIII, 1), que ces pièces furent écrites précisément dans l'ordre où nous les lisons. Le troisième bloc, de deux lettres (*Ep.* LXXIV-LXXV), est postérieur au rescrit pontifical, donc *a fortiori* aux lettres précédentes. Cette constatation nous a paru d'autant plus nécessaire qu'en ces dernières années, l'ordre traditionnel de Pearson et de Hartel a été torturé à diverses reprises; (voir RITSCHL, *Cyprian von Karthago und die Verfassung der Kirche*, p. 112 et seq., 249; NELKE, *Die Chronologie der Korrespondenz Cyprians*, p. 84 et seq.; H. VON SODEN, *Die Cyprianische Briefsammlung, Geschichte ihrer Entstehung und Ueberlieferung*, Leipzig, 1904, p. 29-31); la critique plus conservatrice de BARDENHEWER et de HARNACK y est revenue (O. Bardenhewer, *Geschichte der altkirchlichen Litteratur*, t. II, 1903, p. 400, 401, 437, 438, 680; A. Harnack, *Chronologie der altchristlichen Litteratur bis Eusebius*, t. II, 1904, p. 356-361), et nous croyons qu'il faut absolument s'y tenir.

A la correspondance de saint Cyprien, on doit joindre le jugement du troisième concile réuni à Carthage au sujet du baptême des hérétiques.

10° *Sententiae episcoporum numero LXXXVII de haereticis baptizandis.* — Ce précieux document, la plus ancienne pièce conciliaire qui nous soit parvenue, demande à être examiné de près, si l'on veut marquer avec précision sa place dans la controverse baptismale. Le concile d'où il émane ne saurait être confondu ni avec le concile de trente et un évêques d'Afrique proconsulaire, dont il nous reste une lettre aux évêques de Numidie (*Ep.* LXX), ni avec le concile de soixante et onze évêques d'Afrique proconsulaire et de Numidie, dont il nous reste une lettre au pape Etienne (*Ep.* LXXII). Cette fois, nous voyons quatre-vingt-sept évêques d'Afrique proconsulaire, de Numidie et de Maurétanie, siéger ensemble, et se prononcer unanimement pour la nécessité de rebaptiser les hérétiques. Il porte la date du 1er septembre. Or, sous le pontificat d'Etienne, nous n'avons le choix qu'entre trois années, 254, 255 et 256. L'année 254 doit être immédiatement écartée, car, selon toute apparence, la question baptismale ne se posait pas encore au mois de septembre de cette année. L'année 255 a ses partisans (ainsi NELKE, p. 121 sqq.); mais cette solution se heurte à des difficultés presque insurmontables : on ne trouve pas place, avant septembre 255, pour les deux autres conciles, que nous savons d'ailleurs avoir siégé à Carthage au sujet du baptême des hérétiques, sous le pontificat d'Etienne, et qui sont certainement antérieurs à celui-ci; par contre, il y a pénurie d'événements pour remplir les deux années qui séparent le mois de septembre 255 de la mort d'Etienne (2 août 257). Reste la date de septembre 256, qui résout toutes les difficultés. Les deux conciles précédents ont dû siéger l'un à l'automne 255, l'autre au printemps 256; comme la controverse baptismale prenait sans cesse de plus grandes proportions, on s'explique que la Numidie, puis la Maurétanie, soient entrées successivement dans le concert, et que le nombre des évêques soit allé croissant. Une question plus délicate est celle des relations de ce synode avec le rescrit d'Etienne. Nous aurons à la discuter ultérieurement. Disons tout de suite que nous sommes d'accord avec NELKE (p. 142 et seq.) et autres, pour placer ce synode après le rescrit pontifical et l'*Ep.* LXXIV de Cyprien, qui nous fait connaître ce rescrit.

11° *De rebaptismate.* — Ecrit anonyme, qui soutient d'une manière étrange et un peu confuse la doctrine romaine, contre Cyprien. Les hypothèses émises sur le lieu d'origine et la date de cet opuscule n'ont engendré jusqu'ici aucune certitude. L'auteur est sûrement un évêque (*De rebapt.*, 4, 10); on ne peut guère se le figurer à Rome et dans l'entourage du pape, émettant ces idées bizarres sur la distinction entre le baptême d'eau et le baptême de l'Esprit (confirmation), et développant le parallèle, tout au désavantage du baptême d'eau. Avec plus de vraisemblance, M. J. ERNST voit dans l'auteur anonyme un de ces évêques maurétaniens qui représentaient, avec plus de zèle que d'éclat, la tradition primitive; on aurait dans ce libelle un monument de sa foi sincère et de son inexpérience théologique. Quelques passages visent clairement saint Cyprien (*De rebaptismate*, 1), et paraissent répondre à un stade assez avancé de la controverse; il serait difficile de placer cet écrit avant l'*Ep.* LXXII. On a encore signalé dans les dernières pièces de la correspondance de saint Cyprien sur le baptême des hérétiques (*Ep.* LXXIII-LXXIV), la trace du *De rebaptismate*. Les rencontres d'idées sont indéniables; mais il n'est pas sûr que le hasard ne suffise point à les expliquer. L'auteur du *De rebaptismate* n'a pas tiré de son fonds toutes les raisons qu'il oppose à la thèse de Cyprien; la plupart de ces idées étaient dans l'air, et l'on peut s'attendre à les retrouver dans les écrits partis des deux camps; on prouverait difficilement que Cyprien et Firmilien réfutent le *De rebaptismate*. — Avec M. ERNST, qui a étudié de très près l'opuscule, nous en placerions la rédaction un peu avant septembre 256, et probablement en Maurétanie. M. KOCH abaisserait cette date de quelques mois, de septembre 256 au début de la persécution de Valérien, 257.

12° et 13°. — Avec l'*Ep.* LXXIII, Cyprien adressait à son correspondant Jubaïen son traité *De bono patientiae*, qu'il venait de composer. Le traité *De zelo et livore* répond au même état d'esprit, et probablement ne doit pas être séparé du précédent. On peut rapporter l'un à l'été 256, l'autre aux derniers mois de la même année.

14°. — Au septième livre de son Histoire ecclésiastique, Eusèbe mentionne une correspondance très active de saint Denys, évêque d'Alexandrie, avec les chefs de l'Eglise romaine, sur le baptême des hérétiques, et donne des extraits de cinq de ces lettres (Eusèbe, *Hist. eccl.*, VII, II-IX). La première lettre est adressée au pape (*H. E.*, VII, V); Denys le Grand montre la concorde rétablie parmi les Eglises d'Orient, après un moment de trouble causé par le schisme novatien; il conjure le pape de ne pas compromettre cette paix. Ce langage nous reporte à la fin du pontificat d'Etienne et probablement aux premiers mois de l'année 257. Une deuxième lettre (*H. E.*, VII, V, VI) est adressée à Xyste ou Sixte II, successeur d'Etienne (30 août 257-6 août 258); une troisième au prêtre romain Philémon (*H. E.*, VII, VII); une quatrième à Denys (*H. E.*, VII, VIII), lui aussi prêtre romain, et futur pape; Cyprien qui a déjà correspondu avec ces deux prêtres sous le pontificat d'Etienne, date ces deux nouvelles lettres du pontificat de Sixte. Une cinquième lettre (*H. E.*, VII, IX) expose à Sixte les perplexités qu'éprouve lui-même l'évêque d'Alexandrie. Une autre lettre fort longue (διὰ μακρᾶς ἀποδείξεως), écrite sur la question baptismale à Sixte et à l'Eglise romaine par Denys et l'Eglise d'Alexandrie, est perdue, ainsi qu'une lettre écrite par Denys à son homonyme romain, après l'élévation de celui-ci au pontificat.

Ces documents composent pour nous le dossier primitif de la controverse baptismale. Quelques traits nouveaux sont fournis par le diacre Pontius, biographe de saint Cyprien, par saint Jérôme, et par saint Augustin, qui, un siècle et demi plus tard, fit prévaloir la doctrine romaine contre le donatisme, héritier de la thèse anabaptiste. Nous résumerons ici notre enquête chronologique, sous bénéfice des confirmations et précisions que la suite du développement apportera sur quelques points.

Vers janvier 255, *Ep.* LXVII, LXVIII.

Premiers mois de 255, *Ep.* LXIX.

Automne 255, 1er synode, *Ep.* LXX.

Vers janvier 256, *Ep.* LXXI.

Printemps 256, 2e synode, *Ep.* LXXII.

Eté 256. Anonyme, *De rebaptismate;* Cyprien, *De bono patientiae; Ep.* LXXIII, et (après l'arrivée du rescrit pontifical) LXXIV.

1er septembre 256, 3e synode, *Sententiae episcoporum LXXXVII.*

Octobre 256, *Ep.* LXXV.

Fin 256? *De zelo et livore.*

Premiers mois de 257, Lettre de Denys d'Alexandrie à Etienne.

Août 257 à août 258, Lettres de Denys d'Alexandrie à Sixte, Philémon et Denys de Rome.

II. Histoire du conflit baptismal au temps de saint Cyprien. — La consultation de Magnus, au sujet des Novatiens qui demandaient à entrer dans l'Eglise, trouva Cyprien déjà ancré dans une pensée hostile au baptême conféré par les hérétiques. La résolution prise à cet égard, dans un concile de Carthage, sous un de ses prédécesseurs, Agrippinus, avait à ses yeux un caractère définitif (*Ep.* LXX, LXXI, LXXIII, 3); son zèle s'y appuyait d'autant plus volontiers que des circonstances récentes lui avaient fait toucher du doigt le péril créé par les faux pasteurs. C'était d'abord l'affaire des *lapsi*, où l'on n'avait vu que trop de prêtres et d'évêques, après une défection plus ou moins éclatante, demander à reprendre leur rang dans l'Eglise, et qui lui avait fourni à lui-même l'occasion de flétrir, comme non exempte de faiblesse, la naïve indulgence du pape Etienne envers les évêques libellatiques Basilide et Martial. C'était le novatianisme lui-même, et tout particulièrement le cas de Marcien d'Arles, ce prélat schismatique dont il fallait à tout prix délivrer le peuple chrétien et au sujet duquel il avait adressé au pape une énergique mise en demeure. Etienne était homme d'autorité; ces deux rencontres, où Cyprien l'avait pris avec lui d'assez haut, ont pu contribuer à le mettre en garde contre une personnalité si envahissante; quant au primat de Carthage, il allait de l'avant avec une liberté tout apostolique, en homme pour qui les questions de personnes n'existent pas quand les principes sont engagés. Déjà, plusieurs années auparavant, il avait fait connaître sa pensée à l'égard du baptême des hérétiques : dans le *De unitate Ecclesiae*[1], il déclarait que ce bain n'est pas une ablution, mais une souillure, que cette naissance ne donne pas d'enfants à Dieu, mais au démon. La question du baptême novatien, qui lui fut soumise peut-être à titre officieux, car Magnus n'était vraisemblablement pas évêque ni même clerc, ne le prit donc pas au dépourvu. Faisant sienne l'argumentation de Tertullien, il s'appuie sur l'Ecriture pour nier que les hérétiques ou schismatiques, quels qu'ils soient, puissent prétendre à aucun pouvoir ou droit dans l'Eglise : ce sont des adversaires du Seigneur, des antéchrists (*Ep.* LXIX, 1). Il n'y a qu'un baptême, dans l'Eglise une (2). Novatien n'est pas dans l'Eglise (3), si l'Eglise est là où fut Corneille, légitime successeur de l'évêque Fabien, et martyr. Le schismatique est sans pouvoir, comme sans mission. Peu importe qu'il ait conservé le rite extérieur du baptême au nom de la Trinité, tel qu'il se pratique dans l'Eglise : l'Eglise est l'intermédiaire unique et indispensable pour la rémission des péchés. D'autant qu'elle seule possède le Saint-Esprit : le pseudo-baptême des hérétiques ne saurait conférer ni la rémission des péchés ni le don du Saint-Esprit (11). A cette affirmation catégorique de principes qu'il juge incontestables, Cyprien ajoute une déclaration conciliante : il n'entend restreindre la liberté de personne ; chaque chef d'Eglise demeure maître de ses jugements et de ses actes, sauf à en rendre compte à Dieu (17).

Aux considérations développées dans cette lettre, la lettre synodale aux évêques de Numidie n'ajoute rien, sauf un appel à la coutume locale (*Ep.* LXX, 1). Mais elle montre la controverse d'ensemble engagée[1], car les Novatiens ne sont plus mis à part des autres sectes, et l'épiscopat s'émeut.

Tandis que la Numidie marchait, en somme, d'accord avec l'Afrique proconsulaire, la Maurétanie demeurait attachée à la tradition romaine. Elle entre en scène, avec l'évêque Quintus (*Ep.* LXXI, 1), dans la lettre suivante, où Cyprien éprouve le besoin de reprendre et de discuter plus à fond la question de coutume. Il commence par mettre hors de cause (2) les catholiques passés au schisme et venus ensuite à résipiscence : ceux-là ont reçu le baptême de l'Eglise, et il ne saurait être question de le leur réitérer. Tout autre est le cas de ceux qui viennent de l'hérésie à l'Eglise, comme à la source de toute grâce et de toute vérité : eux ne peuvent avoir reçu le baptême là ou le baptême n'existe pas, il faut donc de toute nécessité le leur conférer. Mais aux précédents invoqués par Cyprien, on opposait d'autres précédents. Aucun précédent, répond-il, ne saurait prescrire contre la raison (*Ep.* LXXI, 3) : *Non est autem de consuetudine praescribendum, sed ratione vincendum;* et ainsi le débat se trouve ramené sur le terrain des principes. Pierre ne s'est-il pas rendu aux raisons de Paul, c'est-à-dire à la vérité, donnant par là un grand exemple d'amour de la paix? Il ne faut pas s'attacher opiniâtrément à son propre sens, mais considérer comme un gain la victoire d'un meilleur avis, surtout quand il y va de l'unité de l'Eglise, de la vérité de la foi et de l'espérance chrétienne. C'est ce que fit en son temps l'évêque Agrippinus (4), de bonne mémoire, avec ses collègues, les évêques d'Afrique et de Numidie : Cyprien ne saurait, dans le cas présent, suivre un meilleur guide.

Quel fait avait donné lieu à cet échange de lettres entre un évêque de Maurétanie et le primat de Carthage? La réponse de Cyprien ne nous l'apprend pas. Mais à la relire attentivement, on se persuadera difficilement qu'il n'envisage rien de plus qu'une opposition constatée entre l'usage maurétanien et l'usage carthaginois. Ni son langage ni surtout ses réticences ne s'expliquent s'il ne considérait comme possible, et peut-être comme imminent, un conflit plus grave; et sans doute c'était la pensée de Rome, bien plutôt que l'usage maurétanien, qu'avait mise en avant Quintus. Située à l'occident de l'Afrique latine, la Maurétanie avait résisté, plus que la Numidie, à l'influence qui rayonnait de Carthage; rattachée par des liens directs à la capitale du monde romain, elle ne se croyait sans doute pas obligée de recourir à l'entremise de Carthage pour correspondre avec Rome, et le jour où une divergence apparut entre Césarée de Maurétanie et Carthage, c'est à Rome, non à Carthage, que Césarée dut demander un mot d'ordre. Le mot d'ordre, avec ses deux considérants : unité du baptême chrétien et coutume ancienne, répond exactement à la pensée que le pape manifestera un peu plus tard dans son rescrit à Cyprien; on ne s'imagine guère la Maurétanie invoquant avec tant d'assurance l'ancienne coutume locale, car l'hérésie et le schisme n'avaient pas dû jeter de bien profondes racines dans ces chrétientés encore jeunes; ces *collègues* que Cyprien ne nomme pas (*Ep.* LXXI, 1), comme

1. *De unitate Ecclesiae*, 11 : Quando aliud baptisma praeter unum esse non possit, baptizare se opinantur; vitae fonte deserto, vitalis et salutaris aquae gratiam pollicentur. Non abluuntur illic homines, sed potius sordidantur, nec purgantur delicta, sed immo cumulantur. Non Deo nativitas illa, sed diabolo, filios generat. — Le *De unitate Ecclesiae* est du printemps 251.

1. Voici la forme la plus complète de l'argument théologique de Cyprien, *Ep.* LXX, 3: Si baptizare potuit (haereticus sive schismaticus) potuit et Spiritum Sanctum dare. Si autem Sanctum Spiritum dare non potest, quia foris constitutus cum Sancto Spiritu non est, nec baptizare venientem potest, quando et baptisma unum sit et Spiritus Sanctus unus et una Ecclesia a Christo Domino nostro super Petrum origine unitatis et ratione fundata.

si leur nom lui causait quelque gêne, doivent sans doute être cherchés hors d'Afrique, et d'abord à Rome. Puis cette allusion à Pierre (*Ib.*, 3), s'inclinant devant les raisons victorieuses de Paul au sujet des rites judaïques, n'est-elle pas un moyen discret d'insinuer que le successeur de Pierre peut avoir quelque chose à apprendre de ses collègues dans l'épiscopat? Enfin d'où vient que Cyprien décline cet argument d'autorité, qui, dans un débat de telle nature, se présentait comme la voie la plus prompte d'arriver à une solution universellement acceptée? Rome n'était-elle plus l'Eglise maîtresse, à qui Carthage recourait en toute conjoncture délicate? (Tertullien, *De praescriptione*, 36 : Habes Romam, unde nobis quoque auctoritas praesto est.) Dans l'affaire des *lapsi*, obligé de tenir tête à un clergé divisé, Cyprien s'était empressé de chercher un appui à Rome. Si, dans le cas présent, il évite de le faire, c'est assurément qu'il sait à quoi s'en tenir sur la pensée de Rome; s'il avait pu l'ignorer jusque là, Quintus venait de l'en instruire. Les considérations par lesquelles on s'efforce d'éluder cette conclusion prouvent tout au plus qu'à la date de sa lettre à Quintus, Cyprien n'avait encore reçu de Rome aucune communication directe et officielle sur la question baptismale; elles ne sauraient prouver que les évêques de Maurétanie n'en eussent pas reçu et que l'écho n'en fût pas parvenu aux évêques de Numidie et d'Afrique proconsulaire.

Il importait de faire cette constatation, pour saisir toute la portée de la lettre suivante, adressée directement au pape par les évêques réunis à Carthage au printemps de l'année 256. Une première fois, à l'automne précédent, on avait délibéré sur le baptême des hérétiques, et trente et un évêques de la Proconsulaire en avaient écrit à dix-huit évêques de Numidie. Aujourd'hui ce ne sont plus seulement les quarante-neuf évêques signataires ou destinataires de la lettre LXX', mais bien soixante et onze évêques de l'une et de l'autre province, qui renouvellent plus solennellement la déclaration du dernier synode, et jugent à propos de la notifier au pape : il est clair qu'un fait nouveau s'était produit, qui motivait cette notification. Car on n'avait pas coutume d'entretenir le pape de *toutes* les affaires d'intérêt local qu'on avait pu traiter en synode : cette fois, la lettre spécifie (*Ep.* LXXII, 1) que d'autres questions encore viennent d'être agitées, cependant la question baptismale est la seule dont on écrive à Rome. On avait donc, pour le faire, une raison spéciale; cette raison, où la chercher, sinon dans les nouvelles venues de Maurétanie, où des Eglises attachées à la tradition primitive avaient interrogé Rome et obtenu son approbation? Nier cette approbation et dire que, si elle s'était produite sous une forme officielle, Cyprien n'avait plus qu'à s'incliner devant un acte du Saint-Siège, et qu'il se serait incliné certainement ainsi que tout l'épiscopat africain, c'est oublier l'indépendance d'esprit dont Cyprien devait faire preuve au cours de cette controverse, indépendance d'esprit qui, loin de céder à la première sommation, devait s'affirmer avec plus d'éclat après le rescrit pontifical, et finalement jeter tout l'épiscopat africain dans une impasse.

La lettre LXXII a manifestement pour but de revendiquer, contre certaines négations, la légitimité, disons mieux, la nécessité d'un usage dont on entend bien ne se point départir. Elle commence par poser (*Ep.* LXXII, 1) le principe classique de l'école anabaptiste. Une Eglise, un baptême dans cette Eglise; hors de là, point de sanctification plénière, point d'enfants de Dieu. On voit dans les Actes des Apôtres que, le Saint-Esprit étant descendu sur la maison du centurion Corneille et ayant allumé dans les âmes des gentils qui étaient présents la ferveur de la foi, l'apôtre saint Pierre exigea néanmoins que tous fussent baptisés, pour devenir chrétiens : telle est la nécessité de ce sacrement, que nulle investiture de l'Esprit ne peut suppléer. Or, on ne saurait le trouver chez les hérétiques, chez les ennemis du Christ. Incidemment, le concile traite une question connexe à la précédente (2), celle de la réconciliation de clercs passés au schisme ou à l'hérésie, et de ceux qui ont exercé dans les sectes les fonctions cléricales : le même respect de l'Eglise, qui défend d'y recevoir des hérétiques, défend d'appeler des indignes à l'honneur du sacerdoce; si de tels pénitents demandent à être réconciliés, on se gardera bien de leur rendre les prérogatives des clercs, il suffira de les admettre à la communion laïque. Les dernières lignes renferment, avec des paroles de paix et de charité, une leçon à peine déguisée à l'adresse du pape (3). Le synode espère qu'Etienne, dans sa religion et la vérité de sa foi, approuvera le langage de la religion et de la vérité. Il n'ignore pas que certains esprits ne veulent pas se défaire de leurs idées préconçues, qu'ils ne sauraient, sans une peine extrême, revenir sur une résolution, et, sans porter atteinte au lien de la paix et de la concorde entre collègues, demeurent inébranlablement attachés à leurs usages propres. Le synode ne veut faire violence ni donner de lois à personne, car dans l'administration de l'Eglise chaque évêque demeure maître de ses résolutions, sauf le compte qu'il doit à Dieu.

Il était difficile de marquer plus expressément que l'on entendait bien n'être pas inquiété dans la possession d'un usage légitime, et que, si l'on ne voulait pas répondre à une ingérence indiscrète par une semblable ingérence, on n'en avait pas moins ses idées faites sur le fond des choses. La notification dut paraître hautaine. C'était la troisième fois, en moins de deux ans, que le pape trouvait en face de lui le primat d'Afrique, fort de son zèle et de la droiture de ses intentions, mais beaucoup plus disposé à lui donner des leçons qu'à en recevoir : attitude imprévue, qui menaçait d'intervertir les rapports traditionnels entre Rome et Carthage. Cyprien était le premier personnage de l'Afrique romaine; il devait à une culture supérieure et à la dignité reconnue de son caractère un ascendant exceptionnel sur l'épiscopat d'outre-mer : n'allait-il en user que pour détendre les liens qui rattachaient cet épiscopat à l'obédience romaine? Le rôle glorieux joué dans la question des *lapsi* par les conciles de Carthage, sous la présidence de Cyprien, était pour aggraver ces craintes. Rome avait accepté de Carthage un mot d'ordre lors de la crise novatienne; l'accepterait-elle toujours? Les Novatiens étaient, eux aussi, des anabaptistes décidés; si, une fois de plus, on baissait pavillon devant les exigences de l'Afrique, et cela en présence du schisme, qui observait la même attitude dans la question baptismale, le centre de gravité de l'Eglise latine ne serait plus à Rome, mais à Carthage. Les considérations de prudence s'ajoutaient donc aux raisons doctrinales pour engager le pape à ne pas transiger, mais à repousser les accommodements qui, sur le terrain de la discipline, eussent été possibles en d'autres circonstances. Il faut envisager cette situation d'ensemble pour comprendre la réponse qui fut faite de Rome à la lettre synodale, et les autres événements que nous allons voir se dérouler.

L'été 256 se passa probablement dans l'attente du rescrit pontifical. Cependant les attaques et les ripostes se croisaient. A cette époque appartient probablement, comme nous l'avons dit, le traité anonyme *De rebaptismate*, qui défend la doctrine romaine, mais par des arguments que Rome n'eût pas tous avoués.

Au début, l'auteur constate l'existence d'une tradition très ancienne, contraire à la réitération du baptême; tradition vénérable, garantie par l'autorité de toutes les Eglises : on aurait dû s'y tenir humblement, au lieu de se lancer dans les innovations téméraires (*De rebaptismate*, 1): *Nulla omnino potuisset controversia aut disceptatio emergere, si unusquisque nostrum contentus venerabili Ecclesiarum omnium auctoritate et necessaria humilitate nihil innovare gestiret, cum locum contradictioni non quemlibet animadverteret.* Il déplore l'influence néfaste exercée par un seul homme, dont quelques esprits légers glorifient inconsidérément la prudence et la fermeté, alors qu'aveuglé par un esprit hérétique il se plaît à en entraîner d'autres dans sa ruine, et qui pose, devant ses pareils, pour le redresseur de toutes les Eglises. Là-dessus il accumule les textes scripturaires pour montrer la distinction entre le baptême d'eau et le baptême de l'Esprit, exalte celui-ci aux dépens de celui-là, et, en somme, fait bon marché du baptême d'eau, que supplée avantageusement, non seulement le baptême de sang (martyre), mais encore le baptême de l'Esprit, c'est-à-dire la confirmation (*De rebaptismate*, 18).

De son côté, Cyprien, très agité, essayait de se calmer lui-même en prêchant la patience. Il écrivait, vers la fin du *De bono patientiae* (20) : « C'est la patience qui nous gagne l'amitié de Dieu et nous la conserve... La patience est un ferme rempart aux fondements de notre foi, un principe sublime d'accroissement pour l'espérance, une règle pour l'action, qui maintient dans la voie du Christ les émules de ses souffrances, un gage de persévérance pour les enfants de Dieu, qui imitent la patience du Père. »

Le primat de Carthage devait être obsédé de lettres et de consultations. Les soixante et onze signataires de la dernière synodale avaient dû porter leurs convictions sur tous les points du territoire voisin de Carthage; mais l'opposition ne désarmait pas, du moins en Maurétanie. De cette province, un évêque nommé Jubaïen lui écrivait pour s'éclairer et lui communiquer un mystérieux document, dont Cyprien n'indique pas la provenance, mais qui dut lui causer de graves soucis, à en juger par le soin qu'il mit à le réfuter. La réponse à Jubaïen prend les proportions d'un véritable traité contre le baptême des hérétiques. Cyprien commence par s'appuyer sur la décision des soixante et onze évêques (*Ep.* LXXIII, 1), puis il écarte une objection de son correspondant (*Ib.*, 2) : que les schismatiques novatiens rebaptisent ceux qui viennent à eux, peu importe : il ne va pas chercher son inspiration chez les ennemis de l'Eglise. S'il leur plaît de singer le vrai christianisme, ce n'est pas une raison de l'abandonner. D'ailleurs, il ne fait que s'en tenir à la coutume déjà ancienne de son Eglise (3). Mais la lettre communiquée par Jubaïen renferme une assertion (4) qu'il a le devoir de relever : c'est qu'on n'a point à s'inquiéter de la personne qui baptise, la foi du baptisé important seule à la rémission des péchés. Cette assertion l'a ému d'autant plus vivement qu'il a rencontré dans la même lettre le nom de l'hérétique Marcion et une approbation de son baptême. Si Marcion (5), qui ne croit pas à la Trinité, peut néanmoins baptiser validement au nom de la Trinité, pourquoi pas également les Patripassiens, les Anthropiens, les Valentiniens, les Apelletiens, les Ophites, et autres pestes d'hérétiques? Il n'en est pas ainsi (7) : Dieu n'a confié qu'aux mains des pasteurs établis dans son Eglise le pouvoir de remettre les péchés par le baptême, comme celui de donner le Saint-Esprit par l'imposition des mains. En défendant cette position (10), Cyprien a conscience de défendre l'unique et véritable Eglise. Pourquoi donc l'accuser (11) d'attentat à la vérité, de trahison envers l'unité? Si l'on reconnaît aux hérétiques le pouvoir de conférer le baptême (12), y a-t-il rien qu'on puisse leur refuser? En vain en appellerait-on à la coutume (13) : comme si la coutume pouvait prévaloir sur la vérité! L'erreur peut avoir des titres à l'indulgence, l'opiniâtreté n'en a aucun. Ici la tradition apostolique est seule recevable : or les apôtres n'ont enseigné qu'une Eglise et qu'un baptême (14-15); ils ont constamment exécré l'hérésie, fidèles à la parole du Christ qui a voulu prémunir les siens (16) contre les faux prophètes et les faux Christs. Mais que penser de ceux qui déjà ont été admis dans l'Eglise (23), sans autre baptême que celui des hérétiques? Si déjà ils se sont endormis dans la paix de l'Eglise, paix à leur mémoire : la miséricorde divine a pu suppléer le déficit du sacrement. Mais il ne faut pas s'autoriser des errements passés pour errer toujours à l'avenir. La lettre s'achève par les déclarations ordinaires (26) de tolérance et de respect à l'adresse des évêques qui pensent différemment. Cyprien n'aime pas les disputes entre collègues, et s'efforce de sauvegarder, en toute patience et douceur, la charité, l'honneur de son collège, le bien de la foi, la concorde du sacerdoce.

Telles sont les grandes lignes de ce grave document. Nous savons par un témoignage postérieur que Jubaïen se rendit aux raisons développées par Cyprien (*Sententiae episcoporum*, prooemium). Et maintenant renoncerons-nous à pénétrer l'anonymat de cette pièce que Cyprien discute si longuement, en ayant soin d'éviter ces personnalités qui d'ordinaire abondent sous sa plume, et que, sans doute, il ne se serait pas interdites si l'auteur eût été un membre quelconque de l'épiscopat maurétanien? Toutes les raisons qui déjà nous ont fait entrevoir dans la lettre LXXI une arrière-pensée de controverse avec Rome, se présentent ici avec plus de force, pour nous montrer dans le document communiqué par Jubaïen une lettre du pape Etienne à l'épiscopat de Maurétanie, lettre portée par Jubaïen à la connaissance du primat de Carthage[1]. Cette impression générale, qui se dégage de la lettre écrite par Cyprien, est fortifiée par diverses observations de détail. On a vu l'assimilation établie, dans la lettre de Quintus (*Ep.* LXXIII, 2), entre le zèle anabaptiste des schismatiques novatiens et celui que témoignaient les évêques d'Afrique : d'où venait une telle idée, sinon de Rome, foyer du schisme novatien? Nulle part ailleurs on ne devait être plus porté à confondre dans une réprobation commune les puritains de toute nuance. On a vu encore que le document anonyme contenait une approbation du baptême marcionite [2] : or le nom de Marcion reparaîtra dans deux lettres postérieures, en tête d'une liste d'hérétiques dont le pape ne songe pas à réprouver le baptême (*Ep.* LXXIV, 7; LXXV, 5). On se rappelle en outre les qualifications sévères appliquées par cette lettre à Cyprien (*Ep.* LXXIII, 11) :

1. Ainsi en ont jugé anciennement BARONIUS, PAMEL, COUSTANT, LAUNOY, MARAN, etc., de nos jours : NELKE, p. 101. — Voir à l'encontre ERNST, *Papst Stephan I und der Ketzertaufstreit*, p. 23 et seq.

2. *Ep.* LXXIII, 4 : Cum in eadem epistula animadverterim etiam Marcionis fieri mentionem, ut nec ab ipso venientes dicat baptizari oportere. *Ibid.*, 5 : De Marcione interim solo, cujus mentio in epistula a te ad nos transmissa facta est. — Cette considération suffirait à faire écarter la thèse de BENSON, qui croit reconnaître dans le *De rebaptismate* le document communiqué à Cyprien par Jubaïen : *Cyprian, his life, his times, his work*, p. 398, 399. D'ailleurs j'admettrais volontiers que Cyprien avait dès lors connaissance du *De rebaptismate*. Mais ce traité ne renferme pas le nom de Marcion, et la lettre de Cyprien ne peut le viser qu'incidemment.

Cur praevaricatores veritatis, cur proditores unitatis existimus? qualifications que celui-ci eût pu dédaigner de la part d'un collègue obscur : or des qualifications semblables apparaissent dans la lettre de Firmilien, comme ayant été appliquées à Cyprien par Etienne lui-même (*Ep.* LXXV, 25 : *Non pudet Stephanum... Cyprianum pseudochristum et pseudoapostolum et dolosum operarium dicere*). Tout concourt donc à prouver que l'épiscopat maurétanien était, dans l'été 256, et peut-être depuis plusieurs mois, en possession d'un document pontifical sur le baptême des hérétiques, et que ce document arriva aux mains de Cyprien par l'entremise de Jubaïen. Sans appuyer plus que de raison sur des conjectures destinées sans doute à ne jamais sortir du domaine de la possibilité, voici comment on peut, avec vraisemblance, restituer cette histoire.

A la suite du concile d'automne 255, où les évêques de la Proconsulaire avaient fait part aux évêques de Numidie de leur sentiment sur le baptême des hérétiques, l'épiscopat de Maurétanie s'émut de cette déclaration contraire à son propre usage, et consulta Rome. Etienne eut, par cette voie indirecte, connaissance du vote émis à Carthage, et peut-être en témoigna-t-il dès lors son mécontentement à Cyprien; mais, surtout, il se préoccupa d'enrayer la propagande, en adressant à l'épiscopat maurétanien une réponse motivée, que nous avons pu entrevoir à travers la lettre LXXI. Cyprien, qui ne s'était pas attendu à un blâme, crut nécessaire d'éclairer le pape, et réunit dans ce but le synode du printemps 256, où fut préparée la lettre LXXII. Si, par cette déclaration collective, il s'était flatté de modifier la pensée du pape, l'événement trompa complètement son attente. Loin de capituler devant cette intransigeance, Etienne affirma énergiquement la doctrine catholique; mais au lieu de parler directement à l'épiscopat africain, qui n'était guère préparé à l'entendre, il commença par s'adresser à l'épiscopat maurétanien, dans une lettre probablement distincte de la précédente, et conçue en termes très sévères pour Cyprien. Nous rapporterions au commencement de l'été 256 cette lettre pontificale, dont Cyprien connut la teneur par l'entremise de Jubaïen. Enfin, arriva de Rome à Carthage même un rescrit pontifical. Etienne n'y déguisait pas la vérité; il réprouvait l'attitude des deux précédents synodes, et se montrait décidé à briser la résistance, fût-ce au prix d'une excommunication. Nous ne connaissons pas ce rescrit dans sa teneur complète; mais des passages significatifs nous ont été conservés par Cyprien dans sa lettre à l'évêque Pompeius (*Ep.* LXXIV), et par Firmilien de Césarée dans sa lettre à Cyprien (*Ep.* LXXV). Le pape repoussait les deux raisons invoquées par Cyprien, la raison théologique tirée de l'unité du baptême, et la raison d'autorité tirée des précédents africains. Sans entrer dans aucune discussion, il revendiquait les droits d'une tradition certaine, authentiquée par la pratique de l'hérésie elle-même, car — les Novatiens exceptés — nulle secte ne rebaptisait. Telle était la portée de son dispositif : à l'égard de ceux qui viennent à vous, de quelque hérésie que ce soit, ne rien innover, mais vous en tenir à la tradition, leur imposant les mains pour les recevoir à pénitence : d'autant que les hérétiques entre eux ne confèrent pas un baptême spécial à ceux qui embrassent une nouvelle secte, mais les admettent simplement à la communion[1]. *Si qui ergo a quacumque haeresi venient ad vos, nihil innovetur nisi quod traditum est, ut manus illis imponatur in paenitentiam, cum ipsi haeretici proprie alterutrum ad se venientes non baptizent, sed communicent tantum.* Cet ordre exprès était appuyé d'une menace d'excommunication (*Ep.* LXXIV, 8).

Cyprien fut moins surpris sans doute qu'il n'eût pu l'être sans la communication officieuse de Jubaïen. Néanmoins, cette lettre portait un coup si rude à ses convictions les plus profondes qu'il en demeura consterné. Son désespoir s'exhale dans une lettre amère à l'évêque Pompeius, qui lui a demandé une direction sur la question baptismale (*Ep.* LXXIV, 1). En lisant le rescrit pontifical, Pompeius se convaincra de plus en plus de l'erreur d'Etienne, qui se fait contre les chrétiens et contre l'Eglise de Dieu l'avocat des hérétiques. Il appréciera sa hauteur, son impertinence, ses contradictions, sa maladresse, son imprévoyance. Approuver le baptême de tous les hérétiques (*Ib.*, 2), alors qu'il y a autant de baptêmes que d'hérésies, n'est-ce pas communier avec toutes les hérésies, et prendre sur soi tous les vices réunis? Ne rien innover, mais s'en tenir à la tradition : mais d'où vient-elle, cette tradition? Assurément ni du Seigneur ni des Apôtres. Le Seigneur a prescrit de baptiser les gentils, et non pas de leur imposer les mains pour les recevoir à pénitence. Les Apôtres ont écrit avant l'apparition des modernes hérésies, de Marcion, voire même de son maître Cerdon : tant il est vrai que cette pratique ne peut se réclamer ni de l'Evangile ni des Epîtres apostoliques. Quelle étrange obstination, ou quel aveuglement (3-4), de préférer à l'institution divine une tradition humaine; de vouloir (7) que du baptême de Marcion, de Valentin, d'Apelle et autres blasphémateurs du Père, naissent des enfants de Dieu, et que les péchés soient remis au nom de Jésus-Christ, là où l'on blasphème Dieu et son Christ! Voilà pourtant où mène l'entêtement et l'orgueil (10) : on aime mieux défendre opiniâtrément des vues personnelles et fausses que de se ranger au sentiment d'autrui et à la vérité. Saint Paul, écrivant à Timothée, entendait autrement le devoir des évêques. L'Eglise est une (11), comme l'Epouse du Cantique, comme l'arche de Noé. Plus que jamais (12) Cyprien demeure ferme dans sa résolution de n'admettre aucun des transfuges de l'hérésie, à moins qu'il n'ait reçu le baptême de l'Eglise.

Cette opposition directe entre deux hommes aussi convaincus de leur devoir que l'étaient respectivement le pape Etienne et le primat de Carthage ne laissait aucun terrain d'entente. Ne sachant que résoudre, Cyprien s'avisa une seconde fois du moyen qui lui avait déjà si mal réussi. Il crut qu'une consultation solennelle de tout l'épiscopat africain obligerait le pape à réfléchir, et avait chance de lui ouvrir les yeux sur ce que lui-même considérait comme une erreur évidente. Il résolut donc de poser à nouveau la question baptismale devant le synode de septembre, et cette convocation surpassa en éclat les précédentes, car non seulement l'Afrique proconsulaire et la Numidie, mais encore la Maurétanie fournit son contingent. Les quatre-vingt-sept évêques qui siégèrent en personne ou par procuration — car aux quatre-vingt-cinq Pères réunis à Carthage il faut ajouter deux

1. *Ep.* LXXIV, 1.— Cette formule a été souvent mal traduite. La force de l'argument est dans le mot *proprie*, ἰδίως. De ce qu'on ne trouve pas dans les diverses sectes divers baptêmes, *propres* à chacune d'elles, mais un seul baptême qui leur est commun, Etienne conclut qu'elles ont gardé l'unique baptême chrétien. C'est la pensée que Firmilien répète ainsi, *Ep.* LXXV, 7 : Stephanus in epistula sua dixit haereticos quoque ipsos in baptismo convenire *eo quod* alterutrum ad se venientes non baptizent, sed communicent tantum, quasi et nos hoc facere debeamus. — (J'ai écrit *eo quod*, au lieu de *et quod*, que portent les éditions. La correction, postulée à la fois par le sens et par la grammaire, est évidente, et l'on peut s'étonner qu'elle n'ait pas été faite plus tôt, dans un texte si connu.)

absents, représentés par Natalis d'Œa — venaient témoigner, chacun en son nom, de l'opinion alors commune dans les chrétientés latines d'Afrique. Pour qu'une telle déclaration pût être entendue du pape irrité, il fallait qu'elle fût spontanée de la part de tous; il fallait de plus qu'elle fût respectueuse autant que ferme. Cette double préoccupation se fait jour dans l'allocution présidentielle de Cyprien : il tient à écarter tout soupçon d'une pression exercée sur ses collègues; il ne tient pas moins à se garder de l'inconvenance qu'il y aurait à paraître délibérer sur un acte du Saint-Siège; c'est pourquoi il évite de prononcer le nom du pape. On commença par donner lecture de trois lettres : celle par laquelle Jubaïen avait consulté Cyprien, la réponse de Cyprien, enfin une nouvelle lettre où Jubaïen se déclarait convaincu. Puis Cyprien s'exprima en ces termes (*Prooem. Sent. episcoporum*) : « Vous avez entendu, mes chers collègues, ce que Jubaïen, notre coévêque, m'a écrit pour me consulter, malgré mon insuffisance, sur le baptême illicite et profane des hérétiques, et ce que je lui ai répondu, affirmant, comme nous l'avons affirmé maintes fois, que les hérétiques venant à l'Eglise doivent être baptisés et sanctifiés par le baptême de l'Eglise. On vous a lu pareillement une autre lettre de Jubaïen, écrite en réponse à la mienne : cet homme sincère et profondément pieux, non content de se rendre à mes raisons, s'est reconnu éclairé pour l'avenir, et m'a rendu grâces. Il nous reste à exprimer notre avis, un à un, sans prétendre juger personne ni excommunier ceux qui ne partageraient pas notre avis. Car nul d'entre nous ne se pose en évêque des évêques, nul ne tyrannise ses collègues ni ne les terrorise pour contraindre leur assentiment, vu que tout évêque est libre d'exercer son pouvoir comme il l'entend, et ne peut pas plus être jugé par un autre que juger lui-même un autre. Mais nous devons tous attendre le jugement de Notre-Seigneur Jésus-Christ, à qui seul il appartient de nous préposer au gouvernement de son Eglise et de juger notre conduite. »

Ces paroles étaient pesées avec soin; malgré la vigueur du langage, on n'y saurait relever aucune insinuation blessante pour le pape. Celle qu'on a parfois signalée dans les mots : *Neque enim quisquam nostrum episcopum se episcoporum constituit aut tyrannico terrore ad obsequendi necessitatem collegas suos adigit*, ne repose, comme l'a très bien montré M. Ernst (*Papst Stephan I und der Ketzertaufstreit*, p. 60), que sur une fausse interprétation. Les mots *episcopus episcoporum* ont paru viser le pontife romain[1]; pour le prouver, on a fait appel à un texte de Tertullien (*De pudicitia*, 1), ajoutant que cette appellation, pour désigner le successeur de saint Pierre, était commune depuis le début du IIIe siècle. Mais ni le texte de Tertullien ne se prête à un tel commentaire, ni l'histoire ne vérifie les inductions qu'on a voulu en tirer. Quand Tertullien, dans le *De pudicitia*, applique au pape Calliste cette désignation, *episcopus episcoporum*, il le fait pour souligner l'ironie de son langage, car il est en pleine révolte contre Rome; nulle part, dans ses écrits orthodoxes, on ne rencontre ce titre, et il ne reparaît pas dans la tradition du IIIe siècle. Le passage de saint Cyprien serait donc isolé; avant de l'expliquer ainsi, il y a lieu d'essayer d'autres explications. La plus naturelle et la seule vraie nous est suggérée par une autre lettre, où l'on voit Cyprien se défendre contre les attaques d'un de ses frères dans l'épiscopat : il lui reproche de se constituer évêque d'un évêque et juge, du juge institué par Dieu (*Ep.* LXVI, 3) : *Tu qui te episcopum episcopi et iudicem iudicis ad tempus a Deo dati constituis*. Celui-là donc, selon Cyprien, se constitue évêque d'un évêque, qui s'arroge le droit de le censurer ou de lui dicter son devoir; et telle est précisément l'accusation contre laquelle Cyprien a voulu se prémunir, devant le concile de Carthage : il importait que les suffrages destinés à être mis sous les yeux du pape ne parussent pas extorqués par la violence ou par l'intimidation; les mots suspects, au lieu de renfermer, comme on l'a cru, une leçon directe à l'adresse du pontife romain, sont donc bien plutôt une précaution oratoire de la part du président, qui tient à ne pas sortir de son rôle, mais veut laisser à l'assemblée l'entière responsabilité de son vote.

Cela dit pour rétablir le véritable caractère du discours présidentiel, nous indiquerons brièvement les points saillants de cette collection de suffrages. Tous, sans exception, affirment la nécessité de rebaptiser les hérétiques à leur entrée dans l'Eglise. Presque tous sont motivés : le motif qui revient le plus souvent est la considération de l'unité du baptême, telle qu'on la trouve formulée dans saint Paul (*Eph.*, IV, 5) : *Una fides, una spes, unum baptisma* (*Sent.*, 1, 5, 14, 46, 55, 67, 68, etc.). Quelques-uns réfutent l'argument fondé sur la coutume d'autres Eglises, et le fait mérite d'être relevé, comme une reconnaissance implicite de la tradition (*Sent.*, 28, 30, 63, 77). Un seul prononce le nom d'Etienne, et mentionne la lettre qui lui fut adressée par Cyprien—c'est-à-dire vraisemblablement la lettre du précédent synode, *Ep.* LXXII, — mais un plus grand nombre stigmatise, parfois en termes énergiques, les partisans de l'opinion adverse, ces fauteurs d'hérétiques (*Sent.*, 21, 47), annoncés par l'Apôtre (*Rom.*, III, 3), ces prêtres de Dieu qui ne rougissent pas d'approuver le baptême de Marcion (*Sent.*, 52), ces évêques qui trouvent naturel de se soumettre à des hérétiques (*Sent.*, 59). Un des Pères rappelle l'exemple d'humilité donné par Pierre dans sa dispute avec Paul (*Sent.*, 56). Un autre raille ces avocats de l'hérésie (*Sent.*, 58), qui font des hérétiques chrétiens et des chrétiens hérétiques. Un autre encore compare à Judas (*Sent.*, 61) celui qui, en transigeant au sujet du baptême, livre aux hérétiques l'Eglise, épouse du Christ. La discrétion dont le président avait usé dans son discours d'ouverture n'a donc pas été imitée de tous ceux qui furent appelés à formuler leur suffrage. Tous, à vrai dire, n'avaient point les mêmes raisons. Mais la rareté des allusions manifestes à Rome ne saurait être invoquée pour établir que la tenue du concile précéda l'arrivée du rescrit pontifical[1].

Tout d'abord, il est certain que nos Actes ne disent pas tout : nous en avons la preuve dans ce même suffrage qui mentionne la lecture, faite au synode, de la lettre adressée par Cyprien au pape : cette lecture n'a pas laissé de trace dans le début du procès-verbal, où il n'est question que de la lecture des lettres échangées entre Jubaïen et Cyprien. On a donc élagué ce trait, on a dû élaguer pareillement tous ceux qui visaient trop directement Rome, et en particulier

1. Cette interprétation se trouve déjà chez Baronius, *Annales*, ad ann. 258, c. 42; elle a été rééditée par presque tous ceux qui se sont occupés de ce texte. Nous n'en croyons pas moins qu'elle est fausse, et que M. Ernst a donné la seule explication plausible.

1. La priorité du concile, par rapport au rescrit pontifical, a été soutenue par Mattes, Peters, Grisar, Ritschl, etc...; Ernst la tient pour certaine; Bardenhewer, pour très vraisemblable. La thèse contraire, admise déjà par Baronius, et presque incontestée durant trois siècles, demeure néanmoins plus commune, et je ne vois pas de raison de l'abandonner. Parmi ceux qui l'ont défendue en ces derniers temps, nommons : Fechtrup, Benson, Monceaux, Nelke, Harnack, *Chronologie der ACL*, t. II, p. 359.

toutes les allusions au rescrit pontifical. Mais la distraction qui a laissé subsister, dans un passage unique, le souvenir des relations directes entre Cyprien et Etienne, au sujet du baptême des hérétiques, ne permet pas de supposer qu'au moment où on délibérait ainsi à Carthage, on n'y connaissait pas encore officiellement la pensée du pape. C'est, au contraire, parce qu'on la connaissait très bien, qu'on en fait si soigneuse abstraction dans un document destiné à Rome, et la rareté des allusions au Saint-Siège est la meilleure preuve que nos Actes ne reproduisent pas sans réticences tout ce qui s'est dit dans cette délibération synodale. Cyprien parla le dernier de tous (*Sent.*, 87). Ce fut pour rappeler les idées contenues dans son épître à Jubaïen, et les condenser en cette courte formule : Les hérétiques, appelés par l'Evangile et par les apôtres adversaires du Christ et antéchrists, doivent, lorsqu'ils viennent à l'Eglise, recevoir le baptême de l'Eglise, pour devenir d'adversaires amis, et d'antéchrists chrétiens.

L'unanimité de ce synode et des précédents sur la question baptismale ne permet pas de croire que les évêques attachés à l'usage romain fussent bien nombreux sur la terre d'Afrique. Peut-être en majorité dans le seul épiscopat de Maurétanie[1], ils étaient certainement, quant à l'ensemble de l'épiscopat de Maurétanie, de Numidie et de Proconsulaire, en très petite minorité. Encore cette minorité demeure-t-elle anonyme : pas un prélat connu, que l'on puisse mettre en regard des quatre-vingt-sept noms fournis par les Actes synodaux de septembre 256. Le fait a son importance, pour qui apprécie l'œuvre de ce synode. Si l'on n'avait comme contradicteurs qu'un petit nombre de collègues obscurs, ce n'était guère la peine de revenir trois fois en deux ans sur la question baptismale, et d'émettre des jugements si graves, pour déclarer en fin de compte que l'on ne prétendait imposer à personne sa manière de voir! Il est manifeste que ces professions de libéralisme, que nous avons rencontrées à la fin de plusieurs lettres de Cyprien, avaient pour but, non de mettre à l'aise des collègues dont l'avis importait peu, mais de se mettre en garde contre les collègues dont l'avis importait beaucoup; ces collègues dissidents, dont il est question à diverses reprises dans les suffrages du concile (ainsi *Sent.*, 52 : *Quidam;* 59 : *Quidam de collegis*), n'étaient donc pas les premiers venus, ce n'étaient point tels et tels évêques obscurs de Maurétanie; bien plutôt les faut-il chercher en Italie et d'abord à Rome; la controverse ouverte avec Rome était la véritable raison d'être de tout ce mouvement conciliaire, qui tient de là toute sa signification.

Le nom de *concile d'opposition contre Rome*, donné parfois à l'assemblée du 1[er] septembre, est donc justifié, au moins dans une certaine mesure. Gardons-nous seulement d'exagérer le caractère et la portée de cette opposition. Dans la pensée de Cyprien et de ceux qui l'ont suivi, il ne s'agissait en aucune façon de provoquer Rome, et s'il n'est pas permis de voir dans cette délibération une manifestation platonique, encore moins y peut-on voir une déclaration de guerre. On affirmait à nouveau sa conviction, parce que l'on n'en comprenait pas d'autre, et parce que l'on croyait à un malentendu qui ne pouvait pas durer; quant à l'hypothèse d'une rupture, on ne l'envisageait sans doute qu'avec angoisse, espérant de la Providence la solution d'un conflit qui pouvait sembler humainement sans issue.

1. Benson, qui a étudié avec beaucoup de soin les listes épiscopales renfermées dans les écrits de saint Cyprien, ne trouve que deux ou trois prélats de Maurétanie au synode carthaginois de septembre 256. — *Cyprian*, etc., p. 365, 607.

Cependant l'activité de Cyprien ne se renfermait pas dans l'enceinte d'un synode. En même temps qu'il travaillait, contre toute espérance, à jeter les bases d'une entente directe avec Rome, il tournait les yeux vers l'Orient, pour y trouver des auxiliaires. Denys d'Alexandrie prenait bien froidement, à son gré, la querelle baptismale; si, comme on peut croire, quelque échange de vues se produisit alors entre Carthage et Alexandrie, il ne s'ensuivit pas d'alliance effective. L'Asie Mineure offrait à Cyprien un point d'appui plus ferme. Il ne pouvait ignorer que, depuis longtemps déjà, en Cilicie, en Cappadoce, en Galatie, et ailleurs, nombre d'Eglises rebaptisaient les hérétiques; à Rome, certainement, on ne l'ignorait pas, et, nous le verrons, le pape se préoccupait de ce mouvement qui entraînait hors des voies traditionnelles l'Asie avec l'Afrique. Au premier rang des évêques notoirement hostiles au baptême des hérétiques, se distinguait Firmilien de Césarée. Elevé depuis un quart de siècle sur le premier siège de Cappadoce (Eusèbe, *Hist. Eccl.*, VI, xxvi, xxvii; VII, v), disciple enthousiaste d'Origène qu'il avait visité en Palestine et attiré à Césarée, théologien de marque, écrivain fécond, homme d'entreprise et d'autorité, Firmilien était, comme dit l'archevêque Benson (*Cyprian, his life, his times his work*, p. 375), l'esprit « le plus choragique » des Eglises orientales. Après avoir été l'âme de la résistance au schisme novatien, il allait se trouver, dans les synodes d'Antioche, le juge le plus qualifié de Paul de Samosate. S'il existait au monde une influence capable d'amener le pape à compter avec le parti anabaptiste, c'était celle de Firmilien. Mais les communications avec la Cappadoce offraient de grandes difficultés. Avant de recourir à ce moyen extrême, Cyprien attendit probablement l'issue de la légation qui devait présenter au pape la délibération du 1[er] septembre 256. L'issue ayant ruiné toutes ses espérances, il n'hésita plus, et fit partir pour l'Orient le diacre Rogatien, porteur de lettres pressantes pour l'évêque de Césarée.

Nous sommes mal renseignés sur l'accueil fait par le pape à la légation du troisième concile baptismal; mais il n'est guère douteux qu'il ne faille rapporter à cette circonstance les faits consignés dans la lettre de Firmilien. Non content de refuser sa porte aux délégués, le pape aurait interdit aux fidèles résidant à Rome de les recevoir dans leurs maisons. Une telle rigueur ne peut se comprendre qu'après une résistance prolongée de la part d'un supérieur qui attend une soumission pure et simple. Si pareille chose se fût produite à l'occasion du concile précédent, et à la réception de la lettre LXXII, les relations entre Rome et Carthage auraient été d'ores et déjà rompues, et on ne s'expliquerait plus le cours ultérieur des événements[1]; aussi avons-nous cru devoir placer après l'échec de la légation le départ du diacre Rogatien.

1. Reconnaissons que tout le monde n'est pas de cet avis. De Smedt, *Dissertationes in primam aetatem historiae ecclesiasticae*, p. 232 et seq., après Maran et Pagi, a admis que la légation africaine éconduite par Etienne était chargée de l'*Ep.* LXXII; mais il confond le premier et le second synode baptismal. Benson, *op. cit.*, p. 352 et seq., a repris cette opinion, avec quelques retouches. — Nelke, qui rapporte au 1[er] septembre 256 le synode des quatre-vingt-sept évêques, imagine, p. 105 et seq., un synode intermédiaire entre notre second et notre troisième synode : la légation aurait porté à Rome les résolutions de ce synode intermédiaire. Mais, outre que la date assignée est invraisemblable, le texte sur lequel il s'appuie (*Sent. episcop., prooem.* : Censens quod *semel atque iterum et saepe censuimus*) ne désigne pas nécessairement des décisions synodales, et rien n'autorise à multiplier ainsi les synodes.

La principale objection à cette manière de voir réside dans la brièveté du temps où il nous faut enfermer ces deux voyages : aller et retour des délégués à Rome, aller et retour du courrier de Césarée, Il est sûr que le fidèle messager dut faire diligence pour atteindre son but et être de retour à Carthage avant l'hiver; mais, Firmilien nous en est témoin (*Ep.* LXXV, 5). Rogatien ne perdit pas son temps en Cappadoce; les difficultés, bien que réelles, ne semblent pas insurmontables pour un homme déterminé. La délibération synodale avait eu lieu le 1[er] septembre; quinze jours sont beaucoup plus qu'il ne fallait pour un double voyage de Carthage à Rome et de Rome à Carthage; donc, plusieurs jours avant la mi-septembre, Cyprien pouvait être fixé sur l'insuccès de sa démarche. De là jusqu'au 11 novembre, date normale où cessait le transit maritime, il y a deux mois entiers : n'est-ce pas assez pour aller et revenir de Cappadoce? M. Ernst a pris la peine d'interroger là-dessus M. Friedlaender, dont l'autorité pour tout ce qui se rapporte à la vie romaine est assez connue, et a obtenu du savant professeur une réponse très précise (Ernst, *Papst Stephan I und der Ketzertaufstreit*, p. 74, 75). Au jugement de M. Friedlaender, vingt-cinq jours suffisaient, à la rigueur, pour le voyage de Carthage à Césarée; si par ailleurs on tient compte de ce fait, admis par le même savant, que le terme du 11 novembre n'avait rien d'absolu, et que dans les cas d'urgence on pouvait fort bien le dépasser, on voit que la prétendue impossibilité, objectée au voyage de Rogatien après le retour de la légation synodale, n'existe pas.

Suivons donc Rogatien en Cappadoce, où il put arriver avant la mi-octobre. Il y trouva les esprits fort excités, car déjà l'ardeur réformatrice du pape Etienne avait soulevé des questions irritantes, et les Eglises anabaptistes d'Asie étaient elles-mêmes sous la menace d'une excommunication. Firmilien entra d'emblée dans les vues de Cyprien, ou plutôt déclara n'en avoir jamais eu d'autres. Sa longue réponse, qui nous est parvenue dans une ancienne traduction latine, d'une langue très semblable à celle de Cyprien, réédite en somme les arguments contenus dans les lettres que Rogatien lui avait communiquées; sa véritable originalité consiste principalement dans la violence du langage à l'égard du pape, et c'est l'aspect auquel nous nous attacherons. Firmilien remercie Cyprien (*Ep.* LXXV, 1) de lui avoir écrit en termes si fraternels; volontiers il rendrait grâces à Etienne, dont les mauvais procédés lui ont valu, de la part du primat de Carthage, cette marque de foi et de sagesse. Etienne n'en a pas moins, par son audace et son insolence (3), encouru le jugement divin contre ceux qui compromettent l'unité de l'Eglise. Il a fait cause commune avec les hérétiques (5), en approuvant leur baptême; il est devenu l'un d'eux. Jusqu'ici l'Eglise de Rome (6), et d'autres encore, ont observé notamment au sujet de la Pâque, des usages particuliers, sans détriment de la paix et de l'unité catholique, Etienne a le premier violé cette paix, faisant affront aux bienheureux apôtres Pierre et Paul, qui, à l'en croire, auraient inauguré cette tradition favorable aux hérétiques. La seule unité à laquelle puissent prétendre les hérétiques, c'est l'unité dans le blasphème (7). Comme ils n'ont pas la foi, ils n'ont pas non plus le baptême ni aucun sacrement : ainsi l'ont affirmé depuis longtemps, à l'occasion de certains doutes, les évêques de Cappadoce, de Galatie, de Cilicie et des contrées limitrophes, assemblés à Iconium de Phrygie. Etienne croit trouver dans les synagogues des hérétiques la rémission des péchés (8-16) : insensé, qui se glorifie de succéder à l'épiscopat de Pierre (17), fondement de l'Eglise, et qui cependant multiplie inconsidérément les pierres et les églises! Traître et déserteur de l'unité, il est tombé au-dessous des Juifs, qui, du moins, au témoignage du Sauveur, avaient le zèle de Dieu; au-dessous de tous les hérétiques (23). Auteur responsable de tous ces déchirements (24), il ne voit partout que schismes, et c'est lui-même qui s'est constitué en état de schisme, apostat de l'unité ecclésiastique. Il prodigue les excommunications, et c'est lui-même qui s'excommunie au regard de tous. On a vu la mesure de sa patience (25) dans les querelles qu'il a cherchées aux évêques de tout l'univers, rompant tantôt avec l'Orient, tantôt avec le Midi, lorsqu'il refusa aux évêques d'Afrique, non seulement une audience, mais le bienfait de l'hospitalité chrétienne. Voilà l'homme qui traite Cyprien de faux Christ, de faux apôtre, d'ouvrier déloyal : comme si un secret remords le poussait à charger autrui de toutes les flétrissures dont lui-même s'est rendu digne!

Le ton de cette lettre n'était pas d'un homme disposé à se rendre aux sommations venues de Rome, et, de fait, Firmilien ne se rendit pas. Cyprien, moins virulent dans son langage, n'était pas moins ferme dans ses résolutions, et, si nous ignorons quelle conduite il tint durant la dernière phase du conflit baptismal, nous sommes pourtant sûrs qu'il ne transigea point. Les mois qui suivent le retour de Rogatien nous échappent entièrement; le seul fait qui se détache sur cette pénombre est la médiation généreuse de l'évêque d'Alexandrie. Trop dévoué à l'Eglise pour ne pas gémir profondément de ses divisions, d'ailleurs sans conviction personnelle au sujet du baptême des dissidents, il avait seulement hérité de son prédécesseur Héraclas (Eusèbe, *H. E.*, VII, VII) la règle d'excommunier les chrétiens qui, après leur baptême, s'étaient compromis avec une secte : donnaient-ils des gages sérieux de pénitence, il les recevait sans nouveau baptême. Cette pratique n'avait rien de contraire aux principes de Cyprien. Dans le cas d'un baptême très suspect (Eusèbe, *H. E.*, VII, IX), administré par on ne sait quels dissidents, nous voyons Denys hésiter et recourir à Rome. On peut au moins conclure de ses paroles que la coutume de rebaptiser les hérétiques n'était pas en vigueur à Alexandrie.

La lettre qu'il écrivit au pape (Eusèbe, *H. E.*, VII, V) rappelait le schisme de Novatien et ses ravages dans les Eglises d'Orient : la concorde, à peine rétablie, allait-elle être de nouveau troublée? « Sachez, Frère, que toutes les Eglises d'Orient et d'au delà, déchirées par le schisme, sont revenues à l'unité; tous leurs chefs, animés des mêmes sentiments, éprouvent une joie extrême de cette paix inespérée : Démétrien à Antioche, Théoctiste à Césarée, Mazzabane à Ælia, Marin à Tyr depuis la mort d'Alexandre, Héliodore à Laodicée depuis la mort de Thélymidre, Hélénos à Tarse, et toutes les Eglises de Cilicie, Firmilien et toute la Cappadoce — je n'ai nommé que les évêques les plus illustres, de peur de rendre ma lettre trop longue et ma parole importune. Toutes les provinces de Syrie et l'Arabie, que vous assistez régulièrement et qui ont reçu de vos lettres, la Mésopotamie, le Pont, la Bithynie, en un mot toutes ces contrées se réjouissent universellement et bénissent Dieu de cette concorde et de cette charité fraternelle. » Le spectacle de cette concorde était bien le plaidoyer le plus éloquent en faveur de la paix; Etienne dut en être touché. Mais l'inflexibilité dont il s'était fait un devoir ne se démentit point. La crise douloureuse, qui scindait l'Eglise en deux camps, n'entra qu'après sa mort dans une voie d'apaisement.

On a beaucoup discuté pour savoir si réellement Cyprien et ses adhérents furent atteints par une

sentence d'excommunication[1], et encore aujourd'hui l'on soutient avec une égale conviction le pour et le contre. Peut-être la divergence serait-elle moindre entre les avis opposés, si l'on tenait compte des temps et de la discipline alors en vigueur. Disons simplement ce qui ressort des documents anciens, laissant à d'autres le soin de trouver la formule la plus juste pour caractériser une situation qui n'a peut-être de parallèle exact à aucune époque de l'Eglise.

Que le pape Etienne ait enjoint aux évêques d'Afrique et d'Asie de renoncer à leur usage, et cela sous peine d'excommunication, c'est très sûr, car nous le lisons dans les lettres de Cyprien et de Firmilien. (Cyprien, *Ep.* LXXIV, 8 : *Dat honorem Deo qui, haereticorum amicus et inimicus christianorum, sacerdotes Dei veritatem Christi et Ecclesiae unitatem tuentes abstinendos putat?* — Firmilien, *Ep.* LXXV, 24 : *Peccatum vero quam magnum tibi exaggerasti, quando te a tot gregibus scidisti? Excidisti enim te ipsum, noli fallere, siquidem ille est vere schismaticus qui se a communione ecclesiasticae unitatis apostatam fecerit. Dum enim putas omnes a te abstineri posse, solum te ab omnibus abstinuisti.*) Il n'est pas moins sûr que ni les uns ni les autres ne se départirent d'un usage qu'ils regardaient comme seul légitime; mais qu'en agissant ainsi, ces évêques n'entendaient pas, il s'en faut bien, rompre avec l'unité de l'Eglise. A ce moment, la rupture était, de la part d'Etienne, virtuellement consommée; de la part de l'épiscopat africain et asiatique, elle ne l'était pas. Y eut-il un pas de plus fait dans la voie de la séparation? Oui, si nous prenons à la lettre certaines expressions de Firmilien, qui semble considérer cette séparation comme un fait accompli, et en prendre son parti sans trop de peine, considérant qu'Etienne, en croyant mettre ses contradicteurs hors de l'Eglise catholique, s'y est mis lui-même tout le premier. Mais ce sont là des formules oratoires qui, dans un morceau passionné tel que la lettre de Firmilien, doivent être commentées avec prudence. Le jour où Etienne ferma sa porte aux délégués du synode africain et les exclut de l'hospitalité chrétienne, il les traita en excommuniés; néanmoins, on ne saurait conclure de ce fait que, dans la pensée du pape, l'épiscopat africain fût dès lors séparé de l'Eglise. Tout n'était pas nécessairement consommé par ce premier mouvement : le temps, la réflexion, la droiture manifeste de ses adversaires, la gravité des conséquences pour l'Eglise, la médiation opportune de l'évêque d'Alexandrie, qui sans doute dit à Etienne ce qu'il devait redire à son successeur : Considérez la grandeur des intérêts engagés, Σκόπει τὸ μέγεθος τοῦ πράγματος, toutes ces circonstances réunies ont pu prolonger la période d'hésitation, et empêcher Etienne de fulminer la sentence qu'il tenait suspendue sur la tête des rebelles. D'autant qu'une sentence d'excommunication, au sens canonique attaché à ce mot par l'usage postérieur, constituerait, au milieu du IIIe siècle, un anachronisme : il ne saurait être question, à cette date, que d'une rupture officielle de relations, et il demeure douteux qu'après les menaces que nous avons rapportées, cette rupture ait été notifiée derechef. Les documents du IIIe siècle ne le disent pas, et la tradition postérieure donne une autre impression.

Si la rupture avait été effective et officielle sous le pontificat d'Etienne, il aurait fallu renouer officiellement sous le pontificat suivant. Or, nous voyons au contraire les relations se rétablir sans secousse, comme après un malentendu, au contentement des deux parties. Ecrivant au pape Sixte sur la question baptismale, Denys d'Alexandrie dit que les évêques orientaux avaient reçu d'Etienne une menace d'excommunication, motivée par leur coutume de rebaptiser les hérétiques; il ne les montre pas en état de schisme (EUSÈBE, *H. E.*, VII, v) : Ἐπεστάλκει μὲν οὖν πρότερον καὶ περὶ Ἑλένου καὶ περὶ Φιρμιλιανοῦ πάντων τε τῶν ἀπὸ Κιλικίας καὶ Καππαδοκίας καὶ δῆλον ὅτι Γαλατίας καὶ πάντων τῶν ἑξῆς ὁμορούντων ἐθνῶν, ὡς οὐδὲν ἐκείνοις κοινωνήσων διὰ τὴν αὐτὴν ταύτην αἰτίαν, ἐπειδὴ τοὺς αἱρετικούς, φησιν, ἀναβαπτίζουσι. Les paroles véhémentes que nous avons relevées chez Firmilien ne représentent que le relief un peu fort de cette même épitre comminatoire. La correspondance de Denys n'avait rien offert de plus décisif à Eusèbe, qui résume la situation (*H. E.*, VII, III), en disant qu'Etienne voyait avec impatience les pratiques anabaptistes des Eglises africaines, ἐπὶ τούτῳ δυσχεραίνοντα. Et saint Augustin, évoquant le souvenir de la querelle baptismale devant une chrétienté qui ne se souvenait pas d'avoir été schismatique, dit expressément que Cyprien ne se sépara point de l'unité catholique (*De baptismo contra Donatistas*, I, XVIII, 28, *PL.*, XLIII, 124 : *Non se ille tamen a ceteris diversa sentientibus separata communione disiunxit;* V, XXV, 36, *PL.*, XLIII, 194 : *Stephanus autem etiam abstinendos putaverat qui de suscipiendis haereticis priscam consuetudinem convellere conarentur; iste autem quaestionis ipsius difficultate permotus et sanctis caritatis visceribus largissime praeditus, in unitate cum eis manendum qui diversa sentirent. Ita quamvis commotius, sed tamen fraterne, indignaretur, vicit tamen pax Christi in cordibus eorum, ut in tali disceptatione nullum inter eos malum schismatis oriretur*). Quand donc FECHTRUP nous assure (*Kirchenlexikon*, art. *Ketzertaufstreit*, p. 416) que l'Eglise de Rome cessa de mêler à ses prières officielles le nom du primat de Carthage, nous réclamons des preuves qu'il ne saurait produire, et quand il ajoute que le nom du pape Etienne fut effacé des diptyques de Carthage, nous n'hésitons pas à croire qu'il se trompe, car, si la rupture fut quelque temps effective, Cyprien du moins ne s'y résigna jamais[1].

En voilà plus qu'il n'en faut peut-être pour écarter l'idée d'une sentence pontificale retranchant de la communion romaine, l'Afrique et une partie de l'Asie, constituant les évêques de ces contrées en état de schisme et leurs diocèses en interdit. Contre une telle exagération l'histoire proteste, car c'eût été là un événement bien autrement grave que le schisme

1. Voir J. ERNST dans *Zeitschrift f. kath. Theologie*, 1894, p. 473-499 : *War der heilige Cyprian excommunicirt?* — Déjà BARONIUS croyait à l'excommunication; la même opinion se retrouve, avec des nuances, chez FECHTRUP, *Der heilige Cyprian*, p. 233 et seq.; NELKE, *Chronologie der Korrespondenz*, p. 109, 126, 129 et seq.; HARNACK, *Chronologie der ACL*, II, p. 103, affirme l'excommunication de Firmilien. Nous ne citons que des auteurs récents. — Au contraire, nient l'excommunication : GRISAR, *Oppositionskonzil gegen Papst Stephanus*, dans *Ztschr. f. kath. Theol.*, 1881, p. 193 et seq.; BENSON, *Cyprian*, p. 354 et seq.; BARDENHEWER, *Geschichte der AKL*, II, p. 401; ERNST, *Papst Stephan I und der Ketzertaufstreit*, p. 80 et seq.

1. Je ne veux pas insinuer que Firmilien s'y résigna, car les mêmes raisons qui empêchent de croire à un schisme africain empêchent de croire à un schisme asiatique. M. HARNACK affirme l'excommunication de Firmilien, non celle de Cyprien; M. ERNST semble croire que Firmilien, par son intransigeance, rendit effective la sentence portée conditionnellement contre lui. Ces distinctions me paraissent peu fondées en histoire. Cyprien et Firmilien différaient par le caractère, non par l'attachement à l'Eglise, et dans cette querelle baptismale, ils ne cessèrent de faire cause commune. — Sur l'hagiographie de Firmilien, voir B. BOSSUE, *De S. Firmiliano episcopo confessore Caesareae in Cappadocia commentarius historicus;* dans *Acta Sanctorum octobris*, t. XII, 1867, p. 470-510.

novatien, et l'on devrait en retrouver la trace. Puisque cette trace n'est nulle part, concluons que la question baptismale n'avait point fait un pas depuis le jour où le pape Etienne éconduisit les délégués africains jusqu'à celui où la situation, plus que jamais tendue, fut dénouée providentiellement par la mort de ce pontife[1].

III. Conclusions intéressant le dogme, et suite de la controverse. — L'impression de scandale qui se dégage de cet épisode, et les ombres qu'il a paru projeter soit sur l'orthodoxie de saint Cyprien, soit sur le caractère du pape saint Etienne, ont fait reculer les premiers éditeurs devant la publication intégrale de pièces aussi compromettantes. L'épître de Firmilien surtout resta, durant près d'un siècle, frappée d'ostracisme. Absente de l'édition princeps de saint Cyprien, par J. Andreas (Rome, 1471), et des diverses éditions données par Erasme, elle apparaît pour la première fois dans l'édition de Morel (Paris, 1564). Les assauts de la critique, au XVIIIe et au XIXe siècle, n'ont servi qu'à mettre hors de doute l'intégrité substantielle de cette correspondance[2]; sans nous attarder à des discussions qui n'offrent plus qu'un intérêt rétrospectif, nous essaierons, dans un dernier regard sur la controverse baptismale, d'en tirer quelques conclusions équitables. Une louable sollicitude pour la mémoire de saint Cyprien a quelquefois inspiré des atténuations plus généreuses que fondées en histoire; il suffit, croyons-nous, de laisser parler les faits pour reconnaître chez le primat de Carthage l'alliance d'intentions excellentes avec une théologie erronée sur quelques points. Cette théologie devait l'engager dans des luttes aussi périlleuses pour l'Eglise qu'angoissantes pour sa propre conscience.

Parvenu à la foi dans la maturité de l'âge, Cyprien avait fait sienne une idée qui eut cours en Afrique dès le commencement du IIIe siècle, celle d'une connexion nécessaire entre les œuvres du ministère chrétien et la sainteté personnelle du ministre. Cette idée, à laquelle Tertullien avait donné sa forme la plus concrète, procédait en dernière analyse de l'illuminisme phrygien; elle devait enfanter les doctrines anabaptistes contre lesquelles le pape Etienne se vit obligé de réagir, et sans doute ce n'est pas pur hasard si les anabaptistes apparurent simultanément en Asie Mineure et en Afrique, précisément dans les deux contrées qui avaient été, durant le demi-siècle précédent, les foyers les plus actifs de l'hérésie cataphryge. Au paroxysme de sa révolte contre Rome, Tertullien déniait au corps épiscopal le pouvoir de remettre les péchés[1]; il revendiquait ce pouvoir pour l'homme spirituel, désigné par une effusion spéciale du Paraclet. En se dégageant des étreintes du montanisme, l'Afrique chrétienne n'avait pas achevé d'en répudier l'héritage, et, dans la théologie courante, les charismes personnels usurpaient encore quelquefois la place qui revient au principe d'autorité. On s'imaginait que, pour faire descendre la grâce dans les âmes, l'évêque devait, de nécessité absolue, en être lui-même pourvu surabondamment. Une théorie si simple et si profondément morale devait sourire au zèle ardent et pratique de Cyprien : il l'adopta sans restriction, comme l'héritage intangible de ses prédécesseurs, identique dans sa pensée au dépôt même de la foi. Mais il y avait au fond de cette théorie, en apparence inoffensive, un vieux reste de levain montaniste, principe d'erreurs dont il ne prit jamais conscience, mais qui affectent gravement sa conception du gouvernement ecclésiastique et sa théologie sacramentaire.

Cyprien tenait par toutes les fibres de son âme à l'unité de l'Eglise. Quand, en présence du schisme de Novatien, il écrivit son traité *De unitate Ecclesiae*, il y mit tout son cœur, et nous n'avons aucune raison de suspecter l'hommage qu'il y rend à la chaire de Pierre, source de l'unité, fondement de toute l'Eglise. Mais il n'avait de cette unité, ainsi que des prérogatives du successeur de Pierre, qu'une idée assez flottante. Le pouvoir épiscopal se présente à son esprit comme une masse indivise à laquelle chaque évêque participe selon ses besoins, et non précisément comme l'apanage d'un corps fortement hiérarchisé (*De catholicae Ecclesiae unitate*, 4 : *Episcopatus unus est, cuius a singulis in solidum pars tenetur*). Cette conception se remarque jusque dans le très intéressant fragment qui n'a pas trouvé place dans la vulgate de Cyprien, mais nous a été conservé par un manuscrit du VIIIe s., et qui, selon une opinion plausible, serait une retouche apportée par Cyprien lui-même au texte primitif de son traité, en vue de la polémique avec les Novatiens[2]. L'auteur y réitère avec plus d'insistance sa profession de foi à la primauté de Pierre; mais après avoir montré dans l'Eglise un seul troupeau, que font paître d'un commun accord tous les pasteurs, il ne songe pas à définir les conditions de cette unité, comptant pour la réaliser sur l'accord spontané de toutes les volontés en vue de l'œuvre commune, plutôt que sur l'action centrale d'un gouvernement fort. La nécessité d'un pareil gouverne-

1. Etienne Ier finit-il ses jours par le martyre? Oui, si l'on s'en rapporte au martyrologe hiéronymien (2 août). Mais cette donnée est suspecte à plus d'un titre. Les tables philocaniennes mentionnent la *depositio* d'Etienne parmi celles des simples évêques. Pontius, le biographe de Cyprien, parle du pape Sixte en termes qui paraissent exclure le martyre de son prédécesseur (*Vita Cypriani*, 14 : Jam de Xysto bono et pacifico sacerdote *ac propterea* beatissimo martyre). Saint Augustin ignore également le martyre d'Etienne. La ressemblance de sa notice, dans le martyrologe hiéronymien, avec celle de Sixte, donne à penser que le compilateur de ce martyrologe a confondu le souvenir des deux pontifes. Voir DUCHESNE, *Liber pontificalis*, t. I, p. 154.

2. Elle a été attaquée surtout par R. MISSORIUS, Venise, 1733; Fr. M. MOLKENBUHR, *Binae dissertationes de S. Firmiliano*, Wolfenbüttel, 1790 (dans Migne, *P. L.*, III, 1357-1418); TIZZANI, *La celebra contesa fra san Stefano e san Cypriano*, Rome, 1762. — RITSCHL, *Cyprian von Karthago*, p. 126-134, a dénoncé des interpolations dans la lettre de Firmilien. Mais ces prétendues interpolations renferment des hellénismes qui garantissent l'authenticité. Voir la réponse victorieuse de ERNST, *Ztschr. f. kath. Theologie*, 1894, p. 209-259; 1896, p. 364-367; BENSON, *op. cit.*, p. 377-378.

1. Tertullien, *De pudicitia*, 21, fin : Ecclesia quidem delicta donabit, sed Ecclesia Spiritus per spiritalem hominem, non Ecclesia numerus episcoporum. — Sans doute ce n'est pas non plus pur hasard si l'on relève d'étranges concessions à ces doctrines dans le langage de Firmilien, *Ep.* LXXV, 4 : Necessario apud nos fit ut per singulos annos seniores et praepositi in unum conveniamus ad disponenda ea quae curae nostrae commissa sunt, ut si qua graviora sunt communi consilio dirigantur, lapsis quoque fratribus et post lavacrum salutare a diabolo vulneratis per paenitentiam medella quaeratur, *non quasi a nobis remissionem peccatorum consequantur*, sed ut per nos ad intellegentiam delictorum suorum convertantur et Domino plenius satisfacere cogantur.

2. *De catholicae Ecclesiae unitate*, 4, d'après le *cod. Monacensis*, 208, texte reproduit en note dans l'édition Hartel, p. 212 : *Et quamvis apostolis omnibus parem tribuat potestatem*, unam tamen cathedram constituit et unitatis originem atque orationis suae auctoritate disposuit. Hoc erant utique et ceteri quod Petrus, sed primatus Petro datur ut una Ecclesia et cathedra una monstretur. Et pastores sunt omnes, sed grex unus ostenditur, *qui ab apostolis omnibus unanimi consensione pascatur...* — Voir sur ce fragment Dom CHAPMAN, *Revue bénédictine*, 1902-1903, et *Journal of theological Studies*, V, 20, july 1904, p. 634-636.

ment, pour maintenir l'unité de foi et de discipline, lui échappe; il semble même ignorer la frontière entre les pures questions de discipline et les questions de foi. De là ces déclarations qui terminent plusieurs de ses lettres baptismales, et où il revendique pour chaque évêque, dans sa sphère, une liberté illimitée de penser et d'agir, sauf le compte qu'il doit à Dieu (*Ep.* LXIX, 17; LXXII, 3; LXXIII, 26). A vrai dire, ce libéralisme se dément quelquefois : nous en avons rencontré des exemples éclatants dans le cas de Marcien, l'évêque d'Arles, que Cyprien dénonçait au Saint-Siège comme fauteur de schisme, et dans le cas des évêques libellatiques Basilide et Martial, qu'il persistait à déclarer déchus, même après que le Saint-Siège les eut absous. Il admettait donc des limites à cette irresponsabilité des évêques devant les hommes, qu'il a parfois si énergiquement proclamée. Mais en pratique, il borne la responsabilité aux cas de prévarication évidente, comportant une déchéance *ipso facto*. A moins d'avoir encouru cette déchéance, l'évêque n'est responsable que devant Dieu. Tel est bien le sens de la lettre LXVI, adressée à Florentius Puppianus, un évêque qui s'autorise de sa qualité de confesseur pour censurer la conduite de Cyprien. Cyprien lui demande raison de ses paroles avec une liberté toute fraternelle; le ton n'est pas d'un supérieur hiérarchique, mais il n'est pas davantage d'un évêque disposé à subir des observations touchant les actes de son ministère pastoral. Ainsi en usait-il à l'égard de ses collègues d'Afrique; ainsi entendait-il en user, sauf une nuance de respect en plus, à l'égard du pontife romain. Pour être le successeur de Pierre, Corneille, Lucius ou Etienne n'en est pas moins un évêque comme lui. Ici les détails de style ont leur intérêt. Les lettres de Cyprien au pape portent cette simple suscription : *Cyprianus Cornelio fratri* (*Ep.* XLIV, XLV, XLVII, XLVIII, LI, LII, LIX, LX), *Cyprianus cum collegis Lucio fratri* (*Ep.* LXI), *Cyprianus Stephano fratri* (*Ep.* LXVIII, LXXII). Au contraire dans les lettres venues de Rome, on rencontre parfois une appellation plus solennelle : *Cypriano Papae presbyteri et diaconi Romae consistentes* (*Ep.* XXX), *Cypriano Papati presbyteri et diacones Romae consistentes* (*Ep.* XXXVI). Accoutumé à traiter avec le pape sur un pied d'égalité respectueuse, Cyprien trouva étrange la mise en demeure qui un jour lui vint de Rome au sujet du baptême des hérétiques; de là ces formules aussi fermes que polies, par lesquelles il maintint l'indépendance de son ministère. Toujours hanté par le souvenir de Paul tenant tête à Pierre (*Ep.* LXXI, 3; cf. *Sent.*, 56), il aurait cru trahir l'Eglise en abandonnant la position qu'il avait prise dans une question vitale. Une fausse conception de son devoir, jointe à un zèle inflexible, fut le principe de sa résistance.

L'efficacité du sacrement peut-elle bien être indépendante de la sainteté personnelle du ministre? Sur ce point fondamental, la réponse de Cyprien devait être négative. Car avec sa manière concrète d'entendre toutes choses, il considérait la personne du ministre un peu comme le vaisseau d'où la grâce doit s'épancher sur les âmes. Dès lors, comment imaginer que la grâce découle d'une âme qu'elle n'a pas remplie? Sa sévérité pour les ministres indignes des sacrements, quels qu'ils fussent, est une conséquence logique de ce principe; aussi avons-nous vu la question des clercs indignes intervenir épisodiquement dans la controverse baptismale. Il restait à élaborer toute une métaphysique du sacrement, qui, en montrant dans le rite de l'Eglise une action accomplie au nom du Christ, élèvera l'efficacité du ministère au-dessus des accidents de personnes. Cette élaboration sera en grande partie l'œuvre de saint Augustin. Chez saint Cyprien, la théologie sacramentaire n'est pas encore sortie de l'enfance.

Il n'est pas sans intérêt de noter que Cyprien attache au rite pénitentiel de l'imposition des mains un sens différent de celui qu'y attachait dès lors l'Eglise romaine et qui se précisera dans des documents postérieurs. A ses yeux, le baptême est le rite qui remet les péchés, l'imposition des mains est le rite qui confère le Saint-Esprit (*Ep.* LXXIII, 6 : Quod si secundum pravam fidem baptizari aliquis foris et remissam peccatorum consequi potuit, secundum eandem fidem consequi et Spiritum Sanctum potuit, et non est necesse ei venienti manum imponi ut Spiritum Sanctum consequatur et signetur. Cf. *Ep.* LXXIV, 5; LXXV, 12, 18); il ne songe pas à distinguer l'imposition des mains usitée pour la réconciliation des pécheurs, d'une autre imposition des mains qui était alors inséparable du baptême et qui s'est conservée dans le sacrement de confirmation. La meilleure preuve que l'Eglise l'en distingua, c'est que nous voyons cette imposition des mains usitée dans la réconciliation des clercs. Voir *Canon* 8 de Nicée. — M. l'abbé SALTET, dans son étude sur *Les Réordinations*, Paris, 1907, croit néanmoins reconnaître la confirmation proprement dite, soit dans le rite réconciliateur des laïques hérétiques, soit dans le rite réconciliateur des clercs ordonnés dans l'hérésie (p. 21 sqq.; 36 sqq.; p. 402 sqq.). Cette identification procède de vues systématiques : en réalité, l'identité matérielle du rite n'entraîne pas l'identité de signification. Etienne parle seulement d'imposition des mains pénitentielle, *Ep.* LXXIV, 1 : *Ut manus illi imponatur in paenitentiam.* Il serait excessif de vouloir faire rentrer ces rites primitifs dans les cadres théologiques d'un autre âge. Constatons du moins la distinction très nette d'avec la confirmation dans un texte du pape Vigile (VIe siècle), *Ad Eutherium Ep.*, 3, *P. L.*, LXIX, 18 : Non per illam impositionem manus quae per invocationem Sancti Spiritus fit, sed per illam qua paenitentiae fructus acquiritur et sanctae communionis restitutio perficitur). Des clercs novatiens, qui revenaient ou simplement qui venaient à l'Eglise catholique, furent réconciliés par elle et introduits dans sa hiérarchie par le rite de l'imposition des mains. Au reste, la confusion que nous signalons, entre l'imposition des mains baptismale et l'imposition des mains pénitentielle, se retrouve, aggravée, chez l'auteur du *De rebaptismate*, avocat de la tradition romaine (*De rebaptismate*, 2, 3, 4, 5, 6); on n'y saurait donc voir un trait particulier à Cyprien.

Il eut du moins le mérite de reconnaître le rite essentiel du baptême chrétien dans le baptême par affusion, conféré alors exceptionnellement à quelques malades. Ces chrétiens improvisés n'avaient-ils rien à envier à ceux qui avaient passé par le rite solennel de l'immersion? La chose ne semblait pas claire, et certains cas, réels ou supposés, de possession diabolique après ce *baptême des cliniques*, faisaient révoquer en doute la pleine efficacité du sacrement. Répondant sur ce point encore à Magnus (*Ep.* LXIX, 12-16), Cyprien déclare, sauf meilleur avis, que rien ne manque à ces *cliniques* pour être de vrais chrétiens (*ib.*, 12 : Aestimamus in nullo mutilari et debilitari posse beneficia divina nec minus aliquid illic posse contingere, ubi plena et tota fide et dantis et sumentis accipitur quod de divinis muneribus hauritur); que si la foi du ministre et celle du baptisé sont entières, on n'a rien à craindre pour le don divin; que l'on a vu tel chrétien, après ce baptême *in extremis*, mener une vie sans reproche, tel autre au contraire, après le baptême solennel, retomber sous l'empire du démon, parce qu'il s'était montré infidèle à la grâce baptismale; qu'enfin il serait scandaleux de fermer les yeux sur toutes les tares du baptême hérétique, pour méconnaître outrageusement, chez les cliniques, le vrai baptême de l'Eglise (16).

Sur un point du moins, Cyprien et Firmilien parlent plus correctement que leur contradicteur, l'auteur anonyme du *De rebaptismate*. Dans son zèle à exalter le baptême de l'Esprit, ce dernier avait rabaissé le baptême d'eau presque au niveau des ablutions juives (*De rebaptismate*, 18, fin : Fide emundari corda, Spiritu autem ablui animas, porro autem per aquam lavari corpora); et l'assimilait complètement au baptême de Jean (*ib.*, 2); cette assimilation, qui apparaît déjà chez Tertullien, et qui, chez notre anonyme, est peut-être un trait de doctrine africaine, ne se retrouve pas, malgré certaines apparences contraires, chez Cyprien (*Ep.* LXIX, 11) ni chez Firmilien,

qui maintiennent fermement la différence des deux baptêmes (*Ep.* LXXIII, 24; LXXV, 8).

A défaut d'une théologie déjà formée, le pape Etienne avait le sens de la tradition catholique sur le baptême. Le sacrement de l'initiation chrétienne, à raison même de sa nécessité pour le salut, devait être plus que tout autre indépendant des contingences humaines. Ainsi l'entendait le pape avec l'Eglise. A cet égard, nos documents lui rendent pleine justice, et Cyprien n'a trouvé à lui opposer que de mauvaises raisons. Pour prouver que les Apôtres n'avaient pu sanctionner cette prostitution du baptême, il argumentait ainsi (*Ep.* LXXIV, 2 : de même Firmilien, *Ep.* LXXV, 5) : les Apôtres sont morts avant l'apparition des hérétiques modernes, Apelle, Valentin, Marcion, Cerdon même; donc ils n'ont pu approuver le baptême conféré par ces hérétiques. Le vice de ce raisonnement saute aux yeux : il ne s'agit pas en effet de savoir si les Apôtres ont connu tel et tel hérétique, mais s'ils ont posé le principe d'où découle la validité du baptême par lui conféré. Sur ce point de fait, le témoignage de l'Eglise romaine et de bien d'autres était formel; les arguments des anabaptistes ne l'ont pas infirmé; Cyprien lui-même s'avoue vaincu sur le terrain de la tradition, quand il se replie sur celui de la raison théologique : *Non est autem de consuetudine praescribendum, sed ratione vincendum* (*Ep.* LXXI, 3; cf. *Sent. episcop.*, 28, 30, 63, 77; Firmilien, *Ep.* LXXV, 19 : Adversus Stephanum vos dicere Afri potestis cognita veritate errorem vos consuetudinis reliquisse). Le reproche qu'il adressait à Etienne, de préférer une tradition humaine à la règle posée par Dieu, retombe donc sur lui de tout son poids, et l'auteur du *De rebaptismate*, qui en appelle à l'autorité de toutes les Eglises (*De rebaptismate*, 1 : Venerabili ecclesiarum omnium auctoritate. — Cf. Eusèbe, *H. E.*, VII, III : *Παλαιοῦ γέ τοι κεκρατηκότος ἔθους ἐπὶ τῶν τοιούτων μόνῃ χρῆσθαι τῇ διὰ χειρῶν ἐπιθέσεως εὐχῇ*), peut se prévaloir des multiples aveux échappés à ses adversaires.

Mais parmi les griefs que Cyprien opposait à la doctrine romaine, il en est un qui trouve souvent crédit : Etienne aurait montré à l'égard du rite baptismal une extrême insouciance. On croit lire chez Cyprien qu'Etienne faisait bon marché de l'invocation de la Trinité, qu'il se contentait d'un baptême quelconque *au nom du Christ*, abandonnant ainsi le rite essentiel du baptême chrétien. Telle est l'opinion mise en avant au XVIe siècle par des protestants; au XVIIe siècle par des théologiens gallicans; de nos jours, tel auteur catholique interprète dans le même sens le *De rebaptismate*. (Ainsi SCHWANE, *Dogmengeschichte*, I^e, 534; FECHTRUP, *Der heilige Cyprian*, p. 221 et seq.) Les raisons nous semblent peu convaincantes, et M. ERNST, après bien d'autres, y a largement répondu (*Zeitschrift f. kath. Theologie*, 1896, p. 199 et seq.; *Papst Stephan I und der Ketzertaufstreit*, p. 93 et seq.) Il montre par des textes fort clairs que le baptême *au nom du Christ* n'était sous la plume de Cyprien et de Firmilien, comme sous la plume de leurs adversaires, qu'une formule abrégée pour désigner le baptême chrétien, le seul qui fût en cause, c'est-à-dire le baptême conféré au nom de la Trinité.

Voici quelques-uns des textes que l'on allègue pour prouver que l'invocation de la Trinité n'était pas considérée, à Rome, comme rigoureusement nécessaire. Cyprien, *Ep.* LXXIV, 5 : Aut si effectum baptismi maiestati nominis tribuunt, ut qui in nomine Jesu ubicumque et quomodocumque baptizantur innovati et sanctificati iudicentur... Firmilien, *Ep.* LXXV, 9 : Dicunt eum qui quomodocumque foris baptizatur, mente et fide sua baptismi gratiam consequi posse. *De rebaptismate*, 6, fin : Multum interest utrum in totum quis non sit baptizatus in nomine Domini Nostri Iesu Christi. — Mais aucun de ces textes n'exclut, dans la pensée de l'auteur, l'invocation de la Trinité. Voir Cyprien, *Ep.* LXIX, 7 (au sujet des Novatiens); LXXIII, 5, 18 (au sujet des Marcionites); Firmilien, *Ep.* LXXV, 11 (au sujet du baptême de certaine prophétesse) : Nisi si et daemonem in nomine Patris et Filii et Spiritus Sancti gratiam baptismi dedisse contendunt, qui haereticorum baptismata adserunt; *De rebapt.*, 7, début.

Il s'est trouvé sans doute des hérétiques pour altérer la formule essentielle du baptême : ceux-là étaient hors de cause, et l'on ne saurait prouver qu'Etienne se soit constitué leur défenseur. Toute la controverse portait sur le baptême conféré, selon le rite chrétien, au nom de la Trinité; Cyprien requérait, pour sa validité, l'orthodoxie du ministre, le pape repoussait cette nécessité : tel était le point précis du débat, et c'est là-dessus qu'éclata la tempête.

Le principe rappelé par Etienne restait d'un maniement délicat, et il fallut des siècles pour en régler l'application. De son vivant même, ses conseillers ordinaires, les prêtres Denys et Philémon, paraissent avoir été impressionnés par les représentations de l'évêque d'Alexandrie (voir Denys, ap. Eusèbe, *H. E.*, VII, V). Le même infatigable négociateur renouvela ses instances près du successeur d'Etienne (Denys, *ibid.*), le pape Sixte, qui cessa d'urger l'exécution du rescrit baptismal. Sous ce pontificat, les relations se renouèrent spontanément entre Rome et les Eglises d'Afrique et d'Asie (voir la lettre où Cyprien annonce à son peuple le martyre de Sixte, *Ep.* LXXX, 1; Pontius, *Vita Cypriani*, 14). Après le martyre de Sixte et de Cyprien (2 août et 14 septembre 258), les préoccupations des pasteurs et des fidèles ayant pris un autre cours, le souvenir des anciennes dissensions se trouvait bien affaibli. Si l'on en croit saint Jérôme (*Adv. Luciferianos*, 23, *P. L.*, XXIII, 178), les évêques africains seraient dès lors revenus, par un décret conciliaire, sur leurs précédentes décisions. Cette assertion, que nul indice ne corrobore, n'a peut-être que la valeur d'une conjecture; quoi qu'il en soit, la doctrine romaine gagnait du terrain. Elle fut affirmée solennellement en 314 au concile d'Arles[1], où l'épiscopat d'Afrique était fortement représenté. Dès lors on songeait à se prémunir contre les interprétations abusives, et le concile prescrivait d'interroger les hérétiques convertis, pour s'assurer qu'ils avaient bien reçu le baptême au nom de la Trinité. Le concile de Nicée renouvela cette recommandation, et tandis qu'il admettait les clercs novatiens dans les rangs de la hiérarchie catholique après réconciliation par la simple imposition des mains[2], ordonna de rebaptiser les Paulianistes, qui avaient faussé, sinon la formule du baptême, du moins la foi dans la Trinité. (*Concilium Nicaenum, can.* 19; Mansi, t. II, p. 676; Denzinger, 56 (19). — Cf. saint Athanase, *Or.* II c. *Arianos*, 43, *P. G.*, XXVI, 237; saint Augustin, *Haer.*, 44, *P. L.*, XLII, 34.) La thèse de Cyprien venait d'être reprise en Afrique par le schisme donatiste : contre ces sectaires, qui exploitaient la mémoire de l'illustre martyr, saint Augustin produisit des arguments décifs (*De baptismo contra Donatistas libri VII; Contra Cresconium.* Voir *P. L.*, XLIII). La querelle anabaptiste eut un épilogue plus complexe en Orient. Saint Athanase (*Or.* II, 43), rejette le baptême des Manichéens, des Cataphryges et des Samosatéens comme vicié par une intention hérétique, malgré la correction de la formule; saint Cyrille de Jérusalem (*Praefatio in Catecheses*) rejette en bloc tous les baptêmes

1. *Concilium Arelatense I*, can. 8; Denzinger, 53 (16), Mansi, t. II, p. 472.
2. *Concilium Nicaenum*, can. 8; Mansi, t. II, p. 672; Denzinger, 55 (19).

hérétiques; la même doctrine se retrouve dans les Canons apostoliques (46, 47, 63) et les Constitutions apostoliques (VI, 15). Saint Basile (*Ep. ad Amphilochium canonica*, I, 2; *P. G.*, XXXII, 668 et seq.) rejette le baptême des Pépuziens (Montanistes), et prend ouvertement parti pour Firmilien contre Denys d'Alexandrie. Rome maintint, en l'expliquant, la règle posée par Etienne Ier. Les papes Libère et Sirice défendirent de réitérer le baptême des Ariens (Denzinger, 88 (21)); Innocent Ier motiva la différence de traitement admise à Nicée pour les Novatiens qui étaient baptisés et les Paulianistes qui ne l'étaient pas (Denzinger, 97 (63)). Une réponse de Nicolas Ier aux Bulgares (Denzinger, 335 (264) — *Responsa*, c. 104) va plus loin, en ratifiant le baptême administré par un juif et, chose plus extraordinaire, le baptême conféré au nom du Christ sans invocation de la Trinité. Cette dernière concession ne reparaît pas dans les décrets du quatrième concile de Latran (1215), qui définit contre les Cathares la validité du baptême conféré au nom de la Trinité, quel que soit le ministre (Denzinger, 430 (357)). Le concile de Trente réitère la définition, en spécifiant la nécessité de l'intention, laissée indécise par saint Augustin (sess. 7, can. 4, Denzinger, 860 (741)).

Dans sa rencontre avec le pape saint Etienne, saint Cyprien avait montré une droiture et un zèle dignes d'une meilleure cause. La crise qui nous révèle, avec la noblesse de son caractère, les hésitations de la théologie au IIIe siècle, fut pour l'Eglise une crise de croissance : l'unité de doctrine, que Cyprien avait cherchée dans une voie fausse, allait se faire après lui.

BIBLIOGRAPHIE. — Outre les *Dissertations* de Thomassin, de Coustant, etc., et l'*Africa christiana* de Morcelli, citées au tome III de la *Patrologie latine*, voir : Baronius, *Annales, ad ann.* 258; Tillemont, *Mémoires*, a. 42-52 et notes 42-44; L. Roche, *De la controverse entre saint Etienne et saint Cyprien au sujet du baptême des hérétiques*, Paris, 1858; J.-B. Thibaud, *Questions du baptême des hérétiques, discutée entre le pape saint Etienne Ier et saint Cyprien de Carthage*, Paris, 1863; Freppel, *Saint Cyprien et l'Eglise d'Afrique au IIIe siècle*, Paris, 1865; J. Peters, *Der heilige Cyprian von Carthago*, Ratisbonne, 1877; B. Fechtrup, *Der heilige Cyprian, sein Leben und seine Lehre dargestellt*, Münster, 1878; H. Grisar, *Cyprians « Oppositionskonzil » gegen Papst Stephan*, dans *Zeitschrift für katholische Theologie*, 1881, p. 193-281; O. Ritschl, *Cyprian von Carthago und die Verfassung der Kirche*, Göttingen, 1885; Fechtrup, article *Ketzertaufstreit*, dans le *Kirchenlexicon*, 1897; E. W. Benson, *Cyprian, his life, his times, his work*, London, 1897; J. Ernst, série d'articles dans *Zeitschrift für katholische Theologie*, années 1893, 1894, 1895, 1896, 1900, 1905, 1906, 1907; et *Die Ketzertaufangelegenheit in der altchristlichen Kirche nach Cyprian*, Mainz, 1901; L. Nelke, *Die Chronologie der Correspondenz Cyprians und der pseudocyprianischen Schriften ad Novatianum und Liber de rebaptismate*, Thorn, 1902; P. Monceaux, *Histoire littéraire de l'Afrique chrétienne*, t. II, *Saint Cyprien et son temps*, Paris, 1902; G. Bareille, *Baptême des hérétiques*, dans le *Dictionnaire de théologie catholique*, t. II, col. 219-233, Paris, 1903; J. Ernst, *Papst Stephan I und der Ketzertaufstreit*, Mainz, 1905 (Réponse à Nelke); Mgr Duchesne, *Histoire ancienne de l'Eglise*, t. I, ch. XX, Paris, 1906; H. Koch, *Zeit und Heimat des Liber de rebaptismate*, dans *Zeitschrift für die Neutestamentliche Wissenschaft*, 1907, 3; *Die Tauflehre des Liber de rebaptismate*, Braunsberg, 1906; d'Alès, *Revue des questions historiques*, avril 1907; J. Ernst, *Zeit und Heimat des Liber de rebaptismate*, dans *Theologische Quartalschrift*, 1908, 4 et 1909, 1; de la Brière, *Saint Cyprien et la Papauté*, dans *Etudes*, t. CXVII, 5 nov. 1908.

A. D'ALÈS.

BARRE (LE CHEVALIER DE LA). — Au nombre des faits d'intolérance et de cruauté que la libre-pensée reproche à l'Eglise, il n'en est guère de plus souvent exploité de nos jours que le supplice du chevalier de la Barre; il n'est guère, non plus, d'accusation moins fondée, et plus insoutenable.

Jean-François de la Barre (1747-1766), d'une famille apparentée à celle des Lefèvre d'Ormesson, était, en 1765, lieutenant d'infanterie, en garnison à Abbeville. Resté sans fortune par la faute d'un père dissipateur, il avait été recueilli par sa tante, Mme Feydeau de Brou, abbesse de Willancourt, et habitait un appartement dont l'abbaye disposait, en dehors de la clôture.

Ce protégé de l'Eglise était indigne de ses bontés. Voltaire, son défenseur, avoue qu'il « avait toute l'étourderie d'une jeunesse effrénée » (*Dictionnaire philosophique*, art. *Torture*); qu'il fréquentait de « jeunes étourdis que la démence et la débauche entraînaient jusqu'à des profanations publiques » (*Lettre à d'Argence, 1er juillet 1766*); qu'enfin « il fut convaincu d'avoir chanté des chansons impies » (*Dict. phil., supra.* Cf. *Relation de la mort du chev. de la Barre*, p. 8). Il vivait depuis quelque temps à Abbeville, connu par son impiété, lorsqu'une odieuse profanation y fut commise. « Un crucifix de bois, exposé sur un pont à la vénération publique, fut trouvé le matin du 9 août 1765 chargé de plusieurs coups de sabre qui y avaient laissé des traces profondes » (*Mémoire pour les sieurs Moisnel...*, par Linguet). Sous la pression de l'opinion publique, les autorités civiles se mirent en campagne pour découvrir les coupables, aidées par l'évêque d'Amiens qui, comme la loi l'y contraignait (*Ordonnance de 1670*), lança un *Monitoire* obligeant les fidèles à seconder les magistrats. La mauvaise réputation de la Barre le fit soupçonner des premiers. Arrêté avec quatre de ses compagnons ordinaires, il fut interrogé à diverses reprises. Mais ni ses réponses ni les dépositions des témoins ne prouvèrent sa culpabilité. Ce grief fut donc abandonné. Malheureusement pour lui, plusieurs, tout en le disculpant du sacrilège commis, l'accusèrent de paroles impies, de propos obscènes et d'actes scandaleux. Les juges d'Abbeville, prévenus contre lui, le condamnèrent de ce chef à la peine de mort. Appel fut interjeté au Parlement de Paris. On comptait au moins sur une diminution de peine; on s'était trompé : la sentence fut confirmée. Renvoyé à Abbeville, l'infortuné jeune homme y fut exécuté le 1er juillet 1766.

Voilà le fait dans toute sa nudité. Qui doit en endosser la responsabilité et en porter l'odieux? C'est l'Eglise, répondent en chœur ses ennemis : c'est elle qui a versé le sang de cet étourdi, et cela sans motif. — Eh bien, non : l'Eglise n'est pas coupable de cette cruauté; non, le sang répandu sur la place d'Abbeville ne retombe pas sur elle. On objectera l'intervention de l'évêque d'Amiens et son *Monitoire*. Tout cela, vu les circonstances, n'importe guère. Qu'on en juge!

Nous sommes, on le sait, à une époque où les deux pouvoirs vivent en bonne intelligence et se prêtent, au besoin, mutuellement secours. Or un crime vient d'être commis contre la religion que la loi protège : tout le monde appelle et réclame le châtiment du coupable; mais jusqu'ici les efforts

pour le découvrir ont été vains. L'évêque d'Amiens intime aux fidèles l'ordre d'aider les magistrats en déclarant ce qu'ils savent; il leur commande d'empêcher la justice de s'égarer en éclairant sa marche; il demande aux témoins, s'il en est, de parler selon leur conscience. Voilà le but du *Monitoire*, voilà toute la part du prélat. Il faut noter encore qu'en agissant de la sorte Mgr de Lamotte se conformait à un usage, auquel il ne lui était pas loisible de se soustraire; qu'à maintes reprises, en effet, le concile de Trente, Pie V, le clergé avaient protesté contre l'obligation qu'on imposait ainsi, mais toujours inutilement: la puissance séculière maintenant et défendant ce qu'elle tenait pour un droit, par des amendes et des confiscations.

Voulût-on cependant faire à l'Eglise un grief de cette intervention légale et nécessitée, on devrait reconnaître du moins que cette démarche n'eut aucune influence sur l'issue du procès. Le *Monitoire* visait uniquement la mutilation du crucifix : or, dit Voltaire, « la procédure, ni la sentence, ni l'arrêt ne font aucune mention » de cette accusation, qui de fait ne fut pas retenue par les tribunaux. L'avocat de la Barre, Linguet, n'est pas moins catégorique. « L'insulte à la croix, écrit-il, n'entre absolument pour rien dans la sentence, ni dans l'arrêt...; elle n'est même rappelée ni dans l'une ni dans l'autre ». On peut d'ailleurs s'en convaincre en lisant le texte du jugement d'Abbeville conservé aux Archives nationales (X^2B, 1392, 1393).

Ainsi l'Eglise n'a point travaillé à la condamnation du malheureux jeune homme. Je vais plus loin et dis qu'au contraire elle s'employa très activement à tenter de le sauver.

On l'accusait de propos scandaleux; l'abbesse de Willancourt l'excuse : « Il n'est âgé que de dix-neuf ans, dit-elle, combien n'échappe-t-il pas à cet âge de mouvements inconsidérés... que la bouche imprudente prononce et que le cœur plus sage désavoue » (*Lettre à Joly de Fleury, 18 octobre 1765*). Au surplus « il n'y avait rien dans tout cela qui ait rapport à l'ordre public de la société, qui puisse apporter aucun trouble ni confusion dans cet ordre et dans celui de la religion. Je vous supplie donc, Monseigneur, d'avoir égard aux représentations que je prends la liberté de vous faire. M. le président d'Ormesson, à qui j'envoie le même détail, aura la bonté d'appuyer ma demande auprès de vous » (*Ibid.*).

On affirmait encore qu'il avait lacéré un évangile dans sa chambre. « Je peux assurer, réplique-t-elle, qu'il n'y a jamais eu d'évangile dans sa chambre. » Au reste, continue-t-elle, « le juge criminel d'ici a poussé bien loin, la sévérité », et paraît bien partial.

Ce plaidoyer adressé à l'avocat général demeura sans effet : La Barre fut condamné; il devait même subir sa peine sans délai. A cette nouvelle, l'évêque d'Amiens rentre en scène : « Je vous supplie, écrit-il au président du tribunal, je vous supplie de suspendre, autant qu'il se pourra, l'exécution de la sentence. Nous travaillons à obtenir du roi que la peine de mort soit changée en prison perpétuelle; il est certain que rien ne souffrira du délai que je prends la liberté de vous demander. » Cet appel à la modération ne fut pas entendu. L'Eglise n'en continua que plus fidèlement à s'intéresser au malheureux condamné. Le prêtre chargé de l'assister à ses derniers moments montra quels sentiments on nourrissait à son endroit dans les rangs du clergé. « Ce bon homme pleurait, raconte Voltaire, et le chevalier le consolait » (*Relation de la mort du chevalier de la Barre*, p. 25). On pleura pareillement, continue-t-il « depuis le trône de Pétersbourg jusqu'au trône pontifical de Rome » (*Le Cri du sang innocent*, p. 379). En tout cas, le nonce à Paris blâma tout haut cette cruauté. « Il dit publiquement que le malheureux n'aurait pas été traité ainsi à Rome, et que s'il avait avoué ses fautes à l'Inquisition d'Espagne et de Portugal, il n'eût été condamné qu'à une pénitence de quelques années » (*Relation*, p. 36). D'Alembert parle de même: « A Rome, assure le nonce, ce jeune fou aurait été tout au plus condamné à un an de prison » (*Lettre du 16 juillet, 1766*).

Ainsi, d'après les documents les plus authentiques et au témoignage de ses ennemis, l'Eglise n'eut aucune part à cette cruauté, bien au contraire.

Mais où sont les coupables?

Voltaire va nous répondre. « Plus j'ai examiné ce que je sais de l'affaire, écrit-il, plus il m'est évident qu'il n'y a de crimes que dans les juges » (*A Condorcet, 23 nov. 1774*). Qu'on ne dise pas pour les disculper, qu'ils ont appliqué la loi. Ce serait faux : en croyant l'appliquer « ils péchèrent visiblement contre elle autant que contre l'humanité » (*Œuvres XLIV*, p. 379, édit. Garnier). « En France, il n'y a point de loi expresse qui condamne à mort pour des blasphèmes... ce qui le prouve, c'est que depuis vingt ans, aucun des membres du tribunal n'a osé la citer (*Ibid.*). *(Voir la déclaration du 7 novembre 1651 renouvelant l'ordonnance de Louis XII, de 1510.)*

Cette criminelle aberration de leur part, continue-t-il, se comprend d'ailleurs aisément. Des trois juges d'Abbeville, deux étaient de parfaits ignorants (*A Condorcet, 6 févr. 1775*), l'autre un franc coquin : « Je vous assure que les cheveux dresseraient à la tête si vous saviez tous les ressorts qu'un vieux scélérat a fait jouer » (*Ibid.*). « Cette abominable affaire ne fut entamée que par une querelle de quelques familles. » Tout « fut l'effet d'une tracasserie de province et d'une inimitié de famille. C'est une chose publique » (*Lettres du 26 septembre, du 7 décembre 1766*). Quant à venger la religion outragée, ces indignes magistrats n'y songèrent jamais. *(Voir les lettres de plusieurs magistrats, conservées aux Archives nationales, loc. cit.)*

Telle est la conclusion qui ressort de tous les écrits du patriarche de Ferney. Cette conclusion sera la même si après avoir étudié à sa suite le jugement d'Abbeville, on examine celui de Paris. Voltaire l'explique par le fanatisme de ceux qui furent appelés à prononcer. Or qu'étaient-ils d'après lui? Dans leur ensemble, de fougueux « jansénistes », répond-il.

On l'a bien entendu : c'étaient de fougueux jansénistes. Espérons que les ennemis de l'Eglise ne la rendront pas responsable des actes de fils révoltés. Ce serait grossière injustice de recourir pour savoir ce qu'elle est, ce qu'elle pense, ce qu'elle veut, aux sentences de semblables juges, plutôt qu'aux actes de ses évêques, de ses prêtres et de ses religieuses; d'oublier ce qu'ont fait ses enfants les plus fidèles, pour se souvenir seulement des fautes de ceux qui, par leurs sentiments, ne lui appartenaient plus.

P. Bliard.

BARTHÉLEMY (LA SAINT). — Deux problèmes se posent, en apologétique, au sujet de la Saint-Barthélemy :

1° *Avant l'événement, l'Eglise catholique a-t-elle joué un rôle dans la préparation du massacre?*

2° *Après l'événement, l'Eglise catholique a-t-elle approuvé le massacre et glorifié les massacreurs?*

Les travaux historiques des cinquante dernières années ont éclairci fort utilement ce double problème.

1°) L'Eglise catholique et la préparation du massacre. — La conviction existe confusément, chez beaucoup, que la Saint-Barthélemy fut un

massacre ordonné ou favorisé par l'Eglise catholique. Le théâtre a vulgarisé cette tradition, grâce notamment au *Charles IX* de Marie-Joseph Chénier, ainsi qu'aux *Huguenots* de Scribe. Symbole populaire : la bénédiction des poignards.

a) *Les lettres de Pie V.* — Les seuls textes authentiques paraissant favoriser cette manière de voir sont les lettres fameuses par lesquelles le Pape saint Pie V exhorte véhémentement Charles IX et Catherine de Médicis à exterminer les protestants français et à ne pas faire de quartiers. Que faut-il penser de l'attitude prise par le Pape?

En réalité, ces lettres conseillent la lutte ouverte, la *guerre sainte*, contre des rebelles en armes. Il ne s'agit nullement d'un *massacre*, c'est-à-dire du meurtre de gens inoffensifs, que l'on frapperait en pleine paix et par surprise. Tel était si peu le désir de Pie V que, renseigné, en 1567, sur un projet de ce genre, il avait réprouvé formellement l'idée de « faire périr par pratiques le prince de Condé et l'amiral (de Coligny). » Mais les lettres qui nous occupent sont du 28 mars et du 13 avril 1569; du 29 janvier et du 23 avril 1570, pendant la troisième guerre de religion. Le Pape veut donc qu'après Jarnac et Moncontour, on mène les représailles avec une fermeté impitoyable contre les hérétiques insurgés. Il blâme sévèrement le pardon et les grandes faveurs que la paix de Saint-Germain accorde à ces coupables, malgré leurs défaites. On ne peut raisonnablement soutenir que ce soient là des exhortations à un « massacre », tel que la Saint-Barthélemy.

D'autre part, que l'on suppose admise, pour un moment, la préméditation par la Cour de France du massacre opéré le 24 août 1572. Le guet-apens fut alors d'attirer en masse les huguenots à Paris pour les faire assassiner tous à la fois. Le prétexte, l'amorce, fut le mariage du jeune prince calviniste Henri de Navarre avec Marguerite de Valois. Donc, si le Pape était complice et approbateur du futur massacre, il se prêtait au mariage et favorisait le guet-apens. Or, loin d'agir ainsi, Pie V et ensuite Grégoire XIII refusèrent obstinément, et jusqu'au bout, de tolérer ce mariage et d'accorder les dispenses nécessaires. C'est la preuve non équivoque de leur absence de toute complicité dans la préparation du massacre de la Saint-Barthélemy.

(Cf. Vacandard, *Les Papes et la Saint-Barthélemy*, dans *Etudes de critique et d'histoire religieuse*. Paris, 1905, in-12, pp. 231 à 254.)

b) *Le vrai caractère du massacre.* — Pour bien connaître la Saint-Barthélemy, nous avons de nombreux témoignages contemporains, tels que ceux du duc d'Anjou et de Marguerite de Valois, et ceux de Tavannes, Castelnau, Brantome, La Force, Pierre Mathieu, de Thou. Nous avons aussi la correspondance du nonce pontifical Salviati (éditée par Theiner), de l'envoyé toscan Petrucci (éditée par Desjardins), des envoyés vénitiens Giovanni Michieli et Sigismondo Cavalli (éditée par Baschet). De ces documents, si nombreux et si divers, se dégagent des conclusions fermes. Quelques détails peuvent demeurer obscurs et douteux. Mais les principaux faits et leurs caractères distinctifs sont vraiment acquis à l'histoire avec pleine certitude. Or, le plus clair de ces résultats est d'exclure toute préméditation par la Cour de France du massacre général des huguenots. Le dernier historien qui osa défendre cette thèse désespérée fut Henri Bordier (*La Saint-Barthélemy et la critique moderne*. Genève et Paris, 1879, in-4°, pp. 69 à 114). Depuis longtemps, historiens catholiques et historiens protestants sont d'accord pour nier la préméditation : Soldan (trad. Schmidt, 1855) Coquerel (1862), [illegible] (1862), Gandy (1866) Desjardins (1875), Baguenault de Puchesse (1881), Loiseleur (1882), Delaborde (1882), La Ferrière (1892), Mariéjol (1904), Vacandard (1905).

Voici les faits reconnus pour exacts. Au printemps de 1572, Catherine de Médicis prend ombrage de l'ascendant conquis sur Charles IX par l'amiral de Coligny. La question des Flandres accentue le désaccord. L'amiral veut entraîner tous les Français dans une guerre nationale contre l'Espagne. Catherine veut, au contraire, maintenir la paix avec Philippe II. Nonobstant l'avis du Conseil, Charles IX penche du côté de Coligny. Dès lors, la Reine-Mère voit dans l'amiral un adversaire aussi odieux que dangereux : cet homme cherche à l'écarter du pouvoir et compromet, par ailleurs, la paix et la sécurité du royaume. Catherine reprend donc un projet qui l'a déjà tentée à diverses reprises. Conformément aux règles machiavéliques de la politique italienne, elle se juge en droit de faire périr celui qui la gêne : puisque le meurtre lui-même devient légitime, dès qu'il est commandé par la « raison d'Etat ». Vers la fin de juillet, Catherine se rapproche des Guise, rivaux et ennemis personnels de Coligny; elle combine avec eux toutes choses en vue d'un assassinat. Le 18 août, est célébré le mariage mixte de Henri de Navarre avec Marguerite de Valois; de tous les points de la France, les gentilshommes protestants sont accourus à cette fête. Quatre jours après, a lieu l'attentat contre le seul amiral de Coligny. C'est la preuve manifeste que l'on ne songe pas encore au massacre universel des huguenots; car, si l'on avait eu un projet semblable, rien n'aurait été plus capable de le divulguer et de le faire échouer. Donc le vendredi 22 août, entre dix et onze heures du matin, — au moment où, quittant le Louvre, l'amiral passe devant la demeure d'un serviteur des Guise, — l'aventurier Maurevel, posté derrière une fenêtre de cette maison, décharge son arquebuse sur Coligny et prend aussitôt la fuite. Mais le coup est manqué. L'amiral a bien perdu l'index de la main droite et son bras gauche est cassé : toutefois aucun des organes vitaux n'est atteint. Catherine est loin d'être délivrée de son adversaire, le crédit de l'amiral va même grandir encore auprès de Charles IX. Le jeune Roi est exaspéré par ce crime; il jure de faire solennelle justice, et court marquer au blessé combien profonde est la sympathie qu'il lui porte. De leur côté, les gentilshommes huguenots se livrent à des manifestations violentes, ils circulent en armes et menacent insolemment de tirer eux-mêmes vengeance de leurs ennemis et surtout des Guise. L'aventure tourne donc au plus mal pour Catherine, dont le plan avorte et dont la complicité ne manquera pas d'être découverte. C'est alors que, pour sauver son propre pouvoir et pour prévenir les nouvelles guerres et discordes civiles dont elle a criminellement et maladroitement posé la cause, l'Italienne prend son parti désespéré : faire connaître au Roi toute la vérité; puis obtenir de Charles IX l'ordre de massacrer, non plus seulement l'amiral, mais tous les chefs huguenots présents à Paris. Selon la juste expression du chroniqueur Pierre Mathieu : « Si l'amiral fût mort de ses blessures, le malheur de son parti s'en fût allé avec lui. » Mais l'échec, tout fortuit, du premier meurtre conduit Catherine à un autre attentat, beaucoup plus grave encore. Ses confidents et approbateurs sont le duc d'Anjou, futur Henri III, le duc de Guise, le chevalier d'Angoulême, Tavannes, Gondi, Nevers, Birague, poussés par différents motifs. Durant la soirée du 23 août (quoi qu'il en soit des circonstances de détail) la complicité de la Reine-Mère dans le crime de la veille est révélée à Charles IX; en même temps, l'exécution générale des seigneurs protestants lui est présentée comme une urgente

mesure de salut public. Le Roi est affolé par la terrible nouvelle; cependant il résiste d'abord au projet meurtrier. Mais l'imminence du scandale et du péril, la crainte de nouveaux troubles, la pression de sa mère, de son frère, de ses conseillers, lui arrachent enfin les commandements nécessaires au massacre. Les préparatifs occupent le reste de la nuit.

Le 24 août 1572, dès la première heure, l'amiral de Coligny est assassiné par les gens du duc de Guise; les seigneurs protestants, logés au Louvre, sont poussés dans la cour du château et tués par les soldats. Méthodiquement, les exécutions s'opèrent dans tous les quartiers. La plupart des chefs huguenots sont égorgés dans leur lit. On signale, au nombre des victimes, La Rochefoucauld, Soubise, Renel, Quercy, Téligny. Pendant ce temps, la cloche du Palais sonne le tocsin. Bientôt les meurtres se multiplient, car la populace y prend spontanément un rôle. L'exemple des soldats de la Cour a vite fait d'exciter à son paroxysme la haine habituelle des Parisiens contre les hérétiques : haine que les huguenots ont encore fait grandir par leurs bravades et menaces publiques des jours précédents. Il ne s'agit plus, dès lors, de massacrer uniquement les seigneurs et chefs du parti, selon l'ordre du Roi : mais c'est le massacre de tous les huguenots de toute catégorie, que l'on peut reconnaître et atteindre.

On les tue à coups d'arquebuse, à coups de pique, à coups de poignard. Des vengeances privées se mettent de la partie, et certains catholiques sont massacrés pêle-mêle avec les protestants. Soldats et gens de la lie du peuple ajoutent le pillage à l'assassinat. Charles IX demeure impuissant à faire cesser les violences, comme l'en adjurent les autorités municipales. Il y a encore des meurtres pendant les journées qui suivent le 24 août. Paris compte environ deux mille victimes.

La circulaire, expédiée par la Cour dès le 24 août, présente les désordres comme le résultat d'un conflit entre les partisans de l'amiral de Coligny et les partisans du duc de Guise. Mais, le 26, au Parlement, Charles IX revendique pour lui-même la responsabilité du drame, en déclarant qu'il a été contraint de prévenir par un acte de justice sommaire l'attentat que complotaient les huguenots contre le gouvernement et la famille royale. Bientôt, un arrêt du Parlement condamne Coligny mort et deux de ses amis encore vivants, comme criminels de lèse-majesté. C'est le triomphe de Catherine de Médicis. Lorsque ces nouvelles parviennent en province, l'exemple de Paris produit des résultats contagieux. Certains gouverneurs s'opposent énergiquement aux tueries, mais d'autres se montrent hésitants, et les huguenots sont massacrés par centaines à Lyon, Bordeaux, Toulouse, Orléans, Meaux, Troyes, Rouen, ailleurs encore. Ce sont des actes de fanatisme populaire, de la part des catholiques, analogues aux actes de fanatisme déjà commis en divers endroits par les huguenots : tel avait été, à Nîmes, en 1567, contre les catholiques, le massacre appelé : *la Michelade*.

Nous pouvons donc tirer les conclusions suivantes au sujet du *vrai caractère de la Saint-Barthélemy :*

α) *L'exécution générale des huguenots de tout rang* a été un acte spontané de violence populaire, comme l'histoire des guerres de religion en offre trop d'exemples : mais plus grave et plus sanglant que tout autre, par suite des circonstances.

β) *Le meurtre des chefs du parti protestant* a été un coup de politique italienne, *improvisé* par Catherine de Médicis et son entourage, afin de conjurer le péril qu'a causé l'échec de l'attentat commis, le 22 août, contre l'amiral de Coligny.

γ) La Saint-Barthélemy n'ayant *pas été préméditée*, les motifs de Catherine ayant été *uniquement personnels et politiques*, on doit reconnaître que *l'Eglise catholique est tout à fait innocente de la préparation du massacre.*

2°) L'Eglise catholique et la glorification du massacre. — A Paris, le clergé catholique célèbre une cérémonie solennelle, avec messe et procession, en actions de grâces de la Saint-Barthélemy (28 août).

A Rome, Grégoire XIII prononce une allocution consistoriale pour glorifier ce même événement. Il fait chanter ensuite le *Te Deum* à Sainte-Marie-Majeure (5 septembre). Trois jours après, le Saint-Père, entouré des cardinaux, préside la cérémonie d'actions de grâces à Saint-Louis-des-Français (8 septembre). Le Pape fait frapper une médaille, représentant l'ange exterminateur, avec la légende : *Hugonotorum strages*. Il envoie un légat, le cardinal Orsini, présenter à Charles IX ses félicitations. Enfin Grégoire XIII ordonne la composition de la fresque fameuse de Vasari, où l'on voit la tentative contre Coligny, la décision de Charles IX et l'exécution des huguenots.

L'Eglise catholique n'a-t-elle donc pas, après la Saint-Barthélemy, approuvé le massacre et glorifié les massacreurs?

Tout dépend de l'idée qu'on se faisait, à Paris et à Rome, de l'acte du 24 août 1572. Massacre et assassinat, ou bien mesure de légitime défense? — Dans le premier cas, les cérémonies d'actions de grâces font participer les chefs de l'Eglise à la responsabilité des coupables. Dans le second cas, les mêmes cérémonies n'ont rien que de très naturel et de très inoffensif.

a) *Le clergé de Paris* savait alors de l'événement ce qu'en savait le reste de la population catholique. Il savait donc que les seigneurs huguenots, à la suite de l'attentat contre Coligny, avaient circulé en armes dans la ville, et proféré publiquement des menaces. Il savait que, dans la nuit du 23 au 24 août, Charles IX avait appelé au Louvre le prévôt des marchands pour lui faire prendre toutes les mesures défensives, nécessaires à déjouer une conspiration imminente des huguenots contre l'Etat. Il savait qu'un arrêt du Parlement de Paris avait authentiqué cette interprétation des tragiques scènes du 24 août. Beaucoup de catholiques, même parmi les plus haut placés, croyaient à la réalité du complot : telle Marguerite de Valois. Comment donc le clergé parisien aurait-il pu se refuser à célébrer, d'accord avec le peuple, les cérémonies d'actions de grâces demandées officiellement par la Cour et le Parlement, pour fêter la préservation du Roi et l'anéantissement des rebelles? De bonne foi, il n'y a ici nulle matière raisonnable à grief.

b) *Le Pape Grégoire XIII* a mis certainement beaucoup de spontanéité, puis d'insistance, à se réjouir de la Saint-Barthélemy. Sous quelles couleurs a-t-il connu l'événement? — Pour répondre, nous avons la très impartiale publication documentaire du continuateur de Baronius (Aug. THEINER, *Annales ecclesiastici*. Rome, 1856, in-f°. Tome I). M. BOUTARIC en a reproduit et commenté les pièces diplomatiques les plus instructives (*La Saint-Barthélemy, d'après les archives du Vatican :* dans la *Bibliothèque de l'Ecole des Chartes*, 5e série, tome III, 1862, in-8°, pp. 1 à 37). Le Pape a reçu la nouvelle de la Saint-Barthélemy par le sieur de Beauvillier, que Charles IX avait envoyé immédiatement à Rome. Nul doute que le courrier royal ait exposé à Grégoire XIII la version officielle de la Cour de France : le complot calviniste écrasé juste à temps. Le même Beauvillier remet au Saint-Père une lettre d'explications, écrite dès le 26 août par Louis

de Bourbon, neveu du cardinal. Ce document (qui nous est parvenu) affirme que l'amiral de Coligny voulait faire monter sur le trône un prince qui imposerait le protestantisme à la France. Dans ce but, l'amiral préparait le meurtre du Roi, de la famille royale, des principaux seigneurs catholiques. Mais la conspiration a été heureusement découverte. « Au mesme jour » que Coligny « faisoit compte de commencer sa damnable entreprise », Charles IX « en faict tomber « l'exécution sur lui et ses complices, tellement qu'il « a été tué avec tous les principaux de sa secte ». D'autre part, les dépêches du nonce Salviati, durant le mois d'août et le mois de septembre, sont en général très formelles, non seulement à exclure toute préméditation du massacre, mais à signaler la cause de la catastrophe dans les récentes provocations des seigneurs huguenots. SALVIATI écrit, par exemple, au Pape, le jour même de la Saint-Barthélemy : « Depuis « que l'amiral avait été frappé, les huguenots par- « laient et agissaient avec arrogance, et, hier encore, « La Rochefoucauld et Téligny avaient tenu à la Reine « des propos trop insolents. Je ne puis croire que, si « l'amiral était mort du coup d'arquebuse qu'on lui « tira, tant de personnes eussent péri » (cf. dépêches du 2 et du 22 septembre). Ces informations ne contredisaient en rien celles de la Cour, et l'on s'explique la ferme conviction du Pape sur le caractère légitime et libérateur de la Saint-Barthélemy.

En de telles conditions, comme l'a justement observé M. GUILLEUX, les démonstrations de joie que multiplia Grégoire XIII à la nouvelle de la Saint-Barthélemy sont chose tout aussi normale que les félicitations échangées publiquement par les souverains de nos jours, lorsque l'un d'entre eux échappe à l'explosion d'une bombe ou d'une machine infernale.

De plus, l'écrasement des huguenots français, à l'heure où allait se consommer leur crime, fut considéré par le Pape comme un complément providentiel de l'écrasement des Turcs, à Lépante, un an plus tôt. A l'Ouest comme à l'Est du monde chrétien, c'était la délivrance et la victoire de l'Eglise catholique. La médaille commémorative *Hugonotorum strages* et la fresque de Vasari, correspondant avec les démonstrations analogues pour la bataille de Lépante, accentuaient encore le parallèle. Malheureusement, cette analogie n'était pas exacte : elle reposait du moins, chez Grégoire XIII, sur une illusion, aussi complètement sincère qu'honorable pour notre pays (cf. VACANDARD, *op. cit.*, pp. 268 à 289).

Bref : *l'Église catholique n'a jamais glorifié la Saint-Barthélemy connue pour ce qu'elle avait été réellement*, c'est-à-dire pour un vrai « massacre ». La *bénédiction des poignards* est donc, à tous points de vue, un symbole menteur.

INDICATIONS BIBLIOGRAPHIQUES. (Quelques études catholiques sur la Saint-Barthélemy.) — Gandy (Georges), *La Saint-Barthélemy. Ses origines. Son caractère. Ses suites* (pp. 11 à 94 et 321 à 391 de la *Revue des Questions historiques*, I, Paris, 1866, in-8°). Baguenault de Puchesse, *La Saint-Barthélemy* (pp. 187 à 204 des *Questions controversées de l'histoire et de la science,* 2e série. Paris, 1881, in-12). La Ferrière (Hector de), *La Saint-Barthélemy. La veille. Le jour. Le lendemain.* Paris, 1892, in-8°. Hello (Henri), *Catholiques et protestants au* XVIe *siècle. La Saint-Barthélemy.* Paris, 1904, in-16 (Collection *Science et Religion*). Vacandard, *Les Papes et la Saint-Barthélemy*, dans le volume cité plus haut (paragr. Ier). Mentionnons, en outre, le plaidoyer légèrement paradoxal de M. Louis Dimier, dans son brillant ouvrage : *Les préjugés ennemis de l'histoire de France.* Tome II. Paris, s. d. (1907), in-12, pp. 38-52.

Y. DE LA BRIÈRE.

BONIFACE VIII, pape de 1294 à 1303. — Nous raconterons d'abord brièvement le tragique « *Différend* » de ce Pape avec Philippe le Bel, et donnerons ensuite l'analyse du document qui est le plus reproché à Boniface, la Bulle *Unam Sanctam.*

I. Différend entre Boniface VIII et Philippe le Bel. — Ce n'était pas un ennemi de la France que Benoit Gaetani, qui en 1294 montait sur le trône pontifical à la suite de la démission du saint, mais incapable Célestin V. Une partie de sa jeunesse s'était passée en notre pays ; il avait été chanoine de Paris, bénéficier à Lyon, et s'était acquitté de plusieurs missions importantes en France. Avant son élévation au souverain pontificat, les autres cardinaux l'avaient surnommé le Français, *Gallicus*, à cause de ses prédilections bien connues. « Quand j'étais cardinal, j'étais Français de cœur », dira-t-il dans le discours le plus violent qu'il ait prononcé contre Philippe le Bel. Pourtant, ce Pape fut, contrairement à la tradition de ses prédécesseurs, presque continuellement en lutte avec le gouvernement français, et c'est une expédition marchant sous la bannière fleurdelysée qui commettra contre lui l'attentat immortalisé par Dante.

La cause principale du différend entre la France et Boniface VIII se trouve dans les procédés arbitraires et injurieux à l'Eglise du gouvernement de Philippe le Bel. Soit faiblesse dont abusaient des conseillers indignes, soit tendance personnelle à l'absolutisme, le roi multiplia pendant tout son règne les entreprises contre les immunités ecclésiastiques. Par ailleurs, Boniface, dont les mœurs et la foi ont été indignement calomniées, dont le zèle pour l'Eglise, sa grandeur, ses libertés, ne sauraient être mis en doute, était par la violence de son caractère, ses intempérances de langage et de style, son népotisme et ses préoccupations politiques trop visibles, l'homme le moins fait pour éviter les conflits et résoudre sans secousse les difficultés venues de la France.

Le premier choc se produisit à l'occasion de fonds que Philippe avait fait voter au clergé de France en 1294 et 1296 pour la guerre contre l'Angleterre. Nombre de clercs protestèrent contre cette levée de subsides qu'ils trouvaient oppressive, et en appelèrent au Pape; le puissant ordre de Citeaux menait la campagne. Le 24 février 1296, par la décrétale *Clericis laicos*, qui rappelait « l'hostilité, attestée par toute l'antiquité chrétienne, des laïcs contre les clercs », Boniface défendit sous peine d'excommunication, au roi de demander ou de recevoir, au clergé de payer des taxes extraordinaires, sans la permission du Pape (DUPUY, *Preuves*, 14). Philippe riposta en interdisant de transporter l'or et l'argent hors du royaume, mesure qui tarissait les ressources que la cour de Rome tirait de la France. Par malheur pour Boniface, il était alors aux prises en Italie avec de sérieuses difficultés, obligé de lutter à la fois contre Frédéric de Sicile, et, dans l'Etat romain, contre la puissante maison des Colonna, hostile aux Gaetani. Pour gagner l'appui de la Cour de France, le Pape revint sur ses décisions, et, par une série d'actes promulgués en 1297, autorisa le clergé à faire au roi des dons spontanés, légitima les levées d'argent déjà consenties, permit à Philippe de percevoir des taxes, en cas de nécessité, sans recourir à Rome. Le 11 août 1297, la canonisation de S. Louis fut une preuve nouvelle des bonnes dispositions du Pape envers la France.

De nouvelles entreprises de Philippe contre les immunités ecclésiastiques amenèrent une nouvelle et plus grave rupture avec Rome. En septembre 1295, Boniface avait séparé du diocèse de Toulouse l'évêché de Pamiers, et lui avait donné comme premier évêque Bernard de Saisset, connu pour son hostilité à la politique du gouvernement français; séparation et nomination s'étaient faites sans consulter le roi. Le nouvel évêque de Pamiers ne se privait pas de critiquer en termes violents les procédés de Philippe le Bel envers l'Eglise et envers ses sujets; il ne semble pas cependant qu'il ait cherché, comme la Cour de France le lui reprocha, à susciter dans son diocèse des émeutes contre les officiers royaux. En 1301, Philippe fit arrêter et conduire à Paris Bernard de Saisset, accusé de haute trahison; en même temps il envoyait à Rome un mémoire contre l'évêque, demandant qu'on lui fît son procès en France. Boniface répondit par de violents reproches au sujet de l'emprisonnement de Saisset, et ordonna qu'il fût immédiatement relâché afin de venir présenter sa défense en Cour de Rome. En même temps les concessions faites précédemment au roi en matière financière étaient révoquées (Bulle *Salvator Mundi*, 4 déc. 1301). Le lendemain la Bulle *Ausculta Fili* donnait, dans les termes les plus absolus, la théorie de la puissance pontificale « constituée au-dessus des rois et des royaumes pour édifier, planter, arracher et détruire »; elle énumérait les griefs de l'Eglise et du peuple français contre la tyrannie royale, flétrissait « les ministres de l'idole Bel », invitait enfin le roi à venir en personne, ou à se faire représenter, au prochain synode de Rome, « afin d'y entendre ce que Dieu prononcera par notre bouche », disait le Pape. Le même jour la Bulle *Ante promotionem* convoquait à Rome les évêques, délégués des chapitres, docteurs en théologie de France, pour le 1er novembre 1302, en vue de procéder avec eux « à la réforme du royaume et à la correction du roi » (DUPUY, *Preuves du différend*, pr. 42, 48, 53).

La bulle *Ausculta Fili* fut jetée au feu, en présence du roi, par le comte d'Artois; plus tard on prétendit qu'elle était tombée dans le feu par accident. Philippe se garda bien d'en laisser circuler le texte dans le peuple, les griefs énoncés contre le gouvernement royal n'étant que trop réels. A la place on répandit un prétendu résumé de l'acte pontifical, qui commençait par ces mots : « Sachez, nous le voulons, que vous nous êtes soumis au temporel comme au spirituel. » En même temps circulait une grossière réponse qui ne fut pas envoyée à Rome. « Philippe, par la grâce de Dieu roi de France, à Boniface qui se dit Pape, peu ou point de salut. Que votre insigne fatuité sache que nous ne sommes soumis à personne pour le temporel, etc. » (DUPUY, *Preuves*, pr. 44, 47).

Le 10 avril 1302, les trois ordres du royaume furent réunis pour la première fois, à Notre-Dame de Paris, pour donner au roi leur appui contre le Pape. Après un fort habile discours du chancelier Pierre Flotte, deux réponses furent votées par la noblesse et le « commun » et envoyées aux cardinaux à Rome; elles étaient entièrement favorables aux prétentions royales; celle du clergé, adressée au Pape, était plus modérée de ton, mais ne différait guère des deux premières pour les conclusions; Philippe défendit ensuite à tous ses sujets de se rendre à l'étranger et d'y transporter des fonds. Des ambassadeurs du roi et des Etats allèrent porter à Anagni tous ces documents. En leur présence, le Pape prononça, en consistoire, un discours dans lequel Pierre Flotte était traité « d'Achitophel qui conseilla Absalon contre son père David, borgne d'un œil et totalement aveugle du cerveau », Philippe accusé d'avoir « falsifié » les lettres apostoliques; le Pape rappelait « que ses prédécesseurs avaient déposé trois rois de France », et menaçait le roi « de le déposer, s'il ne venait à résipiscence, comme un garnement, *sicut unum garcionem* » (DUPUY, *Histoire*, pr. 65). Boniface, du reste, faisait cette importante déclaration qu'on ne doit jamais perdre de vue si l'on veut interpréter justement ses affirmations de la puissance pontificale : « Le roi nous a fait dire que nous lui ordonnions de reconnaître qu'il tient de nous son royaume. Or, nous étudions le droit depuis quarante ans, et nous savons qu'il y a deux puissances ordonnées de Dieu... Nous ne voulons usurper en rien la juridiction du roi, mais le roi ne peut nier qu'il nous est soumis, comme tout autre fidèle, *ratione peccati.* » Ordre était, de nouveau, donné aux évêques français, sous peine de déposition, de venir à Rome pour l'époque indiquée (DUPUY, *Histoire*, p. 77).

La défaite de Courtrai (11 juillet 1302), où périt Pierre Flotte, fut regardée en France comme une punition de Dieu. Philippe, devenu plus traitable, envoya une nouvelle ambassade demander un sursis pour les évêques appelés à Rome, et permit à une quarantaine d'entre eux de se rendre auprès du Pape pour le 1er novembre. Boniface, usant à son tour de bons procédés, ne critiqua pas au synode romain l'administration du royaume, et se contenta d'y promulguer la fameuse Bulle *Unam Sanctam* que nous étudierons plus bas; un légat, le Cardinal Lemoine, français d'origine, fut envoyé près de Philippe pour pacifier le conflit. Le roi, près de qui prévalaient en ce moment des conseils plus modérés, discuta, dans des *Responsiones* respectueuses de forme, les griefs formulés par le Pape (janvier 1303).

Malheureusement, peu après, l'homme qui devait être jusqu'au bout le mauvais génie de Philippe, Guillaume de Nogaret, parvint à s'emparer de la faveur royale, et excita violemment son maître contre la Cour de Rome. Boniface, instruit de ses agissements, invita le légat à obtenir du roi satisfaction plus complète « sous peine de châtiments temporels et spirituels » (13 avril 1303). Il était trop tard. Le 12 mars 1303, dans une assemblée tenue au Louvre en présence du roi, Nogaret demanda que Boniface, usurpateur du siège pontifical, coupable de crimes manifestes et énormes, fût traduit devant un concile général qui lui ferait son procès. Il s'offrit à partir pour l'Italie et à s'assurer de la personne de l'intrus jusqu'à la réunion du concile. Acte notarié fut dressé de ce réquisitoire, et Nogaret partit pour l'Italie. Le Pape, prévenu de tout, rédigea la Bulle *Super Petri solio*, qui devait être fulminée le 8 septembre; le roi était excommunié, ses sujets déliés du serment de fidélité; pourtant une sentence de déposition n'était pas formellement prononcée (DUPUY, *Preuves*, pr. 182).

Le 7 septembre, Nogaret envahissait Anagni où se trouvait le Pape, à la tête de 600 hommes d'armes et mille sergents à pied, recrutés dans la campagne romaine parmi les pires ennemis de Boniface. Il avait fait déployer, à côté de la bannière fleurdelysée, le gonfalon de saint Pierre, pour marquer que l'intérêt de l'Eglise inspirait l'expédition. Boniface, abandonné par les habitants d'Anagni, montra un héroïque courage devant les injures de Sciarra Colonna et de ses autres ennemis italiens, leur offrant « son cou et sa tête ». Il ne semble pas qu'il ait reçu un soufflet de Sciarra. Après l'avoir laissé insulter, Nogaret intervint et arrêta les excès de ses auxiliaires. Froidement, il notifia alors à Boniface les prétendus griefs présentés contre lui par la Cour de France, et le somma de convoquer un concile qui statuerait sur sa culpabilité. Le Pape s'y refusa. Il fut gardé à vue, sans être,

du reste, enchaîné. Mais les habitants d'Anagni, revenus de leur première surprise, intervinrent alors, et s'opposèrent à ce que Boniface fût enlevé de leur ville, et conduit en France; le lendemain ils assaillirent le château, chassèrent les Français, et traînèrent dans la boue la bannière fleurdelysée. Le Pape, conduit à Rome sous escorte, y mourut le mois suivant, des suites de l'émotion causée par la terrible scène d'Anagni.

Nogaret ne désarma pas après la mort de sa victime. Appuyé par la Cour de France, il déclara poursuivre le procès contre la mémoire de Boniface, et ne renonça à son infâme campagne de calomnies que lorsque Clément V eut la faiblesse de promulguer la Bulle *Rex gloriae virtutum* (27 avril 1311) qui faisait effacer des registres de l'Eglise de Rome les actes de Boniface contre le roi de France et ses auxiliaires, et défendait d'inquiéter ceux qui en avaient été l'objet. Une autre bulle, du même jour, déclarait que le roi avait été inspiré « par un zèle bon et juste », *Zelum bonum atque justum*, dans ses rapports avec Boniface. « Approbation plus cruelle cent fois pour la papauté que le soufflet symbolique de Sciarra » (Langlois).

Bibliographie. — *Sources :* Digard, Faucon et Thomas, *Registres de Boniface VIII.* Paris, 1884 sq; Potthast, *Regesta Pontificum romanorum,* t. II, p. 1923 sq; Raynald, *Annales Ecclesiastici,* années 1294 sq; Dupuy, *Histoire du différend entre le Pape Boniface VIII et Philippe le Bel roy de France.* Paris, 1655 (avec les *Preuves*); *Collections des Conciles* de Mansi, t. XXIV et XXV, de Hardouin, t. VII.

Ouvrages : M. G. Digard prépare une thèse sur *Philippe le Bel et le Saint-Siège.* En attendant son apparition, on peut consulter les ouvrages suivants: Baillet, *Histoire des démêlés du Pape Boniface VIII avec Philippe le Bel,* Paris, 1718; E. Boutaric, *La France sous Philippe le Bel,* Paris, 1861; Drumann, *Geschichte Bonifacius VIII,* Kœnigsberg, 1852; Hefele, *Histoire des Conciles* (trad. Delarc, t. IX, ou 2e édition allemande; t. VI; p. 281 sq); Hemmer, article *Boniface VIII* du *Dictionnaire de Théologie catholique;* Jungmann, *Dissertationes in Histor. Ecclesiast.,* t. VI, p. 1 sq, Ratisbonne, 1886; Langlois, *Philippe le Bel et Boniface VIII* (Histoire de France de E. Lavisse; t. III (II); p. 127 sq); V. Leclerc et E. Renan, *Histoire littéraire de la France, au XIVe siècle,* Paris, 1865; E. Renan, *Etudes sur la politique religieuse du règne de Philippe le Bel,* Paris, 1899; réimpression d'articles de l'*Histoire littéraire de la France,* t. XXV-XXVII et t. XXX; Rocquain, *La Cour de Rome et l'esprit de réforme avant Luther,* t. II, Paris, 1895; Tosti O. S. B., *Histoire de Boniface VIII,* Paris, 1854.

II. La bulle « Unam Sanctam ». — La bulle « *Unam Sanctam* » de Boniface VIII est généralement citée comme l'expression la plus audacieuse des « doctrines théocratiques » du Moyen Age. Cette Bulle, dont quelques auteurs ont à tort révoqué en doute l'authenticité, figure au registre de Boniface VIII; elle fut promulguée, dans les circonstances rappelées plus haut, le 18 novembre 1302, dans un synode romain auquel assistaient environ quarante membres du clergé français.

Après avoir rappelé l'unité de la Sainte Eglise, corps mystique du Christ, le Pape déclare « que ce corps unique ne doit pas avoir deux têtes — ce serait monstrueux — mais une seule, le Christ, et le vicaire du Christ, Pierre et ses successeurs, puisque c'est à Pierre que le Christ a dit: « Pais mes brebis »... Deux glaives sont au pouvoir de l'Eglise, un spirituel et un matériel; le second doit être manié *pour* l'Eglise, le premier *par* l'Eglise; le premier est dans la main du prêtre, le second dans la main du roi et de ses soldats, mais suivant la direction et la volonté du prêtre « *ad nutum et patientiam sacerdotis* ». Le second glaive doit être soumis au premier, le pouvoir temporel soumis au pouvoir spirituel... La vérité l'atteste, le pouvoir spirituel doit diriger, instruire (*instituere*), le pouvoir temporel, et le juger s'il prévarique, — si donc le pouvoir temporel s'égare, le spirituel le jugera; si un pouvoir spirituel inférieur s'égare, il sera jugé par son supérieur; si le pouvoir spirituel suprême s'égare, il n'a pas de juge parmi les hommes, mais Dieu seul est son juge... Résister au pouvoir ordonné de Dieu, c'est résister à l'ordre divin, à moins qu'on ne veuille, comme les Manichéens, imaginer deux principes, ce qui serait faux et hérétique... Nous déclarons par conséquent, disons, définissons et prononçons que, pour toute créature humaine, le salut exige absolument sa soumission au Pontife romain. « *Porro subesse Romano Pontifici omni humanae creaturae declaramus, dicimus, definimus et pronunciamus, omnino esse de necessitate salutis.* »

Sur ces textes on peut remarquer :

1°) La conclusion, qui seule est une définition dogmatique, est tellement vague qu'elle peut s'entendre du simple pouvoir spirituel du Pape, auquel aucun catholique logique ne saurait refuser sa soumission.

2°) La distinction des deux pouvoirs, spirituel et temporel, est formellement enseignée.

3°) Etant donné le sens général de la Bulle, dont les dernières lignes forment la conclusion, et à laquelle elles se rattachent par la conjonction *Porro*, Boniface VIII entend bien affirmer dans le Pape un double pouvoir, spirituel, qu'il exerce par lui-même, temporel, qu'il exerce par les princes chrétiens. Mais ce second pouvoir, rien n'indique dans la Bulle qu'il s'exerce dans les matières *purement temporelles*, comme celui d'un suzerain sur ses vassaux. Tout au contraire, les arguments du Pape (unité du corps de l'Eglise, soumission de toutes les brebis du Christ à leur pasteur, supériorité du pouvoir spirituel sur le temporel) montrent qu'il considère le prince, non comme souverain temporel, mais comme membre de l'Eglise. A ce titre, le prince doit, comme tout autre fidèle, être soumis à la direction du Pape dans tous les cas où sa conscience est intéressée; nombre de ses actes de gouvernement temporel tombent par là même sous cette direction. Tels sont, en particulier, ceux qui concernent les matières mixtes, c'est-à-dire celles où les intérêts de l'Eglise sont en jeu comme ceux de l'Etat (par exemple législation sur le mariage, l'éducation); le prince ne peut, sous prétexte d'avantages temporels, violer en ces matières les lois de l'Eglise ou léser ses intérêts; c'est ce qu'exprime Boniface par la célèbre métaphore des deux glaives dont l'un doit être soumis à l'autre.

4°) Les mêmes doctrines se retrouvent nettement exprimées dans une foule de documents pontificaux depuis S. Grégoire VII; les principes desquels elles découlent sont ceux mêmes que le Christ a énoncés en fondant son Eglise (cf. l'article Papauté, *Pouvoir indirect du Pape* en matière temporelle). Parler de théocratie en appréciant la Bulle *Unam Sanctam*, c'est en fausser le sens, c'est oublier la distinction si nettement formulée par Boniface VIII lui-même au consistoire d'Anagni, en 1302. « Il y a deux pouvoirs ordonnés de Dieu... nous n'usurpons en rien la juridiction du roi, mais il ne peut nier qu'il nous est soumis, comme tout autre fidèle, *ratione peccati.* »

Bibliographie. — Le texte de la Bulle *Unam Sanc-*

tam se trouve au complet dans le *Corpus Juris*, *Extrav. comm.* l. I, titre 8; *De major. et obed.*, c. I, Lipsiae, 1881; t. II; col. 1245. Aussi dans Dupuy, *Preuves*, pr. 54. Les parties essentielles dans Denzinger [10], 468-469. Pour le commentaire, voir Alf. Baudrillart, *Des idées qu'on se faisait au XIVe siècle sur le droit d'intervention du souverain Pontife dans les affaires politiques* (*Revue d'histoire et de littérature religieuses*, 1898); F. Berchtold, *Die Bulle Unam Sanctam* (1887); F. Ehrmann, *Die Bulle Unam Sanctam* (1896); H. Hemmer, article *Boniface VIII* du *Dictionnaire de Théologie catholique*; Card. Hergenröther, *Katholische Kirche und christlicher Staat*, Fribourg, 1876; Jungmann, *Dissertationes*, t. VI, p. 48 sq.

J. DE LA SERVIÈRE.

BRUNO (GIORDANO). — Né en 1548 à Nola, près de Naples, entra, à l'âge de quinze ans, au noviciat des Frères Prêcheurs. Accusé d'hérésie devant l'inquisition romaine, il jeta, dit-on, son accusateur dans le Tibre, quitta l'habit de l'ordre et s'enfuit (1576). Après avoir erré en Italie, en France, en Angleterre, en Allemagne, successivement excommunié par les calvinistes de Genève, par les luthériens de Helmstadt, chassé de Londres, de Paris, de Strasbourg, il revint à Venise, où ses doctrines religieuses le compromirent de nouveau. L'Inquisition romaine le réclama, et, après quelques années de détention, il fut condamné à la dégradation et brûlé vif, à titre d'hérétique obstiné (17 février 1600).

Bruno excita peu de sympathies parmi ses contemporains, et, dans le courant du XVIIe et du XVIIIe siècles, l'opinion des érudits qui s'occupèrent de sa personne ou de ses ouvrages lui fut franchement défavorable. De nos jours, au contraire, on exalte ses connaissances en mathématiques et en astronomie; en philosophie, il a, dit-on, ouvert des voies nouvelles. Quant à sa mort, elle fut celle d'un martyr s'immolant au triomphe de la liberté de penser.

Il n'est pas besoin d'une grande perspicacité pour deviner les motifs de cet enthousiasme subit chez les ennemis de l'Eglise. Seulement leur choix a été malheureux. Les éloges sans mesure décernés au moine apostat ont provoqué l'examen critique de ses doctrines, et Bruno n'a rien à y gagner.

Quelle science a-t-il fondée, renouvelée, agrandie? En philosophie, il adopte l'hypothèse panthéiste; mais elle était connue et même réfutée longtemps avant lui. Il n'a même pas le mérite d'avoir exposé ses erreurs avec méthode et clarté. SPAVENTA (*Saggi di critica filosofica*, 1867, t. I, p. 142) le traite, il est vrai, de grand philosophe; mais il a la bonne foi d'avouer que ses œuvres exhalent un insupportable ennui; BRUCKER (*Historia critica philosophiae*, 1744, t. V, p. 12) déclare qu'elles sont écrites d'une manière si obscure, que l'auteur lui-même n'en comprenait probablement pas le sens. BAYLE le regarde comme « un homme de beaucoup d'esprit, qui employa mal ses lumières » (*Dictionnaire historique*, art. *Brunus*). Un autre historien de la philosophie reconnaît que, n'eût été sa mort violente, on ne se souviendrait plus de lui. « Les flammes qui consumèrent son corps embaumèrent son nom » (LEWES, *History of philosophy*, 1880, t. II, p. 101).

En astronomie, il a exprimé quelques idées neuves et justes; mais il n'a point approfondi cette science dont il savait, selon BARBIERI (*Notizie dei matematici e filosofi napolitani*, p. 119), ce qui est nécessaire pour enseigner la sphère; BAILLY (*Histoire de l'astronomie moderne*, t. V, p. 531) le regarde comme un novateur téméraire, égaré par son imagination. Voilà, certes, des juges peu suspects, protestants ou sceptiques, qui s'accordent à refuser à Bruno la haute valeur intellectuelle qu'on lui attribue gratuitement de nos jours. On lui a su gré surtout d'avoir épousé avec fougue les idées de Copernic sur le mouvement de la terre, idées que Galilée allait reprendre avec l'éclat que l'on sait.

Il est vrai qu'il a été exécuté au Champ de Flore. Cette exécution avait été révoquée en doute; mais la publication, en 1869, d'un passage d'*Avvisi di Roma* (manuscrits de la bibliothèque vaticane, fonds Urbino, n° 1068), et, en 1875, d'un autre passage, tiré aussi d'un recueil d'*Avvisi*, a dissipé toutes les incertitudes. Giordano Bruno a donc été exécuté; mais, avant de l'honorer comme un martyr, il convient d'examiner la cause pour laquelle il est mort. C'est la cause de l'athéisme, auquel le panthéisme conduit logiquement en supprimant la personnalité divine; c'est la négation du libre arbitre et de l'immortalité de l'âme; c'est la rupture des vœux par lesquels il s'était librement consacré à Dieu. Il appartenait à la classe de ces malfaiteurs intellectuels, pour qui notre époque est si indulgente, mais que nos pères avaient le bon sens de châtier plus sévèrement que les criminels vulgaires.

Cf. Berti, *Vita di Giordano Bruno*, Turin, 1868 (précieux à cause des documents inédits, mais beaucoup trop favorable aux idées de Bruno); Balan, *Giordano Bruno*, Bologne, 1886; Previti, *Giordano Bruno e i suoi tempi*, Prato, 1887 (ouvrage estimable; l'auteur a réimprimé les documents publiés par Berti); H. de l'Epinois, *Jordano Bruno, d'après les nouveaux documents et les récentes publications*, dans la *Revue des questions historiques*, t. XLII, 1887, p. 180-191; John Gerard, dans le *Month*, juin 1908, p. 573-582; P. Duhem, *Essai sur la théorie physique, de Platon à Galilée*, p. 119, Paris, 1908.

[P. GUILLEUX.]

C

CABALE DES DÉVOTS. — L'objection contre le catholicisme, au sujet de la *cabale des dévots*, peut se formuler ainsi : L'Eglise de France, quand elle était en faveur, au XVIIe siècle, a pratiqué, envers les protestants et autres hétérodoxes, toutes les manœuvres de persécution, d'intolérance et même de délation occulte, qu'elle réprouve à présent dans la Franc-Maçonnerie (Félix RABBE, dans la *Revue historique*, tome LXXI, pp. 243-302, 1899; N. WEISS, dans le *Bulletin de la Société de l'histoire du protestantisme français*, tome XLIX, pp. 91 à 107, 1900; Raoul ALLIER, *La cabale des dévots, 1627-1666*, Paris, 1902, in-8°. Cf. Alfred REBELLIAU, dans la *Revue des Deux Mondes*, tome XVII, p. 135, 1903; Arvède BARINE, *ibidem*, tome XVIII, p. 621, 1903; Jules CROULBOIS, dans la *Revue d'histoire et de littérature religieuses*, tome IX. 1904; Jean MARIÉJOL, *Henri IV et Louis XIII* [*Histoire de France* de M. LAVISSE, tome VI, 2e partie], Paris, 1905, in-8°, p. 374.

Pour juger équitablement ce problème, il faut répondre à trois questions : 1°) *Qu'est-ce que la « cabale des dévots »?* 2°) *Qu'a-t-elle fait contre les protestants?* 3°) *A quelles œuvres s'est-elle consacrée?*

1°) Qu'est-ce que la « cabale des dévots »? — C'est la *Compagnie du Saint-Sacrement*, association de laïques et de prêtres séculiers, fondée en 1630 sur l'initiative de Henri de Lévis, duc de Ventadour. Les réunions de la société ont lieu tous les jeudis, partagées entre les exercices religieux et les délibérations pratiques. Le gouvernement s'exerce par un bureau de neuf membres, renouvelés tous les trimestres : un « supérieur » (président), un « directeur » (spirituel), un secrétaire, six conseillers. A chaque confrère sont imposées de nombreuses pratiques de piété, surtout envers l'Eucharistie. Mais l'association est, en outre, militante. Elle veut *entreprendre tout le bien possible; éloigner tout le mal possible;* se consacrer aux œuvres d'apostolat et d'assistance; faire une guerre sans merci au scandale et à l'impiété; agir pour la cause catholique « dans toute l'étendue de la charité », comme dans tout le zèle de la foi. En vue de la pénétration universelle qui distingue son programme, la Compagnie du Saint-Sacrement adopte une rigoureuse *discipline du secret*, un caractère occulte qui la rend forcément illégale au point de vue civil, et qui, au point de vue ecclésiastique, l'empêche d'être authentiquement approuvée par le Saint-Siège et même par l'archevêché de Paris. Un luxe inouï de précautions sévères protège le secret de la Compagnie; un manège délicat de personnes interposées rend possible la gestion financière et la conservation des documents. La société demeure invisible, et ses membres n'agissent au dehors qu'en leur nom individuel. Peu à peu, la Compagnie du Saint-Sacrement gagne les provinces, où elle compte bientôt plus de cinquante groupes, reliés par une correspondance active et mystérieuse avec le centre directeur, toujours à Paris. L'élite de la société française, durant le second tiers du XVIIe siècle, a figuré dans les cadres de la Compagnie. Nommons parmi les ecclésiastiques : Olier, saint Vincent de Paul, Abelly, Bossuet; parmi les magistrats ou avocats : Lamoignon, de Mesmes, du Plessis-Montbard, Le Fèvre d'Ormesson; parmi les seigneurs de la cour : prince de Conti, duc de Nemours, duc de la Meilleraye, maréchal de Schomberg, marquis de Salignac-Fénelon, comte de Brassac, comte de Noailles, comte d'Argenson, baron de Renty. Grâce à de tels concours, la Compagnie du Saint-Sacrement devint le plus puissant organe, en France, de la *Contre-Réforme*. « C'est même à la grandeur de ses ambitions et de son action », dit M. Mariéjol, « que l'on peut le mieux mesurer la force du mouvement catholique ». En 1660, le secret de la Compagnie vient à être pénétré : aussitôt de nombreux envieux s'acharnent contre la *Cabale des dévots*. L'archevêque de Rouen la dénonce à Mazarin comme redoutable et comme suspecte. Le ministre fait donc rendre, au Parlement, un arrêt qui probibe la tenue de semblables associations non autorisées (13 décembre 1660). Pendant quelques années encore, les confrères se réunirent néanmoins par petits groupes locaux; en 1664, notamment, ils travailleront à faire interdire la représentation de *Tartuffe*. Puis la « cabale » disparaîtra, laissant derrière soi les institutions durables qu'elle a naguère su créer : l'Hôpital général, le séminaire des Missions étrangères, ainsi que des œuvres pour la conversion des protestants, l'assistance des pauvres, la visite des malades et des prisonniers. Si catholique et si généreuse qu'ait été l'action de la Compagnie du Saint-Sacrement, il faut néanmoins noter que la hiérarchie ecclésiastique, à Rome et à Paris, ne l'a jamais approuvée comme société secrète. *L'Eglise catholique ne saurait donc être rendue responsable* ni de tous ses actes, ni de toutes ses méthodes et de tous ses procédés.

2°) Qu'a-t-elle fait contre les protestants? — Voulant *éloigner tout le mal possible*, la Compagnie du Saint-Sacrement a lutté, souvent avec un réel succès, pour la répression des irrévérences dans les églises, des scandales de mœurs, des exhibitions foraines inconvenantes, des livres licencieux, des duels et des jeux de hasard. Mais elle a combattu davantage encore le protestantisme, comme ennemi de l'Eglise catholique et du dogme de la présence réelle. D'abord la Compagnie a procuré activement la conversion des huguenots, et fait châtier, soit les outrages à la foi catholique, commis par les protestants, soit les vexations que ceux-ci, quand ils sont les plus forts, infligent aux catholiques. En outre, elle a mené une vraie campagne, non pas pour la *révocation* de l'Edit de Nantes, mais pour son *interprétation à la rigueur*, en faisant supprimer toute liberté acquise peu à peu par les protestants et non mentionnée dans la formule primitive de l'édit. En 1638 et 1645, une mystérieuse enquête vise à constituer en ce sens tout un arsenal de jurisprudence, un gros volume de *Décisions catholiques*, dont le rédacteur sera un confrère de Poitiers, l'avocat Jean Filleau. En 1654 et 1660, nouvelles enquêtes, également secrètes, sur la vie et la conduite des communautés protestantes : les documents, accumulés de la sorte, sont transmis par Forbin-Janson, évêque de Digne, à l'Assemblée du Clergé de France, qui en est fort émue et requiert efficacement du gouvernement royal des mesures fermes pour donner à l'édit une interprétation restrictive. Enfin la Compagnie a fait mainte fois agir ses membres pour obtenir la fermeture de temples et de collèges calvinistes; pour exclure les huguenots des professions manuelles, des carrières libérales, des fonctions publiques : le plus fréquemment d'ailleurs en violation manifeste de l'édit de Nantes lui-même. Cette action occulte et continuelle de la Compagnie du Saint-Sacrement contribue à faire grandir, dans l'opinion catholique et le gouvernement royal, l'esprit d'hostilité agressive contre les huguenots, qui conduira, un peu plus tard, à la Révocation de l'Edit de Nantes. Mauvais service rendu à l'Eglise et à la Monarchie par le zèle religieux et sincère, mais par trop intolérant et inquiet, de la société secrète catholique.

3°) A quelles œuvres s'est-elle consacrée? — On ferait néanmoins une indigne caricature de la Compagnie du Saint-Sacrement, si on la représentait comme n'ayant eu guère d'autre occupation que de pourchasser les hérétiques et les mécréants. La Compagnie, au contraire, a su réaliser l'un des efforts les plus nobles et les plus féconds qu'aient accomplis la foi et la charité catholiques. L'énumération serait longue de ses œuvres pour la réforme et l'extension de l'Eglise, pour le soulagement de toutes les misères physiques et morales. Parmi ces initiatives généreuses et délicates, mentionnons, par exemple, en 1643, une ébauche de nos modernes *secrétariats du peuple*, pour prêter assistance et conseil aux pauvres gens qui doivent soutenir des procès contre des adversaires plus fortunés. Chose très notable : au service de la charité chrétienne, la Compagnie sait merveilleusement apporter *l'organisation et la méthode*. Pendant les années désastreuses de l'une et l'autre Fronde, si le plus illustre membre de la Compagnie, saint Vincent de Paul, réussit à trouver d'inépuisables ressources en hommes et en argent, c'est que, dans chaque ville, ses confrères laïques fournissaient un « noyau » tout formé, une élite active de catholiques militants, qui dirigeaient la croisade contre la misère. A Paris notamment, ils créent, en 1652, une « société paroissiale » par quar-

tier, pour organiser avec discernement l'assistance des « pauvres honteux », c'est-à-dire des innombrables ruraux de toute condition qui, ruinés par la guerre, cherchent un refuge dans la capitale. Mais il faut, en outre, procurer sans gaspillage aux paysans de l'Ile-de-France dévastée, les vivres, vêtements, meubles, ustensiles, instruments de culture, qui leur permettront de reprendre leurs travaux et de « rétablir leurs ménages ». Dans chaque paroisse, un groupe d'hommes charitables aidera donc le curé à recueillir toutes sortes d'aumônes en nature; on formera ainsi des *magasins paroissiaux*, d'où les provisions seront transportées à un *magasin général*, au centre de la ville. Tous les jeudis, la Compagnie du Saint-Sacrement désigne les confrères qui devront, à tour de rôle, diriger les services du magasin général : faire classer les objets qui affluent, faire réunir ensemble tous ceux qui seront utiles à une même localité, les expédier ensuite dans chacune des régions ruinées. La dépense mensuelle atteint 25.000 livres; et le magasin général fonctionnera durant plusieurs années. La Compagnie reçoit les rapports de ses membres sur les distributions faites et le soulagement partiel des pauvres paysans. Puis elle organise, dans les villages secourus, des missions religieuses afin de consoler et de guérir la misère des âmes. — Le succès du magasin général apparut comme une expérience montrant la possibilité d'entretenir à la fois des milliers de misérables. Aussi, en 1653, la Compagnie du Saint-Sacrement couronne-t-elle une longue enquête commencée parmi ses membres depuis 1636, en chargeant M. du Plessis-Montbard de poursuivre l'érection d'un immense hôpital, où les nombreux et redoutables mendiants de Paris seraient internés, moralisés, astreints au travail. Quatre ans plus tard, à la suite de longs efforts, ce programme est réalisé : l'*Hôpital général* commence à fonctionner. C'est la fin de la *cour des miracles*. — Pendant ce temps, un autre confrère, le baron de Renty, au nom de la société secrète catholique, travaille à christianiser la classe ouvrière : avec Henry Buche, il organise notamment des *fraternités* pieuses de cordonniers et de tailleurs. Bref : on entreprend *tout le bien possible*.

Conclusion : *a*) La Compagnie du Saint-Sacrement a commis (nonobstant ses intentions louables), des erreurs et des fautes, que nous ne dissimulons et n'excusons nullement : erreurs et fautes résultant de son *secret* et de son intolérance. — *b*) Mais beaucoup plus large est la part de l'éloge qu'elle mérite pour la fécondité merveilleuse de son zèle et de sa charité. — Donc, tout en avouant que chaque génération a toujours excédé en quelque chose, les catholiques d'aujourd'hui peuvent être fiers de l'œuvre accomplie, dans la Compagnie du Saint-Sacrement, par leurs ancêtres du XVII[e] siècle. Et surtout, ils ne doivent pas rougir quand on leur objecte la *cabale des dévots*.

Pour l'étude abrégée de cette question, voir la brochure : *Ce que fut la « Cabale des Dévots »* (1630-1660) par Yves de la Brière, Paris, Bloud (1906), in-16 (Collection *Science et religion*.)

Le document capital a eu pour éditeur le R. P. Dom Beauchet-Filleau, O. S. B., « *Annales de la Compagnie du Saint-Sacrement » par le comte René de Voyer d'Argenson*, Marseille, 1900, in-8°. — Cf. Alf. Rébelliau, *La Compagnie secrète du Saint-Sacrement*. Lettres du groupe parisien au groupe marseillais, 1639-1662, Paris, 1908, in-16.

Y. de la Brière.

CANON CATHOLIQUE DES SAINTES ÉCRITURES.

— I. *Notion*. — II. *Définition dogmatique du concile de Trente*. — III. *Canon de l'Ancien Testament*. — IV. *Canon du Nouveau Testament*.

I. Notion. — Le mot *Canon*, du grec κανών, « bâton droit, règle, mesure, modèle », ou « liste, catalogue, table », a été appliqué, vers le milieu du IV[e] siècle, aux Livres saints et a reçu une signification nouvelle, inconnue auparavant. Vers 350, saint Athanase, *De Nicaenis decretis*, 18, *P. G.*, t. XXV, col. 456, dit du *Pasteur* d'Hermas qu'« il n'est pas du canon ». Dans sa XXXIX[e] lettre pascale, pour l'année 367, *P. G.*, t. XXVI, col. 1436, 1437, 1440, il désigne les Livres saints comme « ceux qui ont été canonisés » et il les distingue des livres « qui n'ont pas été canonisés ». Le traducteur syriaque de cette lettre en résume ainsi le contenu : « Epître dans laquelle saint Athanase définit canoniquement quels livres l'Eglise reçoit ». Dans l'avant-propos placé vers 367 en tête du recueil des lettres pascales de l'évêque d'Alexandrie on lisait, d'après la version syriaque : « Cette année, il a écrit un canon des Livres saints. » Le traducteur syriaque de l'*Histoire ecclésiastique* d'*Eusèbe de Césarée*, l. III, c. XXV, n. 6, traduisait, vers 350, les mots grecs : γραφὰς οὐκ ἐνδιαθήκους par « les livres qui ne sont pas mis au canon de l'Eglise ». E. Nestle, *Die Kirchengeschichte des Eusebius aus dem Syrischen übersetzt*, dans *Texte und Untersuchungen* de O. von Gebhardt et A. Harnack, nouv. série, Leipzig, 1901, t. VI, fasc. 2, p. 102. Le 59[e] canon du concile de Laodicée (entre 343 et 381, peut-être même après 381) décide qu'on ne doit pas lire dans l'Eglise « des livres qui ne sont pas canoniques, mais les seuls livres canoniques de l'Ancien et du Nouveau Testament ». Mansi, *Concil.*, t. II, col. 574; Hefele, *Histoire des conciles*, nouv. trad., Paris, 1907, t. I, p. 1025. Saint Amphiloque (vers 394), *Iambi ad Seleucum*, v. 318-319, édit. Combefis, Paris, 1624, p. 134, ou dans S. Grégoire de Nazianze, *Carm.*, l. II, II, 8, *P. G.*, t. XXXVII, col. 1598, appelle « canon » le catalogue des Livres saints qu'il vient de dresser. L'ancien prologue dit « monarchien » du quatrième Evangile, cf. Corssen, *Monarchianische Prologe zu den vier Evangelien*, dans *Texte und Untersuchungen*, Leipzig, 1896, t. XV, fasc. 1, p. 7, emploie en latin le mot *canon* pour désigner la série des Evangiles. Von Dobschuetz, *Studien zur Textkritik der Vulgata*, Leipzig, 1894, p. 91, et Corssen, *loc. cit.*, p. 63 sq., le rapportaient au premier tiers du III[e] siècle; mais S. Berger le recule, avec plus de raison, à la première moitié du IV[e] siècle. *Les préfaces jointes aux livres de la Bible dans les manuscrits de la Vulgate*, Paris, 1902, p. 9-10. Dom Chapman veut même l'attribuer à Priscillien, évêque espagnol de la fin du IV[e] siècle. *Notes on the early history of the Vulgate Gospels*, Oxford, 1908, p. 238-253. Le vieux traducteur latin du commentaire d'Origène sur saint Matthieu, *In Matth., comment. series*, n. 28, *P. G.*, t. XIII, col. 1637, cite des livres *canonizati*. Une *Explanatio symboli*, attribuée à saint Ambroise, dit que l'Apocalypse de saint Jean *canonizatur*. Caspari, *Quellen zur Geschichte des Taufsymbols*, Christiania, 1869, t. II, p. 56. Le canon africain, que Mommsen rapporte à 359, contient la liste des livres « canoniques ». Preuschen, *Analecta*, Fribourg-en-Brisgau, 1893, p. 138, 139. Priscillien parle plusieurs fois des Ecritures « canoniques », et il dit notamment que l'Epître aux Laodicéens n'est pas *in canone*. *Liber de fide et apocryphis*, édit. Schepss, *Corpus scriptorum ecclesiasticorum latinorum*, Vienne, 1889, t. XV, p. 55. S. Philastre, *Hær.*, 88, *P. L.*, t. XII, col. 1199, et Rufin, *Comment. in symbol. apostolorum* (trad. lat.), n. 37, *P. L.*, t. XXI, col. 374; *In Cant.*, prol., *P. G.*, t. XIII, col. 83, emploient les mêmes expressions. Un prologue nouveau des Epîtres catho-

liques, qui est tiré du *codex Ambros.* E, 51 inf., fol. 109 v., col. 1, du XIᵉ siècle, qui a été édité par dom de Bruyne, *Revue bénédictine*, 1906, p. 82-83, et que l'éditeur rapporte au IVᵉ siècle, p. 87, emploie le nom au pluriel : *canones Novi Testamenti*, dans le sens de livres canoniques. Mais l'auteur parle aussi de « l'ordre du canon », de telle sorte qu'il se pourrait que le texte primitif fût : *Canon Novi Testamenti*. Cf. Dom Chapman, *op. cit.*, p. 267. Ce prologue se retrouve dans la Bible de Varèse, conservée à l'abbaye d'Aquafredda. Voir *Revue bénédictine*, 1ᵉʳ janvier 1909, p. 114, note 1. Saint Augustin nomme souvent les Ecritures « canoniques ». *Epist.*, LXXXII, n. 3, *P. L.*, t. XXXIII, col. 277; *Contra Faustum manich.*, l. XXIII, c. IX, *P. L.*, t. XLII, col. 471; *De peccatorum meritis et remissione*, l. I, n. 50, *P. L.*, t. XLIV, col. 137; *Serm.*, CCCXV, n. 1, *P. L.*, t. XXXVIII, col. 1426, etc.

Les mots grecs *κανών, κανονικός, κανονιζόμενα*, et leurs équivalents latins, *canon*, *canonicus*, *canonizatus*, entrèrent donc dans l'usage ecclésiastique au cours du IVᵉ siècle. Quel sens précis leur a-t-on donné? Il a varié. Primitivement, l'emploi des participes *κανονιζόμενα, κεκανοανισμένα*, *canonizati*, indique que les Livres saints eux-mêmes étaient canonisés et devenaient canoniques, par un acte qui les introduisait au canon ou dans la collection des Ecritures inspirées, tandis que les livres qui n'ont pas été canonisés et ne sont pas canoniques, n'ont pas été admis dans la collection ou dans la liste des Ecritures. Le mot *canon*, appliqué à cette collection, a donc eu d'abord la signification passive de collection « réglée, définie », dont l'étendue était déterminée par la tradition ou l'autorité ecclésiastique. Il désignait donc le catalogue ou la liste des livres reconnus dans l'Eglise comme inspirés. Rufin a traduit par *canon* le mot grec *κατάλογος*, employé par Eusèbe, *H. E.*, l. VI, c. XXV, *P. G.*, t. XX, col. 580. Le livre canonique était donc un livre « canonisé », c'est-à-dire inscrit dans la liste officielle des Ecritures. Cependant on passa bientôt de cette signification passive au sens actif de « règle, mesure ». Voici, semble-t-il, par quelle transition. Macarius Magnès (vers 300) nommait l'Ecriture « la règle de la nouvelle alliance ». *Apocritica*, IV, 10. Saint Isidore de Péluse († vers 440) appela les Ecritures divines « la règle de la vérité ». *Epist.*, l. IV, epist. CXIV, *P. G.*, t. LXXVIII, col. 1185. Cette idée a été associée au canon ou à la liste officielle des Livres saints par les Syriens, les Latins et les Grecs plus récents. Le traducteur syriaque de la XXXIXᵉ lettre festale de saint Athanase réunit déjà peut-être les deux significations, si dans l'avant-propos du recueil il dit qu'en 367 l'évêque d'Alexandrie a fixé comme règle canonique quels étaient les Livres saints, reçus dans l'Eglise. Certainement, les écrivains latins à la fin du IVᵉ siècle et au commencement du Vᵉ donnaient au mot canon biblique le sens de règle. Ainsi, quand Priscillien dit qu'un livre est ou n'est pas dans le canon, il veut dire qu'il fait ou ne fait pas partie de la Bible. Saint Jérôme appelle sa traduction latine du texte hébreu *canonem hebraicae veritatis*. *Epist.*, LXXI, n. 5, *P. L.*, t. XXII, col. 671. Saint Augustin, quand il parle du canon des Ecritures, donne au mot le sens de « règle », puisqu'il reconnaît aux Livres saints une « autorité canonique. » *Contra Cresconium*, l. II, c. XXXI, n. 39, *P. L.*, t. XLIII, col. 489; *De consensu evangelistarum*, l. I, c. 1, n. 2, *P. L.*, t. XXXIV, col. 1043; *Speculum*, præf., *ibid.*, col. 887-888; *De civitate Dei*, l. XV, c. XXIII, n. 4; l. XVII, c. XX, n. 1; c. XXIV, *P. L.*, t. XLI, col. 470, 554, 560, etc. Le livre canonique devient ainsi un livre « régulateur », *regularis*. Origène, *In Matth., comment. series*, n. 117, *P. G.*, t. XIII, col. 1769. Les Livres saints furent donc ainsi présentés explicitement comme la règle de la vérité, la règle de la foi et de l'enseignement ecclésiastique.

Cette signification active de « règle de la foi », jointe à la signification passive primitive de « liste ou collection fixée », est devenue peu à peu prédominante et usuelle dans l'Eglise catholique. Le canon des Livres saints a donc été la liste ou le recueil, admis dans l'Eglise, des livres qui, inspirés par le Saint-Esprit et ayant par suite une autorité divine, contiennent et constituent eux-mêmes la règle de la vérité révélée par Dieu aux hommes. C'est dans ce sens que le concile de Trente définit solennellement quels étaient, pour l'Eglise et dans l'Eglise, les Livres saints, d'origine divine.

II. Définition dogmatique du concile de Trente. — Réunis pour condamner les erreurs protestantes, les Pères de Trente se proposèrent, dès le début de leurs délibérations, de déclarer sur quelles autorités ils s'appuyeraient pour affirmer les dogmes niés et anathématiser les fausses doctrines enseignées par les protestants. Ils voulurent donc définir quels Livres saints étaient reçus dans l'Eglise comme formant la règle de la foi. Mais parce que les protestants exaltaient, d'une part, l'Ecriture comme l'unique règle de la foi et rejetaient ou méprisaient comme apocryphes et non canoniques plusieurs livres de l'Ancien et du Nouveau Testament, les Pères du concile reconnurent deux sources de la révélation divine, l'Ecriture et la tradition, et déclarèrent, malgré la proposition faite par quelques membres de distinguer ceux qui avaient toujours été reçus pour confirmer la doctrine et ceux qui ne l'avaient été qu'en raison de l'édification tirée de leur lecture, recevoir et vénérer « avec un égal sentiment de piété et un égal respect tous les livres tant de l'Ancien que du Nouveau Testament, puisque l'unique Dieu est l'auteur de l'un et de l'autre ». En cela, ils suivaient l'exemple des Pères orthodoxes, leurs prédécesseurs. C'est pourquoi ils décidèrent de ne pas examiner les preuves de la canonicité des livres discutés, mais de les recevoir purement et simplement, par une énumération, ainsi qu'on avait fait déjà au concile de Florence.

Après des discussions diverses, qui eurent lieu du 8 février au 8 avril 1546 et dont les Actes du concile donnent le résumé, à la IVᵉ session solennelle, le 8 avril, le concile promulgua son décret *De canonicis Scripturis*. « Mais pour que personne ne puisse douter quels sont les Livres saints que le concile lui-même reçoit, il a pensé qu'il fallait joindre à ce décret le catalogue de ces livres. Or, ce sont les suivants : De l'Ancien Testament, les cinq de Moïse, à savoir, la Genèse, l'Exode, le Lévitique, les Nombres, le Deutéronome; Josué, les Juges, Ruth, les quatre des Rois, les deux des Paralipomènes, le premier d'Esdras, et le second qui est dit de Néhémie, Tobie, Judith, Esther, Job, le Psautier davidique de cent cinquante Psaumes, les Paraboles, l'Ecclésiaste, le Cantique des cantiques, la Sagesse, l'Ecclésiastique, Isaïe, Jérémie avec Baruch, Ezéchiel, Daniel; les douze petits prophètes, c'est-à-dire Osée, Joël, Amos, Abdias, Jonas, Michée, Nahum, Habacuc, Sophonie, Aggée, Zacharie, Malachie; les deux des Machabées, le premier et le second. Du Nouveau Testament, les quatre Evangiles, selon Matthieu, Marc, Luc et Jean; les Actes des Apôtres écrits par l'évangéliste Luc; les quatorze Epîtres de l'apôtre Paul, aux Romains, deux aux Corinthiens, aux Galates, aux Ephésiens, aux Philippiens, aux Colossiens, deux aux Thessaloniciens, deux à Timothée, à Tite, à Philémon, aux Hébreux; les deux de l'apôtre Pierre, les trois de l'apôtre Jean, une de l'apôtre Jacques, une de l'apôtre Jude, et l'Apocalypse de l'apôtre Jean. Mais si quel-

qu'un ne reçoit pas pour sacrés et canoniques ces mêmes livres en entier avec toutes leurs parties, comme on a coutume de les lire dans l'Eglise catholique et comme ils se trouvent dans l'ancienne édition vulgate latine... qu'il soit anathème. »

Le concile de Trente a donc porté une définition dogmatique, condamnant comme hérétique le sentiment de ceux qui ne recevraient pas pour sacrés et canoniques tous les livres, dont la liste est dressée et publiée. Tous sont également sacrés, c'est-à-dire inspirés, et canoniques, contenant et formant la règle de la foi et des mœurs. Il n'y a ainsi, sous le rapport de l'autorité normative, aucune différence à établir entre eux : tous contiennent des témoignages et constituent des secours, propres à confirmer les dogmes et à restaurer les mœurs dans l'Eglise. Le décret éliminait la distinction, proposée par quelques Pères dans les congrégations ou assemblées préparatoires, entre les livres authentiques et canoniques, dont notre foi dépend et les livres simplement canoniques, bons pour l'enseignement et utiles à lire dans les églises.

Cependant, Sixte de Sienne introduisit dans le langage courant, *Bibliotheca sancta*, l. I, sect. 1, 2, Venise, 1566, t. I, p. 9, la distinction des livres *protocanoniques* et *deutérocanoniques*. Il entendait par là, et on entend après lui, deux catégories de Livres saints, distinctes par l'histoire de leur reconnaissance canonique dans l'Eglise. On nomme *protocanoniques* ceux qui partout et toujours, dès le commencement, ont été sans conteste reconnus comme inspirés, et *deutérocanoniques*, ceux dont l'autorité n'a pas été toujours et partout admise sans hésitations ou discussions, et qui n'ont été que plus tard universellement inscrits au canon des Livres saints. Cette distinction serait inexacte, si on en pressait trop les termes et si on l'entendait comme si, dans l'Eglise, il y avait eu successivement deux canons superposés, dont le second était plus étendu que le premier. Elle est juste, si on la restreint à l'histoire de la reconnaissance publique de tous les livres inspirés dans toutes les Eglises sans exception. Quelques théologiens catholiques ont toutefois voulu indiquer par là une différence, sinon ontologique et essentielle, du moins d'autorité et de valeur normative. Bernard Lamy, *Apparatus biblicus*, l. II, c. v, Paris, 1723, p. 238-241, dit seulement en passant et sans y insister que les deutérocanoniques n'ont pas la même autorité que les protocanoniques. Jahn, *Einleitung in die gesammten Bücher des Alten Bundes*, 2e édit., t. I, p. 240, prétendit, d'après les déclarations des Pères de Trente, que la différence entre les deux classes de livres canoniques n'a pas été enlevée. M. Loisy, *Histoire du canon de l'Ancien Testament*, Paris, 1890, p. 212-241, admet, à leur suite, que tous les livres de l'Ecriture, quoique inspirés et canoniques au même titre, n'ont pas la même valeur ni une autorité égale. La différence provient donc, non de leur reconnaissance officielle par l'Eglise, qui est la même pour tous, mais de leur contenu qui, de sa nature, a un rapport plus ou moins direct avec le dogme et la morale. Mais, remarquerons-nous, cette différence d'objet existe entre les protocanoniques eux-mêmes et ne caractérise pas deux classes distinctes de Livres saints. Elle concerne, d'ailleurs, plutôt les effets de l'inspiration dans les Livres saints que la canonicité, qui ne change d'aucune manière les enseignements des livres canoniques. La distinction entre livres protocanoniques et deutérocanoniques vise donc seulement le fait extérieur de la reconnaissance publique de leur inspiration dans les diverses Eglises de la catholicité. Elle n'établit par suite entre eux qu'une différence logique et historique.

Le concile du Vatican, sess. iii, const. *Dei Filius*, c. ii, et can. 4, a renouvelé, le 27 avril 1870, la définition de Trente et l'anathème porté contre quiconque « ne recevrait pas pour sacrés et canoniques les livres de la sainte Ecriture en entier avec toutes leurs parties, comme le saint concile de Trente les a énumérés ». Léon XIII a aussi rappelé la définition des conciles de Trente et du Vatican sur la canonicité des Livres saints. Encyclique *Providentissimus Deus*, du 18 novembre 1893.

Les protestants ont continué à rejeter comme non inspirés et non canoniques les livres deutérocanoniques, surtout ceux de l'Ancien Testament, qu'ils nomment *apocryphes*. Ils ont souvent attaqué dans leurs écrits le décret du concile de Trente. Selon eux, les Pères de cette assemblée auraient, sans examen et contrairement au sentiment de l'ancienne Eglise, déclaré canoniques des livres qui ne méritaient pas cette reconnaissance officielle; ils auraient, par un vote arbitraire, tranché une question sur laquelle les plus illustres docteurs de l'Eglise ont été partagés de sentiment. H. Howorth a étudié l'origine et l'autorité du canon biblique dans l'Eglise anglicane et chez les réformés du continent, dans *Journal of Theological Studies*, 1907-1909. Dès le xvie et le xviie siècle, mais surtout aux xviiie et xixe, quelques théologiens orthodoxes de l'Eglise grecque et de l'Eglise russe, d'abord malgré l'opposition, puis avec l'assentiment plus ou moins explicite des autorités officielles, ont adopté les vues des protestants sur les deutérocanoniques de l'Ancien Testament et reproché à l'Eglise romaine d'avoir innové, en les recevant, et d'avoir méconnu le sentiment de l'ancienne Eglise. M. Jugie, *Histoire du canon de l'Ancien Testament dans l'Eglise grecque et dans l'Eglise russe*, Paris, 1909, p. 34-131. Nous répondrons à cette accusation en montrant séparément pour les deux Testaments que les livres dits deutérocanoniques ont toujours été reconnus comme inspirés et divins dans l'Eglise catholique, nonobstant les doutes de quelques docteurs et les hésitations de plusieurs Eglises particulières.

III. Canon de l'Ancien Testament.

— On range parmi les deutérocanoniques de l'Ancien Testament sept livres entiers : Tobie, Judith, la Sagesse, l'Ecclésiastique, Baruch et les deux livres des Machabées, et quelques fragments d'autres livres : les additions grecques d'Esther, x, 4-xvi, 24, et dans le livre de Daniel, la prière d'Azarias et le cantique des trois enfants dans la fournaise, iii, 24-90, l'histoire de Susanne, xiii, et celle de Bel et du dragon, xiv. La Sagesse et le second livre des Machabées ont été certainement écrits en grec. L'Ecclésiastique a été rédigé en hébreu, et le texte original, disparu depuis le xie siècle de notre ère, a été partiellement retrouvé en 1896 et 1897 dans la *genizah* de la synagogue du Caire. Origène connaissait encore le texte hébreu du premier livre des Machabées, qui a été perdu depuis. Pour les autres livres ou fragments deutérocanoniques, on croit qu'ils ont été originairement composés en hébreu ou en araméen, et que les textes grecs que nous possédons ne sont que des traductions.

1° *Canonicité des livres et fragments deutérocanoniques chez les Juifs.* — Les critiques distinguent généralement le canon des Juifs de Jérusalem du canon des Juifs d'Alexandrie.

1. *Chez les Juifs de Jérusalem.* — La plupart des critiques, catholiques ou protestants, pensent que les Juifs palestiniens n'ont jamais reconnu de livres inspirés en dehors de ceux qui sont contenus dans la Bible hébraïque. L'historien Josèphe l'atteste au Ier siècle de notre ère. Après avoir énuméré les vingt-deux livres, qui sont justement regardés par ses core-

ligionnaires comme divins, et pour lesquels les Juifs doivent mourir s'il est nécessaire, il ajoute : « Depuis Artaxercès jusqu'à nous, les événements de notre histoire ont bien été consignés par écrit, mais ces derniers livres n'ont pas l'autorité des précédents, parce que la succession des prophètes n'a pas été établie avec certitude. » *Cont. Apion.*, I, 8, édit. Didot, t. II, p. 340. Il connaît donc au moins quelques-uns des livres deutérocanoniques, mais il ne sait pas avec certitude s'ils sont l'œuvre de prophètes. Il est certainement l'écho de la croyance des Juifs palestiniens de son temps. Saint Méliton de Sardes († 171), qui avait fait des recherches spéciales sur le canon des Juifs de Palestine, ne donne la liste que des protocanoniques, Esther excepté. Eusèbe, *H. E.*, l. IV, c. XXVI, *P. G.*, t. XX, col. 396-397. Le IVe livre d'Esdras, qui est une apocalypse juive composée en Orient vers l'an 90 de notre ère, ne connaît que 24 livres juifs, destinés à la lecture publique, XIV, 44-46. Kautzsch, *Die Apokryphen und Pseudepigraphen des Alten Testaments*, Tubingue, 1900, t. II, p. 401. La célèbre *beraitha* du Talmud de Babylone, attribuée à Juda le Saint, docteur du IIe siècle, traité *Baba bathra*, fol. 14 *bis*, ne parle non plus que des livres protocanoniques. Origène, saint Epiphane et saint Jérome, lorsqu'ils parlent du canon des Juifs, ne connaissent que le seul canon de la Bible hébraïque.

Quelques critiques toutefois pensent que les Juifs de Palestine avaient d'abord admis dans leur canon au moins quelques-uns des livres deutérocanoniques. Si, comme nous le montrerons tout à l'heure, les Juifs d'Alexandrie ont reçu dans leur Bible tous ces livres, il en résulterait, disent-ils, que leurs frères de Palestine les y avaient eux-mêmes reçus auparavant. Une lettre, écrite de Jérusalem aux Juifs d'Egypte, offre de faire prendre les livres que Néhémie aurait réunis dans une bibliothèque. II Mach., II, 15. Le Psaume XI, 1-7, de Salomon suit presque littéralement Baruch, V, 4 sq. Kautzsch, *op. cit.*, t. II, p. 141. Comme ce recueil a été composé en Palestine entre 63 et 45 avant Jésus-Christ, *ibid.*, p. 128, il en résulte que Baruch était connu en Palestine avant l'ère chrétienne. Josèphe, *Ant. jud.*, XI, VI, 6 sq., reproduit textuellement des passages des fragments deutérocanoniques d'Esther. Il a fait usage aussi du Ier livre des Machabées. *Ant. jud.*, XII, V, 1-XIII, VII. Il mentionne aussi Daniel comme « un des plus grands prophètes » et il parle avec enthousiasme de ses « prophéties ». *Ant. jud.*, X, XI, 7. La distinction des Livres saints, si elle était tranchée théoriquement, n'avait pas encore passé entièrement dans la pratique, puisque Josèphe, qui écrit d'après les seuls Livres saints, utilise même ceux qu'on appelle deutérocanoniques. De ces faits, ces critiques concluent que les Juifs palestiniens ont retranché de leur Bible les livres dits deutérocanoniques, au cours du Ier siècle de notre ère, peut-être au synode de Jamnia, vers 90, parce qu'ils ne les trouvèrent pas conformes aux idées qu'ils s'étaient faites des Livres saints, de leur antiquité, de leur langue originale et de leur contenu. Les faits, qu'on invoque en faveur de cette opinion, prouvent seulement que quelques livres deutérocanoniques de l'Ancien Testament ont été connus et utilisés en Palestine, mais non qu'ils y étaient universellement et officiellement reconnus pour divins et inspirés.

2. *Chez les Juifs d'Alexandrie.* — Quoi qu'il en soit de la Palestine, il est certain que les Juifs hellénistes, dont le centre principal était à Alexandrie, admettaient dans leur Bible les livres deutérocanoniques de l'Ancien Testament. L'existence du canon alexandrin, plus étendu que le canon palestinien, a été niée, il est vrai, par quelques critiques, si on l'entend au moins d'un canon déterminé et officiellement clos. Il est clair toutefois que les Juifs hellénistes tenaient pour divins les livres deutérocanoniques de l'ancienne Alliance, ce qui est le plus important, la divergence d'opinions des critiques ne portant plus que sur une question de mots.

Or, ces livres deutérocanoniques faisaient partie de la Bible, dite des Septante. Cette Bible grecque, antérieure à l'ère chrétienne, et à l'usage des Juifs d'Alexandrie, les contenait, non en appendice et à la suite de ceux qui avaient été traduits de la Bible hébraïque, mais mélangés à ceux-ci. On en peut conclure à bon droit que les Juifs hellénistes regardaient les uns et les autres comme inspirés et leur reconnaissaient une autorité divine. Les Juifs d'Abyssinie, qui forment la secte des Falasehas et dont l'origine remonte avant l'ère chrétienne, se servent dans l'exercice de leur culte d'une version éthiopienne, qui contient tout l'Ancien Testament. Ils n'ont pu l'accepter que parce qu'elle répondait à leurs traditions sur la Bible, venues d'Alexandrie. L'absence de citations de ces livres dans les écrits du philosophe juif alexandrin Philon ne prouve rien contre l'acceptation des livres deutérocanoniques par les Juifs hellénistes. Cet écrivain, en effet, ne cite pas davantage huit des livres protocanoniques, qu'il n'avait pas eu l'occasion d'utiliser. Enfin, les versions grecques, faites par les Juifs Aquila, Symmaque et Théodotion, prouvent aussi l'usage helléniste. A en juger par les fragments qui nous en restent, les deux premières contenaient au moins l'histoire de Susanne. Celle de Théodotion comprenait Daniel tout entier; aussi remplaça-t-elle de bonne heure dans l'Eglise grecque, pour ce livre, la traduction imparfaite des Septante. S. Jérôme, *Comment. in Dan.*, prol., *P. L.*, t. XXV, col. 493.

2° *Canonicité des livres et fragments deutérocanoniques dans l'Eglise chrétienne.* — Le canon des Juifs d'Alexandrie a passé avec la Bible des Septante dans l'usage de l'Eglise chrétienne et il y a joui d'une paisible possession jusqu'à la fin du IIIe siècle. Mais du IVe au XVIe siècle, tandis que l'emploi de tous les livres de l'Ancien Testament persévérait, des doutes et des hésitations touchant les deutérocanoniques se perpétuaient parmi les docteurs, pour ne cesser qu'après le décret du concile de Trente.

1. *Du Ier à la fin du IIIe siècle.* — *a*) *Les écrits apostoliques.* — Ils ne contiennent pas une liste officielle des livres de l'Ancien Testament, que Jésus-Christ aurait présentés à l'Eglise comme divins et inspirés. Mais ils citent fréquemment, soit d'après le texte hébreu, soit d'après la version des Septante, la sainte Ecriture, la plupart des livres protocanoniques et des passages empruntés aux deutérocanoniques. Stier a recueilli jusqu'aux moindres allusions. *Die Apocryphen, Vertheidigung ihres altgebrachten Anschlusses an die Bibel*, Brunswick, 1853. Bleek a examiné de plus près ces emprunts aux deutérocanoniques et les a reproduits dans le texte grec. *Ueber die Stellung der Apokryphen des Alten Testamentes im christlichen Kanon*, dans les *Theologische Studien und Kritiken*, 1853, t. XXVI, p. 337-349. Il faut noter les citations de la Sagesse, Matth., XXVII, 39-42; I Pet., I, 6, 7; Eph., VI, 13-17; Heb., I, 3; Rom., I, 20-32; IX, 21, et de II Mach., VI, 18-VII, 42; Heb., XI, 34, 35, des deux seuls livres de l'Ancien Testament qui aient été composés en grec. Les écrivains du Nouveau Testament se servaient donc de la Bible des Septante et ont canonisé, par l'usage qu'ils en ont fait, les deutérocanoniques de l'Ancien Testament.

b) *Les Pères apostoliques.* — Les premiers écrivains ecclésiastiques, les plus rapprochés des temps apostoliques, ont employé la Bible grecque, qu'ils

avaient reçue de leurs maîtres, et ont cité à l'occasion les livres deutérocanoniques de l'Ancien Testament aussi bien que les protocanoniques, et sans établir entre eux aucune différence. La DOCTRINE DES DOUZE APÔTRES, récemment découverte, I, 2; X, 3, cite Eccli., VII, 30; XVIII, 1; XXIV, 8. Funk, *Patres apostolici*, 2e édit., Tubingue, 1901, t. I, p. 2, 14. Elle cite aussi, V, 3; X, 3, la Sagesse, XII, 7; I, 14, p. 16, 22. L'Epître, attribuée à saint BARNABÉ, VI, 7; XX, 2, cite encore la Sagesse, II, 12; V, 12. *Ibid.*, p. 54, 94. Saint CLÉMENT romain, I *Cor.*, LV, 4, 5; LIX, 3, 4, analyse Judith, VIII sq.; IX, 11, *ibid.*, p. 168, 174, 176; LV, 6, cite Esther, IV, 16; VII, 8, *ibid.*, p. 168; III, 14; VII, 5; XXVII, 5, fait allusion à Sap., II, 24; XII, 10; XI, 22; XII, 12, *ibid.*, p. 102, 108, 134; LIX, 3; LX, 1, cite Eccli., XVI, 18, 19; II, 11, *ibid.*, p. 176, 178. L'auteur de l'homélie très ancienne, qu'on appelle SECONDE EPÎTRE DE SAINT CLÉMENT aux Corinthiens, XVI, 4, cite Tobie, XII, 9. Funk, *ibid.*, p. 284. Saint IGNACE d'Antioche, *Ad Eph.*, XV, 1, *ibid.*, p. 224, fait allusion à Judith, XVI, 14. Saint POLYCARPE, *Ad Phil.*, X, 2, *ibid.*, p. 308, cite Tobie, IV, 10; XII, 9. Le *Pasteur* d'HERMAS, *Mand.*, V, 2, 3; *Vis.*, I, 1, 6, *ibid.*, p. 482, 416, cite Tobie, IV, 19; V, 17; *Mand.*, I, 1, p. 468, Sap., I, 14; *Vis.*, III, 7, 3; IV, 3, 4, *ibid.*, p. 446, 464, Eccli., XVIII, 30; II, 5; *Mand.*, X, 1, 6; 3, 1, p. 500, 502, Eccli., II, 3; XXVI, 4; *Sim.*, V, 3, 8; 5, 2; 7, 4; VII, 4, p. 536, 538, 542, 554, Eccli., XXXII, 9; XVIII, 1; XLII, 17; *Mand.*, I, 1, p. 468, II Mach., VII, 28.

c) *Les Pères apologistes et les autres écrivains du* IIe *et du* IIIe *siècle.* — Dans toutes les Eglises, on connaît et on utilise les deutérocanoniques. Saint JUSTIN, *Apol.*, I, 46, *P. G.*, t. VI, col. 397, rappelle l'histoire des trois jeunes Hébreux. Dan., III. Quoique, dans la discussion avec le juif Tryphon, *Dial.*, 71, *ibid.*, col. 643, il s'abstienne d'alléguer les livres bibliques que son adversaire n'accepte pas, il loue cependant la version des Septante et blâme ceux qui ne s'en servent pas. Son témoignage est le plus ancien qui signale la différence du canon palestinien et du canon alexandrin. L'auteur de la *Cohortatio ad Graecos*, 13, *ibid.*, col. 205, qui n'est pas saint Justin, affirme même l'inspiration des Septante. ATHÉNAGORE, *Legat. pro christ.*, 9, *P. G.*, t. VI, col. 908, cite Baruch, III, 36, comme un prophète. Saint IRÉNÉE, *Cont. haer.*, V, 35, n. 1, *P. G.*, t. VII, col. 1219, cite Baruch, IV, 36; V, 9, sous le nom de Jérémie. Il cite encore, IV, 38, n. 3, col. 1108, Sap., VI, 20; et IV, 26, n. 1, col. 1053, Dan., XIII, 56; et IV, 5, 2; V. 5, n. 2, col. 984; 1135, Dan., XIV, 3, 4, 24. Le *canon de Muratori* (fin du IIe siècle), l. 69-71, nomme, parmi les Ecritures reçues dans l'Eglise catholique, la Sagesse de Salomon, quoiqu'elle ait été écrite par ses amis (ou par Philon) en son honneur. ZAHN, *Geschichte des Neutestamentlichen Kanons*, Erlangen et Leipzig, 1890, t. II, p. 95-105. CLÉMENT D'ALEXANDRIE cite plus de cinquante fois l'Ecclésiastique dans le l. II du *Pédagogue.* Il y cite encore Baruch, III, 16, 19, l. II, 3, *P. G.*, t. VIII, col. 436. Dans les *Stromates*, I, 21, *P. G.*, t. VIII, col. 852-853, il énumère tous les deutérocanoniques (Baruch étant joint à Jérémie), à l'exception de Judith, qu'il cite ailleurs, II, 7; IV, 19, col. 969, 1328. Il analyse aussi les fragments d'Esther, IV, 19, col. 1328. Il cite Tobie, IV, 16, *Strom.*, II, 23, col. 1089; des passages de la Sagesse, *Strom.*, IV, 11, *P. G.*, t. IX, col. 313; II Mach., I, 10, *Strom.*, V, 14, col. 145. ORIGÈNE, qui n'énumère que les livres de la Bible hébraïque, *In Ps.*, I, *P. G.*, t. XII, col. 1084, défendit contre les objections de JULES AFRICAIN les parties deutérocanoniques de Daniel et les livres de Tobie et de Judith. Il sait qu'ils ne se trouvent pas dans la Bible hébraïque et ne sont pas reçus par les Juifs, mais il déclare qu'il est absurde de douter, pour cette raison, de leur autorité, parce que ce n'est pas des Juifs que les chrétiens doivent apprendre où se trouve la parole de Dieu. *Epist. ad African.*, 3, 13, *P. G.*, t. XI, col. 53, 80. Il cite plus de dix fois Tobie, trois fois Judith, vingt fois environ la Sagesse, plus de soixante-dix fois l'Ecclésiastique, deux fois le Ier livre des Machabées et quinze fois le IIe, aussi bien que les autres deutérocanoniques. Saint DENYS d'Alexandrie rapporte des passages de Tobie, de la Sagesse, de l'Ecclésiastique et de Baruch, avec les formules : « Comme il est écrit, comme dit l'Ecriture. » *De natura, P. G.*, t. X, col. 10, 1257, 1268; *Cont. Paulum Samos.*, 6, 9, 10, édit. SIMON DE MAGISTRIS, Rome, 1796, p. 245, 266, 274; *Epist.*, X, *ibid.*, p. 169. A Carthage, TERTULLIEN cite tous les deutérocanoniques, sauf Tobie et les fragments d'Esther. Il cite la Sagesse sous le nom de Salomon et Baruch sous celui de Jérémie. Voir A. d'ALÈS, *La théologie de Tertullien*, Paris, 1905, p. 225. Saint CYPRIEN a utilisé tous les deutérocanoniques, sauf Judith. Il cite parfois aussi la Sagesse sous le nom de Salomon. Le canon de l'Ancien Testament est, pour saint HIPPOLYTE de Rome, celui des Juifs hellénistes, et le texte de Daniel qu'il commente, celui de Théodotion. Il n'ignore pas les controverses sur les fragments deutérocanoniques de Daniel; néanmoins, il a expliqué l'histoire de Susanne, et il s'est référé à l'épisode de Bel et du dragon. Dans son commentaire de Daniel, il utilise les deux livres des Machabées pour montrer la réalisation historique des oracles divins. A. D'ALÈS. *La théologie de saint Hippolyte*, Paris, 1906, p. 113-114. Saint GRÉGOIRE LE THAUMATURGE cite Baruch. *De fide capit.*, 12, *P. G.*, t. X, col. 1133. Les *Constitutions apostoliques*, dont les six premiers livres sont rapportés au milieu du IIIe siècle, connaissent tous les deutérocanoniques, à l'exception des Machabées. La lettre synodale du IIIe *Concile d'Antioche* (269) au pape saint Denys cite comme Ecriture un passage de l'Ecclésiastique, IX. Mansi, *Concil.*, t. I, col. 1099. Dans la *Disputatio Archelai cum Manete*, 33, HÉGÉMONIUS cite la Sagesse, I, 13. Beeson, *Hegemonius, Acta Archelai*, Leipzig, 1906, p. 47. Saint MÉTHODE de Tyr allègue comme Ecritures Baruch, Susanne, Judith, l'Ecclésiastique et la Sagesse. La vieille version latine dite Italique contenait les deutérocanoniques, et le canon du *Claromontanus*, s'il est du IIIe siècle, confirme la réception de tous ces livres dans l'Eglise latine. C'est donc partout qu'on admet et qu'on emploie ces écrits rejetés par les Juifs de Palestine.

d) *Objections.* — Les protestants n'ignorent pas ces faits; mais ils prétendent qu'ils ne prouvent rien, parce qu'ils prouveraient trop. En effet, ces mêmes écrivains ecclésiastiques, qui citent les deutérocanoniques comme des livres sacrés, citent aussi au même titre des écrits manifestement apocryphes et sans autorité divine. Ainsi le PSEUDO-BARNABÉ, IV, 3; XVI, 5, FUNK, *op. cit.*, t. I, p. 46, 86, cite Hénoch comme prophète ou comme Ecriture; il cite aussi, XII, 1, p. 74, IV Esd., IV, 33; V, 5. HERMAS cite un livre d'Eldad et de Moudat, *Vis.*, II, 3, 4, FUNK, p. 428. Saint JUSTIN, *Dial. cum Tryph.*, 120, *P. G.*, t. VI, col. 756, fait allusion à l'Ascension d'Isaïe. TERTULLIEN vénère et cite plusieurs fois le livre d'Hénoch comme inspiré, tout en reconnaissant que ni les Juifs ni les chrétiens ne l'admettent au canon. Il paraît connaître et citer le IVe livre d'Esdras; il accepte du moins l'assertion de ce livre sur la reconstitution intégrale des Ecritures par Esdras. Voir A. D'ALÈS, *La théologie de Tertullien*, p. 225-226. On a cru relever aussi chez saint HIPPOLYTE la trace de ce IVe livre d'Esdras. A. D'ALÈS, *La théologie de saint Hippolyte*, p. 114. CLÉMENT D'ALEXANDRIE,

Eclog. ex Script., 2, 53, *P. G.*, t. IX, col. 700, 723, a cité encore Hénoch, et il cite IV Esd., v, 35, sous le nom d'Esdras le prophète. *Strom.*, IV, 16, *P. G.*, t. VIII, col. 1200. — *Réponse.* — Ces citations d'apocryphes se rencontrent certainement dans les œuvres des Pères des trois premiers siècles. Mais c'est à tort qu'on veut les comparer aux citations empruntées aux livres deutérocanoniques. L'usage de ces apocryphes ne fut, en effet, ni universel, ni constant; il fut l'acte isolé de tel ou tel Père, et il ne résista pas à l'épreuve du temps. ORIGÈNE, *In Joa.*, II, 25, *P. G.*, t. XIV, col. 168-169, en parle comme d'écrits qui ne sont pas admis par tous. Bientôt, ils furent rejetés unanimement, et ils n'ont jamais eu en leur faveur la reconnaissance publique de toutes les Eglises, principal indice de la canonicité.

2. *Du* IVe *au* XVIe *siècle.* — Cette période est la période de discussion et de doutes au sujet des deutérocanoniques. Toutefois, l'opposition a été plus ou moins vive et a passé par des phases diverses qu'il est bon de distinguer.

a) *Au* IVe *siècle.* — *a. Dans l'Eglise grecque.* — Sauf les doutes exprimés à Origène par JULES AFRICAIN sur les parties deutérocanoniques de Daniel, les livres et les fragments qui nous occupent n'avaient subi aucune attaque au cours des trois premiers siècles de l'Eglise. Les rapports avec les Juifs avaient seulement amené quelques écrivains ecclésiastiques à distinguer deux catégories de livres de l'Ancien Testament. Pour la même cause, la distinction fut accentuée au IVe siècle, d'abord en Orient, et aboutit à faire formuler des doutes sérieux sur la canonicité des deutérocanoniques. Dans sa XXXIXe lettre festale qui est de 367, saint ATHANASE, évêque d'Alexandrie, distingue très nettement deux catégories de livres sacrés, hormis les apocryphes. Les livres canoniques de l'Ancien Testament sont, pour lui, au nombre de 22 seulement, et il les énumère en omettant Esther, mais en y comprenant Baruch, qu'il rattache à Jérémie. En dehors de ces livres divins, il y a d'autres livres qui ne sont pas inscrits au canon, mais que les Pères ont ordonné de faire lire aux catéchumènes pour leur instruction, à savoir la Sagesse de Salomon et celle de Sirach, Esther, Judith, Tobie, la Doctrine des apôtres et le Pasteur. *P. G.*, t. XXVI, col. 1176. Cette distinction, empruntée non aux Juifs, mais aux Pères, c'est-à-dire aux docteurs de l'Eglise d'Alexandrie, qui avaient établi l'usage de lire aux catéchumènes la seconde catégorie des livres, voir ORIGÈNE, *In Num.*, homil. XXVII, n. 1, *P. G.*, t. XII, col. 780, ne répond pas exactement au classement des livres protocanoniques et deutérocanoniques. Saint CYRILLE DE JÉRUSALEM enseigne aux catéchumènes dont l'instruction lui est confiée que l'Ancien Testament ne contient que 22 livres, qu'il énumère et qu'on lit dans les églises. « Que tout le reste soit mis à part, au second rang », et ce reste, c'était, pour l'Ancien Testament, Tobie, Judith, la Sagesse, l'Ecclésiastique et les Machabées. Comme les 22 livres étaient ceux qu'ont traduits les Septante, *Cat.*, IV, 33, 35, 36, *P. G.*, t. XXXIII, col. 496 sq., le livre de Daniel comprenait les fragments deutérocanoniques, qu'il cite d'ailleurs : le cantique des trois enfants, *Cat.*, II, 16; IX, 3, col. 404, 640, l'histoire de Bel et du dragon, XIV, 25, col. 857; celle de Susanne, XVI, 31, col. 961. Baruch est joint à Jérémie. Saint GRÉGOIRE DE NAZIANZE, *Carm.*, I, 12, *P. G.*, t. XXXVII, col. 472, ne nomme aussi que les 22 livres palestiniens. Il omet Esther, et il ajoute que ce qui est en dehors de ces livres n'est pas authentique. Saint AMPHILOQUE, *Iambi ad Seleucum*, *ibid.*, col. 1593, fait de même. Saint EPIPHANE cite trois fois le canon des Juifs, *De pond. et mens.*, 4, 22, 23, *P. G.*, t. XLIII, col. 244, 276-280; *Haer.*, VIII, 6, *P. G.*, t. XLI, col. 413; mais, *Haer.*, LXXVI, 5, *P. G.*, t. XLII, col. 560, il range la Sagesse et l'Ecclésiastique parmi les Ecritures divines.

Le 60e canon du concile de Laodicée, Mansi, *Concil.*, t. II, col. 574, et le 85e canon des apôtres, *P. G.*, t. CXXXVII, col. 211, ne mentionnent que les livres de la Bible hébraïque.

En dehors des écrivains ecclésiastiques, qui ne veulent reproduire que le canon des Juifs, les autres, qui excluent du canon chrétien certains livres deutérocanoniques, ont été amenés à cette exclusion par leurs rapports avec les Juifs. Obligés de défendre la foi chrétienne contre ces adversaires, ils ne devaient dans la polémique invoquer que les livres de la Bible hébraïque. D'autre part, ignorant l'hébreu, ils ne pouvaient recourir au texte original, ils prenaient donc dans les Livres saints, traduits en grec, les livres correspondant au canon hébraïque, et c'est pourquoi sans doute ils dressaient des listes incomplètes des livres canoniques. Au reste, ils ne se faisaient pas faute de citer, textuellement ou par allusion, ces livres qui n'étaient pas reçus par tous et qu'on ne lisait pas dans les églises. Ainsi saint ATHANASE cite la Sagesse, l'Ecclésiastique, Tobie et Judith comme Ecriture, et il s'en sert dans ses écrits dogmatiques pour établir les vérités de la foi. Saint CYRILLE DE JÉRUSALEM cite, par exemple, Sap., XIII, 5, dans *Cat.*, IX, 2, 16, *P. G.*, t. XXXIII, col. 640, 656; Eccli., III, 22, dans *Cat.*, VI, 4, col. 544. Saint GRÉGOIRE DE NAZIANZE cite aussi la Sagesse et l'Ecclésiastique. *Orat.*, II, 50; IV, 12; VII, 1; XXVIII, 2, XXXI, 29, *P. G.*, t. XXXV, col. 459, 541, 737; t. XXXVI, col. 33, 36, 93, 165. De même, saint EPIPHANE, *Haer.*, XXIV, 6, 16; XXXIII, 8; XXXVII, 9; LXXVII, 4, *P. G.*, t. XLI, col. 316, 357, 369, 653; t. XLII, col. 177; *Ancorat.*, 2, *P. G.*, t. XLIII, col. 20.

D'autres Pères orientaux, qui n'ont pas émis de doutes sur les deutérocanoniques de l'Ancien Testament, font usage de ces livres. Saint BASILE, *Liber de Spiritu Sancto*, VIII, 19, *P. G.*, t. XXXII, col. 101, cite Judith, IX, 4. Ce livre, au témoignage de saint JÉRÔME, *Praef. in Judith*, *P. L.*, t. XXIX, col. 39, aurait été mis au nombre des Ecritures sacrées par le concile de Nicée, en 325. Toute l'Ecole d'Antioche est favorable aux deutérocanoniques. Saint CHRYSOSTOME et THÉODORET les citent. De même, les écrivains syriens, APHRAATE et saint EPHREM. Les doutes étaient donc loin d'être universels, et les Pères qui les émettaient, n'en tenaient pas compte dans la pratique, puisqu'ils citaient les deutérocanoniques comme les protocanoniques, non pas seulement pour l'édification des fidèles, mais même pour la confirmation de la foi. C'est un indice certain que l'ancienne croyance de l'Eglise réglait leur conduite et les amenait à citer, en dehors de la polémique avec les Juifs, les livres sur la canonicité desquels ils avaient émis des doutes théoriques.

b. Dans l'Eglise latine. — Ces doutes ont passé de l'Orient à l'Occident. Ils ne sont, en effet, exprimés que par les écrivains latins qui ont été en rapport avec les Grecs. Saint HILAIRE de Poitiers, *In Psalmos*, prol., 15, *P. L.*, t. IX, col. 241, ne reconnaît dans l'Ancien Testament que 22 livres; mais il joint à Jérémie la « Lettre », c'est-à-dire Baruch, VI. Il ajoute que, pour avoir 24 livres, quelques-uns complètent la liste par Tobie et Judith. RUFIN, *In symbol. apost.*, 37, 38, *P. L.*, t. XXI, col. 374, ne range parmi les livres « canoniques » que les 22 livres du canon palestinien. Il appelle « ecclésiastiques » la Sagesse, l'Ecclésiastique, Tobie, Judith et les deux livres des Machabées, que les anciens, dit-il, « ont prescrit de lire dans les églises, mais qu'ils n'ont pas voulu alléguer pour confirmer l'autorité de la foi ». Il semble avoir emprunté cette distinction à saint Athanase; mais il l'explique autrement, puisque ces livres ecclésiastiques étaient

lus dans les églises, tandis qu'à Alexandrie ils ne servaient qu'à l'instruction des catéchumènes. Aucun Père latin n'a été plus défavorable aux deutérocanoniques que saint Jérôme. Il se rattache très étroitement à l'Orient par ses études exégétiques et ses relations. Il a été un disciple fervent d'Origène et a travaillé à traduire en latin la *veritas hebraica*. Par attachement à la Bible hébraïque, il était naturellement porté à moins apprécier les livres deutérocanoniques. Dans son *Prologus galeatus*, écrit vers 391, *P. L.*, t. XXVIII, col. 1242, 1243, il déclare catégoriquement que ces livres *non sunt in canone*. Dans sa *Praefatio in libros Salomonis*, qui est de 398, *P. L.*, t. XXVII, col. 404, il dit que « l'Eglise les lit pour l'édification du peuple, non pour la confirmation des dogmes ecclésiastiques ». Il ne parle donc pas seulement du canon des Juifs. Il estime peu les fragments deutérocanoniques d'Esther, *Praefatio in Esther*, *P. L.*, t. XXVIII, col. 1433 sq., et les parties grecques de Daniel, *In Dan.*, prol., *P. L.*, t. XXV, col. 492, 493, auxquelles il ne reconnaît aucune autorité scripturaire. *Praef. in Dan.*, *P. L.*, t. XXVIII, col. 1294. Il cite Tobie, « bien qu'il ne soit pas dans le canon, mais parce qu'il est employé par les auteurs ecclésiastiques », *In Jon.*, *P. L.*, t. XXV, col. 1119; Judith, « si toutefois quelqu'un veut recevoir le livre de cette femme », *In Agg.*, *ibid.*, col. 1394; la Sagesse, avec une restriction analogue. *In Zach.*, *ibid.*, col. 1465, 1513; *Dial. adv. Pelag.*, I, 33, *P. L.*, t. XXIII, col. 527. Quand il se montre plus favorable à ces deux livres, c'est pour faire plaisir à deux évêques occidentaux. *Praef. in lib. Tobiae*, *P. L.*, t. XXIX, col. 23-26; *Praef. in Judith*, *ibid.*, col. 37-40. Il refuse de commenter Baruch et la lettre « pseudépigraphe » de Jérémie. *In Jer.*, prol., *P. L.*, t. XXIV, col. 680.

Mais, en pratique, ces écrivains de l'Eglise d'Occident, comme ceux de l'Orient qui étaient défavorables aux deutérocanoniques, oublient leurs déclarations de principes. Tous, dans leurs œuvres dogmatiques, se servent, même pour démontrer les vérités de la foi, de textes empruntés à ces livres. Ils citent ces textes conjointement avec ceux des protocanoniques et sous les mêmes formules : « Il est écrit, Dieu dit dans l'Ecriture; le Saint-Esprit dit, etc. » Ainsi font saint Hilaire de Poitiers et Rufin. Saint Jérôme lui-même, si intransigeant en théorie, cite souvent tous les deutérocanoniques, en particulier contre les pélagiens. Une fois même, il range Esther et Judith avec Ruth parmi les volumes « sacrés ». *Epist.*, LXV, *ad Princip.*, 1, *P. L.*, t. XXII, col. 623. Il se conforme à l'opinion générale. Quand Rufin eut défendu contre lui les fragments de Daniel et d'Esther, *Apol.*, II, 33, *P. L.*, t. XXI, col. 612, il avoua, pour s'excuser, que, sur ce point, il n'avait pas exprimé son sentiment personnel, mais exposé ce que disaient les Juifs. *Apol. cont. Rufin.*, II, 33, *P. L.*, t. XXIII, col. 455. Ces Pères seraient-ils donc en contradiction avec eux-mêmes? Les théologiens catholiques pensent que ces Pères, lorsqu'ils sont défavorables aux deutérocanoniques, ne leur refusent pas l'autorité divine d'une manière absolue, mais seulement d'une manière relative, c'est-à-dire vis-à-vis de ceux qui n'acceptent pas ces livres comme inspirés; ou bien, qu'ils les excluent du canon des livres destinés aux fidèles, les réservant pour l'édification des catéchumènes, sans pour cela leur attribuer une moindre valeur. Tel est le sentiment du cardinal Franzelin, *Tractatus de divina Traditione et Scriptura*, 3e édit., Rome, 1882, p. 454-472, et du P. Cornely, *Introductio generalis*, 2e édit., Paris, 1894, p. 98-120. Le P. Corluy, dans la 1re édition de ce *Dictionnaire*, col. 369-370, donnait une autre solution. Il distinguait, dans chacun de ces Pères opposants, « comme un double personnage ou deux états psychologiques. Dans leurs œuvres dogmatiques, ils se présentent comme témoins de la foi et suivent sans arrière-pensée le torrent de la tradition, ou, du moins, ils n'estiment pas leurs difficultés scientifiques suffisamment prépondérantes pour leur faire abandonner l'usage traditionnel. S'occupent-ils, au contraire, *ex professo*, de la question du canon, ils envisagent cette question plutôt comme savants et inclinent, par la considération des arguments scientifiques, à l'exclusion des deutérocanoniques, prêts sans doute à abandonner leur décision devant une décision contraire de l'Eglise, décision que l'Eglise n'avait pas encore rendue jusqu'alors, ou que, du moins, elle n'avait pas promulguée ».

D'ailleurs, la tradition explicite de l'Eglise en faveur de l'origine divine des deutérocanoniques persévérait en Occident aussi bien qu'en Orient. Lucifer de Cagliari cite la Sagesse comme œuvre inspirée de Salomon. *Pro Athanasio*, *P. L.*, t. XIII, col. 858, 860, 862. Saint Ambroise, à Milan, cite les deutérocanoniques au même titre que les protocanoniques. L'Eglise d'Afrique se prononce résolument en leur faveur. Le canon stichométrique des Livres saints, que Mommsen a découvert dans un manuscrit de Cheltenham, qui est d'origine africaine et qui date de 359, est complet. Preuschen, *Analecta*, Fribourg-en-Brisgau, 1893, p. 138-139. Les conciles d'Hippone (393) et de Carthage (397 et 419), Mansi, *Concil.*, t. III, col. 896, 924; t. IV, col. 430; saint Augustin, *De doctrina christiana*, II, 8, 13, *P. L.*, t. XXXIV, col. 41, admettent les deutérocanoniques. L'Eglise romaine fait de même, témoin le décret *De recipiendis et non recipiendis libris*, dont la première partie, c'est-à-dire le canon des Ecritures, est attribuée au pape saint Damase (366-384), Preuschen, *op. cit.*, p. 147-148, et la lettre d'Innocent Ier à Exupère de Toulouse (405). Mansi, *Concil.*, t. II, col. 1040-1041. Les artistes chrétiens qui, pendant les trois premiers siècles, n'ont rien emprunté aux apocryphes, ont pris leurs sujets indistinctement dans les livres protocanoniques et deutérocanoniques. L'histoire de Susanne est représentée à la *Capella graeca*. Toutes les parties deutérocanoniques du livre de Daniel ont inspiré ces artistes, aussi bien que le livre de Tobie. On continuait à les lire dans les offices liturgiques. Il n'y a donc jamais eu dans la tradition ecclésiastique interruption complète; il y a eu seulement, dans quelques Eglises particulières, obscurcissement ou déviation, qui s'expliquent par des circonstances locales, mais qui sont amplement compensés par la continuation de la lecture publique de ces livres et par la tradition de l'Eglise romaine.

b) *Du* Ve *au* XVIe *siècle*. — Durant cette période, les doutes à l'égard des deutérocanoniques tendent de plus en plus à disparaître en Orient, tandis qu'ils persistent en Occident, atténués progressivement et appuyés presque exclusivement sur l'autorité de saint Jérôme. En Orient, Léonce de Byzance, saint Jean Damascène, la *Stichométrie* ajoutée à la *Chronographie* de saint Nicéphore, la *Synopse de l'Ecriture* attribuée à saint Athanase, ne reconnaissent dans l'Ancien Testament que 22 livres. Le concile *in Trullo* (692) reconnaît le concile de Carthage à côté du 85e canon apostolique et du concile de Laodicée, en même temps que les listes de saint Athanase, de saint Grégoire de Nazianze et de saint Amphiloque. Photius accepte les mêmes canons. Tandis que Aristène, Arsène, Balsamon et Mathieu Blastarès s'en tiennent au canon des apôtres, Zonaras le concilie avec les autres documents groupés par le concile *in Trullo*. Cette conciliation introduit de plus en plus dans l'Eglise grecque l'usage universel des livres deutérocanoniques. D'ailleurs, saint André de Crète,

saint GERMAIN Ier de Constantinople, saint JEAN DAMASCÈNE, le VIIe concile œcuménique (787), l'hymnographe ELIE, COSMAS de Jérusalem, le diacre ETIENNE, saint THÉODORE STUDITE, le patriarche NICÉPHORE, PHOTIUS, le VIIIe concile œcuménique (869-870), l'hymnographe JOSEPH, LÉON LE SAGE, NICÉTAS LE PAPHLAGONIEN, SIMÉON MÉTAPHRASTE, THÉOPHYLACTE, le moine PHILIPPE L'ERMITE, ELIE ECDICUS, NICÉTAS SERRONIUS, THÉOPHANE KERAMEUS, ANDRONIQUE COMMÈNE, MICHEL GLYKAS, JEAN ZONARAS, EUSTATHE de Salonique, MICHEL ACHOMINATOS, NICÉTAS ACHOMINATOS, le chronographe JOEL, le patriarche GERMAIN II, le diacre PANTALÉON, THÉODULE de Salonique, GRÉGOIRE PALAMAS, MANUEL CALÉCAS, JEAN CYPARISSIOTE, MACAIRE CHRYSOCÉPHALE, JEAN CALÉCAS, NICOLAS CABASILAS, NICÉPHORE CALLISTE, MARC EUGÉNICUS, citent les deutérocanoniques. Cf. E. MANGENOT, *Une période* (VIIe-XVe *siècles*) *de l'histoire du canon de l'Ancien Testament dans l'Eglise grecque,* dans les *Questions ecclésiastiques,* Lille, 1909. En Occident, saint GRÉGOIRE LE GRAND, ALCUIN, WALAFRID STRABON, RUPERT DE DEUTZ, HUGUES DE SAINT-VICTOR, PIERRE LE VÉNÉRABLE, PIERRE LE MANGEUR, JEAN DE SALISBURY, RENÉ DE CELLES, JEAN BELETH, HUGUES DE SAINT-CHER, saint THOMAS, GUILLAUME OCCAM, NICOLAS DE LYRE, saint ANTONIN, DENYS LE CHARTREUX, le cardinal CAJETAN sont théoriquement défavorables aux deutérocanoniques, quoiqu'ils admettent la pratique universelle. La tradition ancienne et favorable est continuée par saint PATRICE, Julien POMÈRE, saint LÉON LE GRAND, DENYS LE PETIT, CASSIODORE, saint ISIDORE DE SÉVILLE, saint EUGÈNE, saint ILDEPHONSE, RABAN MAUR, le pape NICOLAS Ier, les collections canoniques de BURCHARD DE WORMS et d'YVES DE CHARTRES, UDALRIC DE CLUNY, LANFRANC, GISLEBERT, saint BRUNON D'ASTI, GRATIEN, HONORIUS D'AUTUN, PIERRE DE RIGA, GILLES DE PARIS, PIERRE DE BLOIS, ALBERT LE GRAND, saint BONAVENTURE, VINCENT DE BEAUVAIS, ROBERT HOLKOT. Tous les manuscrits grecs et latins du moyen âge contiennent les deutérocanoniques. L'Eglise, tout en laissant ses docteurs différer d'avis, continuait à les lire. Aussi EUGÈNE IV, dans son décret aux Jacobites promulgué au concile de Florence en 1441, déclare-t-il ces livres divins et canoniques. L'ancienne opposition trouve un écho dans la minorité du concile de Trente, qui proposait de distinguer deux catégories de Livres saints; mais la majorité, nous l'avons vu, a confirmé officiellement la tradition constante de l'Eglise.

IV. Canon du Nouveau Testament. — Au point de vue apologétique, nous n'avons à nous occuper que de sa formation et de l'opposition dont les deutérocanoniques ont été l'objet.

1° *Sa formation.* — 1. Elle n'a pu être que progressive. Jésus n'avait pas dit à ses apôtres : « Ecrivez », mais bien : « Allez, enseignez toutes les nations..., leur apprenant à observer tout ce que je vous ai commandé », Matth., XXVIII, 19, 20, ou : « Allez dans le monde entier et prêchez l'Evangile à toute créature. » Marc., XVI, 15. Dociles à la voix du Maître et remplis du Saint-Esprit, les apôtres prêchèrent partout, et le Seigneur opérait avec eux et confirmait par des signes leur parole. Marc., XVI, 20. Ils s'adressèrent d'abord aux Juifs, leurs compatriotes, puis aux gentils, conformément aux ordres de Jésus. Act., I, 8. Le livre des Actes raconte la fondation des premières Eglises, à Jérusalem, en Samarie, et dans l'empire romain. Ainsi le christianisme s'était répandu et des communautés s'étaient organisées, avant qu'aucun des écrits du Nouveau Testament eût vu le jour. Ces livres, quand ils parurent, ne rentraient pas dans un plan général, concerté entre les apôtres. Ce furent des œuvres d'occasion, composées parfois dans des circonstances en quelque sorte fortuites, pour répondre à des besoins particuliers, quoique sous l'impulsion et la direction du Saint Esprit. Ainsi, la plupart des lettres que saint Paul adressa à des Eglises avaient pour but de réprimer des abus, de résoudre des questions difficiles, de rappeler ou d'expliquer la doctrine prêchée, etc. Les Epîtres pastorales sont destinées à des particuliers. Les quatre Evangiles furent publiés à des époques différentes, dans des milieux déterminés, pour faire connaître avec plus ou moins d'étendue la vie et la doctrine du Sauveur. Des besoins plus généraux des Eglises provoquèrent la plupart des Epîtres dites catholiques ou encycliques. C'est dans l'intervalle d'un demi-siècle, de 50 à 95 environ, que parurent les écrits, de genres divers, qui forment le Nouveau Testament. Ce recueil n'a donc pu être constitué d'un seul coup, et pas avant l'apparition du livre le plus récent qui en fait partie.

Comment se forma-t-il? « Les écrits du Nouveau Testament, dit M. VIGOUROUX, *Manuel biblique,* 12e édit., Paris, 1906, t. I, p. 104, ne se répandirent que graduellement dans l'Eglise entière, selon le temps et les circonstances, et leur canonicité ne fut, par suite, reconnue dans les pays divers qu'à des époques diverses, selon les preuves qu'on put acquérir de leur origine et de leur authenticité. Les Eglises où ils avaient été publiés et les pays environnants les acceptèrent aussitôt; mais leur diffusion ne pouvait se faire très rapidement dans ces temps antiques, et les productions apocryphes qu'on multipliait durent faire prendre des précautions pour constater la véritable origine des écrits divulgués sous le nom des apôtres. » Cependant, pour la plupart du moins, cette diffusion graduelle a été assez rapide. Quelques-uns contenaient l'ordre de les communiquer, Col., IV, 16; et, lors même que cet ordre n'était pas exprimé, il y avait en tous, indépendamment de l'autorité attachée au nom des apôtres, des enseignements qui convenaient à toutes les Eglises, en sorte qu'on cherchait à se les procurer, surtout pour se mettre plus sûrement en garde contre les productions apocryphes qui pullulaient sous le couvert des apôtres. La propagande religieuse transmettait aux Eglises-filles les écrits apostoliques, connus des Eglises-mères. Chaque Eglise s'étant formé ainsi son recueil des livres du Nouveau Testament, il n'est pas dès lors étonnant qu'il y ait eu, à l'origine et pendant quelque temps, des divergences et des collections plus ou moins complètes.

2. Mais les écrits apostoliques jouissaient-ils, dès le principe, parmi les fidèles, de la même considération que les livres de l'ancienne Alliance? Les regardait-on, aussi bien que ceux-ci, comme divinement inspirés? Croyait-on y lire la parole de Dieu lui-même? Ed. REUSS, *Histoire du canon des saintes Ecritures dans l'Eglise chrétienne,* 2e édit., Strasbourg, 1864, p. 72-76, prétend qu'au temps de Marcion (milieu du IIe siècle), les Evangiles et les Epîtres n'étaient considérés encore que comme les ouvrages des apôtres et qu'on ne leur reconnaissait pas une autorité divine. Ce ne fut que plus tard que, pour opposer des prophètes aux nouveaux prophètes des montanistes, l'Eglise les plaça à l'égal des écrits des prophètes de l'Ancien Testament et affirma leur inspiration. *Ibid.,* p. 88-97. En réalité, l'inspiration des écrits apostoliques fut reconnue dans l'Eglise avant l'apparition du montanisme. Déjà, saint Pierre comparait les Epîtres de saint Paul aux Ecritures. I Pet., III, 15, 16. Le PSEUDO-BARNABÉ, IV, 14, citait un passage du premier Evangile avec la formule consacrée aux Livres saints : ὡς γέγραπται. Funk, *Patres aposto-*

lici, t. I, p. 48. Saint CLÉMENT romain, I *Cor.*, XLVII, 3. Funk, t. I, p. 160, dit aux Corinthiens que saint Paul leur a écrit πνευματικῶς, sous l'inspiration du Saint-Esprit. Saint IGNACE D'ANTIOCHE assimile l'Evangile et les apôtres aux prophètes de l'Ancien Testament, *Ad Phil.*, VIII, 2; IX; *Ad Smyrn.*, V, 1; VII, 2, Funk, t. I, p. 270, 272, 278, 282; mais il ne parle principalement que de l'Evangile oral et de la prédication apostolique. Il n'exclut pas toutefois les Evangiles écrits, qu'il connaît et cite, et il les rapproche en quelque mesure de la loi de Moïse et des prophètes. La IIa *Cor.*, II, 4, Funk, t. I, p. 186, cite, à la suite d'Isaïe, une parole évangélique, avec cette formule d'introduction : Καὶ ἑτέρα δὲ γραφὴ λέγει. Saint JUSTIN fait précéder des citations des Evangiles de la formule : « Il est écrit », qui lui sert pour amener les citations de l'Ancien Testament. Cf. *Dial. cum Tryphone*, 49, *P. G.*, t. VI, col. 584. L'Apocalypse est, à ses yeux, une révélation divine. *Ibid.*, 81, col. 669. Saint THÉOPHILE D'ANTIOCHE affirme très explicitement l'inspiration des évangélistes et des apôtres comme celle des prophètes. *Ad Autolyc.*, l. III, c. 12, *P. G.*, t. VI, col. 1137. Cf. l. II, c. 22; l. III, c. 14, col. 1088, 1141. Les docteurs chrétiens n'ont donc pas attendu l'apparition des prophètes montanistes pour affirmer l'inspiration des livres du Nouveau Testament.

2° *Les deutérocanoniques.* — Mais n'y a-t-il pas, au moins, à faire, sous le rapport de l'autorité divine dont ils jouissaient, une distinction entre les livres du Nouveau Testament? Les uns auraient été, dès l'origine, reconnus par toutes les Eglises chrétiennes; les autres ne seraient parvenus que plus tard à se faire admettre au canon du Nouveau Testament. Plusieurs Eglises ne les auraient pas connus primitivement. Il y aurait donc, pour le Nouveau Testament comme pour l'Ancien, des livres protocanoniques et deutérocanoniques. Les protestants ont rejeté parfois ces derniers, et les rationalistes prétendent encore qu'ils sont indûment inscrits au canon chrétien et que l'Eglise s'est trompée en les y insérant.

Il est certain que quelques livres du Nouveau Testament ont été, durant les premiers siècles et dans quelques Eglises, l'objet de doutes, d'hésitations et de discussions qui les ont fait, en divers milieux et pour un temps, exclure du canon, et qu'on peut donc, dans le sens que nous avons indiqué plus haut, parler de livres deutérocanoniques du Nouveau Testament. Ces livres anciennement contestés sont l'Epître aux Hébreux, l'Epître de saint Jacques, la IIe de saint Pierre, la IIe et la IIIe de saint Jean, celle de saint Jude et l'Apocalypse. Mais il est de fait que ces livres n'ont pas été universellement et simultanément discutés. Tandis que quelques Eglises les suspectaient, d'autres les admettaient sans contestation, en sorte qu'il y a toujours eu à leur sujet dans l'Eglise une tradition ferme et constante, obscurcie seulement en quelques endroits et pour des causes différentes. Enfin, la discussion doit être restreinte à quelques siècles : elle va du commencement du IIIe siècle à la fin du IVe en Occident et du Ve en Orient. Le pape DAMASE publiait, en 382, un décret, renouvelé plus tard par le pape GÉLASE et comprenant tous les livres du Nouveau Testament. Les conciles d'Hippone (393) et de Carthage (397 et 419) promulguèrent un canon complet, qui était identique en Espagne et dans la Gaule. A partir du IVe siècle, l'Eglise grecque accepte définitivement les livres autrefois contestés. LÉONCE DE BYZANCE, *De sectis*, II, 4, *P. G.*, t. LXXXVI, col. 1200; S. JEAN DAMASCÈNE, *De orthodoxa fide*, IV, 17, *P. G.*, t. XCIV, col. 1180, *Synopse dite de saint* ATHANASE, *P. G.*, t. XXVIII, col. 289, 293; la *Stichométrie*, jointe à la *Chronographie* du patriarche NICÉPHORE, *P. G.*, t. CXLV, col. 880-885. Dans les deux Eglises, les anciens doutes ne furent plus dès lors que des souvenirs historiques.

Pour les temps antérieurs, l'usage ecclésiastique des deutérocanoniques ne fut pas universel. Saint CLÉMENT de Rome connaît l'Apocalypse. La DIDACHÉ fait des emprunts à saint Jude et peut-être à la *IIa Petri* et à l'Apocalypse. Saint JUSTIN cite expressément l'Apocalypse comme l'œuvre de l'apôtre saint Jean et comme prophétie. *Dial. cum Tryph.*, 81, *P. G.*, t. VI, col. 670. Saint MÉLITON de Sardes avait composé sur l'Apocalypse un livre perdu. EUSÈBE, *H. E.*, l. IV, c. XXVI, *P. G.*, t. XX, col. 392. Les valentiniens connaissaient l'Epître aux Hébreux et l'Apocalypse. Les Epîtres catholiques ont peu d'attestations. Saint THÉOPHILE D'ANTIOCHE s'est servi de l'Epître aux Hébreux, de deux lettres de saint Pierre et de l'Apocalypse. Saint IRÉNÉE cite les deux premières Epîtres de saint Jean et l'Apocalypse. Il connaissait l'Epître aux Hébreux, mais pas comme de saint Paul. *Le canon de Muratori* mentionne l'Epître de saint Jude, au moins deux lettres de saint Jean et l'Apocalypse; il ne parle ni de l'Epître aux Hébreux, ni de la lettre de saint Jacques ni de la seconde de saint Pierre. Le prêtre CAIUS discute l'Apocalypse qu'il attribue à Cérinthe. Il ne comptait pas l'Epître aux Hébreux au nombre de celles de saint Paul. EUSÈBE, *H. E.*, l. VI, c. XX, *P. G.*, t. XX, col. 573. Saint HIPPOLYTE défend contre lui l'origine johannique de l'Apocalypse; il cite l'Epître aux Hébreux, quoique, selon PHOTIUS, *Bibliotheca*, cod. 48, *P. G.*, t. CIII, col. 85, il ne la rangeait pas parmi les écrits de saint Paul; il s'est servi des Epîtres de saint Pierre et de la lettre de saint Jacques; on n'a pas encore retrouvé de traces de celles de saint Jean et de saint Jude dans ses écrits. A. D'ALÈS, *La théologie de saint Hippolyte*, p. 114, 115. CLÉMENT D'ALEXANDRIE dans ses *Hypotyposes* avait commenté tous les livres du Nouveau Testament; et les *Adumbrationes* de CASSIODORE sur les Epîtres catholiques sont la traduction latine d'une partie de cet ouvrage. Il citait l'Epître aux Hébreux comme étant de saint Paul. TERTULLIEN attribuait cette Epître à saint Barnabé, mais sans admettre, semble-t-il, sa canonicité. *De pudicitia*, 20, *P. L.*, t. II, col. 1021. Il reconnaissait aussi la lettre de saint Jude et l'Apocalypse. Saint CYPRIEN n'a cité ni l'Epître aux Hébreux ni les quatre Epîtres catholiques. Cependant, au concile de Carthage, présidé par lui en 256, un évêque cita un passage de la *IIa Joannis*. *P. L.*, t. III, col. 1072. L'Epître de saint Jude est citée dans un traité contre Novatien, composé probablement par un évêque africain, contemporain de saint Cyprien. *Opera* de saint Cyprien, édit. Hartel, Vienne, 1881, t. III, p. 67. Novatien fait allusion à l'Epître aux Hébreux. *De Trinit.*, XVI, *P. L.*, t. III, col. 917.

Ces livres étaient donc reçus au IIe siècle, mais pas universellement; ils n'avaient pas encore réussi à se faire accepter partout comme écrits inspirés. Cette situation de fait fut constatée au cours du IIIe siècle, et cette constatation les fit ranger dans une catégorie spéciale de Livres saints : les *antilégomènes* ou livres discutés. ORIGÈNE le premier, tout en les tenant comme divins pour son propre compte, savait qu'ils n'étaient pas reçus par tous. Saint DENYS D'ALEXANDRIE, son élève, accentue les doutes relatifs à l'authenticité des deux dernières Epîtres de saint Jean, et prétend que l'Apocalypse n'est pas du même auteur que le quatrième Evangile. Il appuyait ses conclusions personnelles sur des arguments critiques, sur la différence du style, et il le faisait, au sujet de l'Apocalypse, par réaction contre le millénariste NÉPOS. EUSÈBE, *H. E.*, l. VII, c. XXV, *P. G.*, t. XX, col. 697. EUSÈBE, qui avait fait des recherches spéciales sur les livres canoniques

du Nouveau Testament, distingue très nettement la classe des ἀντιλεγόμενα ou livres controversés encore, bien qu'ils fussent reçus par le plus grand nombre. *H. E.*, l. III, c. XXV, *ibid.*, col. 228. Ce sont les deutérocanoniques, sauf l'Apocalypse qu'il place, soit parmi les ὁμολογούμενα, soit parmi les νόθα ou apocryphes. Ces divergences des Eglises persévèrent au IVe siècle. A Alexandrie, saint ATHANASE dresse une liste complète, comprenant tous les deutérocanoniques, même l'Apocalypse. *Epist. fest.*, XXXIX, *P. G.*, t. XXVI, col. 1176. DIDYME l'Aveugle savait cependant que la *IIa Petri* n'était pas au canon, bien qu'elle fût lue en public. *Comment. in Epist. cathol.*, *P. G.*, t. XXXIX, col. 1774. L'Apocalypse, reçue à Alexandrie, était rejetée ou discutée en Orient. Le concile de Laodicée, Mansi, *Concil.*, t. II, col. 574, le 85e canon apostolique, *P. G.*, t. CXXXVII, col. 211, le canon grec des soixante livres bibliques, PREUSCHEN, *Analecta*, p. 159, saint GRÉGOIRE DE NAZIANZE et saint AMPHILOQUE d'Iconium, *P. G.*, t. XXXVII, col. 475, 1537, saint CYRILLE DE JÉRUSALEM, *Cat.*, IV, 22, *P. G.*, t. XXXIII, col. 664, n'admettent pas l'Apocalypse. Saint EPIPHANE la défend contre les *aloges*, *Haer.*, LXXVI, *P. G.*, t. XLII, col. 560. Cependant, saint GRÉGOIRE DE NAZIANZE et saint CYRILLE DE JÉRUSALEM la citent, ainsi que saint BASILE et saint GRÉGOIRE DE NYSSE. Saint ANDRÉ et saint ARÉTAS, évêques de Césarée, la commentèrent plus tard. Seule, l'Eglise d'Antioche semble l'avoir rejetée aussi bien que les quatre Epîtres catholiques. Les *Constitutions apostoliques*, II, 57, ne les mentionnent pas. *P. G.*, t. I, col. 728, 729. THÉODORE DE MOPSUESTE les rejetait au témoignage de LÉONCE DE BYZANCE, *Cont. Nestor. et Eutych.*, VI, *P. G.*, t. LXXXVI, col. 1366. Saint CHRYSOSTOME et THÉODORET ne les ont jamais citées. La *Synopse*, attribuée à *saint Chrysostome*, n'en fait pas l'analyse. *P. G.*, t. LVI, col. 308, 424. La *Peschito* ne les contenait pas traduites en syriaque. APHRAATE ne les cite pas. La *Doctrine d'Addaï*, édit. Philipps, 1876, p. 46, ne les mentionne pas plus que le canon syriaque, des environs de 400, publié par Mme LEWIS, *Studia Sinaitica*, Londres, 1894, t. I, p. 11-14. Toutefois, saint EPHREM les connaissait.

L'Eglise occidentale conservait ces écrits. Elle n'hésitait qu'au sujet de l'Epître aux Hébreux, qui n'était pas reçue en Afrique ni à Rome. Le canon de Cheltenham ne l'a pas, ni le canon du *codex Claromontanus*. Mais l'AMBROSIASTER, *In II Tim.*, I, *P. L.*, t. XVII, col. 485; PÉLAGE, *In Rom.*, *P. L.*, t. XXX, col. 667; saint HILAIRE de Poitiers, *De Trinit.*, IV, 11, *P. L.*, t. X, col. 104; LUCIFER de Cagliari, *De non conv. cum haereticis*, 10, édit. Hartel, Vienne, 1886, p. 20, 22; le prêtre FAUSTIN, *De Trinit.*, 2, *P. L.*, t. XIII, col. 61; saint AMBROISE, *De fuga saec.*, 16, *P. L.*, t. XIV, col. 577, citent cette Epître comme Ecriture. Saint PHILASTRE, *Haer.*, 88, *P. L.*, t. XII, col. 1199, omet l'Epître aux Hébreux et l'Apocalypse. RUFIN reproduit un canon complet du Nouveau Testament, *Exposit. symb.*, 37, *P. L.*, t. XXI, col. 374. Saint JÉRÔME connaît très bien la situation des écrits contestés dans les différentes Eglises; pour lui, il les admet tous, et il reconnaît, sur l'autorité des anciens, l'Epître aux Hébreux, malgré les doutes des Latins, et l'Apocalypse, contrairement à l'opinion des Grecs. L'Eglise d'Afrique et l'Eglise de Rome, comme nous l'avons déjà dit, ont au IVe siècle un canon complet du Nouveau Testament. Les hésitations ont cessé partout, et aucune discussion ne se produisit plus à ce sujet avant le XVIe siècle. Le canon du Nouveau Testament était fixé définitivement et le concile de Trente n'a fait que sanctionner ce qui était établi depuis douze siècles. Loin d'avoir innové, il a donc confirmé de son autorité l'ancienne tradition ecclésiastique à l'encontre des novateurs.

3° *Les apocryphes.* — Durant les premiers siècles de l'Eglise, quelques livres non canoniques ont été regardés comme inspirés par plusieurs Pères ou écrivains ecclésiastiques; mais ils n'ont généralement pas été reçus dans l'usage public et officiel des Eglises. Saint IRÉNÉE, qui méprisait les apocryphes, a cependant cité le Pasteur d'Hermas comme Ecriture. *Cont. haer.*, IV, 20, *P. G.*, t. VII, col. 1032. L'auteur du traité *De aleatoribus*, 4, *P. L.*, t. IV, col. 830, allègue aussi le Pasteur à ce titre et il cite la Didaché au milieu de textes de saint Paul. Le *canon de Muratori* rejetait déjà le Pasteur, mais il acceptait l'Apocalypse de saint Pierre, tout en ajoutant que quelques Romains refusaient de la lire à l'église. CLÉMENT D'ALEXANDRIE, qui n'est pas un écho fidèle de la tradition, recevait comme Ecriture l'Epître de Barnabé et l'Apocalypse de Pierre, et il les avait commentées dans ses *Hypotyposes;* il appelait saint Clément de Rome un apôtre et il citait aussi beaucoup d'apocryphes. Etant encore catholique, TERTULLIEN était favorable au Pasteur et il ne blâmait pas ceux qui le croyaient inspiré. Devenu montaniste, il le traita d'apocryphe; il semble même dire que l'Eglise catholique l'avait récemment exclu officiellement du canon. Cf. *De oratione*, 16, *P. L.*, t. I, col. 1171; *De pudicitia*, 10, *ibid.*, t. II, col. 1000. Au rapport d'EUSÈBE, *H. E.*, l. VI, c. XII, *P. G.*, t. XX, col. 545, SÉRAPION, évêque d'Antioche, avait trouvé à Rossos l'Evangile de Pierre entre les mains des chrétiens; il permit d'abord sa lecture, mais il l'interdit dès qu'il remarqua des tendances hérétiques. Au témoignage de saint DENYS DE CORINTHE, la lettre de saint Clément de Rome aux Corinthiens était lue publiquement; et l'évêque voulait faire lire de la même manière la lettre qu'il venait de recevoir du pape Soter. EUSÈBE, *H. E.*, l. IV, c. XXIII, *P. G.*, t. XX, col. 388. Si donc les apocryphes proprement dits, ou la littérature pseudo-apostolique, étaient universellement rejetés, quelques livres chrétiens étaient, en certains milieux, traités comme Ecriture divine. Le crédit du Pasteur baissa vite, et au IVe siècle, aucun de ces écrits édifiants n'était plus nulle part regardé comme inspiré. Ainsi le canon du Nouveau Testament s'était formé graduellement par l'admission successive de tous les deutérocanoniques et par l'élimination de tout écrit non inspiré. La tradition primitive avait réussi à pénétrer partout, pure de tout élément étranger.

BIBLIOGRAPHIE. — Les Introductions générales à l'Ecriture sainte et beaucoup d'Introductions spéciales à l'Ancien et au Nouveau Testament traitent la question du canon des Livres saints, dans son ensemble ou pour chacun des deux Testaments. Il n'y a pas lieu de signaler ici les ouvrages spéciaux des protestants et des rationalistes qui attaquent plus ou moins directement le canon de l'Eglise catholique. Nous indiquerons seulement ceux des catholiques, qui justifient le décret du concile de Trente par polémique directe contre les adversaires, ou qui exposent exactement l'histoire du canon biblique.

1° Ouvrages polémiques : J. Bianchini, *Vindiciae canonicarum Scripturarum Vulgatae latinae editionis*, in-fol., Rome, 1740, t. I (seul paru); Vincenzi, *Sessio quarta concilii Tridentini vindicata, seu Introductio in Scripturas deuterocanonicas Veteris Testamenti*, 3 in-8°, Rome, 1842-1844; Mgr Malou, *La lecture de la Bible en langue vulgaire*, Louvain, 1846, t. II, p. 1-201; Vieusse, *La Bible mutilée par les protestants*, publiée par Mgr d'Astros, in-8°, Toulouse, 1847.

2° Etudes historiques : A. Loisy, *Histoire du canon de l'Ancien Testament*, in-8°, Paris, 1890; Id., *His-*

toire du canon du Nouveau Testament, in-8°, Paris, 1891; Magnier, *Etude sur la canonicité des saintes Ecritures*, in-12, Paris, 1882; P. Batiffol, *L'Eglise naissante. Le canon du Nouveau Testament*, dans la *Revue biblique*, 1903, t. XII, p. 10-26, 226-233; F. Vigouroux, *Canon des Ecritures*, dans le *Dictionnaire de la Bible*, t. II, col. 134-184; E. Mangenot, *Canon des Livres saints*, dans le *Dictionnaire de théologie catholique*, t. II, col. 1550-1605; C. Julius, *Die griechischen Daniel Zusätze und ihre kanonische Geltung*, Fribourg-en-Brisgau, 1901; U. Fracassini, *Le origini del canone del Vecchio Testamento*, dans *Rivista storico-critica della scienze teologiche*, 1909, p. 81-99, 249; Id., *Le origini del canone del Nuovo Test.*, *ibid.*, p. 249-268; P. Dausch, *Der Kanon des Neuen Testamentes*, Munster, 1908.

Pour le Nouveau Testament, on consultera avec fruit les ouvrages suivants d'auteurs non catholiques : B. J. Westcott, *A general survey of the history of the canon of the New Testament during the first four centuries*, in-12, Cambridge, 1855; 6e édit., Londres, 1889; Th. Zahn, *Geschichte des Neutestamentlichen Kanons*, 2 in-8° en plusieurs parties, Erlangen et Leipzig, 1888-1892; Id., *Grundriss der Geschichte des Neutestamentlichen Kanons*, in-8°, Leipzig, 1901; 2e édit., 1904; C. R. Gregory, *Canon and Text of the New Testament*, in-8°, Londres, 1907; J. Leipoldt, *Geschichte des Neutestamentlichen Kanons*, 2 in-8°, Leipzig, 1907, 1908.

E. MANGENOT.

CANOSSA. — Le fait de Canossa, qui met en présence le pape et l'empereur, l'empereur dans la posture humiliée du pénitent, le pape dans l'attitude d'un juge inflexible, forme une scène souvent reproduite pour montrer les excès du pouvoir spirituel dans le passé. Ce fait revèle un état aigu dans la longue crise des *Investitures*, mais n'implique de la part de Grégoire VII aucune violation du droit chrétien qui était aussi, à cette époque, le droit des peuples.

Henri IV avait pratiqué la simonie sous les prédécesseurs de Grégoire VII, dépouillé les églises et donné le scandale d'une vie licencieuse; après sa victoire sur les Saxons, ses excès ne connurent plus de bornes. Alors la voix des évêques dépouillés se joignit à celle des Saxons opprimés pour obtenir justice à Rome. Grégoire VII cita Henri IV à comparaître devant lui pour se justifier. Henri répondit à cette injonction en faisant déposer le pape par un conciliabule tenu à Worms (24 janv. 1076). A son tour, Grégoire prononça l'anathème contre l'empereur dans un concile de cent dix évêques. Les effets de l'excommunication furent terribles pour Henri. Abandonné de ses vassaux, des évêques eux-mêmes qui l'avaient d'abord secondé dans sa résistance, il se vit condamné, dans la diète de Tribur, à s'abstenir de l'administration du royaume et à se faire relever de l'anathème dans le courant de l'année.

L'excommunication n'était que suspensive de son pouvoir; mais, d'après la discipline en vigueur, si au bout d'une année il n'avait pas obtenu la levée de la sentence, la déposition était définitive et son pouvoir perdu pour toujours. Henri avait un moyen de remédier à cette triste situation, c'était de se rendre à Augsbourg et de comparaître devant la diète qui s'y devait tenir le jour de la Purification à l'effet d'examiner sa cause sous le contrôle et l'autorité du pape. Mais, soit qu'il n'eût pas confiance dans ses moyens de défense, soit pour tout autre motif, Henri jugea prudent de ne pas aller à Augsbourg; il préféra traiter avec le pape directement. Il ramassa, non sans peine, l'argent nécessaire pour le voyage et se mit en route suivi de peu de monde, avançant péniblement à travers les neiges, sous un froid rigoureux. Le pape était lui-même en chemin pour se rendre à Augsbourg, lorsqu'il apprit que Henri IV était en Italie. Ne sachant dans quel dessein ce prince était venu, il se retira, sur les conseils de la comtesse Mathilde, dans une forteresse qu'elle possédait en Lombardie, le château de Canossa, près de Reggio. C'est là qu'il fut rejoint par plusieurs évêques et laïcs allemands qui venaient solliciter l'absolution, et bientôt par l'empereur en personne.

Il existe un récit très complet de ce qui se passa dans les pourparlers et dans les entrevues qui eurent lieu entre l'empereur et le pape, c'est celui de LAMBERT DE HERSFELD, qui a inspiré tous les récits postérieurs.

L'empereur obtint les bons offices de la comtesse Mathilde et des personnes de son entourage qui avaient quelque crédit près du pape. Le pape répondit qu'il était contre les lois de l'Eglise d'examiner un accusé en l'absence de ses accusateurs; et que, si l'empereur se confiait en son innocence, il ne devait pas craindre de se présenter à Augsbourg au jour indiqué, où il lui ferait justice sans se laisser circonvenir par ses adversaires. Les députés dirent que Henri ne craignait point de subir le jugement du pape en quelque lieu que ce fût, mais qu'il était pressé par l'expiration prochaine de son année d'excommunication; que les seigneurs n'attendaient que cette échéance pour refuser de l'écouter et le déclarer déchu à tout jamais du pouvoir. C'est pourquoi il sollicitait instamment le pape de lever seulement l'excommunication, s'obligeant dans la suite à se soumettre à tel tribunal, à telle sentence que Grégoire lui imposerait.

Le pape résista longtemps aux sollicitations; il n'avait que peu de confiance dans la sincérité de Henri. Il dit à la fin : « S'il est véritablement repentant, qu'il nous remette la couronne et les autres marques de la royauté. » Les députés pressèrent le pape de ne pas pousser à bout le prince excommunié: « Qu'il vienne donc, répondit le pape, et qu'il répare par sa soumission l'injure faite au Saint-Siège. » L'empereur entra à Canossa, et, laissant dehors toute sa suite, obtint accès dans la forteresse.

Cette forteresse avait trois enceintes. Henri fut autorisé à franchir la seconde. Il était vêtu de laine, pieds nus, *nudis pedibus*, d'après Lambert, déchaussé, *discalceatus*, d'après Grégoire lui-même. Là il passa le premier, le second, et le troisième jour d'attente, sans manger jusqu'au soir. Enfin, le quatrième jour, le pape l'admit en sa présence. Après des pourparlers, Grégoire VII proposa l'absolution à l'empereur aux conditions suivantes : Henri comparaîtrait à la diète générale des seigneurs allemands, aux jour et lieu qui seraient marqués par le pape, et y répondrait aux accusations portées contre lui. Le pape lui servirait d'arbitre, s'il voulait. Suivant le jugement qui serait rendu, il garderait le pouvoir ou y renoncerait, sans tirer aucune vengeance. Jusqu'au jugement de la cour, il ne porterait aucune marque de la dignité royale et ne prendrait aucune part au gouvernement de l'Etat; seulement, il pourrait exiger des services, c'est-à-dire les redevances nécessaires pour l'entretien de sa maison. Il éloignerait pour toujours de sa personne Robert, évêque de Bamberg, dont les conseils lui avaient été funestes. Il promettrait obéissance et soumission au pape pour l'avenir.

Ces conditions furent consignées sur un acte authentique et reçurent la signature de Henri (28 janv. 1077). Le pape prit ses cautions pour la signature et leva alors la sentence d'excommunication; après quoi, il célébra la messe. A la consécration, il invita

l'empereur à s'approcher de l'autel. Puis, tenant à sa main le corps de Notre-Seigneur, il dit : J'ai reçu depuis longtemps des lettres de vous, où vous m'accusez d'avoir usurpé le Saint-Siège par simonie et d'avoir commis, tant avant mon épiscopat que depuis, des crimes qui, suivant les canons, me fermaient l'entrée aux ordres sacrés; quoique je pusse me justifier par le témoignage de ceux qui savent comment j'ai vécu depuis mon enfance, et de ceux qui ont été les auteurs de ma promotion à l'épiscopat, toutefois, pour ôter toute ombre de scandale, je veux que le corps de Notre-Seigneur que je vais prendre soit aujourd'hui une preuve de mon innocence, et que Dieu me fasse mourir subitement si je suis coupable. Après ce discours, Grégoire VII aurait communié et invité Henri à consommer l'autre partie de l'hostie, en preuve de la fausseté des accusations dont il était l'objet, ce que celui-ci aurait refusé. Mais cette partie du récit de Lambert a paru suspecte à de graves auteurs (voir LUDEN, *Hist. des peuples allemands*, t. IX, p. 580; — DOELLINGER, *K. G.*, p. 145). Après cette cérémonie, Grégoire invita l'empereur à sa table et le traita avec honneur. Ainsi se termina la scène de Canossa.

Si l'on veut apprécier la part de sincérité apportée par les deux rivaux dans cette entrevue, il n'y a qu'à examiner leurs déclarations et leurs actes aussitôt après la séparation.

Grégoire VII crut nécessaire d'expliquer sa conduite devant les seigneurs allemands. Il le fit autant pour s'excuser d'avoir, par la levée de l'excommunication, paru prévenir le jugement de la diète d'Augsbourg, que pour appeler l'intérêt sur l'empereur repentant. « Suivant la résolution prise avec vos députés, leur écrivit-il, nous sommes venu en Lombardie, environ vingt jours avant le terme auquel quelqu'un des ducs devait venir au-devant de nous au passage des montagnes. Mais, après ce terme expiré, on nous manda qu'on ne pouvait nous envoyer d'escorte : ce qui nous mit en grande peine, parce que nous n'avions pas d'autre moyen de passer chez vous. Cependant nous apprîmes avec certitude que le roi venait, et avant que d'entrer en Italie, il nous offrit par des envoyés de satisfaire en tout à Dieu et à saint Pierre, et nous promit toute obéissance pour la correction de ses mœurs, pourvu qu'il obtînt son absolution. Nous consultâmes et différâmes longtemps, le reprenant fortement de ses excès, par des envoyés appartenant aux deux parties; et enfin, il vint, sans marques d'hostilité et peu accompagné, dans la ville de Canossa où nous demeurions. Il fut trois jours à la porte, sans marques de dignité, déchaux et vêtu de laine, demandant miséricorde avec beaucoup de larmes; en sorte que tous les assistants ne pouvaient retenir les leurs, et nous priaient instamment pour lui, étonnés de notre dureté. Quelques-uns criaient que ce n'était pas une sévérité apostolique, mais une cruauté tyrannique. Enfin, nous laissant vaincre, nous lui donnâmes l'absolution et le reçûmes dans le sein de l'Eglise, après avoir pris de lui les sûretés transcrites ci-dessous, qui furent aussi confirmées par l'abbé de Cluny, par les comtesses Mathilde et Adélaïde, et par plusieurs autres seigneurs, évêques et laïques. Ce qui s'est ainsi passé. »

Les bonnes résolutions de Henri survécurent environ quinze jours à son départ de Canossa. Peu soucieux de soumettre sa conduite à une enquête, honteux de son action, en butte au blâme des Lombards qui lui promettaient secours contre le pape, il rappela autour de lui les excommuniés, et se reprit à déclamer contre Grégoire, essayant par tous moyens de le brouiller avec les seigneurs allemands.

Grégoire VII cependant usait encore de ménagements vis-à-vis de Henri. Les Allemands ayant élu Rodolphe de Souabe, il ne pouvait se résoudre à prononcer la déchéance de l'empereur détrôné. La fidélité du pape à ce dernier semblait un outrage aux partisans de Rodolphe. « Nous vous avons obéi avec un grand péril, écrivaient-ils, et ce prince a exercé une telle cruauté, que plusieurs d'entre nous y ont perdu leurs biens et leur vie, et laissé leurs enfants réduits à la pauvreté. Le fruit que nous en avons retiré est que celui qui a été contraint de se jeter à vos pieds a été absous, sans notre conseil, et a reçu la liberté de nous nuire. Dans vos lettres, le nom du prévaricateur est toujours le premier, et vous lui demandez un sauf-conduit comme s'il lui restait de la puissance. » Grégoire VII n'avait point approuvé cette élection de Rodolphe de Souabe. Il le déclara solennellement dans le concile de Rome (1080). S'il le reconnut enfin, ce fut par amour du bien public et de la paix, lorsque de nouvelles fautes de Henri IV eurent montré jusqu'à l'évidence son incorrigible perversité.

Le côté extérieur de la scène de Canossa a exercé une influence plus grande dans les sévérités de certains historiens contre Grégoire VII, que ne le comportait l'intelligence bien nette de la scène en elle-même et de l'époque. On s'est ému plus que de raison de l'avilissement de l'empereur, campé trois jours durant, pendant la froide saison, devant la porte du Pontife. Le fait est qu'Henri accomplissait un acte très ordinaire, si l'on se reporte à la discipline du temps. Il était excommunié et, en cette qualité, tout empereur qu'il fût, tenu de solliciter sa réconciliation dans la posture d'un pénitent, aussi bien qu'un simple fidèle. Il avait été précédé à Canossa par des évêques, par des laïcs allemands qui, comme lui, avaient à implorer le pardon de l'Eglise. « Ils venaient, écrit Lambert, pieds nus et vêtus de laine sur la chair, pour demander au pape l'absolution. Le pape répondit qu'il ne fallait pas refuser le pardon à ceux qui reconnaîtraient sincèrement avoir péché, mais qu'une si longue désobéissance demandait une longue pénitence. Comme ils se déclarèrent prêts à tout, il fit assigner aux évêques des cellules à part, avec défense de parler à personne et de prendre d'autre nourriture qu'un repas le soir; il imposa aussi aux laïques des pénitences convenables, selon l'âge et les forces de chacun. »

Quant à cette rigueur qui ne se laissa pas même fléchir par le spectacle de la grandeur déchue, on peut remarquer avec LUDEN (*Histoire de l'Allemagne*, L. XIX, c. 6) qu'il y avait trois choses que Grégoire VII ne pouvait pas perdre de vue. En premier lieu, il devait appliquer les principes de l'Eglise et les formalités d'usage envers les excommuniés; en second lieu, il devait, pour lui et pour le roi, faire en sorte de donner à celui-ci une leçon inoubliable; et enfin il devait compter avec le ressentiment des princes allemands dont il déjouait les projets ambitieux. Grégoire régla sa conduite sur cette triple considération.

BIBLIOGRAPHIE. — Voir Lambert de Hersfeld, *Annales*, ad ann. 1076-1077, dans Migne, *P. L.* CXLVI, ou dans *Monumenta Germaniae historica*, Scriptores, V; Jaffé, *Monumenta Gregoriana;* autres travaux indiqués dans l'abbé O. Delarc, *Saint Grégoire VII et la Réforme de l'Eglise au XI[e] siècle*, t. III, Paris, 1889; Ulysse Chevalier, *Répertoire des sources historiques du M. A.*

[P. GUILLEUX.]

CANTIQUE DES CANTIQUES. — I. *Sainteté du Cantique.* — II. *Le Cantique est allégorique.* — III. *Les différents systèmes allégoriques.* — IV. *Epoque et auteur.* — V. *Objections relatives au Cantique.*

I. Sainteté du Cantique. — Dans les diverses questions relatives au Cantique des Cantiques qui intéressent l'apologiste, il est important de distinguer ce qui est de foi, ce qui est doctrine commune, et ce qui est laissé à la libre discussion des catholiques. Il est de foi que le Cantique est un livre inspiré, et comme Dieu ne peut pas plus être l'auteur de l'immoralité que de l'erreur, il est également de foi que le poème ne contient rien qui soit contraire à la sainteté de Dieu. L'opinion de Théodore de Mopsueste († 428), qui voyait dans le Cantique un poème purement profane relatif au mariage de Salomon avec une Egyptienne, a été condamnée par les Pères du V[e] concile œcuménique comme *abominable* (*infanda Christianorum auribus;* cf. Mansi, *Collect. Concil.*, t. IX, pp. 225-227). De cette condamnation et de l'ensemble de la tradition chrétienne, nous pouvons conclure d'une façon certaine que le Cantique n'est pas un poème purement profane, mais qu'il y a au moins un certain sens religieux. Là s'arrête le minimum exigé par l'Eglise.

II. Le Cantique est allégorique. — Le Cantique est-il une pure allégorie, c'est-à-dire le sens littéral du poème est-il précisément le sens religieux ou supérieur, ou bien, au contraire, le poème a-t-il, outre ce sens religieux, un sens littéral profane? Sur ce point, la tradition juive et chrétienne est unanime : les sources juives, représentées principalement par le Targum et le Midrash, et tous les anciens commentateurs chrétiens considèrent le Cantique comme une pure allégorie, et n'admettent pas un sens littéral profane consistant en une histoire d'amour, soit réelle, soit fictive. Chez les Juifs, le premier qui rompit avec la tradition, non pas, il est vrai, par principe, mais en fait et par sa méthode, fut Abraham Ibn Ezra (xii[e] siècle). Parmi les chrétiens, Honorius d'Autun (xii[e] siècle) fut le premier à rejeter l'allégorie pure : il admit que le sens littéral se rapportait au mariage de Salomon, mariage qui, d'après lui, serait la figure de l'union du Christ avec l'Eglise. Cette interprétation fut également, au xvii[e] siècle, celle de Bossuet, qui lui assura un certain succès. L'Eglise n'ayant jamais censuré ce système, qu'on pourrait appeler *système mixte*, parce qu'il admet à la fois un sens religieux (typique ou spirituel) comme les exégètes allégoristes, et un sens profane comme les exégètes naturalistes, on n'a pas le droit de le condamner. Mais nous le considérons, avec la grande majorité des auteurs catholiques, comme certainement erroné. Outre qu'il est contraire à la tradition, le système mixte, même sous sa forme la plus religieuse, celle que lui a donnée Bossuet, a le grave inconvénient de ne pas sauvegarder suffisamment, en fait, la sainteté du Cantique, comme l'a très bien montré le P. Gietmann. Dans ce système, en effet, l'imagination doit se traîner sur une histoire d'amour profane, laquelle constitue, dans l'hypothèse, le sens littéral, au lieu de s'élancer directement et comme d'un coup d'aile à la réalité supérieure visée par le poète. On peut objecter également à ceux qui admettent un sens *typique*, comme Bossuet, qu'ils partent d'une supposition gratuite, à savoir que le mariage de Salomon est le *type* de l'amour de Dieu pour l'Eglise ou pour une âme. Rien, ni dans l'Ecriture, ni dans la tradition, n'autorise cette vue. Comme nous ignorons les sentiments réels de Salomon lors de son mariage, il semble singulièrement hardi d'affirmer que cette union est la figure de l'union de Dieu avec l'Eglise.

III. Les différents systèmes allégoriques. — L'Eglise, qui n'a pas imposé le principe allégorique dans l'interprétation du Cantique, bien qu'il soit certainement admis par la tradition, n'a pas, à plus forte raison, déterminé le sens précis du poème. Il est donc libre à l'exégète catholique de proposer tout système d'interprétation qui respectera la sainteté du Cantique : ce système vaudra ce que valent les raisons par lesquelles il essaiera de l'établir. Les systèmes allégoriques qu'on peut appeler, dans un certain sens, traditionnels, se réduisent à quelques types. Tous s'accordent à reconnaître dans l'Epoux une personne divine : Jéhovah ou Jésus-Christ. Quant à l'Epouse, on y a vu la nation d'Israël, l'Eglise, l'âme pieuse, la sainte Vierge Marie, ou même l'humanité en général. Quant au détail de l'interprétation, il varie pour ainsi dire à l'infini. Nous n'avons pas à exposer ici nos préférences pour tel ou tel système, ce qui dépasserait le but et l'étendue de cet article, bien qu'il faille reconnaître qu'il est notablement plus facile de répondre aux objections des adversaires de la sainteté du Cantique en adoptant un système précis qu'en restant dans le vague des généralités. Nous ferons seulement remarquer que la tradition juive, qui malgré beaucoup d'interprétations enfantines et arbitraires peut être considérée néanmoins comme correcte dans ses grandes lignes, est unanime à voir dans le Cantique l'amour de Jéhovah pour Israël, que cette vue traditionnelle n'a jamais été combattue par les Pères, mais qu'elle a été au contraire adoptée, en tout ou en partie, par un nombre beaucoup plus considérable d'exégètes chrétiens qu'on ne croit généralement. D'après cette interprétation, le Cantique est une allégorie qui retrace à grands traits les principales situations de l'histoire religieuse d'Israël, depuis la première alliance de Jéhovah avec son peuple, lors de la sortie d'Egypte, jusqu'à l'ère messianique.

Chez les Pères de l'Eglise, on constate, dès l'origine, une très grande liberté d'interprétation. Ils voient dans l'Epouse tantôt l'âme pieuse, tantôt l'Eglise (parfois aussi Israël), mais l'application à l'âme, peut-être parce qu'elle était plus facile, est prédominante, en particulier chez Origène, saint Basile, saint Grégoire de Nysse. On n'a donc pas le droit d'affirmer que l'une ou l'autre de ces interprétations s'impose comme traditionnelle (au sens théologique du mot), et les saints Pères, en fait, ne les donnent pas comme telles. L'interprétation qui voit dans l'Epouse la sainte Vierge est beaucoup plus tardive : on ne la trouve exposée d'une façon systématique qu'à partir du xii[e] siècle. — Le P. Cornely estime plus correcte l'opinion qui admet comme sens littéral unique l'union de Jéhovah et d'Israël, et seulement comme sens typique l'union du Christ et de l'Eglise (*Introductio in libros sacros*, 1887, t. II, 2, p. 193.)

IV. Epoque et auteur. — La question relative à l'époque et à l'auteur du poème est, d'après les meilleurs théologiens, une question libre et qui n'intéresse pas la foi. Pour la démonstration de cette affirmation, nous renverrons le lecteur aux observations aussi fermes que prudentes du P. Condamin relativement à la question toute semblable de l'auteur de l'Ecclésiaste (*Revue biblique*, 1900, t. IX, pp. 30 sq.), Le titre du poème : « *Cantique des cantiques, de Salomon* » ne saurait dirimer la question, pas plus que le titre de l'Ecclésiaste ou les titres de nombreux psaumes. La langue du poème, qui se rapproche de celle des livres les plus récents de la Bible, et en particulier de l'Ecclésiaste, est un indice extrêmement probable que le Cantique n'est pas antérieur à l'exil. Les aramaïsmes nombreux et quelques mots persans font penser à l'époque de l'exil ou même à une

période postérieure. Mais on n'a pas pu établir d'une façon solide l'existence d'une influence hellénique : il n'y a donc pas lieu de placer la composition du poème à une époque aussi basse que le IIIe ou le IIe siècle avant Jésus-Christ, comme le voudraient plusieurs auteurs modernes. Le fait que le poète s'inspire des idées et des symboles des prophètes montre également qu'il est postérieur à l'ensemble de la littérature prophétique. Mais cette question, d'ordre purement scientifique, exigerait des développements qu'il est impossible de donner ici. Il suffit de savoir que la question de l'authenticité du Cantique n'intéresse nullement son caractère inspiré.

V **Objections relatives au Cantique.** — L'objection principale consiste à dire que le Cantique est un chant d'amour profane, qu'en conséquence il n'est pas inspiré, et que son admission au Canon des Ecritures est due à une erreur. Cette objection tombe par l'affirmation, établie sur l'étude directe du poème et confirmée par la tradition exégétique, que le Cantique est une allégorie. A aucune époque de leur histoire les Juifs n'ont pu se méprendre sur le sens général du livre, et à l'époque de la formation du Canon en particulier, une erreur aussi énorme est absolument invraisemblable. En affirmant le caractère profane du poème, les exégètes rationalistes méconnaissent tout ce que nous savons historiquement de l'esprit juif. Si le livre a été admis au Canon, c'est qu'on savait d'une façon certaine qu'il avait une valeur religieuse.

Quant aux objections de détail, concernant des versets particuliers auxquels certains exégètes trouvent un sens inconvenant ou obscène (par exemple VII, 3), on ne peut que renvoyer aux commentaires. Le sens obscène n'existe que dans l'interprétation qu'on donne au texte, non dans le texte lui-même : on n'a pas le droit de mettre sur le compte de l'auteur ce qui provient uniquement de l'imagination de tel ou tel exégète.

Certains esprits difficiles objectent que l'allégorie elle-même, en représentant l'union de Jéhovah et d'Israël (ou du Christ avec l'âme ou avec l'Eglise) sous la figure du mariage, a quelque chose de choquant. Nous répondrons que la comparaison avec le mariage *en général* n'a rien en soi de messéant : au contraire, le mariage, parce qu'il est l'union la plus intime et la plus forte qui existe parmi les hommes, était très propre à exprimer l'amour de Dieu pour Israël. Du reste, le poète n'a fait qu'emprunter ce symbolisme aux prophètes, qui représentent Israël comme l'Epouse de Jéhovah et appellent ses infidélités des adultères (cf. Osée, II, 4 sq.; Jér. III, 1 sq.; Ezéch. XVI; Is. LIV, 5 sq.; LXII, 4 sq.). L'auteur inspiré du Cantique n'a fait que développer poétiquement et systématiser des images et des symboles de la littérature prophétique.

BIBLIOGRAPHIE. — Sur l'histoire de l'exégèse du Cantique : Salfeld : *Das Hohelied Salomo's bei den jüdischen Erklärern des Mittelalters* (1879); Riedel, *Die Auslegung des Hohenliedes in der jüdischen Gemeinde und der griechischen Kirche* (1898); Grandvaux, *Etude sur le Cantique des Cantiques* (1883), dans la *Sainte Bible* de Lethielleux; Tiefenthal, *Das Hohelied* (1889), pp. 7-59.

Commentaires : 1° Catholiques : Nicolas de Lyre (XIVe siècle) et Genebrard (1570) ont bien mis en lumière l'exégèse juive traditionnelle. Ce dernier a donné dans son ouvrage sur le Cantique la traduction des commentaires de Rashi, d'Ibn Ezra et d'un rabbin anonyme. Parmi les modernes on pourra consulter entre autres Tiefenthal (1889), Gietmann (1890) et Scholz (1904). Mgr Meignan, dans son livre sur *Salomon* (1890), donne un bon résumé, très conciliant, des interprétations juive et chrétienne. — Pour plus de détails, on nous permettra de renvoyer à l'Introduction de notre volume : *Le Cantique des cantiques*, Commentaire philologique et exégétique. Paris, Beauchesne, 1909.

2° Non-catholiques : Les anciens commentaires de Mercerus (1651) et Clericus (1731) sont encore à consulter.

Les commentaires les plus importants de l'époque moderne, surtout pour leur valeur philologique, sont ceux de Delitzsch (1851, 1875), Kaempf (1879) et Harper (1902) qui admettent la théorie dite *dramatique;* et ceux de Budde (1898) et Siegfried (1898) qui considèrent le Cantique comme un recueil de *chants séparés*.

P. JOÜON.

CATACOMBES CHRÉTIENNES DE ROME.

— L'étude des catacombes romaines fournit aujourd'hui à l'apologétique catholique des arguments précieux et variés. Les découvertes que l'on fait chaque jour dans ces excavations funéraires touchent à une foule de questions religieuses, en particulier à celles du patrimoine ecclésiastique; de la prière pour les morts et des diverses formes du culte que l'Eglise leur rend; du culte des saintes images; du culte des saints invoqués pour les vivants et pour les morts; de leurs reliques; de leurs fêtes; des pèlerinages à leurs tombeaux; du culte de Marie; de la primauté de saint Pierre; des sacrements, surtout du Baptême, de l'Eucharistie, de la Pénitence, de l'Ordre, etc. Les adversaires ont compris l'importance apologétique de ces preuves nouvelles exhumées du sein de la terre en faveur de l'Eglise catholique, et ils commencent à livrer bataille sur cette arène dans laquelle jusqu'ici les catholiques avaient presque seuls paru. Tel est le double motif qui nous a fait donner au présent article un développement assez considérable; il est ainsi devenu un véritable traité, dans lequel l'apologiste trouvera, au moins brièvement indiquées, presque toutes les preuves que fournissent les catacombes romaines pour la défense de la vérité.

I. Origine du mot « catacombes ».— On donne le nom de catacombes aux cimetières souterrains créés par les premiers chrétiens dans la banlieue de Rome et dans un grand nombre d'autres endroits du monde romain.

Ce mot n'eut point toujours le sens général qu'on lui attribue aujourd'hui. A l'origine, les lieux consacrés au dernier repos des chrétiens s'appelaient *coemeterium*, κοιμητήριον (de κοιμᾶσθαι dormir), qu'ils aient été creusés sous terre ou qu'ils s'étendissent à la surface du sol. Quand on voulait indiquer plus particulièrement une nécropole souterraine, on employait les expressions *crypta*, *arenarium*. Les cimetières à ciel ouvert recevaient plutôt les appellations d'*area*, *hortus*. Le mot *catacumba* n'eut d'abord qu'une signification locale. Il désignait la partie de la voie Appienne qui correspond au deuxième mille de l'enceinte actuelle de Rome, et sous laquelle sont les plus célèbres cimetières chrétiens, L'un de ceux-ci, celui de Saint-Sébastien, s'appelait, au IVe siècle, le cimetière *ad catacumbas*. On a proposé de nombreuses étymologies de ce mot. Plusieurs érudits le font venir de *cumba*, cavité, ravin, et l'entendent soit de la déclivité que présente sur ce point la voie Appienne, soit des nombreuses sépultures souterraines qui s'y rencontrent. DE ROSSI lui attribue plutôt une origine chrétienne. Il rappelle que le mot grec *coemeterium* fut quelquefois traduit en latin par *accubitorium* ou

cubile, et pense que *cumba* avait été formé de *cubare*, avec intercalation de *m*; dans cette hypothèse, *cata* (fréquemment employé pour κατά dans la basse latinité) *cumbas* équivaudrait à *cata accubitoria* et aurait le sens de *ad coemeteria*. Le nombre et l'importance des cimetières chrétiens en cette région de la voie Appienne lui auraient fait donner ce nom, accepté même des païens, car le cirque construit par Maxence près de Saint-Sébastien s'appelait *circus ad catacumbas*. Peu à peu, cette expression locale se généralisa et devint, dans la langue vulgaire, l'appellation commune de tous les cimetières chrétiens. On la trouve pour la première fois employée avec ce sens par Jean Diacre, au IXe siècle.

II. **Histoire des catacombes.**— L'histoire des catacombes se divise en plusieurs périodes.

Pendant la première, les cimetières chrétiens restèrent des propriétés privées.

On connaît l'horreur des anciens pour la promiscuité des sépultures. A l'exception des plus misérables parmi les esclaves, enterrés dans les fosses communes ou *puticoli*, les Romains de toute condition s'efforçaient d'avoir soit leur tombeau séparé, soit une place dans le tombeau consacré à la corporation, à la famille, à la clientèle ou à la domesticité à laquelle ils appartenaient. Les premiers chrétiens éprouvaient, pour leur compte, le même sentiment. L'Eglise, d'ailleurs, leur faisait une loi de ne point mêler leurs restes mortels à ceux des païens. Aussi les riches, qui entrèrent plus tôt qu'on ne croit dans la communauté chrétienne, considèrent-ils de bonne heure comme une œuvre méritoire d'offrir à leurs frères dans la foi l'asile de leurs domaines funéraires. Dans le champ, parfois très vaste, qu'une opulente famille avait originairement destiné à recevoir les tombeaux de ses membres, de ses serviteurs, de ses clients, ou dans un jardin auquel un pieux fidèle, une charitable matrone, donnait tout à coup une destination sépulcrale, on voyait s'ouvrir un ou plusieurs centres de sépultures, groupées parfois autour du tombeau d'un martyr. La forme de chambres ou de galeries souterraines, adoptée généralement, au moins à Rome, pour ces premières nécropoles chrétiennes, permettait d'enterrer dans le tuf de leurs parois un grand nombre de défunts. M. Michel de Rossi a calculé qu'une de ces cryptes primitives, celle de Lucine, sur la voie Appienne, circonscrite dans une aire de cent pieds sur cent quatre-vingts, pouvait contenir deux mille sépultures. Il résulte des calculs du même savant que la moyenne de l'excavation catacombale sur une surface carrée de la trois cent quatre-vingt-quinzième partie d'un mille carré comprend, en supposant un seul étage souterrain (et les catacombes en eurent quelquefois deux ou trois), mille mètres de galeries. On voit quelle multitude de cadavres trouvait place dans les espaces relativement petits que pouvait offrir la charité privée. Même en temps de persécution, ces pieux asiles, protégés par le caractère « religieux » que la loi reconnaissait à tous les terrains consacrés par des sépultures, se développèrent librement. Les plus anciens tombeaux chrétiens avaient soit leur escalier, soit leur façade, donnant sur la campagne ou la voie publique : on ne prenait nulle précaution pour en dissimuler l'entrée.

Cependant, le moment devait venir où la plupart des cimetières chrétiens seraient trop considérables pour rester la propriété des familles qui les avaient fondés. Beaucoup d'entre eux passèrent successivement dans le patrimoine ecclésiastique, c'est-à-dire devinrent la propriété commune de l'église établie au lieu où ils se trouvaient. C'est ainsi que la crypte où reposait sainte Cécile, avec de nombreux fidèles, et qui appartenait à la famille des Caecilii, fut, vers la fin du second siècle, donnée par ceux-ci au pape Zéphyrin. Le pape confia au premier diacre, Calliste, l'administration de ce cimetière, le premier qu'ait possédé officiellement l'Eglise romaine. Rome n'est pas la seule ville où des terrains funéraires aient été ainsi donnés par des particuliers à l'Eglise. Un marbre trouvé dans les ruines de Césarée (Cherchell), en Mauritanie, a consacré par l'inscription suivante le souvenir d'un de ces actes de donation :

AREAM AT SEPVLCRA CVLTOR VERBI CONTVLIT
ET CELLAM STRVXIT SVIS CVNCTIS SVMPTIBVS.
ECCLESIÆ SANCTÆ HANC RELIQVIT MEMORIAM.
SALVETE FRATRES PVRO CORDE ET SIMPLICI
EVELPIVS VOS SATOS SANCTO SPIRITV.

« Un adorateur du Verbe a donné cette aire pour des sépultures, et a bâti le lieu de réunion (*cella*) entièrement à ses frais. Il a laissé ce monument (*memoria*) à la sainte Eglise. Salut, frères; d'un cœur pur et simple Evelpius vous salue, enfants du Saint-Esprit. »

On se demande comment, à une époque où la religion chrétienne n'était pas reconnue par l'Etat, et même était violemment persécutée, l'Eglise put ainsi recevoir des donations immobilières, et en jouir sans trouble. La réponse qui me paraît la plus vraisemblable est faite par de Rossi. Les associations de secours mutuels formées par de petites gens, libres et esclaves (*collegia tenuiorum*), en vue d'assurer mutuellement la sépulture des sociétaires, et admettant dans leur sein de riches donateurs à titre de membres honoraires ou patrons, *patroni*, eurent depuis le premier siècle à Rome le droit d'exister sans une autorisation spéciale, et de posséder les immeubles nécessaires à leur objet. Le même droit fut, au commencement du IIIe siècle, concédé par Septime Sévère aux sociétés de ce genre qui se créeraient dans les provinces. La comparaison entre un texte du jurisconsulte Marcien, relatif à leur organisation, et un passage où Tertullien décrit les réunions des chrétiens, semble établir que les églises, au temps de l'apologiste africain, avaient généralement pris la forme extérieure de ces corporations funéraires. Les mêmes traits se rencontrent : assemblées périodiques, cotisations mensuelles, caisse commune, etc. Le grand nombre des pauvres, des artisans, des esclaves entrés dans l'Eglise, donnait aisément à celle-ci l'apparence d'un « collège de petites gens », où les riches cependant avaient leur place comme bienfaiteurs. Même le titre officiel porté par les communautés chrétiennes, dans les rapports qu'elles pouvaient être appelées à entretenir avec l'Etat en qualité de corporations funéraires, paraît indiqué par les documents : l'inscription de Césarée et plusieurs autres montrent qu'elles s'appelaient « les frères », « l'assemblée des frères », οἱ ἀδελφοί, *fratres*, *ecclesia fratrum*. La forme extérieure des collèges funéraires, ainsi adoptée, dans cette hypothèse, par les principales églises, leur permettait de posséder des biens meubles et immeubles; ainsi peut-on expliquer comment, au IIIe siècle, beaucoup de catacombes cessèrent d'être des propriétés privées, pour devenir la propriété du corps même des chrétiens. Ce fut l'époque de leur plus grand développement architectural; alors aussi s'élevèrent, dans les enclos sous lesquels s'étendaient les galeries souterraines, des édifices destinés aux réunions des fidèles et à leurs repas fraternels ou agapes, édifices analogues à ceux qui servaient aux assemblées et aux fêtes profanes des collèges funéraires. Une construction de ce genre existe encore à l'entrée de la catacombe de Domitille, près de la voie Ardéatine.

En acceptant la donation des Caecilii, Zéphyrin et son successeur Calliste avaient, au commencement du IIIe siècle, fondé la propriété ecclésiastique; le pape Fabien l'organisa, vers le milieu du même siècle. « Il divisa les régions entre les diacres, dit le catalogue libérien, et fit faire de nombreuses constructions dans les cimetières. » Ces deux mesures se tiennent, comme l'a démontré de Rossi. Avant le pontificat de Fabien, les diacres avaient formé un seul corps, sous la présidence du premier diacre; Fabien assigna à chacun le soin d'une ou deux des régions civiles de Rome, dont il composa une région ecclésiastique, et désigna un ou plusieurs cimetières pour le service de celle-ci. Le savant archéologue romain a déterminé, à l'aide des inscriptions, la composition exacte des circonscriptions religieuses. La première, comprenant les régions civiles de la Piscine publique et de l'Aventin, était placée sous l'autorité du premier diacre et desservie par les cimetières de la voie Appienne. La deuxième, formée du mont Célius et du Forum romain, correspondait à une zone cémétériale commençant à gauche de la voie Appienne et comprenant le cimetière de Prétextat. L'Esquilin, entre la porte Labicane et la porte Tiburtine, formait la troisième région ecclésiastique, à laquelle était attaché le cimetière *ad duas lauros*. A la quatrième région ecclésiastique, composée de la région civile dite *Alta semita* et du Forum de la Paix, correspondaient les cimetières de la voie Nomentane. De la cinquième région ecclésiastique, composée de la région civile dite *Via lata*, dépendaient les cimetières de la voie Salaria. La sixième région ecclésiastique, correspondant à la région du cirque Flaminien, possédait les cimetières de la nouvelle voie Aurelia. Enfin, la septième région ecclésiastique, formée du Transtévère, était desservie par ceux de la voie Aurelia et de la voie de Porto.

Cette organisation dura jusqu'à l'an 257. Alors le droit de l'Eglise sur ses cimetières fut troublé pour la première fois par l'édit de persécution de Valérien, qui les mit sous séquestre et en interdit l'entrée sous peine de mort. « Les empereurs, dit le proconsul d'Afrique à saint Cyprien, ont défendu de tenir aucune réunion et d'entrer dans les cimetières. Celui qui n'observera pas ce précepte salutaire encourra la peine capitale. » De même le préfet d'Egypte dit à saint Denys d'Alexandrie : « Il n'est permis ni à vous ni à nul autre de tenir des réunions et d'aller dans ce qu'on appelle des cimetières. » Les chrétiens cherchèrent les moyens d'éluder ces prohibitions; à ce moment appartiennent une partie des travaux faits pour donner à la catacombe de Calliste des issues secrètes, afin de permettre aux fidèles de s'échapper dans la campagne en cas de surprise; on abattit vers le même temps les marches de plusieurs escaliers et l'on ferma par des murs l'entrée de certaines galeries; l'accès des principaux sanctuaires devint ainsi presque impossible à quiconque n'était pas initié.

Après la chute de Valérien, son fils Gallien fit, en 260, cesser la persécution. Des rescrits furent adressés aux chefs des communautés chrétiennes pour les remettre en possession des « lieux religieux », c'est-à-dire des édifices consacrés au culte, et des cimetières. A Rome, le pape saint Denys recouvra ainsi le patrimoine de son Eglise. « Il donna, dit le *Liber pontificalis*, des églises aux prêtres, et constitua les cimetières. » Ces paroles font allusion au rétablissement des deux ordres de propriétés ecclésiastiques restitués par des rescrits de Gallien, et montrent le pape confiant d'abord à des prêtres les édifices religieux rendus à l'Eglise, puis réglementant de nouveau, comme l'avait fait naguère Fabien, l'administration des cimetières.

Les successeurs de Gallien respectèrent le droit de propriété rendu à l'Eglise. Aurélien le reconnut même par un jugement, dans lequel, sur les réclamations des chrétiens orthodoxes d'Antioche, il ordonna que « la maison de l'Eglise », détenue par l'hérésiarque Paul de Samosate, serait restituée « à ceux qui étaient en communion avec les évêques d'Italie et l'évêque de Rome ». L'édit de persécution promulgué par cet empereur vers la fin de ses jours ne s'occupa point des cimetières. Les commencements du règne de Dioclétien furent favorables aux chrétiens. Ceux-ci reprirent courage, et, se croyant assurés d'une longue paix, commencèrent à démolir les vieilles églises pour en élever de plus vastes. Ils travaillèrent avec la même liberté à l'embellissement et à l'agrandissement de leurs cimetières; à cette époque, Severus, diacre du pape Marcellin, construit dans le cimetière de Calliste une double chambre recevant l'air et le jour par un luminaire extérieur que rien ne dissimule; la même région de ce cimetière renferme beaucoup de grandes cryptes éclairées également par des luminaires, et qui paraissent contemporaines de celle de Severus. On peut attribuer au même temps trois cryptes terminées par des estrades ou tribunes à l'étage supérieur du cimetière Ostrien.

Dioclétien commença de persécuter en 303. Les églises qu'on venait d'élever furent brûlées ou démolies, leurs archives pillées ou détruites. Les terrains sous lesquels s'étendaient les cimetières possédés officiellement par le corps des chrétiens devinrent la propriété du fisc. On retrouve dans les catacombes les traces des travaux exécutés à la hâte par les fidèles pour soustraire les tombes des martyrs aux profanations des païens; des galeries furent comblées afin d'intercepter le chemin qui menait aux sanctuaires les plus vénérés. C'est ainsi que la région primitive du cimetière de Calliste, donnée par les Caecilii au pape Zéphyrin et où se trouvaient la chambre funéraire de sainte Cécile ainsi que le caveau des papes du IIIe siècle, fut enterrée tout entière; on paraît avoir reporté précipitamment dans ce dernier caveau, pour les y mettre en sûreté, les restes du pape Caius, mort en 296 et déposé d'abord dans une autre partie de la catacombe. Les deux papes contemporains de la persécution, Marcellin et Marcel, ne purent être inhumés avec leurs prédécesseurs; ils eurent leurs tombeaux, le premier « dans une chambre qu'il s'était lui-même préparée au cimetière de Priscille », et le second « dans un cimetière établi sur la voie Salaria, avec la permission d'une matrone nommée Priscille »; c'est-à-dire l'un et l'autre dans un cimetière appartenant à une homonyme et peut-être une descendante de la matrone du premier siècle qui l'avait fondé; ce cimetière était jusqu'à ce jour demeuré propriété privée, et avait, en cette qualité, échappé à la confiscation frappant les nécropoles officielles A la prière de Marcellin et de Marcel, la charitable chrétienne fit de grands travaux dans l'antique hypogée. Une partie de l'étage inférieur, d'une régularité jusque là sans exemple dans Rome souterraine, paraît avoir été creusée à cette époque; en particulier l'ambulacre d'une hauteur et d'une longueur extraordinaires, coupé à angle droit par vingt-trois galeries transversales. Les papes voulurent sans doute préparer, au plus fort de la persécution, un nouveau lieu de réunion et de repos pour les chrétiens chassés d'autres nécropoles; des cimetières moins vastes et moins réguliers furent improvisés à la même époque pour y recueillir les reliques des martyrs ou les sépultures des simples fidèles; ainsi fut creusée dans un arénaire, près du bois abandonné des Arvales, la petite catacombe de Generosa, sur les bords du Tibre, ou, sous un aqueduc, celle de Castulus, sur la voie Labicane. Cependant, même alors, les

chrétiens ne cessèrent pas tout à fait de tenir des assemblées liturgiques dans les grands cimetières confisqués, ou même d'y déposer leurs morts : ils parvenaient à s'y introduire par des entrées secrètes, ordinairement par des arénaires mis en communication avec les galeries : on a trouvé dans le cimetière de Calliste une inscription funéraire portant la date de 307, c'est-à-dire d'une année où il était encore sous la main du fisc.

Cependant, l'Eglise de Rome avait recouvré la paix dès 306, sous Maxence, alors que la persécution sévissait encore en Orient. Mais les biens confisqués ne furent pas rendus tout de suite. En attendant cette restitution, Marcel pourvut de son mieux au rétablissement de l'administration ecclésiastique : « Il organisa, dit le *Liber pontificalis*, les vingt-cinq titres que renfermait la ville de Rome en autant de paroisses pour la réception par le baptême et la pénitence des multitudes qui se convertissaient à la foi, et pour la sépulture des martyrs. » Ces paroles indiquent la relation désormais établie entre les titres ou paroisses et les cimetières. En 310 seulement, ceux des cimetières qui avaient été saisis par le fisc furent rendus. Un document cité par saint Augustin dit que « le pape Miltiade députa au préfet de la ville des diacres porteurs de lettres du préfet du prétoire, les autorisant à recouvrer les biens confisqués pendant la persécution ». Après en avoir repris possession, Miltiade transporta dans le cimetière de Calliste le corps de son prédécesseur Eusèbe, mort en exil, et le déposa dans une des plus vastes chambres de cette catacombe. La prudence ne permettait pas encore de déterrer le caveau ordinaire des papes et les galeries qui y menaient.

La paix fut tout à fait consolidée après la victoire de Constantin sur Maxence. Un premier édit, qu'il publia en novembre 312, à Rome, conjointement avec Licinius, permit aux chrétiens de tenir leurs assemblées ordinaires, de faire tous les autres exercices de leur religion et de bâtir des églises. Un second édit des mêmes empereurs, promulgué l'année suivante à Milan, proclama une entière liberté de conscience et mit le christianisme sur le pied d'égalité avec tous les autres cultes; il ajoutait que tous ceux qui avaient acheté du fisc ou reçu en don des lieux destinés aux assemblées des fidèles ou appartenant en quelque manière « au corps des chrétiens, c'est-à-dire aux Eglises, et non à de simples particuliers », les restitueraient immédiatement et s'adresseraient au fisc seul pour être indemnisés. Le triomphe politique du christianisme est désormais certain. Miltiade, le premier pape qui ait habité le palais de Latran, est aussi le dernier qui ait été enterré dans une chambre du cimetière de Calliste.

A partir de cette époque, les sépultures deviennent plus rares dans les catacombes, et plus nombreuses dans les basiliques ou dans les cimetières extérieurs. On continue cependant à creuser, pendant les règnes de Constantin et de ses fils, des galeries souterraines ou même des catacombes entières. Le premier étage du cimetière de Sainte-Sotère date de ce temps. Le vaste cimetière de Balbine, d'un développement architectural plus régulier et plus grandiose que tout ce qu'avait offert jusqu'à ce jour Rome souterraine, fut créé sous un champ de roses (*fundus rosarius*), donné par Constantin au pape saint Marc. Les inscriptions à dates consulaires indiquent approximativement les proportions réciproques qui s'établissent peu à peu entre les deux modes de sépulture. De 338 à 360, les deux tiers des inhumations se font encore sous terre. C'est le moment où l'on commence, dans le cimetière de Calliste, la construction de la vaste région dite libérienne, remarquable par l'ampleur de ses cryptes, la largeur de ses luminaires, le grand nombre des *arcosolia*. De 364 à 369, les sépultures à la surface du sol deviennent aussi nombreuses que les sépultures souterraines. Cependant, en 370 et 371, la proportion change : la presque totalité des épitaphes appartenant à ces deux années provient de tombeaux souterrains. Les grands travaux faits par le pape saint Damase dans les catacombes ont renouvelé la dévotion pour les tombeaux des martyrs, en ont facilité l'accès et ont ravivé chez les fidèles le désir de reposer dans leur voisinage.

A la fin du IVe siècle, les catacombes sont devenues des lieux de pèlerinage. Quelquefois les cryptes célèbres ont été transformées, comme à Sainte-Agnès, à Saint-Laurent, à Sainte-Domitille, en vastes basiliques semi-souterraines : à Sainte-Agnès, la construction ne se fit pas aux dépens de galeries préexistantes; mais il en fut autrement à Saint-Laurent et à Domitille. Ces transformations ruineuses eurent lieu avant et après saint Damase; jamais elles ne furent l'œuvre de ce pontife, respectueux jusqu'au scrupule de l'intégrité des catacombes. Il se contenta de décorer d'épitaphes, d'inscriptions en vers, de marbres, de peintures, et même d'orfèvrerie, les chambres où reposaient les saints : par ses soins, des escaliers spacieux y descendirent, de larges vestibules ou des corridors agrandis livrèrent passage à la foule des visiteurs, empressés de graver leurs noms ou leurs pieuses invocations sur le stuc des murailles. Souvent des basiliques furent bâties au-dessus, et les pèlerins, après une station au tombeau, y remontaient pour assister au divin sacrifice. Le poète Prudence, qui visita Rome dans les dernières années du IVe siècle, a tracé le tableau vivant et pittoresque du pèlerinage qui se rendait, le 13 août, à la crypte de Saint-Hippolyte, sur la voie Tiburtine :

« L'impériale cité vomit la foule comme un torrent, plébéiens et patriciens cheminent confondus vers le sanctuaire où leur foi les pousse. Des portes d'Albe sortent aussi de longues processions qui se déroulent en blanches lignes dans la campagne. Toutes les routes qui avoisinent Rome retentissent de bruits confus. L'habitant des Abruzzes, le paysan de l'Etrurie viennent, le Samnite, le citoyen de la superbe Capoue et celui de Nole sont là. Hommes, femmes, enfants, se hâtent gaiement vers le terme. Les vastes plaines suffisent à peine à contenir ces joyeuses foules, et même là où l'espace semble sans bornes, leur marche se trouve retardée. Sans doute la caverne vers laquelle elles se dirigent, si large que soit son entrée, est trop étroite pour leur donner passage; mais près d'elle est un autre temple, enrichi par une royale magnificence, que les pèlerins peuvent visiter. »

Les sentiments que traduisaient avec tant d'éclat ces grandes manifestations portèrent beaucoup de chrétiens à préparer pour eux-mêmes ou pour leurs proches un tombeau voisin du sépulcre de quelque martyr. Ils espéraient par là, comme le dit saint Ambroise dans l'épitaphe de son frère Uranius, honorer le défunt et lui assurer une part dans les mérites du saint près duquel ils le déposaient. A cette époque, on se faisait enterrer par dévotion dans les catacombes, comme plus tard dans les églises. Cependant des abus ne tardèrent pas à se faire sentir. A la fin du IVe siècle, les tombes souterraines paraissent avoir cessé d'être creusées aux frais de l'Eglise : elles devinrent l'entreprise privée des terrassiers ou *fossores* attachés au service des catacombes; ceux-ci concédèrent désormais les sépultures à prix d'argent, et à leur profit. Plus d'une fois, une piété indiscrète obtint de leur trop facile complaisance l'excavation d'une niche sépulcrale tout contre le tombeau d'un martyr et amena ainsi la destruction totale ou par-

tielle des peintures qui le décoraient. Le prix arbitraire de la vente de ces sépultures et les dégâts qu'elles causaient ne furent peut-être pas étrangers à la suppression des *fossores*, dont on ne trouve plus de trace à partir du milieu du ve siècle.

L'usage des sépultures souterraines tomba de nouveau en désuétude après la faveur passagère qu'il avait retrouvée en 370 et 371. De 373 à 400, les deux tiers des épitaphes appartiennent aux tombeaux extérieurs, un tiers seulement à ceux des catacombes. De 400 à 409, la décadence est encore plus rapide. Cependant, après 410, date de la prise de Rome par Alaric, on trouve encore des exemples d'inhumation souterraine : il en a été rencontré portant des dates certaines du ve et même du vi^e^ siècle.

Les catacombes continuaient à être fréquentées par les pèlerins. Le pape Symmaque, qui gouverna l'Eglise à la fin du ve siècle et au commencement du vi^e^, fit faire de grands travaux dans les sanctuaires suburbains. Le siège de Rome par Vitigès, en 537, y porta la désolation et le pillage. « Les églises et les corps des saints furent saccagés par les Goths », dit le *Liber pontificalis*. Les cimetières de la voie Salaria durent en souffrir plus que les autres, car les Goths attaquèrent surtout Rome de ce côté. Les inscriptions racontent, en effet, les dégâts qu'ils firent aux tombeaux des saints Chrysanthe et Daria, Alexandre, Vital, Martial et Diogène, situés sur la voie Salaria. Aussitôt que cette tempête fut passée, le pape Vigile répara des ruines dont la vue, dit-il lui-même, lui arrachait des gémissements, et remplaça plusieurs des inscriptions de saint Damase, que les dévastateurs avaient brisées, par des copies, souvent fort imparfaites, dont quelques-unes sont venues jusqu'à nous. D'autres restaurations furent faites par de simples fidèles, quelquefois de pauvres gens, *pauperis ex censu*.

Même quand les Barbares ne campèrent plus aux portes de Rome, la campagne, appauvrie et dévastée, avait cessé d'être sûre, et il devenait dangereux de s'aventurer hors des murailles. Aussi l'habitude d'enterrer les morts dans les cimetières situés au-dessus des catacombes finit-elle par se perdre, comme avait déjà disparu celle des inhumations souterraines. La nécessité contraignit à relâcher la sévérité des anciennes lois, qui interdisaient les sépultures dans l'intérieur de la ville. Dès le règne de Théodoric, c'est-à-dire vers la fin du ve ou le commencement du vi^e^ siècle, un cimetière fut établi sur l'emplacement de l'ancien camp prétorien. Un cimetière du vi^e^ siècle a été également découvert sur l'Esquilin. A la suite du siège de Vitigès, puis du sac de Rome par Totila, les cimetières suburbains furent abandonnés l'un après l'autre. On ne trouve plus d'inscriptions à date certaine dans celui de Cyriaque, sur la voie Tiburtine, après 538, ni dans celui de Calliste, sur la voie Appienne, après 565.

Les papes cependant continuèrent d'entretenir les cimetières et leurs basiliques. Jean III, vers l'an 568, « restaura les cimetières des anciens martyrs, et ordonna que le pain, le vin et les cierges fussent fournis chaque dimanche par le trésor du palais de Latran », pour servir aux messes célébrées dans les catacombes par les prêtres des divers titres dont celles-ci dépendaient encore. Mais, au viie siècle, le lien qui avait existé entre les titres et les cimetières se rompit peu à peu; les prêtres les plus fervents, comme Sergius Ier avant son pontificat, célébraient indifféremment la messe « dans les différents cimetières ». Enfin, vers 731, Grégoire III restreignit la célébration dans les cimetières aux seuls anniversaires des martyrs, et dit que le pape désignerait chaque fois le prêtre qui devrait la faire. D'autres prières cependant s'élevaient encore autour des sanctuaires des martyrs. Près de plusieurs catacombes des monastères avaient été construits, avec des hospices pour les pèlerins et un grand nombre de bâtiments accessoires, destinés à des usages liturgiques ou charitables. Une inscription de la fin du vi^e^ siècle ou du commencement du viie, célébrant les restaurations faites au cimetière de Saint-Paul, sur la voie d'Ostie, nous apprend qu'il était ceint de portiques soutenus par des colonnes et ornés de peintures, auxquels étaient attenants des bains revêtus de marbre, munis de roues et autres machines pour élever l'eau et la verser dans les baignoires. Au-dessus des portiques et des thermes s'élevaient des bâtiments d'habitation, auxquels l'inscription donne le nom de palais. Un vestibule conduisait aux cryptes où reposaient les martyrs. Ainsi entourés ou couverts de constructions, les cimetières et les basiliques paraissaient dans la plaine déserte comme autant de petits bourgs habités et fortifiés. Les pèlerins de tous les pays en connaissaient le chemin; on possède de précieux itinéraires du viie siècle, énumérant les sanctuaires qu'ils visitaient autour de Rome, et les tombeaux des martyrs devant lesquels ils faisaient leur dévotions.

Cependant, l'invasion des Lombards, en 753, vint de nouveau désoler les catacombes; les bâtiments plus ou moins somptueux qui entouraient quelques-unes d'entre elles durent attirer la cupidité de ces Barbares. Dans une constitution du 2 juin 761, le pape Paul Ier déplore la ruine où étaient tombés la plupart des cimetières souterrains, ruine que les impies Lombards avaient rendue plus complète, en violant les tombeaux et en s'emparant même des corps de plusieurs saints. Depuis ce temps, tout honneur avait cessé d'être rendu aux catacombes; on avait laissé les animaux y pénétrer; leurs dépendances étaient devenues des étables et des bergeries. Aussi le pape commença-t-il à en retirer les reliques des martyrs. Adrien Ier fit un suprême effort pour ranimer la dévotion aux catacombes. Le Livre pontifical énumère les travaux entrepris par ce pape dans les basiliques suburbaines et les cimetières. Léon III compléta son œuvre, en restaurant les basiliques de Saint-Valentin sur la voie Flaminienne, de Saint-Agapit sur la voie Tiburtine, de Saint-Etienne sur la voie Latine, et les cimetières de Saint-Calliste et des Saints Félix et Adauctus. Malgré ces efforts, Pascal Ier, successeur de Léon, fut contraint d'imiter l'exemple de Paul Ier, et d'enlever un grand nombre de corps saints des cryptes chaque jour plus délaissées. On voit encore dans l'église de Sainte-Praxède une inscription attestant qu'il transporta dans Rome deux mille trois cents corps le 20 juillet 817. Sergius II et Léon IV déposèrent aussi, vers le milieu du ixe siècle, dans les églises de Rome les restes de plusieurs martyrs « gisant dans les cimetières ruinés ».

A partir de ce moment, l'histoire des catacombes est finie. C'est à peine si durant le moyen âge leur nom apparaît deux ou trois fois dans les relations des pèlerins. Les rares cimetières cités aux xie et xiie siècles ne durent qu'au voisinage d'églises ou de monastères la notoriété qui leur attirait encore quelques visites. Dans une statistique des églises et du clergé de Rome, écrite au xive siècle, on ne voit plus rappelées que trois des églises attachées aux cimetières suburbains : celles de Saint-Valentin, de Saint-Hermès et de Saint-Saturnin. Au xve siècle, ces trois églises elles-mêmes ont disparu, l'emplacement de tous les cimetières est oublié, un seul reste toujours ouvert et continue d'être fréquenté par les pèlerins, celui que l'on peut voir encore sous l'église de Saint-Sébastien, et que tous les anciens documents appellent *coemeterium ad catacumbas*.

III. Description des catacombes. — Les catacombes romaines, c'est-à-dire les cimetières souterrains établis pour la sépulture des chrétiens de Rome, s'étendent dans un rayon de trois milles autour de la ville éternelle. Quelques-unes se trouvent en communication avec des arénaires ou sablonnières; de rares régions de catacombes sont même des arénaires appropriés non sans difficulté à un usage sépulcral; mais la plus grande partie, on peut dire la presque totalité des cimetières souterrains s'en distinguent par les caractères les plus tranchés. Les sablonnières étendent leurs chemins larges et irréguliers dans les couches fragiles de pouzzolane : les catacombes sont ordinairement creusées dans le tuf granulaire, moins dur que la pierre, plus consistant que le sable, et facile à façonner en galeries et en chambres. Il est à peine besoin de dire qu'aucune communication n'existe soit entre les diverses catacombes, soit entre les catacombes et la ville de Rome : elles sont creusées en général dans les terrains élevés, au-dessus du niveau des eaux : les fréquentes ondulations de la campagne romaine, les rivières ou ruisseaux qui la traversent auraient rendu impossibles de telles communications, quand même on aurait eu l'inutile et coûteuse fantaisie de les tenter.

Ce que nous avons dit de l'origine historique des catacombes fait comprendre qu'elles s'étendaient sous des terrains soigneusement délimités, comme toute concession funéraire régulière et légale. Il suffit, pour s'en rendre compte, de regarder la carte du cimetière de Calliste, dressée par de Rossi. Dans le dernier état de son développement, ce cimetière absorbait divers centres d'excavation primitifs, qui lui furent incorporés l'un après l'autre; mais chacun d'eux avait formé, à l'origine, un quadrilatère distinct, dont les galeries anciennes respectaient et contournaient soigneusement les limites. Même à l'époque où des donations successives lui eurent donné sa plus grande extension, il ne s'agrandit pas indéfiniment : quand il eut atteint, au nord, le cimetière voisin de Balbine, il n'en franchit point les frontières : les deux cimetières restèrent matériellement et administrativement séparés, et leurs galeries extrêmes se touchent sans communiquer.

On se demandera comment les *fossores* purent observer si exactement sous terre les limites des concessions légales. Ils employèrent probablement la méthode des arpenteurs ou *agrimensores* romains. On traçait, ordinairement du nord au sud, une ligne droite, le *decumanus*. Une autre ligne, le *cardo*, tirée de l'est à l'ouest, la coupait à angle droit. Ces lignes pouvaient, au besoin, être répétées, et constituaient alors une série de parallèles, leur mesure étant conforme à l'étendue de la concession en largeur et en longueur, *in fronte* et *in agro ;* les dimensions de toute l'*area* s'en déduisaient sans difficulté. L'examen, sur le plan du cimetière de Calliste, des diverses *areae* originaires montre que les premières excavations durent être faites d'après cette méthode. Cela est surtout évident pour les quatre carrés du cimetière de Sainte-Sotère, formé par l'intersection de deux longues galeries jouant le rôle du *decumanus* et du *cardo :* chaque carré a ensuite son système particulier, au moyen de galeries secondaires qui le subdivisent parallèlement aux deux ambulacres principaux. Dans l'excavation des *areae* régulières, le travail des *fossores* était donc beaucoup moins compliqué et moins difficile qu'on ne le croirait à première vue. Là où la difficulté semble plus grande, c'est dans l'établissement de ces régions accessoires, réseau de galeries en apparence inextricable, qui, généralement après la paix de l'Eglise, furent créées pour unir les diverses parties distinctes d'un même cimetière. Mais alors les luminaires furent multipliés, et le jour qui tombait d'en haut guidait les ouvriers dans leur labeur souterrain : le son de la roche frappée par l'outil avertissait d'ailleurs leur oreille exercée et leur permettait d'éviter les rencontres fortuites entre les galeries.

L'office des *fossores* attachés aux catacombes consistait d'abord dans l'excavation des galeries et des chambres. Plusieurs fresques les montrent attaquant avec le pic la surface du sol, ou façonnant dans ces profondeurs les corridors souterrains. De Rossi a calculé que deux terrassiers, l'un taillant la roche, l'autre transportant les décombres, pouvaient faire chaque jour au moins deux mètres de galerie, et préparer les murailles pour huit ou dix niches sépulcrales. Une inscription laissée par un *fossor* dans le cimetière de Calliste nous apprend qu'il y avait creusé une chambre en dix jours. Les *fossores* remplissaient encore une autre charge : ils ouvraient les tombes, y déposaient les morts, fermaient la sépulture; parmi eux étaient sans doute des scribes ou des graveurs, qui traçaient avec le pinceau ou le ciseau l'inscription funéraire. Le caractère religieux de ces soins rendus aux défunts explique que les *fossores* aient été, au moins depuis la fin du IIIe siècle, agrégés au clergé, dont ils formaient un ordre inférieur. Un corps de *fossores* était vraisemblablement attaché à l'administration de chaque cimetière. Les services de ces « travailleurs » (*laborantes*, κοπιῶντες, κοπιάται), comme on les appelait aussi, différaient essentiellement de ceux des mercenaires; ils étaient, de même que les autres clercs, entretenus par l'Eglise. Plus tard seulement, quand les sépultures dans les catacombes furent devenues rares, ils reçurent ou s'attribuèrent la faculté de les concéder à leur profit; mais ce fut, comme nous l'avons dit plus haut, le principe de leur décadence, et probablement une des causes de leur suppression.

Les catacombes ont plusieurs étages souterrains, toujours construits sur un plan horizontal, par conséquent distincts les uns des autres; ils ne communiquent point par des chemins s'abaissant en pente douce, mais par des escaliers. Ces étages sont percés de galeries ayant généralement de 0 m. 70 à 1 m. 55 de largeur, et varient en hauteur selon la nature du sol. Les parois contiennent des niches superposées, destinées à recevoir un ou plusieurs corps. De place en place cette suite de niches est coupée par une porte qui donne accès dans une chambre.

Ces chambres (*cubiculum*) sont plus ou moins multipliées selon les cimetières et aussi selon les époques. Aux temps les plus anciens appartiennent les chambres petites, carrées, destinées seulement à la sépulture ou à de rares assemblées le jour anniversaire d'un martyr ou d'un simple défunt; on doit faire descendre à la dernière moitié du IIIe siècle, où les réunions liturgiques devinrent plus difficiles dans les églises élevées à la surface du sol, la construction de chambres souterraines plus spécialement destinées à ce but, doubles, triples, quadruples, éclairées par de grands luminaires, quelquefois construites en forme de polygone ou de rotonde, ou même constituant de vraies basiliques souterraines avec vestibules, salles distinctes pour les hommes et les femmes, tribune, chaires taillées dans le roc, banc presbytéral autour de l'abside.

Quand les hypogées primitifs autour desquels se développèrent les catacombes n'étaient encore que des tombeaux de famille, les fidèles y furent surtout déposés dans des sarcophages, mis à plat sur le sol ou abrités par des niches. On retrouve ce mode de sépulture dans le large corridor qui forme la plus ancienne partie de la catacombe de Domitille. La pre-

mière galerie à gauche de ce corridor montre la transition entre l'usage des sarcophages et celui des niches oblongues, ou *loculi*, creusées dans l'épaisseur des murailles. Dans cette galerie, deux *loculi* ont été revêtus d'ornements de stuc à l'extérieur, afin de leur donner l'apparence de sarcophages. Outre les *loculi*, deux autres formes de tombeaux se rencontrent dans les galeries et les chambres des catacombes : ce sont des fosses creusées verticalement dans la muraille, fermées par une table de marbre ou de pierre et surmontées d'une niche cintrée ou carrée; quand la niche est cintrée, ce sépulcre prend le nom d'*arcosolium*. Un *arcosolium* occupe ordinairement le fond des *cubicula*, et sa tablette horizontale a souvent servi d'autel.

Nous ne devons pas omettre un autre genre, beaucoup plus rare, de sépulture chrétienne : petite chambre ronde où un seul cadavre était déposé à découvert, et dont l'entrée, semblable à une porte ou à une gueule de four, était ensuite hermétiquement fermée. Ces chambres funéraires ont été creusées évidemment à l'imitation des cryptes de la Palestine, en particulier de celle où fut déposé le Sauveur. On en voit une au cimetière de Sainte-Agnès et une autre dans la catacombe de Domitille.

Les *loculi* étaient clos, soit par deux ou trois grandes tuiles, reliées avec du mortier, soit par une tablette de marbre ou de pierre posée verticalement. Souvent ils restent anépigraphes, et, dans le mortier encore frais, on a encastré, pour les distinguer, quelques menus objets, monnaies, camées, coquillages, boutons, fioles de verre, etc., ou on a laissé quelque empreinte. Souvent aussi les tuiles et les tablettes portent une épitaphe, soit peinte, soit gravée. De Rossi connaissait, en 1876, pour Rome seule, quinze mille inscriptions chrétiennes des six premiers siècles, en grande majorité funéraires, et il estimait que ce chiffre ne représente pas la septième partie de celles qui ont existé. Depuis ce temps, on en a découvert beaucoup d'autres : on peut évaluer à cinq cents en moyenne les inscriptions ou fragments d'inscriptions chrétiennes qui se retrouvent chaque année à Rome. Un petit nombre seulement d'épitaphes souterraines portent une date, indiquée par les noms des consuls; mais les différences de style permettent de classer approximativement les autres.

Le signe distinctif des plus anciennes inscriptions est l'extrême simplicité. Souvent le nom seul du défunt, en latin ou en grec. Quelquefois, à la suite du nom, des acclamations courtes et affectueuses : VIVAS IN DEO, IN CHRISTO, IN DOMINO, IN PACE, CVM SANCTIS, etc.; PETE PRO NOBIS, PRO PARENTIBUS, PRO CONIVGE, PRO FILIIS, PRO SORORE; REFRIGERA, IN REFRIGERIO, SPIRITVM TVVM DEVS REFRIGERET, DEUS TIBI REFRIGERET, etc. Aucune mention de l'âge du mort, du jour du décès, du parent ou de l'ami qui a dédié le tombeau. Les symboles les plus simples et les plus archaïques, l'ancre, le poisson, la colombe, le Bon Pasteur, etc. A mesure que l'on s'éloigne des origines, le formulaire de l'épigraphie chrétienne se développe. On inscrit dans les épitaphes la durée de la vie du défunt, la date de sa mort ou de son enterrement (*depositio*, κατάθεσις). Les phrases s'allongent, commencent par des formules toutes faites, se remplissent souvent de pompeux éloges. Les courtes acclamations disparaissent. On voit s'effacer les simples et mystérieux symboles, que remplace, sous des formes diverses, le monogramme du Christ, en usage après Constantin. La nomenclature seule suffirait à marquer l'âge de ces inscriptions : la plupart des noms de l'époque classique sont tombés en désuétude; des noms nouveaux, des désinences nouvelles prennent leur place : la réunion du prénom, du nom et du surnom, ou même des deux premiers seulement, fréquente sur les marbres anciens, ne se rencontre plus. Il est inutile de dire que les inscriptions offrant ces derniers caractères se trouvent dans les régions des catacombes appartenant à la période qui suit la conversion de Constantin, tandis que les marbres que nous avons décrits d'abord apparaissent dans les galeries primitives, et forment quelquefois des groupes spéciaux aux catacombes les plus anciennes; pendant le IIIe siècle, la transition entre les deux manières se fait par degrés.

De nombreuses inscriptions font allusion aux martyrs. Tantôt ce titre est donné au défunt; ainsi, on lit sur la pierre fermant le *loculus* de saint Fabien, enterré dans la chapelle funéraire des papes au cimetière de Calliste : ΦΑΒΙΑΝΟΣ ΕΠΙ (σκοπος) ΜΡ (μάρτυρ). Le sigle ΜΡ a été écrit par une autre main, quand le marbre était déjà en place; peut-être attendit-on que la qualité de martyr eût été solennellement reconnue à Fabien, ce qui ne put arriver qu'après dix-huit mois, la vacance du siège, causée par la persécution de Dèce, ayant eu cette longue durée. Sur la tombe de son successeur Corneille, mort pendant la persécution de Gallus, et enterré dans une autre partie de la catacombe de Calliste, fut mise cette inscription : CORNELIVS MARTYR EP (*iscopus*). Celle de saint Hyacinthe, victime de la persécution de Valérien, et inhumé au cimetière de Saint-Hermès, porte : DP III IDVS SEPTEBR. YACINTHVS MARTYR, *déposé le 3 des ides de septembre. Hyacinthe, martyr.* Sur plusieurs *loculi*, faisant partie de la région primitive du cimetière de Priscille, et ayant renfermé probablement les restes de victimes de la persécution de Marc-Aurèle, le titre de martyr paraît avoir été indiqué par la seule lettre M.

Les épitaphes des simples fidèles ou les inscriptions laissées par eux dans les catacombes font souvent mention des martyrs. Tantôt on y parle de leur fête : un défunt a été enterré la veille de la fête de saint Asterius, *ante natale domini Asterii*, ou le jour même de celle de sainte Sotère, *in natale domnes Sitiretis*. Le plus souvent, on rappelle que la tombe est placée près du sépulcre d'un martyr, *ad sancta martyra* (sainte Agnès), *retro sanctos, ad sanctum Cornelium, ad Ippolitum, ad dominum Gaium, ad sanctam Felicitatem*. Souvent aussi on invoque les martyrs, on les prie d'intercéder pour les défunts ou les vivants, *sancte Laurenti suscepta(m h)abeto animam ejus, refrigeri tibi domnus Ippolitus, refrigeri Januarius, Agatopus, Felicissim. martyres*, etc. Quelques-unes de ces invocations ne sont pas gravées sur les marbres, mais tracées d'une écriture cursive sur le mortier des *loculi* ou le stuc des murailles. Les inscriptions de cette sorte ont reçu le nom de *graffiti* . on en trouve en plusieurs endroits des catacombes, et particulièrement dans le voisinage des sépultures illustres.

Les catacombes contiennent d'autres inscriptions en l'honneur des martyrs : ce sont soit des titres commémoratifs, soit des éloges, le plus souvent en vers, mis sur leurs tombeaux ou dans leurs chambres sépulcrales après la paix de l'Eglise. Le pape saint Damase composa un grand nombre de ces éloges, dont les originaux, gravés dans un caractère spécial par le calligraphe Furius Dionysius Philocalus, ont été plusieurs fois retrouvés. Quelquefois ces poèmes épigraphiques, détruits lors des diverses invasions barbares, ont été rétablis par des papes du VIe siècle. Il en fut ainsi pour celui de saint Eusèbe : des fragments de l'original du IVe siècle et la copie du VIe ont été découverts par de Rossi dans le cimetière de Calliste.

Les inscriptions ne sont pas dans les catacombes

les seuls témoins des sentiments et des croyances des premiers chrétiens. D'innombrables fresques, peintes sur des stucs plus ou moins blancs et fins, selon les époques, ornent les parois de beaucoup de leurs chambres et même de leurs galeries.

Dans les plus anciens hypogées, les peintures chrétiennes se distinguent à peine des œuvres de l'art païen. C'est le même style classique, la même exécution sommaire, d'un pinceau libre et facile. Petits génies voltigeant au milieu des vignes, Psychés, paysages, scènes pastorales, motifs d'architecture, hippocampes, oiseaux, fruits ou fleurs, tels sont les motifs représentés à la fin du Ier siècle ou au commencement du second dans le cimetière de Domitille. Mais, pour les initiés, quelques figures d'une signification nouvelle, jetées au milieu de cette décoration tout antique, en viennent indiquer le caractère chrétien : Daniel dans la fosse aux lions, Bon Pasteur. Pendant le cours du IIe siècle, le style demeure le même, les plafonds en particulier, au milieu desquels se voit ordinairement le Bon Pasteur, sont pour le reste de goût pompéien; mais les peintres s'enhardissent, et sur les murailles les sujets deviennent plus clairement chrétiens. Ainsi, dans une chambre de la crypte du Lucine, appartenant à la première moitié du IIe siècle, est peint le baptême de Jésus-Christ; contre la paroi d'un *loculus* du même temps, au cimetière de Priscille, Marie tenant l'enfant, pendant qu'Isaïe montre du doigt l'étoile du Messie; en d'autres chapelles de la même catacombe, Moïse frappant le rocher, les trois enfants hébreux dans la fournaise, l'histoire de Jonas, la résurrection de Lazare; dans une chambre du cimetière de Prétextat, l'hémorroïsse guérie, la Samaritaine, peut-être le couronnement d'épines. Une suite d'admirables peintures, dans une très ancienne chambre du cimetière de Priscille, où l'on a reconnu, sans une certitude absolue, l'histoire de Suzanne, montre déjà des figures dans l'attitude de chrétiens priant les bras étendus, *orantes*.

Après le commencement du IIIe siècle, l'art chrétien se développe, en même temps que le style s'alourdit. Le symbolisme devient plus riche et plus compliqué. Cette tendance nouvelle est surtout visible dans l'hypogée qui venait d'être donné à l'Eglise par les Caecilii, et qui devint son premier cimetière officiel. Là, Calliste, encore archidiacre, et chargé de l'administration de ce cimetière que les archidiacres continuèrent à régir après lui, fit peindre dans une suite de chambres l'image ou le symbole de plusieurs sacrements. Le baptême est symbolisé par des sujets qui s'enchaînent l'un à l'autre : Moïse frappe le rocher, dans l'eau qui en découle un pêcheur capture un poisson, un enfant est baptisé dans la même eau d'où le poisson a été tiré. Plus loin, le paralytique guéri emporte son grabat, emblème des effets soit du baptême, soit de la pénitence. L'eucharistie est représentée par de claires et ingénieuses figures. Sur la muraille paraît d'abord un trépied, où sont posés un pain et un poisson. On sait que le poisson fut pris par toute l'antiquité chrétienne comme le symbole arcane du Christ, à cause de l'anagramme formé par les cinq lettres du mot grec ΙΧΘΥΣ, *poisson*, lesquelles commencent les mots, Ἰησοῦς Χριστὸς Θεοῦ Υἱὸς Σωτήρ, *Jésus-Christ, Fils de Dieu, Sauveur*. Un homme étend la main au-dessus du trépied, comme pour consacrer; une femme, debout, les bras ouverts en orante, personnifie vraisemblablement l'Eglise s'unissant par la prière à l'acte du prêtre. A la suite de cette fresque est peint le repas mystérieux qui fut offert par le Christ ressuscité à sept disciples, devant lesquels sont posés des plats contenant des poissons, et rangées plusieurs corbeilles de pains : ce dernier détail rappelle un autre miracle, d'une signification facilement eucharistique, celui de la multiplication des pains. Enfin, une troisième fresque fait allusion au sacrifice d'Abraham, considéré comme type du sacrifice sanglant offert par le Christ sur la croix, et du sacrifice non sanglant qu'il offre tous les jours sur nos autels. Dans une autre des chambres décorées au temps de Calliste, apparaissent, près de la voûte, un trépied portant cette fois encore des pains et un poisson, et de chaque côté les corbeilles des pains multipliés; mais aucun prêtre n'est plus là pour consacrer : on dirait le Saint-Sacrement exposé sur l'autel à la vénération de tous. Cette représentation est unique; au contraire, le repas des sept disciples, emblème de l'eucharistie consommée par les fidèles, est peint quatre fois dans la même suite de chambres du cimetière de Calliste.

Les symboles eucharistiques se présentent, d'ailleurs, sous toutes les formes dans les catacombes : ils s'y voient longtemps avant le IIIe siècle. Dans une chambre de la crypte de Lucine, remontant à la première moitié du second, sont figurés deux poissons auprès d'une corbeille qui contient un vase de vin et cinq pains. Dans la même chambre est représenté un cippe ou autel champêtre, sur lequel repose le vase mystique de lait : dans le langage des Pères de l'Eglise, comme dans les Actes des martyrs, le lait était pris pour le symbole de la nourriture eucharistique. Aussi le vase de lait paraît-il souvent à la main du Bon Pasteur dans les fresques des catacombes. Dans une chambre de la crypte de Domitille, datant de la fin du IIe siècle ou du commencement du IIIe siècle, on a trouvé, deux fois représenté, un bélier contre le flanc duquel s'appuie une houlette : à la houlette est appendu le vase de lait.

Les scènes de repas peintes dans les catacombes ne sont pas toutes des symboles eucharistiques. Plusieurs se rapportent à ce sacrement : les quatre du cimetière de Calliste, une scène analogue dans celui de Sainte-Agnès, la fresque célèbre du cimetière de Priscille, connue sous le nom de *fractio panis*, dans laquelle, devant sept convives, le prêtre rompt le pain consacré, tandis que sur la table est posé un calice à deux anses, qui nous fait connaître la forme des coupes eucharistiques au IIe siècle. D'autres représentations de festins sont, au jugement de M. de Rossi, des images allégoriques de la félicité des élus : l'une, du Ier ou IIe siècle, se trouve dans le grand corridor du cimetière de Domitille; une autre, de la seconde moitié du IIIe siècle, est au cimetière Ostrien, faisant pendant aux cinq vierges sages de la parabole évangélique; six, du même temps, ornent le cimetière des Saints Marcellin et Pierre. Dans ces dernières (ou du moins dans les quatre encore reconnaissables) deux femmes, *Agape*, l'amour, et *Irène*, la paix, sont chargées de verser l'eau et le vin dans la coupe des bienheureux : devant eux est placé un seul aliment, le poisson mystique, qui, après les avoir nourris ici-bas, les nourrira dans l'éternité.

Des épisodes de la Bible, en petit nombre, sont représentés dans les catacombes. Le choix restreint des sujets, et la fréquence des reproductions, montrent qu'ils offraient aux premiers fidèles une signification symbolique. Ainsi, Daniel dans la fosse aux lions, qu'on trouve dès la fin du Ier siècle ou le commencement du second dans le grand corridor de Domitille, et qui reparaît dans les fresques de toutes les époques, fait certainement allusion au martyre chrétien. De même l'image des trois enfants hébreux dans la fournaise, si souvent répétée depuis le IIe siècle. L'histoire, plusieurs fois reproduite, de Suzanne et des vieillards, une fois même peinte allégoriquement sous les figures d'une brebis, avec le mot SVSANNA, et de deux loups, avec le mot SENIORES, sym-

bolise sans aucun doute l'Eglise calomniée et persécutée. Noé dans l'arche, sorte de boîte flottant à la surface de l'eau, paraît l'emblème du peuple sauvé. La délivrance de l'âme chrétienne, échappant aux épreuves de la vie et aux menaces de l'enfer, est peut-être aussi rappelée par ces divers épisodes bibliques, car on les voit indiqués avec ce dernier sens dans les liturgies funéraires. L'idée de résurrection a été appliquée par Notre-Seigneur lui-même à l'histoire de Jonas, dont les divers épisodes sont, depuis le commencement du IIe siècle, peints isolément ou ensemble dans les catacombes : le prophète précipité du navire, avalé par le monstre marin (auquel les artistes donnent la forme du dragon ou de l'hippocampe), rejeté sur le rivage, étendu sous la cucurbite. Moïse frappant le rocher, dont l'image paraît d'abord dans la plus ancienne chambre du cimetière de Priscille, puis se retrouve partout dans les catacombes, offre une signification symbolique non moins claire, mais d'une nature toute différente. Moïse, chef de la Loi ancienne, est ici le type de Pierre, chef de la Loi nouvelle. L'aspect de certaines fresques suffirait à le démontrer : particulièrement une peinture du cimetière de Sainte-Sotère, où le prophète, avec son front chauve, sa barbe et ses cheveux blancs, rappelle tout à fait le saint Pierre dont l'art chrétien a conservé la tradition. Mais cette interprétation est de plus indiquée par les anciens eux-mêmes. Sur deux fonds de coupe appartenant vraisemblablement au IVe siècle, à côté de l'image, découpée dans une feuille d'or, de Moïse frappant le rocher, est écrit le nom PETRVS. Une grande coupe de verre gravé, du Ve siècle, découverte en Albanie, représente, entre autres épisodes bibliques, Moïse frappant le rocher, près duquel est écrit : *Petrus virga percutit, fontes coeperunt currere.* Sur les sarcophages romains du IVe siècle, à côté du Moïse est presque toujours représenté Pierre arrêté par les soldats juifs : les deux têtes sont identiques. Deux sarcophages, l'un conservé à la villa Albani, l'autre au musée de Latran, montrent plus clairement encore l'identification de Moïse et de saint Pierre : un seul personnage frappe le rocher et est en même temps arrêté par les soldats juifs.

Quelques sujets bibliques pourraient encore être indiqués : Adam et Eve, Job, les Hébreux recueillant la manne, David tenant sa fronde, Elie enlevé au ciel, le jeune Tobie. Quant aux saints de la Loi nouvelle, à l'exception du groupe des apôtres, et de sainte Pétronille peinte au IVe siècle dans une galerie voisine de son tombeau, ils ne sont jamais représentés dans les parties anciennes des catacombes ; c'est longtemps après la paix de l'Eglise qu'on y voit, en petit nombre, apparaître leurs images. Marie seule se rencontre dans les peintures primitives : voilée, tenant l'Enfant divin, et accompagnée d'un prophète, sur un *loculus* du cimetière de Priscille, Ier ou IIe siècle; assise, tête nue, l'enfant entre les bras, dans un *arcosolium* du même cimetière, cours du IIe siècle; entre deux monogrammes du Christ, à mi-corps, les bras étendus, l'enfant debout devant elle, dans un *arcosolium* du IVe siècle au cimetière Ostrien. Une peinture, aujourd'hui presque effacée par le salpêtre, dans un *cubiculum* de Priscille datant du IIe siècle, la montre assise, voilée : devant elle un jeune homme se tient debout, le bras droit étendu : les critiques s'accordent à reconnaître dans cette scène l'Annonciation. Marie est surtout représentée offrant son divin Fils à l'adoration des Mages. Ce sujet a été reconnu par de Rossi et le P. Garrucci dans une peinture du IIe siècle, à peu près détruite, au cimetière de Priscille; il apparaît au IIIe siècle dans celui de Domitille, et à partir de cette époque se retrouve fréquemment dans diverses catacombes. Les Mages, vêtus à la phrygienne, avec la chlamyde flottante, sont tantôt deux, tantôt trois, tantôt quatre. Marie semble aussi avoir été quelquefois représentée ou symbolisée, de même que l'Eglise, dans la femme en prière, les bras étendus, l'orante, si souvent peinte et gravée dans les catacombes. Mais, ordinairement, les représentations d'orants ou d'orantes font seulement allusion aux défunts enterrés dans les *arcosolia* ou sous les marbres que décorent ces images : quelquefois, comme dans le *cubiculum* dit des cinq saints, seconde moitié du IIIe siècle, au cimetière de Calliste, ou dans une galerie un peu postérieure du cimetière de Thrason, elles ont les caractères individuels de portraits.

Les peintures des catacombes ne font point d'allusions directes aux épisodes des persécutions. Une cependant, sous la voûte d'un *arcosolium* du IIIe siècle, au cimetière de Calliste, semble représenter un fidèle répondant à son juge : celui-ci, la tête ceinte de laurier, se tient debout sur un piédestal, près duquel est un assesseur ou accusateur; un quatrième personnage, peut-être le pontife païen, s'éloigne avec dépit. Mais cette interprétation est aujourd'hui très contestée, et l'on reconnaît plutôt ici la scène biblique du jugement de Suzanne. Dans la catacombe des Saints Marc et Marcellien, on rencontre une curieuse allégorie : au fond de l'arcosolium où reposèrent les deux martyrs, est représenté, à droite, un homme montant à une échelle, sous laquelle se tient le serpent infernal : le sujet de gauche, effacé, faisait probablement pendant à celui-ci. Il y a là une allusion au martyr montant au ciel et triomphant du démon, empruntée à un passage célèbre des Actes de sainte Perpétue. Au cours du IVe siècle seulement on s'enhardit à peindre les souffrances des martyrs : encore ces scènes assez fréquentes dans les basiliques sont-elles représentées dans les catacombes par un seul exemple : c'est une peinture vue par Prudence dans la crypte de saint Hippolyte et montrant ce martyr déchiré par des chevaux furieux : elle a été probablement détruite quand cette crypte, très riche, fut pillée par les Goths, et les restaurations du VIe siècle en doivent avoir effacé les derniers vestiges.

Les peintures anciennes des catacombes n'offrent point de portrait proprement dit de Notre-Seigneur. Il est représenté, soit sous la figure allégorique du Bon Pasteur, soit avec les traits d'un jeune homme imberbe, parlant à la Samaritaine, multipliant les pains, guérissant le paralytique, l'aveugle-né ou l'hémorroïsse, ressuscitant Lazare. J'ai déjà cité de très anciennes images du baptême du Christ et de son couronnement d'épines dans la crypte de Lucine et le cimetière de Prétextat. Tout à la fin du IVe siècle, un sujet nouveau apparaît dans un *cubiculum* de la catacombe de Saint-Sébastien : l'enfant Jésus couché dans la crèche, près de laquelle sont le bœuf et l'âne. Le même *cubiculum* et deux autres qui semblent contemporains, au cimetière de Calliste et de Domitille, montrent le buste du Christ, nimbé; même à cette époque, toute allusion au crucifiement est encore absente. Dans les temps antiques, on représentait la croix par de secrètes images : la plus frappante, dans une chambre de la fin du IIe siècle ou du commencement du IIIe, au cimetière de Calliste, est le trident, auquel s'enroule un dauphin. Au IIIe siècle, la croix dissimulée sous la figure d'un tronc verdoyant, coupé d'une branche transversale, se montre parmi les fleurs dans un *arcosolium* du cimetière de Calliste. Il faut descendre jusqu'au VIIe siècle pour trouver dans une catacombe, celle de Saint-Valentin, la représentation de Notre-Seigneur sur la croix.

Une observation importante, au sujet des fresques retraçant des scènes bibliques, est la suivante : plu-

sieurs parties de la Bible rejetées comme apocryphes par les réformateurs du XVIe siècle, l'histoire de Suzanne, le cantique des trois jeunes Hébreux dans la fournaise de Babylone, le XIVe chapitre du livre de Daniel, l'histoire de Tobie, apparaissent dans les catacombes, et forment quelquefois le sujet de leurs plus anciennes peintures. En revanche, parmi les nombreux traits empruntés à l'histoire évangélique, on ne rencontre aucune allusion aux épisodes que rapportent les évangiles apocryphes. Seules, deux fresques du VIIe siècle (642-648), dans la crypte de Saint-Valentin, reproduisent un récit du protévangile de Jacques, et mettent en scène l'accoucheuse Salomé; mais ces représentations sont de trop basse époque pour rentrer dans le cycle des peintures des catacombes.

L'étude de celles-ci ne serait pas complète si nous ne passions rapidement en revue quelques sujets isolés traités par les anciens peintres chrétiens. Telle est cette scène assez obscure peinte au IIIe siècle dans un *arcosolium* du cimetière de Priscille, où l'on a reconnu une prise de voile; une autre, de la fin du même siècle, au cimetière de Saint-Hermès, où l'on a vu une ordination, mais qui représente le jugement de l'âme; une peinture du IVe siècle, au cimetière de Domitille, qui a paru représenter l'imposition des mains pour la pénitence. Mgr Wilpert a, le premier, donné l'explication d'une image fort étrange due aux mauvaises copies des dessinateurs de Bosio, la femme au cuvier du cimetière de Domitille. C'est la figure d'un fonctionnaire de l'*Annone* devant un *modius*. De nombreuses fresques conservent les traits ou le souvenir des défunts; nous avons déjà dit que tel est le sens de la plupart des orants ou orantes; d'autres portraits se rencontrent dans les catacombes, par exemple ceux des *fossores*, représentés dans le costume ou l'acte de leur travail; celui de cette humble marchande de légumes, que l'on voit assise devant son étal, au fond d'un *arcosolium* du IIIe siècle au cimetière de Calliste; ou cette *imago clypeata* d'un homme à demi vêtu de la chlamyde, au centre d'un plafond du même siècle, dans le cimetière de Domitille; ou enfin, au cimetière de Calliste, cette tête d'homme peinte par exception sur toile, et clouée dans le tuyau d'un lucernaire, qui en a gardé le décalque. D'autres peintures sont ce qu'on appelle de nos jours des sujets de genre. Dans la crypte de Saint-Janvier, IIe siècle, au cimetière de Prétextat, des enfants cueillent des roses, des moissonneurs coupent le blé, des vendangeurs cueillent des raisins, de jeunes garçons récoltent des olives. Une chambre du cimetière de Domitille, commencement du IVe siècle, montre, de chaque côté du Bon Pasteur, l'Hiver personnifié par un paysan qui s'approche du feu; l'Automne, jeune homme tenant une grappe de raisin et une corne d'abondance; l'Eté, qui moissonne avec une faucille; le Printemps, jeune homme nu cueillant des roses; cette peinture est aujourd'hui presque effacée. Dans un *arcosolium* du Ve siècle, au cimetière Ostrien, on voit l'image plus réaliste d'hommes transportant des tonneaux. Les cryptes tout à fait primitives renferment des animaux et des paysages, exécutés d'un trait net et rapide : par exemple, le *cubiculum* d'Ampliatus, au cimetière de Domitille, la chambre dite vulgairement de Saint-Nérée, un plafond d'une autre chambre, postérieur d'environ un siècle, au même cimetière. Parfois apparaissent des sujets plus profanes, qu'une ingénieuse imagination tournait en allégories spiritualistes ou même chrétiennes. On connaît le sens attribué par les païens eux-mêmes au mythe de Psyché: dans une salle à droite de l'exèdre du IIIe siècle qui sert de vestibule extérieur au cimetière de Domitille sont peints de jeunes garçons et des Psychés en robe longue, cueillant des fleurs. Orphée, apprivoisant aux sons de sa lyre les bêtes sauvages, parut de bonne heure une image du Christ: il fut peint au IIe siècle sur un plafond du cimetière de Domitille; au IIIe, dans une chambre de celui de Calliste. D'autres fresques, comme le masque de l'Océan, les Saisons personnifiées par des femmes à demi couchées, au cimetière de Calliste, n'ont aucune signification symbolique et sont de simples ornements[1].

L'art dans les catacombes n'est pas seulement représenté par la peinture; la sculpture y tient une place importante. On lui doit les sarcophages, dont la face antérieure et les deux côtés sont couverts souvent de bas-reliefs.

L'emploi des sarcophages est très ancien dans les cimetières souterrains. On a déjà vu qu'il y en avait dans le corridor d'entrée du cimetière de Domitille. Il s'en trouvait dans la chambre des Acilius Glabrio et le corridor qui y menait, au cimetière de Priscille. Dans la crypte de Saint-Janvier, belle construction du IIe siècle au cimetière de Prétextat, des sarcophages étaient posés à terre sous des niches arquées. Il en fut de même au cimetière de Calliste, dans la chapelle des papes et dans celle de Sainte-Cécile. Un hypogée chrétien découvert en 1876 sur la voie Latine gardait encore en place ses sarcophages abrités sous de semblables niches. Quelquefois, ils étaient déposés sur les paliers d'un escalier souterrain; ainsi, au cimetière de Prétextat.

Les sarcophages les plus anciens ne portent pas de trace du christianisme. Ils sont souvent ornés simplement de lignes ondulées. On y rencontre aussi des têtes ornementales, des scènes de pêche, d'agriculture, de chasse, des jeux, des banquets. Rarement apparaît une scène mythologique, facile à tourner à un sens chrétien, comme Eros et Psyché ou Ulysse se faisant attacher au mât du navire pour résister au chant des Sirènes. On a vu sur un sarcophage l'image d'Apollon jouant de la lyre; sur un autre, celle de Minerve. Mais ceux dont la décoration laissait à désirer au point de vue chrétien furent souvent enterrés dans le sol; d'autres fois, on tourna contre la muraille leur face sculptée; des bas-reliefs ont même été martelés ou couverts de chaux.

La sculpture chrétienne se développa moins vite que la peinture. Les peintres travaillaient avec une sécurité relative, cachés dans les entrailles de la terre; les sculpteurs avaient nécessairement leur atelier à la surface du sol, dans la ville, exposé aux regards de tous; une plus grande réserve leur était nécessaire. Aussi les marbriers chrétiens doivent-ils avoir été peu nombreux à l'origine. Les sarcophages employés par les premiers fidèles sortaient ordinairement des officines païennes, où ils choisissaient de préférence des sujets indifférents, qui ne pouvaient blesser leur foi. Cependant on sait qu'il exista, dès le IIIe siècle, des ateliers de sculpteurs chrétiens. Un marbre de ce temps montre un de ceux-ci, Eutrope, ciselant un sarcophage décoré de cannelures et de têtes de lion; un autre sarcophage, orné de dauphins, comme il s'en trouve parmi les plus anciens des catacombes, paraît au second plan. Bien que faisant partie de l'Eglise, comme le montre son épitaphe, Eutrope

1. On ne doit pas confondre avec ces images allégoriques ou décoratives de catacombes chrétiennes les fresques sabaziennes d'un hypogée voisin, mais distinct du cimetière de Prétextat, ou les peintures du tombeau d'un *auriga* vainqueur aux jeux du cirque qui s'est trouvé fortuitement incorporé au cimetière de Thrason. Voir GARRUCCI, *Les mystères du syncrétisme phrygien*, dans CAHIER et MARTIN, *Mélanges d'Archéologie*, t. IV, p. 1-54. NORTHCOTE et BROWNLOW, *Palmer's Early christian symbolism*, p. 35-36, 59-62.

se gardait encore de sculpter sur le marbre aucun symbole de sa foi. Le premier sarcophage où se voient des emblèmes chrétiens est sans doute celui de Livia Primitiva, aujourd'hui au musée du Louvre. Il remonte apparemment au IIe siècle. Sur le cartel central est, non pas sculpté, mais gravé le Bon Pasteur, entre une ancre et un poisson. Mais ces images peuvent avoir été dessinées après que le sarcophage était sorti de l'atelier.

Vers la fin du IIIe siècle ou le commencement du IVe, les sarcophages devinrent plus nombreux dans les catacombes. On en vit même d'incorporés aux *arcosolia*, par la substitution d'une cuve de marbre à la fosse verticale creusée dans le tuf. Les sujets chrétiens, tels que le Bon Pasteur, les orants ou orantes, Noé dans l'arche, Daniel entre les lions, Jésus changeant l'eau en vin ou ressuscitant Lazare, apparurent plus fréquemment. Le cycle de la sculpture chrétienne s'enrichit peu à peu. Beaucoup des épisodes traités par les peintres se montrèrent sous le ciseau des sculpteurs; des sujets nouveaux vinrent même s'y ajouter. Ces bas-reliefs y occupaient, sur la face principale des sarcophages, soit une bande horizontale, soit deux bandes superposées; le milieu est ordinairement réservé pour un sujet central ou pour l'image du défunt. Mais la plupart de ces riches sarcophages n'appartiennent plus aux catacombes; ils proviennent des cimetières extérieurs ou des basiliques.

La sculpture chrétienne primitive ne se borna pas à l'ornementation des sarcophages, ou même à la décoration des balustrades, *transennae*, destinées à être placées devant les tombeaux des martyrs : elle produisit aussi des sujets indépendants de toute destination funéraire, comme les statues du Bon Pasteur, inspirées des pures traditions de l'art classique, comme la statue de saint Hippolyte, probablement du IIIe siècle, portant gravé sur un côté du siège le canon pascal composé par le célèbre docteur, sur l'autre côté le catalogue de ses ouvrages, qui a été découverte dans le voisinage de sa catacombe, ou comme le chapiteau de la basilique semi-souterraine de Domitille, sur lequel est représentée la décapitation de saint Achillée. Beaucoup de menus objets, de fabrication chrétienne, appartiennent encore aux premiers siècles : médaillons de bronze ou de plomb, comme la précieuse image de saint Pierre et de saint Paul, provenant du cimetière de Domitille, que possède le musée du Vatican; médailles de dévotion, destinées à être portées au cou, comme celle qui montre d'un côté la représentation du martyre de saint Laurent, de l'autre côté un pèlerinage à son tombeau; verres en relief, verres gravés, et surtout débris de coupes ou de vases au fond desquels une mince feuille d'or, découpée, représente des sujets chrétiens, images de la sainte Vierge, de Pierre et Paul, de martyrs, sacrifice d'Abraham, résurrection de Lazare, Moïse (quelquefois avec les traits de saint Pierre, ou même avec le mot PETRUS inscrit près de sa tête) frappant le rocher, Jésus couronnant deux époux, etc.; ampoules de verre fixées à l'intérieur ou à l'extérieur des *loculi*, et dont la destination, dans la plupart des cas, est encore inexpliquée.

Enumération des catacombes romaines. — I. SUR LA VOIE APPIENNE. — 1. *Cimetière de Sainte-Balbine*, IVe siècle.

2. *Cimetière de Saint-Calliste*, formé de la crypte de Lucine, IIe siècle; une *area* voisine, IIe siècle; l'*area* de sainte Cécile et des papes, IIe siècle; l'*area* dite de la *cella* aux trois absides, première moitié du IIIe siècle; l'*area* de saint Eusèbe et des saints Calocerus et Partenius, milieu du IIIe siècle; les quatre *areae* du cimetière de Sainte-Sotère, fin du IIIe siècle; l'*area* dite libérienne, IVe siècle; l'arénaire d'Hippolyte, deuxième moitié du IIIe siècle; plusieurs réseaux irréguliers de galeries, unissant diverses *areae*, fin du IIIe siècle et commencement du IVe.

3. *Cimetière de Prétextat*, en face de celui de Saint-Calliste, IIe siècle. Tombeau de saint Quirinus, martyrisé sous Adrien; de saint Janvier, fils de sainte Félicité, martyrisé sous Marc-Aurèle; de saint Urbain, peut-être aussi sous Marc-Aurèle; des saints Félicissimus et Agapitus, diacres de saint Sixte II, martyrisés sous Valérien.

4. *Cimetière ad Catacumbas*, contigu à celui de Saint-Calliste. Chambre souterraine dite *platonia*, où reposèrent temporairement les reliques de saint Pierre et de saint Paul. Catacombe où furent enterrés les martyrs saint Sébastien, saint Quirinus, évêque de Siscia, saint Eutychius. *Cubiculum* avec l'image d'un athlète, peut-être martyr.

II. SUR LA VOIE ARDÉATINE. — 5. *Cimetières de Sainte-Domitille*, ou *des Saints-Nérée et Achillée*, Ier siècle. Hypogée des Flaviens chrétiens. Basilique semi-souterraine; tombeaux de Nérée et Achillée et de Pétronille. *Cubiculum* d'Ampliatus. Crypte anonyme. *Triclinium* collégial du IIIe siècle.

6. *Cimetière des Saints-Marc et Marcellien*, IVe siècle.

7. *Cimetière de Saint-Damase*, IVe siècle, l'un et l'autre voisins du cimetière de Domitille.

III. SUR LA VOIE D'OSTIE.— 8. *Cimetière de Lucine*, au lieu où s'élève aujourd'hui la basilique de Saint-Paul hors des murs. Tombeau de l'apôtre.

9. *Cimetière de Commodilla*. Tombeaux des martyrs Félix, Adauctus, Emerita. Epitaphe de 426, d'une sépulture *ante domnam Emeritam*. Epitaphe de 528.

10. *Cimetière de Saint-Timothée*. Peut-être en dépend un *cubiculum* découvert en 1872.

11. *Eglise et cimetière de Sainte-Thècle*. Probablement reconnus de nos jours, mais non encore explorés.

12. *Eglise et cimetière de Saint-Zénon*, aux Eaux Salviennes. Nombreuses inscriptions cimétériales trouvées au lieu où la tradition place la décollation de saint Paul.

IV. SUR LA VOIE DE PORTO. — 13. *Cimetière de Pontien*, appelé, d'une désignation locale, *ad ursum pileatum*, IIIe siècle. Tombeaux des saints Abdon et Sennen, Candida, Pigmenius, Anastase, Pollion, Vincent, Miles. Baptistère souterrain du VIe ou VIIe siècle.

14. *Cimetière de Saint-Félix, ad insalatos*.

15. *Cimetière de Generosa, ad sextum Philippi*, sous le bois sacré des Arvales, IVe siècle. Tombeau des martyrs Simplicius et Faustinus et de leur sœur Béatrix. Petite basilique damasienne.

V. SUR LA VOIE AURÉLIA. — 16. *Cimetière de Saint-Pancrace*, IIIe siècle. Epitaphe souterraine portant la date de 454.

17. *Cimetière de Lucine*, ou des *Saints-Processus et Martinien*, Ier siècle. Les quelques galeries encore accessibles appartiennent à la fin du IIIe siècle et au IVe.

18. *Cimetière de Calépode*, aujourd'hui entièrement ruiné, où fut enterré le pape saint Calliste.

19. *Cimetière de Saint-Félix*.

VI. SUR LA VOIE CORNÉLIA. — 20. *Cimetière du Vatican*, Ier siècle. Tombeaux de saint Pierre et des premiers papes. Détruit par la construction de la basilique. Le sarcophage de Livia Primitiva, dont nous avons parlé plus haut, et une stèle du musée Kircher, avec les mots symboliques ΙΧΘΥΣ ΖΩΝΤΩΝ, *poisson des vivants*, en proviennent.

VII. Sur la voie Flaminia. — 21. *Cimetière de Saint-Valentin.* Crypte et basilique de ce martyr. Peintures du VIIe siècle.

VIII. Sur la voie Salaria ancienne. — 22. *Cimetière* dit *ad septem columbas*, près du *clivus cucumeris.* Il fut aussi appelé *ad caput S. Joannis*, parce que la tête de ce martyr fut déposée sous l'autel de la basilique cimétériale. Les pèlerins des VIIe et VIIIe siècles copièrent dans ce cimetière l'éloge d'un consul, martyr, nommé Liberalis, dont ni l'histoire, ni les fastes ecclésiastiques, ni même la légende ne font mention.

23. *Cimetière de Basilla* ou *de Saint-Hermès*, IIe siècle. Chambre funéraire des saints Protus et Hyacinthe. Sépulture d'autres martyrs, Hermès, Basilla, Crispus, Herculianus, Maximilianus, Leopardus. Basilique souterraine.

IX. Sur la voie Salaria nouvelle. — 24. *Cimetière de Saint-Pamphile*, à la bifurcation des deux voies. Aujourd'hui inaccessible. A ce cimetière appartient probablement une chambre vue par M. de Rossi en 1865 ; des dessins informes, tracés à la pointe du pinceau par une main absolument ignorante, y reproduisent, outre les sujets habituellement représentés dans les catacombes, l'image d'un chrétien essayant de renverser une statue de Jupiter.

25. *Cimetière de Maxime* ou *de Sainte-Félicité* Crypte où reposèrent cette illustre victime de la persécution de Marc-Aurèle et son fils Silanus.

26. *Cimetière de Thrason et arénaire contigu.* Sépulture des martyrs Saturninus, Sisinnius, Chrysanthe et Daria, Hilaria, Maur, Jason, Claude et d'un groupe de soixante-douze martyrs anonymes. Nombreuses et importantes peintures.

27. *Cimetière des Jordani.* Actuellement inaccessible. Trois des fils de sainte Félicité, Alexandre, Vital, et Martial, y reposaient.

28. *Cimetière de Saint-Hilaria* ou *des sept Vierges dans le jardin de sainte Hilaria.* Non encore découvert.

29. *Cimetière de Priscille*, Ier siècle. Etage supérieur incorporé à un arénaire. Très anciennes inscriptions. Admirables peintures. Crypte funéraire des Acilius Glabrion. Second étage, creusé au commencement du IVe siècle. Sépultures des saints Félix et Philippe, fils de sainte Félicité; des papes Marcellin et Marcel; du martyr Crescentio. Dans la basilique extérieure, sépulture des papes Silvestre, Libère, Sirice, Célestin et Vigile.

30. *Cimetière de Novella.* Contigu au précédent.

X. Sur la voie Nomentane. — 31. *Cimetière de Saint-Nicomède*, IIe ou IIIe siècle. Autre hypogée, contigu à celui-ci, peut-être consacré à la sépulture des prétoriens chrétiens.

32. *Cimetière de Sainte-Agnès.* Région antique, à quelque distance de la basilique. Régions entourant la basilique, postérieures à la paix de l'Eglise. Basilique semi-souterraine du IVe siècle, refaite au VIIe. Tombeau de sainte Agnès.

33. *Cimetière Ostrien*, dans lequel M. de Rossi voit le cimetière appelé dans l'antiquité *coemeterium majus, ad nymphas S. Petri, fontis S. Petri* (contrairement à Marucchi, qui identifie le *coemeterium majus* avec celui de Priscille). Crypte en forme de basilique. Cryptes avec tribune et chaires taillées dans le tuf. Importantes peintures. Inscriptions très anciennes. Sépulture de sainte Emérentienne, des martyrs Alexandre, Félix, Papias, Victor.

34. *Cimetière de Saint-Alexandre*, au septième mille de Rome. Il est cité ici par exception, étant en dehors de la zone des cimetières romains et ne dépendant d'aucun titre de la ville; mais il fit partie de l'itinéraire des pèlerins du VIIe siècle. Sépulture des martyrs Alexandre, Eventius et Théodule. Basilique semi-souterraine. Catacombe peu étendue; nombreuses épitaphes d'évêques locaux; beaucoup de tombes intactes.

XI. Sur la voie Tiburtine. — 35. *Cimetière de Saint-Hippolyte.* Crypte de ce martyr, abside, tribune, trace de l'autel. Restauration au VIe siècle. Peinture du martyre d'Hippolyte, vue par Prudence, mais non retrouvée. Emplacement d'une basilique semi-souterraine. Sépulture des martyrs Concordia, Tryphonia, Cyrille, Genès et dix-neuf autres.

36. *Cimetière de Cyriaque*, IIIe siècle. Presque entièrement détruit par le moderne Campo-Santo. Sépulture des martyrs Romanus, Abondius, Irénée, Justin, Crescent, Agapit, Julien, Primitivus, Tatien, Nemesius, etc. Basilique semi-souterraine construite par Constantin sur la tombe de saint Laurent.

XII. Sur la voie Labicane. — 37. *Cimetière de Saint-Castulus*, IVe siècle. Sépulture des martyrs Castulus et Stratonicus. Grande profondeur; tuf très friable.

38. *Cimetière ad duas lauros* ou *des Saints-Pierre et Marcellin*, un des plus vastes de Rome souterraine, IVe siècle. Sépulture des martyrs Pierre, Marcellin, Tiburce, Gorgonius, Genuinus, etc. Nombreuses peintures; scènes de banquets.

39. *Cimetière des quatre Couronnés*, IVe siècle. Contigu, comme le précédent, au mausolée de sainte Hélène, mère de Constantin. Vestibule, double escalier, très long et très large ambulacre.

XIII. Sur la voie Latine. — 40. *Cimetière des Saints-Gordien et Epimaque.* Sépultures d'autres martyrs, Sulpicius, Servilianus, Quintus, Quartus, Sophia, Triphenus. Bosio a lu l'épitaphe de deux de ces martyrs : SIMPLICIVS MARTYR. SERVILIANVS MARTYR. Aujourd'hui inaccessible.

41. *Cimetière de Saint-Tertullinus* ou *Tertullianus.* Non exploré.

42. *Cimetière de Sainte-Eugénie.* Sépulture de sa mère Claudia. Visité par Bosio et Boldetti. Non retrouvé de nos jours.

J'arrête ici cette énumération. Je n'y ai compris (sauf exception) que les cimetières situés dans un rayon de trois milles autour de Rome et dépendant de l'administration ecclésiastique de la cité. Les hypogées de moindre importance ont été négligés, ainsi que les catacombes juives et les cimetières des sectes hérétiques. L'espace restreint dont je dispose ne me permet pas d'agrandir le tableau et d'indiquer les cimetières souterrains ou extérieurs, appartenant aux premiers siècles chrétiens, dont l'existence a été constatée dans l'Italie centrale, dans les provinces du nord et du midi de la péninsule, dans toutes les contrées d'Orient et d'Occident éclairées par la lumière évangélique, Espagne, Gaule, Egypte, Cyrénaïque, Algérie, Tunisie, Asie Mineure.

V. **Bibliographie des catacombes.** — Les sources littéraires de l'antiquité et du moyen âge les plus importantes pour l'histoire et la topographie des catacombes sont les suivantes :

1° *Martyrologe hiéronymien.* La dernière rédaction ne peut remonter plus haut que le VIe ou le VIIe siècle; mais il contient de nombreuses portions de martyrologes plus anciens, appartenant à l'époque des persécutions.

2° Le recueil publié en 354 par Furius Dionysius Filocalus. Parmi les pièces dont se compose cette collection chronographique, les deux tables d'anni-

versaires, l'une des papes, *Depositio episcoporum*, l'autre des martyrs, *Depositio martyrum*, renferment des indications précieuses sur les sépultures les plus illustres des cimetières souterrains. Edité d'abord par Gilles Boucher, *De Doctrina temporum*, Anvers, 1634; puis par Mommsen, *Ueber den Chronographen vom J.* 354, dans les *Abhandlungen* de l'Académie royale de Saxe, t. I, Leipzig, 1850.

3° Le *Liber pontificalis*, rédigé dans la première moitié du VIe siècle, mais en partie d'après les documents anciens. Edition Duchesne, t. I, Paris, 1884-1886.

4° Les *éloges composés par* le pape *Damase* pour être gravés sur les tombes des martyrs.

5° Les *sylloges épigraphiques* recueillis par les voyageurs des VIIIe et IXe siècles. Ils sont publiés par de Rossi dans le tome II des *Inscriptiones christianae urbis Romae*.

6° Les *descriptions de monuments* dans l'almanach de Polemius Silvius (449); le *Breviarium* du Syrien Zacharie (540); le paragraphe *de coemeteriis* ajouté à la *Notitia regionum urbis Romae* (VIe siècle); le catalogue des huiles saintes recueillies par l'abbé Jean près des tombeaux des martyrs (VIe siècle); les itinéraires des pèlerins des VIIe et VIIIe siècles; les listes des cimetières du Xe ou XIe siècle dans les *Mirabilia urbis Romae*. Voir de Rossi, *Roma sotterranea*, t. I, p 129-184.

7° Les *Passions des martyrs romains* rédigées avant l'époque où les corps saints furent retirés des catacombes.

La découverte fortuite d'un hypogée chrétien de la voie Salaria, en 1578, rappela sur les cimetières oubliés des premiers âges l'attention des érudits.

Les *Annales ecclesiastici* de BARONIUS témoignent (aux années 57, 130, 226) de recherches faites par lui dans les catacombes.

Les dessins exécutés d'après les peintures et les sculptures des cimetières souterrains par les soins de CIACONNIO et de WINGHE sont encore inédits, mais l'ouvrage de JEAN L'HEUREUX (Macarius), mort en 1614, a été édité de nos jours par le P. GARRUCCI : *Hagioglypta, sive picturae et sculpturae sacrae antiquiores praesertim quae Romae reperiuntur, explicatae a Joanne l'Heureux* (*Macario*); Paris, 1859.

BOSIO conçut le premier l'idée et la méthode d'une exploration complète des catacombes. Sa *Roma sotterranea*, qui fonda la science de l'archéologie chrétienne, fut publiée après sa mort par Severano. L'édition italienne est de 1632; la traduction latine par Aringhi, de 1651, réimprimée à Cologne et à Paris en 1659; une édition latine abrégée parut à Arnheim en 1671.

Le profit que la défense de la foi catholique pouvait tirer de la science et de la méthode inaugurée par Bosio excita de vives inquiétudes au sein du protestantisme : de là plusieurs chapitres de BURNET (*Voyages de Suisse et d'Italie*, 1687), de MISSON (*Nouveau voyage d'Italie*, 1691), de BASNAGE (*Histoire de l'Eglise*, 1699), et un écrit de ZORN (*Dissertatio historica theologica de catacumbis*, 1703), pleins de faits inexacts, et auxquels les coreligionnaires mêmes de ces écrivains n'attachent plus aujourd'hui aucune valeur.

L'histoire sérieuse des catacombes recommence avec FABRETTI, qui consacre aux inscriptions chrétiennes et à deux cimetières inconnus de Bosio un chapitre de ses *Inscriptiones antiquae*, 1699.

La même année parut le célèbre écrit de MABILLON, *Eusebii ad Theophilum epistola de cultu sanctorum ignotorum*; seconde édition latine et traduction française en 1705.

Dans le but de dissiper les scrupules respectables de Mabillon, et surtout de répondre aux attaques des controversistes protestants, BOLDETTI, successeur de Fabretti dans la surveillance des catacombes, publia en 1720 ses *Osservazioni sopra i cimiteri dei sancti martiri ed antichi cristiani di Roma*.

Le XVIIIe siècle a vu paraître de nombreux ouvrages d'archéologie chrétienne : BUONAROTTI, *Osservazioni sopra alcuni frammenti di versi antichi di vetro, ornati di figure, trovati nei cimiteri di Roma*, 1716; LUPI, *Dissertationes et animadversiones in nuper inventum Severae martyris epitaphium*, 1734; MARANGONI, *Appendix de coemeteriis SS. Thrasonis et Saturnini*, à la suite des *Acta S. Victorini*, 1740; BOTTARI, *Sculture e pitture sagre estratte dei cimiteri di Roma*, réimpression des planches de la *Roma sotterranea* de Bosio, avec un commentaire, 1737-1754. Les livres ou dissertations de MAMACHI, OLIVIERI, ZACCARIA, BORGIA, MARINI, doivent être seulement indiqués ici pour mémoire, car leurs auteurs n'ont pas exploré directement les catacombes. Au contraire, l'*Histoire de l'art par les monuments*, publiée de 1780 à 1786 par SÉROUX D'AGINCOURT, reproduit et commente un grand nombre de leurs peintures.

On ne saurait citer tous les ouvrages composés dans notre siècle sur les diverses branches de l'archéologie chrétienne; nous nous contenterons de marquer les plus importants parmi ceux qui ont trait directement aux catacombes. En 1834 et 1837, Raoul ROCHETTE publia divers écrits sur les monuments chrétiens, en particulier son *Tableau des Catacombes*, réimprimé en 1853. De 1852 à 1856, parurent, aux frais du gouvernement français, les six volumes de PERRET, *Les Catacombes de Rome*. Le livre célèbre du P. MARCHI, *Monumenti delle arti cristiani primitive nella metropoli del cristianesimo*, avait vu le jour dès 1844.

Mais l'œuvre principale du savant jésuite fut la formation de son disciple, J.-B. DE ROSSI, qui devait reprendre les glorieuses traditions de Bosio, établir sur des principes certains la science de l'archéologie chrétienne et faire à lui seul plus de découvertes que tous ses prédécesseurs ensemble. Le tome Ier de ses *Inscriptiones christianae urbis Romae saeculo septimo antiquiores* a paru en 1861; le tome II en 1888. En 1863, furent publiées ses *Imagines selectae deiparae Virginis in coemeteriis suburbanis depictae*. Sa *Roma sotterranea cristiana* (1863-1877), malheureusement inachevée, a trois volumes, contenant les notions générales, la description du cimetière de Calliste et celle de la petite catacombe de Generosa. Son *Bullettino di archeologia cristiana* n'a point été interrompu de 1863 à 1894, date de la mort de l'illustre archéologue, et renferme d'innombrables dissertations sur les points les plus importants de l'archéologie chrétienne : toutes les découvertes de l'auteur y sont indiquées à leur place; Rome souterraine y est, pour ainsi dire, esquissée d'avance tout entière.

Des travaux d'une autre nature, touchant souvent à l'histoire de l'art primitif, sont dus au P. GARRUCCI; outre l'*Hagioglypta* de Jean l'Heureux, cité plus haut, il a publié les *Vetri ornati di figure in oro trovati nei cimiteri dei cristiani di Roma*, 1858 et 1864; *Cimitero degli antichi Ebrei in vigna Randanini*, 1862; *Nuove epigrafe giudaiche di vigna Randanini; Epigramma crist. dei primi secoli; Les mystères du syncrétisme phrygien dans les catacombes romaines de Prétextat*, 1854, et enfin sa grande *Storia dell' arte cristiana*, 1873. Les découvertes de Rossi ont été propagées par des résumés de ses ouvrages, dus, pour l'Angleterre, à MM. Northcote et Brownlow (*Roma sotterranea*, 1869, 1879; *Epitaphs of the catacombs*, 1878); pour la France, à MM. Desbassayns de Richemont (*Les nouvelles études dans les catacombes romaines*, 1870), Paul Allard (*Rome souter-*

raine, 1873, 1874), Henri de l'Epinois (*Les Catacombes de Rome*, 1874, 1879, 1896); A. Baudrillart (*Les Catacombes de Rome*, 1903); Maurice Besnier (*Les Catacombes de Rome*, 1909); pour l'Allemagne, au docteur F.-X. Kraus (*Roma sotterranea*, 1874); pour la Suède, à M. Centerwall. Dans le voisinage immédiat du maître se sont formés de vaillants disciples, auteurs eux-mêmes de travaux importants sur les antiquités chrétiennes : Henry Stevenson, qui a décrit le cimetière de Saint-Zotique, au dixième mille de la voie Labicane (1876); Mariano Armellini, qui a étudié le cimetière de Prétextat (1874), le cimetière de Sainte-Agnès (1880), et a fait paraître en 1884 une description populaire des anciens cimetières de Rome; Orazio Marucchi, qui a publié des études sur la crypte sépulcrale de Saint-Valentin (1878) et la basilique de Sainte-Symphorose (1878), des *Eléments d'archéologie chrétienne* (1899-1900), et dirige aujourd'hui le *Nuovo Bullettino di archeologia cristiana*, qui continue depuis 1894 le *Bullettino* de M. de Rossi. Le même savant a fait paraître, en mai 1909, le 1er fascicule de la continuation, dirigée par la Commission d'archéologie sacrée de la *Roma sotterranea cristiana* de Rossi.

Parmi les ouvrages récents sur l'archéologie des premiers siècles, nous ne devons point oublier les dictionnaires. Le premier *Dictionnaire des antiquités chrétiennes* a été publié en 1865 par M. l'abbé Martigny, qui en a donné en 1877 une seconde édition très augmentée; puis a paru en Angleterre le *Dictionary of christian antiquities*, édité par Smith, 1875-1880, avec la collaboration de nombreux érudits appartenant presque tous à l'Eglise anglicane; enfin, le docteur Kraus a terminé (1882-1886) sa *Real-Encyklopaedie der christlichen Alterthümer*. Un recueil beaucoup plus considérable, et qui dépassera par l'abondance des matières, comme par la richesse et l'exactitude de l'érudition, tous ses prédécesseurs est le *Dictionnaire d'archéologie chrétienne et de liturgie*, commencé en 1903 sous la direction de dom Cabrol. Citons aussi le savant *Manuel d'archéologie chrétienne* (1907, 2 vol.) publié par dom H. Leclercq. L'art chrétien a été l'objet de publications importantes; outre le livre de Garrucci, on doit citer les *Etudes sur les monuments primitifs de la peinture chrétienne en Italie* (1885), de M. Lefort, consacrées surtout aux fresques des catacombes, *L'archéologie chrétienne* de M. Pératé (1892), et l'ouvrage posthume de Palmer, *Early christian symbolism* (1885), édité par MM. Northcote et Brownlow. Les images de la vierge Marie dans les catacombes ont été étudiées de nouveau par M. Liell, *Die Darstellungen der allerseligsten Jungfrau und Gottesbaererin Maria auf den Kunstdenkmaelern der Katakomben*, 1887. Mais l'ouvrage capital sur l'art chrétien dans les catacombes est le livre de Mgr Wilpert, *Roma sotterranea. Le pitture delle catacombe romane* (Rome, in-folio, 1903).

De nombreux érudits protestants ont, en ce siècle, essayé de réagir contre les résultats obtenus par l'étude impartiale des catacombes chrétiennes. Le petit livre de Mac Caul, *Christian epitaphs of the first centuries*, 1869, n'offre aucune trace de préoccupations confessionnelles; mais il en est tout autrement des ouvrages de Kip, *The catacombs of Rome*, 1854; Mariott, *The Testimony of the catacombs*, 1870; Parker, *The catacombs*, 1870; Ludwig, *Ein Blick in die Roemischen Katakomben*, 1876; Withrow, *The catacombs of Rome and their testimony relative to primitive christianity*, 1877; Schultze, *Archeologische Studien über altchristliche Monumente*, 1880; *Die Katakomben*, 1882; Roller, *Les catacombes de Rome*, 1881; Marignan, *Etudes d'iconographie religieuse*, 1887.

L'étude des cimetières chrétiens situés hors de Rome n'entrant pas dans le cadre de cet article, je me contente de renvoyer à la *Real-Encyklopaedie* de Kraus, *Katakomben*, t. I, p. 114-136.

P. Allard.

CÉRÉBROLOGIE. — I. *Ses conditions. Introspection et observation.* — II. *Théories matérialistes.* — III. *Faits et expériences,* — IV. *Doctrine des localisations cérébrales,* — V. *Lobe de la mémoire. Langage.* — VI. *Aliénation mentale. Mysticisme. Crime.* — VII. *Notions acquises. Ignorances.* — VIII. *L'intelligence et le cerveau. Le singe et l'homme. La non-localisation de l'intelligence. Conclusion.*

I.— La cérébrologie est la science des fonctions du cerveau. C'est avant tout une science d'*observation;* et, comme telle, elle est et doit demeurer étrangère à toute idée préconçue, à toute préoccupation doctrinale. Mais elle n'échappe pas à la condition commune : elle doit tenir compte de *toutes* les données du problème, user de *toutes* les sources d'information, elle veut être subordonnée à la raison en s'inspirant des faits. L'observateur doit être doublé d'un psychologue.

Deux sources distinctes mais également nécessaires : l'*introspection* ou observation *interne* et l'observation *externe*, cette dernière subdivisée elle-même en *expérimentale* et en *clinique*. Toutes les fois qu'elle méconnaît ou néglige l'une de ces sources, la cérébrologie s'égare nécessairement. C'est son triste sort depuis plus de cent ans. Le matérialisme s'en est emparé; il l'a misérablement déviée et trahie, en faisant une machine de guerre contre le spiritualisme, contre la foi chrétienne. Il faut la rendre à elle-même, la restituer dans son intégrité et dans son honneur sur le terrain solide des faits. A ce titre elle devient une des ressources de l'apologétique et loin de porter atteinte à l'existence de l'âme, dépose en sa faveur.

D'ailleurs, le matérialisme n'est pas le seul ennemi de la cérébrologie sérieuse. Le spiritualisme cartésien en est un autre, non moins redoutable : il méconnaît les conditions physiologiques de la pensée, l'unité fondamentale de notre nature.

II. — Quelles sont les fonctions du cerveau? Elles sont multiples et complexes. On a tôt fait de déclarer que le cerveau produit toutes les manifestations psychiques. Il faut s'expliquer et s'entendre. De la boîte cranienne surgissent non seulement des mouvements et des sensations, mais des sentiments, des désirs, des volitions, des idées, qui n'ont pas de lien causal, pas d'identité, pas de mesure commune, qui dépassent manifestement le domaine de la matière inanimée. Dira-t-on que ces manifestations psychiques sont équivalentes aux modes variés de l'activité commune? Mais cette activité même est d'un ordre nettement supérieur à celui de la matière brute. Demandez-le plutôt aux fameux laboratoires de psycho-physiologie qui ont eu l'ambition d'en donner l'exacte mesure et qui ont piteusement échoué dans leur tâche. Il y a une gradation marquée, une hiérarchie manifeste dans les facultés psychiques. La sensation n'est pas la vie purement organique, la pensée est bien au-dessus de la sensation, la volonté est supérieure à la pensée qu'elle régit, le libre arbitre échappe à la fatalité animale qui le conditionne.

En dépit de ses principes, Descartes est avec son dualisme le père du matérialisme moderne. Sous son influence, lentement l'opinion s'est faite que le cerveau et surtout la couche grise corticale étaient le siège de la sensibilité consciente, de l'intelligence. La

sensibilité vulgaire, brute était reléguee dans la protubérance et le bulbe. Plus tard les auteurs ont fait de l'écorce cérébrale le siège spécial des facultés supérieures, le temple exclusif de la pensée.

Foville plaçait dans les ganglions centraux le siège des mouvements volontaires, Luys le siège des sensibilités générale et spéciale dans les couches optiques. La doctrine des localisations cérébrales est venue en 1870 renverser cette étrange théorie : nous y reviendrons. Signalons seulement ici la dernière tentative qu'a faite le matérialisme pour enrayer la marche de la vérité : nous voulons parler de la *théorie de* Flechsig. Le célèbre professeur de Leipzig a voulu départager les centres corticaux en *centres de projection* et en *centres d'association*, ou *centres d'idéation;* mais sa théorie n'a pas tenu devant l'évidence des faits, devant la contradiction des maîtres et, après avoir été corrigée, atténuée, transformée par l'auteur, elle a dû disparaître du champ de la science. Les temps sont loin où un Karl Vogt pouvait dire : Le cerveau produit la pensée comme le foie secrète la bile.

III. — La cérébrologie s'éclaire de l'anatomie commune comme de la structure histologique de l'organe nerveux central. Et sur ce point les faits abondent (cubages craniens, pesées cérébrales) qui donnent des notions précises, importantes pour la philosophie et l'apologétique : indiquons les plus caractéristiques.

Il n'y a aucun rapport entre le volume ou le poids cérébral et l'intelligence, que l'on considère l'homme suivant les individus, suivant le sexe, suivant les âges, suivant les latitudes ou suivant les siècles. Cuvier avait un cerveau énorme, Gambetta un très petit.

La loi de croissance veut que le cerveau atteigne son maximum de développement *entre 14 et 20 ans* pour rester ensuite stationnaire puis diminuer lentement jusqu'à la vieillesse. Le volume de l'organe se montre en rapport avec celui du corps entier, avec le développement nerveux et musculaire.

Il n'y a pas de différence cérébrale entre les races. Tiedemann l'avait proclamé en 1837; et son opinion, vivement combattue pendant le xixe siècle, reprend définitivement faveur. La cérébrologie montre que le cubage des crânes oscille dans d'étroites limites (entre 1.477 et 1.588 cc.) et témoigne nettement en faveur de l'*unité de l'espèce humaine* (Topinard).

Nous ne nous arrêterons pas, avec les anciens, a comparer les différents animaux au double point de vue du volume cérébral et de l'« intelligence ». C'est un jeu vain et sans portée. Mais si l'animal n'a pas l'intelligence, il jouit de la sensibilité sous toutes ses formes; et l'étude expérimentale de son cerveau est pleine d'intérêt et fournit les meilleurs résultats : on lui doit la *doctrine des localisations*. A côté de ces expériences indispensables de laboratoire, se placent les observations cliniques qui sont, on l'a dit, des expériences toutes faites et corroborent utilement les premières : elles ont le grand avantage de s'accomplir sur l'homme que le médecin soigne, soulage ou guérit. Les symptômes sont exactement notés chez le malade; si la mort survient, l'autopsie vient révéler les lésions qui les ont produites et conduit à la connaissance directe du fonctionnement encéphalique. Grâce à tous ces moyens, le cerveau commence à révéler son secret et la doctrine des localisations a pu naître et grandir.

IV. — Pressentie dès 1810 par Gall, la doctrine des localisations a été découverte en Allemagne en 1870. Jusque-là, on tenait le cerveau pour inexcitable, insensible : n'était-il pas le siège de la pensée, le temple de l'âme? L'observation ramena les savants à des vues plus modestes. Explorant la surface cérébrale d'un singe, les électrodes à la main, deux physiologistes Fritsch et Hitzig remarquèrent que le courant électrique déterminait invariablement la contraction de différents groupes de muscles suivant les points touchés. Ils complétèrent heureusement ces premières expériences par une contre-épreuve décisive : l'ablation d'une portion limitée et déterminée de la couche corticale détermine la paralysie des muscles que l'excitation électrique de la même portion a précisément pour effet d'actionner. Les *centres moteurs* étaient dès lors trouvés et démontrés d'une manière irréfutable.

De nombreux travaux se sont inspirés de la même méthode et ont confirmé, étendu ses résultats. Bien mieux, la chirurgie en a tiré parti. Des épilepsies, des contractures, des paralysies, réputées naguère incurables, sont actuellement guéries, et parfois rapidement, par l'application de couronnes de trépan au niveau des centres moteurs irrités que le praticien devine à coup sûr sans les voir. Le témoignage des malades guéris et sauvés vient ainsi s'ajouter à celui des faits innombrables que l'expérimentation et la clinique ne cessent d'apporter.

Aujourd'hui la doctrine des localisations est définitivement établie, incontestée; et le cerveau apparaît décidément comme un vaste *organe de sensibilité et de mouvement*. Rappelons brièvement les points essentiels de la topographie cérébrale actuellement connue. Les *centres moteurs* se groupent dans la région fronto-pariétale autour de la scissure de Rolando et au-dessus de celle de Sylvius; on en connaît déjà un certain nombre, mais on ne les connaît pas tous. Les *centres sensitifs* sont répartis dans la moitié postérieure des hémisphères, mais leur étude est beaucoup moins avancée que celle des centres moteurs. Seul, le *centre optique* est bien établi au lobe occipital.

La zone antérieure ou prérolandique a longtemps résisté aux efforts des expérimentateurs, et son étude est très peu avancée. Il semble qu'elle n'est pas étrangère au jeu des muscles, qu'elle préside même à leur coordination. Certains auteurs lui attribuent encore la motilité stéréognostique ou *significative*, mais aucun n'oserait tenir le lobe frontal pour plus *noble* que les autres. Il est préposé comme eux à la vie animale.

V. — La *mémoire* siège au lobe temporo-pariétal gauche, sans délimitation encore plus précise. Cette localisation date seulement de 1906 et est due aux travaux du Dr Pierre Marie qui a heureusement revisé la grosse question de l'*aphasie*. Résumons les données de cette belle découverte.

L'*aphasie* ou perte de la parole résulte d'une lésion du lobe temporo-pariétal gauche qui cause l'*amnésie*. Sans mémoire, pas de parole. La mémoire est une faculté primordiale par laquelle toutes les autres s'exercent et se développent, elle est indispensable à la vie de relation, mais à son tour elle est commandée par l'esprit. L'homme est avant tout un *être enseigné;* et l'instruction serait impossible sans la coopération *intelligente* de l'élève avec le maître. On éduque un animal, *on ne l'enseigne pas*. Et si le singe ne parle pas, ce n'est pas parce qu'il manque des organes nécessaires au langage, c'est *parce qu'il ne pense pas*.

Les *aphasiques* sont des *amnésiques :* tous leurs troubles s'expliquent par la lésion de l'organe sensible, par la perte de la mémoire. Ils ont perdu tout le bénéfice de leur instruction première, ils ne savent plus même leur ABC, ils ne peuvent ni lire, ni écrire, ni compter, ils sont incapables, musiciens, de déchiffrer ou de jouer le moindre morceau, artisans, d'exercer leur métier. Les auteurs peu familiarisés avec

l'analyse philosophique voient là un *déficit intellectuel* spécialisé. Ce n'est qu'un déficit sensible.

Si la mémoire a son siège, que l'avenir précisera plus étroitement, le langage articulé a perdu le sien, que Broca avait cru trouver dans la troisième circonvolution frontale gauche (Marie). Tout son mécanisme est concentré dans la région ou dans le voisinage du noyau lenticulaire : il est subordonné à l'exercice des facultés sensibles qui sont liées aux facultés spirituelles.

VI. — L'aliénation mentale ou folie a des rapports certains avec le cerveau, mais demeure profondément mystérieuse dans sa cause. Les aliénistes tout les premiers se montrent incapables de nous en révéler la nature intime.

Leur science est à peu près nulle, manquant de sa base nécessaire, *l'anatomie pathologique*. Ils ignorent les lésions propres de presque toutes les variétés de folies et ne sont pas d'accord sur les causes de la seule *psychose* définie, la *paralysie générale*. C'est pourquoi ils devraient être modestes, réservés, et porter tous leurs efforts à combler les immenses lacunes de leur science, au lieu de se perdre dans les domaines étrangers de la sociologie, de la philosophie et de la politique.

Les aberrations de nombre de maîtres sont navrantes sur ce point. L'un d'eux, A. Marie (*Mysticisme et folie*, 1906), voit un lien entre la folie et le mysticisme : il professe que la religion est affaire de *faiblesse cérébrale*, que la foi ne se rencontre que chez les esprits *débiles* ou *fous*. Et pourquoi admet-il que de la religion à la folie il y a une transition insensible et fatale? Parce que nombre de pensionnaires des asiles *ont un délire religieux!* Quoi d'étrange? Les croyances religieuses sont encore très répandues de l'aveu même du préfacier Dr Thulié, elles se reflètent nécessairement dans les psychoses. Toujours les fous puisent dans le vaste réservoir du *subconscient* ou du *sous-moi* les éléments de leur délire, toujours leur vie psychique déviée tend à reproduire leur vie psychique normale antérieure dont s'est imprégné en quelque sorte le cerveau.

On ne s'est pas borné à confondre le mysticisme avec la folie, on a cherché à établir que tous les criminels sont des fous. La cérébrologie n'a jamais appuyé ces dangereuses idées qui cherchent à s'introduire au prétoire. La théorie de l'*homme criminel* imaginée par Lombroso, qui prétend confondre le crime avec la folie et nier la *liberté* et la *responsabilité* humaines, a eu une rapide et brillante vogue, mais s'est vue complètement démolie par les faits, elle n'est plus soutenue par personne. Parmi les *criminels de profession ou d'habitude*, il y a certes des *criminels-nés* ou plutôt des *aliénés-criminels*, dégénérés qui portent les stigmates physiques et psychiques de leur mal, incorrigibles et irresponsables dans une mesure variable (*demi-fous* de Grasset), mais il y a aussi et surtout de *vrais criminels* sans aucune tare pathologique. Ceux-ci ne sont pas nés pervers, ils le sont devenus et portent la responsabilité de leurs actes.

VII. — La cérébrologie est une science bien jeune, mais qui présente déjà des notions importantes. Nous savons que le cerveau préside à la vie animale, qu'il est un organe sensible et moteur, nous savons que son lobe moyen gauche est préposé à la mémoire; nous savons mieux encore par l'introspection, si mal écoutée des physiologistes et des médecins. La conscience nous est familière, toujours accessible et instructive. Toute la vie mentale s'y déroule. Au-dessous du *moi*, qui est conscient et responsable, il y a le *sous-moi* qui est inconscient ou plutôt subconscient, et joue un si grand rôle dans les actes psychiques. C'est de la collaboration intime et incessante du *moi* et du *sous-moi* que dérivent toutes nos pensées. C'est incontestablement ce *dualisme* qu'a voulu traduire le professeur Grasset avec sa fameuse théorie du *centre O* et du *polygone*.

Malheureusement, notre savant confrère a prétendu localiser à part ces centres supérieurs et inférieurs, intimement associés dans l'unité de la vie cérébrale, et il s'est mis à la remorque du matérialiste Flechsig. Le *centre intellectuel* n'a pas de siège avouable, et le *polygone* n'est qu'un pur *schéma*, incapable de satisfaire l'esprit. Il faut rester dans l'introspection ou n'en sortir que pour affirmer des réalités, des faits établis.

On ignore absolument la base physiologique de la conscience, le fonctionnement cérébral du *moi* et du *sous-moi*, bien qu'on soit exactement informé de l'unité de la vie encéphalique dans le jeu de ses multiples organes, de ses innombrables neurones.

La volonté et l'intelligence qu'accuse notre conscience sont deux facultés de l'âme spéciales et distinctes, quoique intimement unies dans l'élaboration des actes psychiques. Qui nous dira leur *substratum* organique respectif? Qui fera à chacune la part qui lui revient dans notre action consciente? Assurément ce ne sont pas nos savants matérialistes, dont la plupart confondent intelligence et volonté.

La question de la vie affective, associée si étroitement à la vie cognoscitive, se pose depuis longtemps devant la science. Qui la résoudra? Qui fera au *cœur* la place convenable dans le fonctionnement de la vie mentale? L'organe de cette vie affective est spécial, il n'est pas au cerveau : est-il au cervelet, comme nous le croyons, ou ailleurs? C'est le problème qui appelle tous nos efforts. Tant qu'il ne sera pas résolu, nous resterons muets devant tous les faits qui accusent la dualité encéphalique et qui sont si importants. Qu'est-ce que le sommeil? Qu'est-ce que le rêve? Comment l'*hypnose* ou sommeil provoqué est-il possible? Quel est l'*état second* des *médiums* qui suscite tant de phénomènes bizarres en produisant dans l'inconscience le jeu du *sous-moi?* Quel est le secret des sourciers, qui procède de la même cause?

Toutes ces questions sont capitales, et notre xxe siècle naissant les laisse sans réponse. Le sommeil par exemple demeure une énigme indéchiffrable, et devant l'incohérence des théories proposées, les savants semblent avoir renoncé à l'expliquer.

VIII. — Ce qui est acquis et certain, au milieu des obscurités du présent, c'est que les facultés supérieures de l'esprit, perçues clairement par la conscience, épanouies dans le triomphal progrès des sciences, des lettres et des arts, ne sont pas proprement *fonction du cerveau*. Tout l'organe a été exploré, aucun neurone ne s'y distingue par des qualités à part, aucun centre supérieur ne s'y révèle, aucune place n'y est reconnue à l'intelligence. La cérébrologie multiplie ses témoignages en faveur de l'indépendance relative de l'esprit. L'un d'eux mérite d'être retenu : c'est la frappante *ressemblance morphologique des cerveaux humain et simien*. Cette identité, que les anciens s'ingéniaient à contester sous le mauvais prétexte de *sauver* le spiritualisme, est bien établie et ne compromet rien : car, loin d'autoriser à affirmer l'identité totale de la vie psychique chez l'homme et chez le singe, elle indique seulement l'équivalence de fonctions strictement limitées. Toute la question revient à savoir si les deux « intelligences » se ressemblent, sont même comparables. Poser la question, c'est la résoudre. Et il faut arriver à cette conclusion : L'homme et le singe ont un cerveau semblable; l'intelligence n'appartient qu'à l'homme : *donc elle n'est pas une fonction du cerveau.*

La fonction encéphalique doit être cherchée ailleurs, ou plutôt elle est tout indiquée; c'est la sensibilité et

la motilité qui résument la vie animale et sont également indispensables à l'homme et au singe.

L'intelligence est une, simple, et elle ne saurait émerger du cerveau composé et multiple. La sensibilité, qui est à la fois une et multiple, leur sert de lien : c'est elle qui est fonction de l'écorce cérébrale et constitue le *substratum* de l'esprit. Nous pensons sans organe, comme disait Aristote, *mais non sans images*. Et ces images nous sont abondamment servies par la sensibilité.

Le cerveau nous est nécessaire, indispensable : il conditionne *médiatement* l'exercice de la pensée, mais il n'est pas l'organe de l'intelligence, il n'est qu'un instrument à son service.

Les faits cliniques le démontrent, l'intelligence ne dépend absolument d'aucun centre particulier, d'aucun lobe du cerveau, elle n'est ni *localisée* ni *localisable*. Les savants, éclairés par les réalités vivantes, arrivent à le reconnaître. Le professeur matérialiste Laborde écrivait dès 1892 qu'on ne saurait admettre la localisation en foyer de toute fonction psychique ou intellectuelle, volonté ou idéation. Plus tard le professeur Pitres déclarait nettement que c'est courir après une chimère, que de rechercher le siège de l'intelligence, du jugement et de la volonté. En 1900, le célèbre Hitzig ne voyait qu'une *pure hypothèse* dans la localisation de l'intelligence rêvée par Flechsig. Et le professeur Monakow déclarait *insoutenable* la doctrine qui place les fonctions supérieures de l'entendement dans des foyers corticaux limités. Nous nous en tenons au témoignage de ces maîtres autorisés, et nous laissons au lecteur le soin de conclure.

L'âme, en tant que principe d'intelligence, n'est pas une fonction du corps, n'a pas de siège organique, cérébral; et elle n'est pas localisable, *parce qu'elle est spirituelle*.

Bibliographie. — Gall, *Anatomie et physiologie du système nerveux en général et du cerveau en particulier*, 1810-1819; Flourens, *Recherches expérimentales sur les propriétés et les fonctions du système nerveux*, 1842, *De l'instinct et de l'intelligence*, *De la vie et de l'intelligence*; Longet, *Anatomie et physiologie du système nerveux*, 1842; Lasègue, *Les cérébraux*, *Etudes médicales*; Fournié, *Recherches expérimentales sur le fonctionnement du cerveau*; Topinard, *L'Anthropologie*, 1877, *Eléments d'anthropologie générale*, 1885; Charlton Bastian, *Le cerveau et la pensée*; Maudsley, *Le crime et la folie*; Laborde, *Traité élémentaire de physiologie*, 1892; Francotte, *Anthropologie criminelle*, 1891; Grasset, *Localisations dans les maladies cérébrales*, *Limites de la biologie*; Farges, *Le cerveau, l'âme et les facultés*; Binet, *Etude expérimentale de l'intelligence*; Baltus, *Le cerveau*; Sirot, *Ame et cerveau*; Pierre Marie, *Semaine médicale*, 23 mai 1906, 17 oct. 1906, 28 nov. 1906, *Revue de philosophie*, mars 1907.

Auteurs matérialistes : Béclard, *Physiologie*; Beaunis, *Eléments de physiologie*; Luys, *Le cerveau et ses fonctions*; Lombroso, *L'homme criminel*; Sergi, *Psychologie physiologique*; Wundt, *Physiologie psychologique*; Ferrière, *La vie et l'âme*; Herzen, *Le cerveau et l'activité cérébrale*; Debierre, *La moelle épinière et l'encéphale*.

Surbled : *Le cerveau*, 1890; *Le problème cérébral*, 1892; *Eléments de psychologie*, 1894; *Spiritualisme et Spiritisme*; *La doctrine des localisations cérébrales*; *L'intelligence et les lobes frontaux*; *La vie affective*; *La conscience*; *La folie*; *Le sommeil*; *Le rêve*; *La raison*; *L'âme et le cerveau*; *Le sous-moi*, 1908; Articles aux *Etudes*, à la *Science catholique*, à la *Pensée contemporaine*, 1891-1909.

Dr G. Surbled.

CERTITUDE. — I. *Nature.* — II. *Existence.* — III. *Espèces.* — IV. *Causes de l'erreur.* — V. *Enseignement de l'Eglise.*

I. Nature. — 1) *Position de la question.* — La certitude est l'un des états de l'esprit par rapport à la vérité. Tandis que l'ignorance ne se pose même pas de question, que le doute cherche sans trouver (dout négatif) ou du moins n'ose trancher (doute positif), que l'opinion incline d'un côté sans être pleinement satisfaite, la certitude met fin à l'enquête et se repose dans la possession de ce qu'elle tient pour la vérité. Qu'un tel état se rencontre, qu'il soit même très fréquent et comme naturel à l'homme, c'est un fait, que personne ne songe à contester.

Mais il arrive souvent qu'après avoir goûté ce repos sur un point, quelqu'un s'aperçoive (soit de lui-même, soit à l'aide d'un autre) qu'il « se trompait »; que là où il croyait avoir la vérité, il avait une fausseté, il était dans l'erreur. Dès lors une question se pose : y a-t-il des certitudes pour lesquelles on n'ait pas à redouter cette mésaventure, qui non seulement résistent aux objections faites, mais qui ne craignent aucune objection possible? en d'autres termes, y a-t-il un signe, un *critère*, permettant de reconnaître la vérité? On le voit, la question de la certitude ne se pose qu'à propos de certitudes contrôlées, justifiées, légitimées et par suite inamissibles.

2) *Certitude et vérité.* — La question de la certitude engage celle de la vérité, puisqu'il s'agit de reconnaître la vérité pour s'y reposer à l'aise. Qu'est-ce donc que la vérité? (il s'agit de la vérité *logique*, ou de la connaissance, non de la vérité *ontologique*, ou des choses en tant qu'elles sont conformes à leurs modèles, ni de la vérité *morale*, ou du langage, opposée au mensonge). Le bon sens vulgaire répond : une connaissance est vraie quand elle est conforme à la réalité; de là la vieille formule : *Veritas est adaequatio rei et intellectus*. Il s'agit bien d'une réalité *extérieure* (extérieure au sujet pensant, ou tout au moins à l'acte même de connaissance; toute connaissance humaine suppose une dualité primordiale, irréductible, de sujet et d'objet : celui qui connaît, connaît quelque chose, comme disait Aristote); nous n'avons nul besoin de recourir, pour définir la vérité, à « l'accord de l'esprit avec lui-même » ou à « la fécondité d'une doctrine au point de vue de la pratique »; ceux qui définissent ainsi la vérité (idéalistes, pragmatistes) ne le font que parce que leur philosophie, sans motif valable, enlève tout sens à la formule traditionnelle.

Mais, et ceci est capital, la vérité ne se trouve pas, à parler strictement, dans tout acte de connaissance. La perception, l'appréhension (sensible ou intellectuelle), véritable *regard* qui atteint immédiatement l'objet (objet concret, ou bien note abstraite), l'atteint, lui, et non un autre, ni autrement qu'il n'est; elle ne comporte donc ni conformité, ni difformité puisqu'il n'y a rien de « formé » dans le champ de la vision; l'idée ou concept, fruit de la connaissance, n'est pas directement connue, et par conséquent sa conformité à l'objet n'est pas à considérer ici. Mais dans le jugement, l'esprit exprime le contenu de sa perception dans une synthèse qu'il maintient sous son regard, il affirme qu'à tel objet appartient ou non tel caractère; là il y a vérité ou erreur, selon qu'en réalité l'objet est ou n'est pas comme on le dit.

3) *Le scepticisme.* — Le scepticisme se dresse à l'entrée même de la question de la certitude pour décourager d'avance tout effort : est-il possible, demande t-il, que nous arrivions au plein repos dans la possession d'une vérité quelconque? Remarquons d'abord qu'il ne peut se proposer que sous une forme inter-

rogative, dubitative, que pour lui se formuler en thèse serait se détruire, puisque ce serait donner comme certain qu'on ne peut de rien être certain : logomachie, contradiction trop évidente. Mais on nous pose une question, et on s'autorise pour cela 1°) du fait de tant d'erreurs reconnues : ne doivent-elles pas faire suspecter toute source de connaissance, sens et intelligence? 2°) d'un argument, valable contre quiconque essaie de faire des arguments auxquels il croit : pour reconnaître la vérité, il faudrait un critère, pour juger et déclarer bon ce critère, il en faudrait un autre, et ainsi de suite, à l'infini ; — sous une autre forme : pour savoir reconnaître la vérité il faudrait un critère; mais pour choisir ce critère, il faudrait savoir reconnaître la vérité, vous tournez dans un cercle. C'est le célèbre argument ou trope du *diallèle*.

Nous avons déjà remarqué que le scepticisme ne pouvait s'ériger en système; ajoutons qu'il n'est pas possible comme *attitude :* la nécessité, ou si l'on veut, le fait même de la vie le proscrit; vivre, c'est agir, et agir c'est croire, tout au moins croire que les actes qu'on fait ont un sens et une portée. Nous pouvons d'ailleurs, tout en différant la réponse aux objections du scepticisme, apercevoir déjà le vice fondamental qu'il recèle : la question qu'il soulève n'a de sens qu'en fonction même du dogmatisme qu'il veut éviter. Dire que telle connaissance n'est pas certaine, — ou, si l'on veut, n'est pas certainement certaine, — demander si l'on peut reconnaître qu'on a la vérité, suppose qu'on sait ce que c'est que certitude et vérité, ce que c'est qu'avoir la vérité, — et donc qu'on a quelque vérité et qu'on le sait; la critique, fût-ce sous forme purement dubitative, n'est pas plus possible, sans une vérité déjà possédée, que l'affirmation elle-même. A plus forte raison, reconnaître qu'on s'était trompé, voir à n'en pas douter la fausseté d'une affirmation qu'on avait émise, suppose la possession d'une affirmation vraie, en considération de laquelle la première est déclarée intenable.

I. Existence de la certitude. — 1° *Solution de la question.* — La condition nécessaire et suffisante de l'existence de la certitude (c'est-à-dire de la possibilité d'un repos dans la vérité possédée et connue comme telle) est l'existence d'actes de connaissance à l'occasion desquels la question de vérité ne se pose même pas. Or, tels sont, nous l'avons déjà dit, les cas d'*intuition :* ou bien nous ne connaissons pas, et la connaissance est un vain mot, ou bien nous connaissons quelque chose et quand nous exprimons ce quelque chose, sans que notre affirmation déborde en rien notre intuition, il n'y a pas place à l'erreur. Qu'il y ait des intuitions sensibles, cela ressort du fait initial de la connaissance : dans la perception extérieure, l'esprit atteint un *objet;* qu'il y ait des intuitions d'images internes et, dans les phénomènes de conscience réflexe, des intuitions d'actes internes, cela ne peut faire difficulté pour personne. Il y a aussi des intuitions intellectuelles, les unes simples, les autres complexes, et ces dernières jouent dans l'évolution de notre connaissance un rôle très important : certaines notions abstraites ne peuvent être présentées à l'esprit sans que celui-ci voie entre elles un lien nécessaire; par exemple, dès que sont données dans une synthèse concrète (dans l'effort volontaire) les notions de cause et de commencement d'existence, l'esprit, dépassant le cas particulier, « désindividualisant », si l'on ose dire, les termes du rapport et le rapport lui-même (c'est toujours le procédé de l'abstraction, le même qui donne les idées générales), en retient que le commencement d'existence, de soi, en tant que tel, donc partout et toujours, requiert une cause. Affirmer cette relation perçue, c'est formuler le fameux principe de causalité. Il y a bien d'autres intuitions semblables : le tout est plus grand que la partie, deux quantités égales à une même troisième sont égales entre elles, tout ce qui est a une raison suffisante, etc.

En dehors de ces cas, quand nous voulons nous assurer de la vérité d'un jugement, connaître certainement si tel attribut convient à tel sujet, que faisons-nous? nous insérons entre les termes du jugement étudié un terme moyen (ou plusieurs, si c'est nécessaire), tel que son rapport aux deux autres soit objet d'intuition immédiate.

Bref, nous possédons un critère et un seul pour reconnaître la vérité, pour légitimer nos certitudes, c'est l'*évidence.*

Ce terme d'*évidence* demande à être exactement entendu, car on peut ou bien s'en permettre un usage trop facile, ou bien le frapper d'une suspicion injuste. Autrefois il signifiait la propriété de certains objets de se manifester en quelque sorte d'eux-mêmes, de déterminer sans travail nécessaire et sans résistance possible l'adhésion à quelque jugement; c'est le vrai sens étymologique : « c'est évident » équivaut à « cela se voit », « cela saute aux yeux », « cela force l'assentiment »; dès lors il était légitime d'admettre des certitudes d'*inévidence,* obtenues après un effort pour placer l'objet dans la lumière convenable, ou par une intervention de la liberté. Aujourd'hui le mot a pris un sens plus large : il désigne toute manifestation qu'un objet fait de soi, avec ou sans effort préalable du sujet connaissant; manifestation de l'objet au sujet, et corrélativement, appréhension par le sujet de l'objet. Or l'appréhension est le fait fondamental de la connaissance; celui qui prépare le jugement. Dire que l'évidence est critère ultime de vérité et motif ultime de certitude, c'est donc en revenir simplement à ce qui a été montré plus haut, que dans l'appréhension la question de vérité ne se pose pas encore, et que, quand elle se posera à l'occasion du jugement, elle se résoudra par un retour à la source, par une *réflexion* sur l'objet de la vision.

Il va sans dire qu'exiger une évidence pour toute certitude, ce n'est pas exiger une évidence *intrinsèque ;* il peut n'y avoir qu'évidence *extrinsèque* ou de crédibilité, comme il sera expliqué à propos de la Foi.

2° *Réponse aux objections.* — L'objection tirée par les sceptiques des erreurs si nombreuses que commettent les hommes, se retourne contre eux, comme nous l'avons vu, puisque reconnaître une erreur suppose la possession de la vérité. Et qu'on ne dise pas, comme Descartes, que les erreurs des sens étant reconnues par l'intelligence, font légitimement suspecter par elle la certitude sensible : l'intelligence ne corrige les sens qu'aidée par les sens eux-mêmes, et donc notre réponse conserve toute sa force. Nous compléterons plus loin la réponse au premier argument des sceptiques, en traitant des causes de nos erreurs.

Quant à l'argument du diallèle, il ne porte pas, parce qu'il part d'un faux supposé; à savoir : que la démonstration est l'unique source de connaissance certaine; ce n'est ni l'unique, ni même la principale; c'est un moyen *détourné* de conquérir la vérité quand elle se cache; quand elle se montre, il n'est que de la regarder; et si elle ne se montrait d'abord en certains cas, nul ne songerait à la chercher quand elle se cache, parce que nul ne saurait qu'il y a une vérité. Au fond les sceptiques sont, l'histoire en fait foi, ou des sophistes qui ne veulent pas voir clair, ou des timides qui n'osent ouvrir les yeux, ou des faibles qui ne peuvent s'affranchir des contraintes

toutes factices que leur a imposées une mauvaise éducation intellectuelle. L'exposé même du moyen par lequel nous arrivons en fait à reconnaître la vérité, constitue la meilleure réfutation du scepticisme.

Nous avons déjà vu que le doute universel n'est pas possible, même à l'état d'attitude; il faut aller plus loin encore, et dire qu'il n'est pas possible comme attitude *provisoire*, à titre de *méthode* pour reconstruire ensuite l'édifice de la science humaine : devant certaines évidences immédiates, tout au moins, l'esprit humain ne peut suspendre son acte; et, le pût-il, c'en serait fait de toute science, à moins de sortir du doute par un choix de pur caprice, acceptant ici la même évidence qu'on rejette là. Descartes n'est pas un sceptique, mais son système devait conduire, et a conduit souvent au scepticisme.

Il ne faudrait pas s'exagérer l'importance des objections du scepticisme; elles sont parfois difficiles à étreindre, et l'apparente prudence de l'adversaire peut masquer le caractère factice de son doute; mais on trouvera toujours à le mettre en contradiction avec lui-même, c'est-à-dire à le prendre en flagrant délit de certitude : tout au moins sait-il le sens des mots qu'il emploie, et distingue-t-il nettement l'affirmation de la négation! N'oublions pas non plus les leçons singulièrement instructives de l'histoire : on ne peut nier qu'il y ait eu, dans tous les temps, des disputeurs faisant métier d'embarrasser l'adversaire, et des écrivains trouvant un facile succès à humilier la raison humaine, mais on peut douter que le scepticisme intégral ait jamais paru en philosophie. « Le père du pyrrhonisme paraît avoir été fort peu pyrrhonien », écrivait Brochard à la fin d'une étude sur Pyrrhon (*Revue philosophique*, 1885, I, p. 527); Sextus Empiricus avertit son lecteur que ni lui ni aucun « sceptique » n'a jamais mis en question les données immédiates de la conscience, les impressions subjectives; plus tard Hume et Stuart Mill parleront de même. Aujourd'hui le scepticisme universel paraît bien être un mythe. Voici ce que dit l'idéaliste Paulsen, après une énumération des divers systèmes philosophiques touchant la valeur de la connaissance : « Les historiens de la philosophie mentionnent encore d'ordinaire une autre forme de théorie, le scepticisme; sa formule serait : nous ne pouvons absolument rien connaître. De temps en temps il se trouve encore quelqu'un qui se donne la peine de réfuter cette manière de voir. Peine inutile, ce me semble. Si le scepticisme réel a jamais existé, en tous cas, dans les temps modernes, il est bien mort. On n'y trouve plus un seul philosophe qui doute de l'existence d'une science véritable, différant de l'ignorance. » Et après avoir montré que c'est se méprendre que d'appeler Hume ou Kant des sceptiques, il ajoute : « Il n'en est pas autrement, que je sache, du reste des prétendus sceptiques : ils ne contestent ni la possibilité, ni l'existence des sciences, ils insistent seulement sur le caractère restreint et précaire de la science humaine, par rapport à un idéal possible de connaissance, tel qu'il peut être réalisé dans une intelligence divine. Le scepticisme dans la philosophie moderne est proprement la tendance à s'opposer, dans tous les domaines, aux prétentions de la spéculation transcendante; il a double visage et défend à la fois la croyance religieuse et la recherche expérimentale contre les empiétements de la spéculation. » (*Einleitung in die Philosophie*, 16ᵉ édit., Stuttgart 1906, p. 368. On trouvera une déclaration semblable dans Brochard, *De l'Erreur*, 2ᵉ édit., Paris 1897, p. 104-108.)

Mais dans ces dernières paroles se cache le venin : la plupart des systèmes philosophiques actuels sont des *scepticismes partiels*, et n'évitent le scepticisme total qu'au prix d'un illogisme. Admettre l'évidence du phénomène et rejeter celle de la chose (idéalisme), récuser l'évidence du principe pour admettre celle du fait (positivisme), exclure l'évidence du témoignage quand il porte sur une intervention supra-humaine (rationalisme), c'est amputer sans motif sérieux notre faculté de connaître, et lui faire une blessure mortelle.

3° *Les faux critères.* — Divers critères de vérité qui ont été proposés (consentement universel, Lamennais; révélation divine, Huet, de Bonald; instinct de nature, Reid; sentiment, Jacobi...) ne méritent pas de nous arrêter longuement. Ils procèdent d'une défiance injustifiée vis-à-vis de la raison humaine; ils n'ont de fondé que ce qu'ils empruntent à l'évidence, et, pour ne pas l'accepter partout, n'évitent le scepticisme qu'au prix d'un illogisme.

Une imprudence beaucoup plus grave et moins justifiable encore, consiste à faire de la certitude une pure affaire de volonté; l'homme croirait uniquement parce qu'il veut croire; aucune certitude ne pourrait être justifiée suffisamment par des motifs ressortissant à la seule raison, il y faudrait l'intervention de la volonté libre imposant l'assentiment. Cette théorie a été présentée de diverses façons par Kant, Jouffroy, Renouvier; c'est la *théorie de la croyance*, très répandue aujourd'hui. Elle aussi, sous cette forme intransigeante, mérite les critiques faites; elle revient, en effet, à accorder que nous ne pouvons arriver à la pleine satisfaction que réclame impérieusement notre nature *intellectuelle*. Mais dans quelle mesure faut-il s'en servir pour atténuer un intellectualisme exagéré? quel est le rôle de la volonté dans tout assentiment, et y a-t-il des assentiments, par exemple la foi, dans lesquels ce rôle est principal ou même unique? ces questions ont excité parmi les catholiques, dans ces derniers temps, des débats passionnés; nous en dirons ce qui se rapporte à notre sujet en traitant des rapports entre la certitude et la volonté. Pour le reste, voir à l'article Foi.

III. **Espèces de certitudes.** — Nous avons vu que ce qui caractérise la certitude comme état d'esprit par rapport à la vérité, c'est le repos dans la possession, la cessation de toute recherche ultérieure, l'absence de crainte d'avoir jamais à revenir sur la chose jugée : ce côté négatif ne comporte pas de degrés; on est certain, tout à fait certain, ou bien on ne l'est pas du tout. Ce qu'on appelle parfois certitude morale et qui n'est qu'une grande probabilité, suffisante dans bien des cas pour baser une action prudente, ne mérite pas, en langage philosophique, le nom de certitude.

Mais considérée sous d'autres aspects, la certitude admet diverses espèces ou du moins divers degrés.

1° *Certitude naturelle et certitude philosophique.*— On appelle *naturelles* ou *spontanées* les certitudes qui n'exigent pas de préparation ni d'élaboration scientifique, celles auxquelles l'homme en possession de sa raison arrive sans peine; il s'agit pourtant de vraies certitudes, contrôlées par un regard sur les motifs, par une *réflexion*, et par conséquent le terme de « spontanées » ne doit pas être pris à la lettre; il s'explique par celui auquel on l'oppose. La certitude *philosophique*, ou *scientifique* ou *pleinement réflexe*, substitue à la connaissance globale des motifs une connaissance distincte, chacun d'eux étant nettement distingué des autres et rattaché explicitement à des intuitions immédiates. La certitude naturelle porte sur l'ensemble des vérités nécessaires à l'homme pour qu'il puisse se conduire dans la vie, les unes banales et vulgaires, d'autres fort relevées; elle s'étend au reste plus ou moins loin; ce qu'on appelle

le coup d'œil, le flair, le tact, le bon sens, le jugement, ne sont guère que des manifestations dans des ordres divers de ce pouvoir que nous avons d'atteindre la vérité; c'est dire assez l'importance de la certitude naturelle. On peut ajouter qu'elle est même supérieure à la science : l'effort que nous faisons pour analyser nos raisons de juger, pour débrouiller l'écheveau de nos motifs d'adhésion, pour substituer une formule à une vie, reste parfois infructueux, si même il n'aboutit pas à nous enlever le repos. Pourtant la recherche d'une certitude *philosophique* est légitime, tout à fait dans le sens de notre nature, et si elle est entreprise avec la prudence et l'humilité voulues, ne peut donner aucun funeste résultat,

2° *Certitude absolue et certitude hypothétique.* — Les jugements, matière à certitude, sont de deux sortes, les uns portant sur un *fait*, relatifs à un sujet concret, singulier (jugements d'existence), les autres portant sur une *loi*, exprimant le rapport d'un attribut à un sujet abstrait, universel (jugements d'ordre idéal). Occupons-nous d'abord des lois. De nouveau, on en distingue de deux espèces : les unes sont nécessaires, c'est-à-dire indépendantes de tout choix d'une volonté libre; le Créateur lui-même n'aurait pu faire que le tout fût plus petit que la partie, que quelque chose pût naître sans cause, que deux et deux ne fissent pas quatre : on appelle parfois ces principes « métaphysiques »; l'épithète de « nécessaires » les caractérise mieux. D'autres lois sont « contingentes », c'est-à-dire découlent des essences des choses, telles qu'il a plu au Créateur de les constituer; ce sont les lois « physiques », par exemple « le phosphore fond à 44 degrés », « l'eau se décompose en oxygène et hydrogène, et les volumes des composants sont entre eux comme 1 et 2 »; alors que les précédentes sont obtenues ou bien par une intuition immédiate, ou bien par déduction de jugements immédiats, celles-ci sont le résultat d'une induction. Mais cette double différence dans la matière, nécessaire ou contingente, et dans le mode d'acquisition, déductif ou inductif, n'en entraîne aucune dans le genre de certitude : c'est dans l'un et l'autre cas une certitude *absolue*. Et remarquons-le, cette certitude absolue s'étend même aux lois morales, qui ne sont qu'une catégorie particulière des lois physiques, celles qui concernent la nature morale de l'homme, ou, comme on dit encore, le monde moral; elles seront sans doute plus complexes, et, en pratique, plus difficiles à dégager des faits, mais, une fois obtenues, si elles sont véritablement des lois, et non des formules empiriques exprimant ce qui se passe « le plus souvent », elles engendreront dans l'esprit une certitude absolue.

En est-il autrement des jugements de *faits ?* Quand le fait affirmé est l'objet d'une intuition immédiate, sensible, par exemple : « ceci est rouge », ou quand il est déduit comme application d'une loi physique, par exemple : « ce bruit est une décharge d'électricité atmosphérique », ou quand il porte sur l'application future d'une loi physique, comme « le soleil se lèvera demain à telle heure », sa vérité est subordonnée à l'hypothèse qu'il n'y a pas, ou n'y aura pas *miracle*, c'est-à-dire suspension par la cause première de la loi qu'elle a posée; par conséquent on n'en peut avoir qu'une certitude *hypothétique.* Pour un fait futur, on voit facilement ce que produirait sur moi le miracle : je serais déçu dans mon attente; — pour un fait présent : Dieu pourrait, par exemple, avoir une raison de transporter ailleurs un corps que j'avais là devant moi, et de produire en moi les mêmes impressions sensibles que produisait ce corps. Cela posé, faut-il encore accorder le nom de certitude à un état d'esprit qui n'exclut pas absolument l'erreur? l'expression de « certitude hypothétique » est-elle acceptable? — Oui, répondaient sans hésiter les anciens; et ils arguaient du langage ordinaire qui répugne à appeler « probabilité » un tel état d'esprit, qui fait presque tout le fond de notre vie pratique. Il semble à quelques-uns que cette réponse n'est plus compatible avec le sens strict, rigoureux, et, pour tout dire, essentiellement absolu, qu'a pris de notre temps le mot « certitude ». Au reste il n'y a pas, à s'y accommoder, de danger sérieux. Pour la pratique de la vie, la « certitude morale », au sens large du mot, suffit; on l'appelle quelquefois certitude « prudentielle », et le mot est heureux; d'ailleurs, quand bien même l'hypothèse du miracle serait possible pour toutes nos intuitions sensibles prises distributivement, elle ne le serait que pour un très petit nombre de ces mêmes cas, pris collectivement. Quant aux nécessités de l'apologétique, il faut remarquer que les *faits* religieux, qui basent notre foi, ne sont pas objets d'une certitude simplement hypothétique : l'hypothèse d'un miracle produisant une illusion invincible dans une circonstance qui engage l'avenir moral de toute l'humanité, est absurde.

3° *Certitude nécessaire et certitude libre.* — Qu'il y ait des certitudes nécessaires, c'est-à-dire, déterminées fatalement, irrésistiblement par une évidence qui s'impose, la chose ne paraît pas contestable. Dans la parole célèbre « Dès longtemps on aurait nié que deux et deux fissent quatre si l'on y avait eu quelque intérêt », il ne faut sans doute voir qu'une boutade. Et ce n'est pas seulement en matière métaphysique, mais encore en matière morale qu'on rencontre la certitude nécessaire : suis-je libre de croire que Rome existe? qu'un roi de France s'est appelé Louis XIV?

Mais y a-t-il des certitudes libres? et quel rôle y joue la volonté? Cette question, si importante pour l'étude de la foi, exige que nous traitions de l'influence de la volonté dans l'assentiment.

a) Dans tout assentiment, la volonté a au moins une part *indirecte :* si ce n'est pas toujours elle qui choisit l'objet de la recherche et qui y dirige l'attention de l'esprit, c'est elle en tous cas qui l'y maintient, et cela peut-être malgré bien des obstacles, un découragement à la suite d'efforts infructueux, un désir de changer d'objet de recherche ou de passer promptement à l'action. Ne parlons pas du rôle de la volonté dans l'*expression* extérieure, par le langage, de la vérité perçue : c'est extrinsèque, consécutif à l'acte proprement intellectuel qui s'appelle le jugement.

b) Dans certains cas, le résultat d'une recherche est celui-ci : on a réussi à réduire la proposition étudiée à d'autres propositions déjà certaines, peut-être intuitives, mais, soit longueur de la chaîne des raisonnements, soit complexité ou difficulté du sujet, soit conséquences pénibles à accepter, toute inquiétude n'est pas calmée, des objections se présentent encore, et l'assentiment n'a pas lieu; tout au moins n'est-il pas durable, manque-t-il de cette stabilité, de cette constance, de cette vigueur calme réclamée par la vie intellectuelle ou morale; l'esprit, tiré fortement d'un côté, est en même temps tiraillé en sens divers, et entravé dans sa marche. C'est alors à la volonté à imposer silence aux doutes, reconnus « imprudents », et à rendre ainsi possible l'assentiment : certitude valable, absolue, mais libre, conquise. Un exemple fera comprendre le cas. Supposons un historien qui veut savoir s'il peut se donner comme certain d'un fait, attesté par plusieurs contemporains; recherches faites, le nombre et la qualité des témoins sont tels qu'on ne peut douter que le fait n'ait eu lieu; mais il se trouve qu'un auteur, d'excellente information, bien placé pour observer ce fait, n'ayant aucun

intérêt à le cacher, au contraire, ayant, semble-t-il, intérêt à s'en servir pour le but qu'il poursuit, n'en dit pas mot. L'objection est sérieuse, elle met à mal l'esprit de notre historien, qui se retourne vers ses autorités, les critique de nouveau : leur témoignage résiste ; « objection n'est pas raison », dira-t-il justement, et il écrira « je suis certain du fait » ; l'objection, ainsi congédiée, ne s'évanouira pas pour cela, elle reviendra insolente, gênante, mais toujours la volonté lui imposera silence. Nous aurions pu prendre l'exemple d'un enseignement élevé, exigeant pour être compris, une purification de l'âme, un renoncement à des habitudes invétérées, à des passions entretenues... On entrevoit toute l'importance de ce cas pour l'assentiment de foi, de foi surnaturelle surtout, où se réunissent tant de motifs de doutes imprudents, où par conséquent la part de liberté sera si grande ; on devine le rôle qu'y joueront les dispositions morales, droiture, désintéressement, pureté, et on comprend la portée du mot de Platon si souvent cité « Il faut aller au vrai avec toute son âme ».

c) Mais y a-t-il des cas où la volonté fait plus que cela, où, en l'absence de motifs *suffisants* pour l'intelligence, elle impose l'assentiment? Assurément il y en a ; bien souvent on croit vrai ce qu'on souhaite, on *se persuade ;* et plus fortement on veut, plus fermement on croit. Mais cette croyance ne peut plus s'appeler une certitude au sens strict du mot (certitude objective, ou refléchie, ou justifiée) ; si elle coïncide avec la vérité, c'est pur hasard. Et elle ne peut plus servir à fonder une pratique raisonnable, conforme à la nature de l'homme ; ce n'est plus un *obsequium rationabile.*

A dessein nous ne citons, comme tombant sous cette critique, aucune théorie particulière parmi celles qui ont été proposées de notre temps pour expliquer la genèse de l'assentiment de foi. C'est qu'en effet de tel ou tel de ces systèmes, exposés le plus souvent dans une langue imagée et chaude, on ne peut dire si la part qu'il attribue à la volonté n'est pas celle dont nous parlions tout-à-l'heure, s'il fait autre chose que marquer d'un accent plus fort, présenter dans un relief plus saisissant le rôle des dispositions morales du croyant. Il est certaines formules déconcertantes qui s'éclairent et se justifient par le contexte : telle la parole célèbre de Brunetière : « On ne croit pas pour des raisons de l'ordre intellectuel », parole qui prend un sens tout-à-fait acceptable à la lumière de la vie de son auteur : ce ne sont pas les froids syllogismes des écoles, la pure et sèche métaphysique qui jouent le plus grand rôle dans une conversion, ce sont les grandes leçons de l'histoire, transformations sociales opérées par le christianisme, résistance de l'Eglise à tant de causes de ruine, ou encore les leçons plus intimes de l'histoire d'une âme. Bien des phrases de Newman ne peuvent-elles s'expliquer de même?

Signalons encore une manière de parler qui pourrait donner le change. L'assentiment purement intellectuel, dit-on, n'est que l'aurore de la foi, et la foi n'est véritable, elle n'est *assentiment complet,* que lorsque le croyant l'a fait pénétrer dans toute sa vie. Si l'on veut faire entendre que la foi ne produit pas tout ce qu'elle peut et doit produire, tant qu'elle n'est pas une vie, une pratique et surtout un amour, rien n'est plus juste, et plus utile à rappeler. Mais si l'on prétend que l'assentiment intellectuel seul (déterminé par la volonté comme nous avons dit) n'est pas une foi vraie, au sens strict du mot, alors la formule n'est plus admissible ; en particulier, pour ce qui est de l'ordre surnaturel, elle est contredite par l'enseignement catholique, d'après lequel le péché, avec la perte même de la grâce sanctifiante, n'est pas de soi destructif de la foi.

IV. Causes de l'erreur. — Il y aurait un long chapitre à écrire sur les causes qui produisent nos erreurs. Pour nous borner à l'essentiel, indiquons la solution générale de la question, et faisons-en l'application au cas particulier le plus important.

Toute certitude, avons-nous dit, est déterminée par des *intuitions :* on *voit* que la chose est ainsi qu'on l'affirme ; et puisqu'on le voit, cela est. Mais, en dehors des cas d'évidence immédiate, il faut, pour arriver à l'intuition, recourir à des intermédiaires, parfois en grand nombre ; travail délicat, minutieux, pénible, où souvent la volonté perd patience ; et l'on dit : je vois, quand seulement on croit voir, et l'on adhère à l'erreur. Bref toute erreur est un jugement qui *déborde* l'intuition. La part de volonté y est importante ; il y a toujours au moins de la précipitation, la recherche a été arrêtée trop tôt. Cela ne veut pas dire que l'erreur est toujours coupable : tantôt en effet il faut agir, et le temps manque pour prolonger l'enquête ; tantôt la matière n'est pas assez importante pour qu'on la prolonge, ou même pour qu'on soit sur ses gardes et qu'on ne donne qu'un assentiment « prudentiel ». Mais cette part de volonté, qui se retrouve dans toute erreur, fait qu'en matière d'assentiment certain, réfléchi, critiqué, il n'y a pas place à une erreur *invincible :* en revenant sur ses pas avec une attention et une prudence suffisantes, celui qui se croyait d'abord certain, arrivera tout au moins à voir qu'il ne voit pas.

Le cas le plus souvent objecté par les sceptiques est celui des erreurs des sens. Il suffit pour le résoudre de distinguer l'objet direct d'un sens *(sensibile per se)* et son objet accidentel *(sensibile per accidens)* ; l'œil par exemple n'est fait pour renseigner directement que sur les couleurs, et non sur les qualités sonores, olfactives, etc., ni même sur les distances, du moins avec précision : si donc au seul vu d'un objet je prononce qu'il est de telle nature, qu'il rendrait tel son sous le choc d'un marteau, qu'il est sphérique, qu'il est à trois mètres de moi... je ne le fais qu'en vertu de perceptions antérieures dont le souvenir est resté associé à celle qui se reproduit maintenant, en vertu d'une « éducation » du sens qui peut être plus ou moins parfaite. Si même les objets m'apparaissent à un simple regard comme situés nettement dans l'espace, et non comme des taches colorées sur un même plan à une distance indécise de mon œil, c'est que, par un lent et progressif travail de comparaison des données visuelles aux données tactiles, j'ai véritablement « construit » pour moi le monde extérieur. Or dans cette utilisation des perceptions acquises, l'abus est facile. Les erreurs des sens sont, comme toutes les autres erreurs, des affirmations qui dépassent l'intuition ; interrogé sur son objet normal, un sens, pas plus que toute autre faculté de connaissance, ne peut tromper.

V. Enseignement de l'Eglise. — La foi surnaturelle impliquant un assentiment intellectuel, raisonnable, certain, l'Eglise ne pouvait se désintéresser de la question. Aussi a-t-elle maintes fois réprouvé les atteintes portées à la raison humaine en matière de certitude.

1) Le scepticisme était l'aboutissant normal du traditionnalisme et du fidéisme ; l'Eglise a exigé l'adhésion de Bonnetty et de Bautain à des propositions dont voici les principales : « Le raisonnement peut prouver avec certitude l'existence de Dieu, la spiritualité de l'âme, la liberté de l'homme... » (2[e] proposition souscrite par Bonnetty, 8 septembre 1840.) « La raison peut établir avec certitude l'authenticité de la révélation faite par Moïse aux Juifs et par Jésus-Christ aux chrétiens. » (6[e] proposition souscrite par

Bautain, 18 novembre 1835.) Et le Concile du Vatican a porté le canon suivant : « Si quelqu'un dit que le Dieu un et véritable, notre Créateur et Seigneur, ne peut, à l'aide des choses créées, être connu avec certitude par les lumières de la raison humaine, qu'il soit anathème ! » (Constitution *de Fide*, can. 1 *de Revelatione*.)

2) L'anti-intellectualisme, qui exagère la part de la volonté et du sentiment dans la foi, a reçu un blâme sévère et une condamnation formelle dans l'Encyclique *Pascendi* (18 septembre 1907) contre le modernisme. Voir à l'article Foi.

P. Geny.

Bibliographie. — Mercier, *Critériologie générale, ou théorie générale de la certitude*, Louvain, 1899; Ollé-Laprune, *La certitude morale*, 3e édition, Paris 1898; Farges, *La crise de la certitude*, Paris 1907; Newman, *Grammaire de l'assentiment*, trad. fr., Paris 1907; de Tonquédec, *La Notion de vérité dans la « philosophie nouvelle »*, Paris 1908; Harent, article *Croyance*, dans le *Dictionnaire de théologie catholique*.

CHASTETÉ. — Parmi les vertus que la religion catholique honore d'un culte particulier et qu'elle recommande à ses fidèles, la chasteté tient évidemment l'un des premiers rangs. Historiquement, le fait ne peut guère être contesté; mais à cet idéal que le catholicisme maintient en dépit des passions, on reproche tantôt son élévation même, tantôt sa stérilité. Ceux qui tiennent tous les instincts de la brute humaine pour sacrés, doivent logiquement maudire la contrainte exercée sur ces instincts au nom d'une loi supérieure. Nous ne nous attarderons pas à justifier cette loi : il suffit de croire au droit souverain de Dieu sur l'humanité pour admettre qu'il a pu et dû lui prescrire des devoirs touchant les actes qui intéressent au premier chef le gouvernement moral de l'individu et la conservation de l'espèce.

Les dispositions les plus universelles de la législation chrétienne sur la chasteté tendent à protéger la famille; d'autres dispositions plus spéciales tendent à constituer, par la pratique de la chasteté intégrale, une réserve d'énergie morale profitable à la société tout entière. Ceux qui se vouent à la pratique de cette vertu sont à la fois les témoins d'un idéal très élevé et souvent, à raison des œuvres qu'ils entreprennent, les serviteurs les plus actifs de cet idéal dans l'ordre des faits : de là même procèdent trop souvent les haines qu'ils suscitent. Quant aux principaux devoirs de la chasteté chrétienne, nous renverrons aux articles : Famille, Mariage, Monachisme, Sacerdoce chrétien, Vœu. Mais les objections de ceux qui accusent l'Eglise catholique d'imposer des fardeaux intolérables ou inutiles, ne doivent pas rester sans réponse. Tel est le but du présent article. Du seul point de vue rationnel et physiologique, la législation chrétienne sur la chasteté apparaît bonne et salutaire. C'est ce que nous nous sommes proposé d'établir en donnant la parole à un médecin expérimenté. Son exposition volontairement incomplète mettra le lecteur sur la voie de développements qui ne pouvaient trouver place ici, et fera entendre, sans qu'il y ait lieu d'insister davantage, tout ce que les individus et les sociétés gagneraient à rapprendre l'Evangile.

N. D. L. D.

Bienfaits de la chasteté considérée au point de vue rationnel et physiologique. — I. La Psychologie de l'Instinct sexuel, base logique de la Chasteté. — Les lâches compromis et les désordres sociaux qu'implique le dérèglement sexuel sont pour tout esprit droit un sujet de révolte. Le plus élémentaire respect de la justice semblerait exiger que tout jeune homme apporte dans le mariage une moralité au moins égale à celle de la vierge qu'il prendra pour femme : les libertins eux-mêmes se rangent théoriquement à cet avis. Mais il y a, prétend-on, entre nos aspirations morales et certaines manifestations de la physiologie masculine un antagonisme irréductible, et le jeune homme doit, sous peine de voir sa virile santé compromise, jeter sa gourme avant les justes noces !

Ces assertions sont fausses; un tel conflit n'est en effet qu'apparent; il résulte tout entier d'une éducation mal conduite et de notions incomplètes à l'endroit des fonctions sexuelles; car l'observation psychologique la plus désintéressée, jointe à l'expérimentation scientifique la plus rigoureuse, permettent de proclamer que : *La chasteté avant le mariage et la vie durant, quand l'exigent certaines circonstances ou des engagements spéciaux, est chose physiologique et de réalisation facile, si l'adolescent reçoit en temps voulu de judicieux avertissements.* La physiologie comparée permet d'étayer notre affirmation sur des données précises :

§ 1. *L'instinct sexuel chez l'animal.* — Chez les animaux — à moins que le contact de la civilisation n'ait modifié trop profondément leurs conditions d'existence, — les instincts n'ont point dévié et se peuvent observer encore à l'état de primitive pureté. L'instinct sexuel est resté pleinement chez eux l'instinct de la reproduction : Dès que la maturité des organes reproducteurs permet la perpétuation de l'espèce, mâles et femelles s'accouplent, mais dans des conditions déterminées en dehors desquelles toute activité sexuelle est, chez le mâle, rigoureusement suspendue; à certaines époques de l'année, les femelles deviennent aptes à recevoir la semence qui les rendra mères; des émanations spéciales avertissent le mâle de cet état de réceptivité et les sensations olfactives par lui perçues (et ces sensations seulement) lui dictent l'acte générateur qu'il ne peut ni éluder, *ni adapter à d'autres fins*, en raison de l'instinct aveugle et sûr aux lois duquel il est soumis. Mais si le mâle ne peut éluder les fonctions de reproduction quand la nature les lui impose, il observe sans dommage pour sa santé physique et pour l'intégrale conservation de ses attributs reproducteurs une continence rigoureuse jusqu'au jour où les hasards de sa vie errante le mettent en présence d'une femelle placée dans les conditions voulues pour être fécondée (le lecteur désireux d'avoir sur ce point de psychophysiologie des renseignements plus techniques, les trouvera relatés dans notre travail sur *La pureté rationnelle*, Maloine, éditeur, prix : 0 fr. 40, au chapitre « psychophysiologie de l'instinct sexuel »).

Il existe donc chez l'animal une pureté sexuelle qui, dans sa brutale inconscience, n'en est pas moins rigoureuse; et c'est se tromper très fort que reprocher au libertin de descendre au rang de la bête quand il cède sans mesure à certaines sollicitations. Certes il serait à souhaiter que les êtres humains des deux sexes apportassent dans les relations sexuelles toute la pureté d'intention, si réelle dans son inconscience, que les animaux y apportent, et l'idéal en matière de morale sexuelle nous paraît précisément de redonner aux fonctions créatrices toute leur portée logique. « Mariage » n'en devient point pour cela synonyme de sélection artificielle. La manifestation prosaïque et brutale à quoi le réduirait cette conception darwinienne à l'excès, ne serait plus conforme aux caractères de spontanéité et d'abandon qui sont partout ailleurs les caractères distinctifs de

l'amour; celui-ci ne saurait, sans dévier, perdre chez nous des attributs qui lui sont essentiels, et notre sentimentalité s'accommoderait mal de prescriptions irrespectueuses des conjugales intimités. Mais l'homme, être sensible, est aussi doué de raison; devenu conscient des responsabilités graves engagées dans les relations de cet ordre, il ne doit, sous aucun prétexte, laisser dégénérer ces dernières en une habitude de sensualité nécessaire. La volonté peut et doit garder sur nos sens un plein contrôle, sous peine de voir sérieusement compromis la stabilité de la famille et le bien-être social. Pour maintenir cet idéal équilibre, il est nécessaire de dénoncer les préjugés trop accrédités que, de bonne ou de mauvaise foi, le sexe masculin exploite pour justifier « la vie de garçon ».

§ 2. *L'instinct sexuel et ses manifestations chez l'homme : Besoin sexuel et aptitude sexuelle. La chasteté intellectuelle base de la chasteté corporelle.* — Dans la société humaine, l'instinct de la reproduction a subi des modifications profondes, et l'attirance sexuelle n'est plus sous la dépendance des sensations élémentaires et quasi matérielles qui chez l'animal déterminent l'accouplement. Les habitudes d'hygiène, le port du vêtement, l'affinement progressif de la mentalité ont peu à peu rendu l'homme inapte à percevoir ces mobiles et par suite à leur obéir. Il y a cependant en lui, quand la virilité s'affirme, des aspirations à satisfaire, en lui parlent des enthousiasmes nouveaux : la femme est née. Mais cette révélation ne s'opère point avec la hâtive et spontanée précision que certains moralistes complaisants ou superficiels lui reconnaissent. Supposons un adolescent élevé de façon telle qu'il ait grandi dans l'ignorance complète des choses de l'amour; va-t-il le jour où son être devient possesseur des attributs de la puberté se sentir invinciblement poussé vers l'autre sexe? Non. Et comme sa physiologie native n'est pas capable de lui dicter en cela de suggestions précises, ce sont les influences morales du milieu : causeries, lectures, spectacles divers, qui seules vont lui donner la signification de ces aspirations nouvelles dont il ne devine ni la cause ni l'objet : La vie sexuelle est soumise chez l'homme à une éducation préalable. Or les influences morales à la lumière desquelles la jeunesse a coutume d'apprendre l'amour, ne s'inspirent pas plus de la Logique que de l'Ethique ou de l'Esthétique : C'est d'abord le *silence regrettable des éducateurs* qui de bonne heure (et pour peu qu'elles soient vagabondes de nature) exalte les petites imaginations en leur laissant croire par ce silence même que le commerce sexuel est une obligation virile, source de sensations inouïes. Ce sont ensuite les *suggestions dégoûtantes des camarades plus âgés,* celles non moins pernicieuses de la *pornographie* sous toutes ses formes : littérature, imagerie, théâtre, tout autant de facteurs qui font peu à peu se constituer dans les jeunes cervelles l'obsession du fruit défendu et la conviction du vice nécessaire. L'*opinion publique* fait le reste, en affirmant « qu'il faut que jeunesse se passe », et la jeunesse masculine jette sa gourme, non point poussée par le vœu de la nature, mais par la curiosité malsaine. Des habitudes mauvaises sont ainsi contractées; la répétition de l'acte crée le besoin; il se constitue une nécessité passionnelle, là où ne devrait exister qu'une *fonction facultative* c'est-à-dire soumise tout entière aux décisions de la volonté; car pas plus chez l'animal que chez l'homme on ne saurait parler de *besoin sexuel* au sens de nécessité inéluctable (nécessité comme peuvent l'être la soif ou la faim et dont la non satisfaction compromettra la santé physique); c'est APTITUDE SEXUELLE qu'il faut dire. Ainsi le veulent les résultats de l'analyse psychologique à laquelle nous venons de nous livrer, corroborée par de récentes expériences de physiologie, d'une extrême précision. *Expériences de* MILIAN *et* MAMELOK *sur la spermatorrhée physiologique* dans *Presse médicale*, année 1902, p. 631. Elie IVANOFF, *Fonctions des vésicules séminales* dans *Journal de Physiologie et Pathologie générale publié par* MM. Bouchard et Chauveau, t. II, n° 1, 15 janvier 1900. [Nous avons relaté ces diverses expériences et les conclusions qu'on en peut tirer relativement à la chasteté, dans la brochure « *Pureté rationnelle* » aux pages 22 et 23], *expériences desquelles il appert qu'à aucun moment il ne peut y avoir pour l'homme nécessité physiologique d'accouplement; la nature se charge d'éliminer spontanément ce que certaines sécrétions glandulaires peuvent avoir d'excessif, et cet excès* (voir « *Pureté rationnelle* » à l'article : *Pertes séminales*, p. 23) *ne se constitue la plupart du temps qu'en raison d'une hygiène ou d'une santé défectueuse.* La chasteté corporelle est affaire de chasteté intellectuelle, mais de chasteté intellectuelle voulue, consciente d'elle-même. L'attirance sexuelle s'éveille en l'homme par le jeu de la pensée et l'anormale excitation du sens génésique provient d'une fausse interprétation de cette attirance : nous lui prêtons la valeur d'un *besoin* alors qu'elle est la simple manifestation d'une *aptitude* et susceptible à ce titre d'ouïr les voix de la raison. A aucun moment il n'y a de trop-plein dans un organisme auquel commande un esprit libéré de préoccupations libidineuses; c'est dans les imaginations qu'il y a un trop-plein d'excitations malsaines.

II. BIENFAITS DE LA CHASTETÉ POUR LES INDIVIDUS ET LES SOCIÉTÉS. — Ces données peuvent ne pas paraître à tous concluantes, et les esprits difficiles à satisfaire ou désireux de trouver coûte que coûte une excuse à leurs faiblesses, ont le droit de se demander si au lieu et place de la simple « aptitude créatrice » qui chez l'animal rend l'accouplement facultatif, il ne s'est pas constitué chez l'homme un besoin qui, pour tout passionnel et factice qu'il soit, n'en n'est pas moins dangereux à contraindre, et si l'on peut, sans s'exposer à voir éclore des états de déséquilibre mental, conseiller à tous les individus de réprimer leurs impulsions. Il importe ici, pour la juste compréhension du problème, d'établir une distinction : certains individus sont porteurs de tares physiques ou morales si indélébiles que leur équilibre en est gravement compromis; au point de vue sexuel, comme à bien d'autres, ils sont inéducables, pauvres dégénérés dont le cas, pathologique à coup sûr, relève d'une sévère cure psychiatrique, et pour lesquels la camisole de force serait quelquefois de rigueur. Mais ces monstres, ces satyres dont les excès navrants défrayent la chronique judiciaire, sont l'exception. Il est par contre d'autres hommes sains de corps et d'esprit (nous entendrons par sains d'esprit des hommes satisfaisant à toutes les exigences de la vie sociale et ne voulant pas plus de mal à leurs semblables que n'en tolère la morale courante) mais que toute leur éducation de famille et de milieu a pervertis au point de vue sexuel. Les relations sexuelles, même modérées, leur étant dès l'abord apparues comme une condition primordiale de santé, elles sont devenues pour eux une habituelle nécessité avec laquelle ils ne voudraient rompre à aucun prix. Mais si un jour, émus des hypocrisies ou des plaies sociales qu'entretient cette conception de l'amour, ils entreprennent de réaliser la chasteté, en ne possédant sur la nature de leurs impulsions que des notions erronées; si par exemple ils tentent de refréner leurs désirs avec cette arrière-

pensée déprimante qu'ils vont étouffer un élan essentiellement vital et que semblable tentative doit faire courir à la santé certains risques, que va-t-il advenir? Ce sera, ou bien l'échec lamentable, ou bien un état de surexcitation cérébrale, d'inquiétude morale, de « neurasthénie » en un mot, se surajoutant au déséquilibre premier. La faute toutefois n'en est pas à la chasteté, mais au manque de logique avec lequel fut envisagée sa conquête et tentée sa réalisation. Car pour un individu normal ou susceptible d'être ramené à la normale par une hygiène rationnelle, l'observation rigoureuse de la chasteté est compatible avec une pleine santé d'âme et de corps. C'est ce qu'atteste, avec l'expérience des chastes consciemts et sincères, le témoignage des médecins psychologues et neurologues le plus compétents.

« Il s'est trouvé, dit Ch. Féré, médecin de Bicêtre, « des médecins pour considérer la continence comme « physiologique, d'autres l'ont accusée des maux les « plus divers et en particulier de nombreuses névro- « pathies. Cette opinion est surtout basée sur la fré- « quence relative de la folie chez les célibataires. En « réalité, comme l'a bien montré Verga, le célibat, « qu'il ne faut pas confondre avec la continence, n'a « sur la folie qu'une influence apparente. Le célibat « est plus souvent la conséquence que la cause de « l'anomalie. Il a moins de part dans les aliénations « mentales des célibataires que le mariage dans les « aliénations des gens mariés, soumis à une multi- « tude de soucis évités aux célibataires. La conti- « nence réalise une réserve de forces. L'économie « sexuelle favorise la longévité et les diverses for- « mes de l'activité intellectuelle. » (Ch. Féré, *L'Instinct « sexuel : évolution et dissolution*, p. 315. Alcan, édit.)

Le Dr Dubois, professeur de neuropathologie à la Faculté de médecine de Berne (Suisse), s'exprime dans le même sens : « L'exemple des prêtres dignes de ce « nom montre que la chasteté n'a pas ces dangers. Il « y a plus de neurasthéniques parmi ceux qui laissent « libre cours à leur sensualité que parmi ceux qui sa- « vent pour des raisons morales altruistes et aussi « longtemps que ces motifs existent, échapper au « joug de l'animalité. » (Dr Dubois, *Les Psychonévroses et leur traitement moral*, p. 390. Masson, édit.)

Voici maintenant le vœu adopté à l'*unanimité* par la conférence de Prophylaxie sanitaire et morale (Congrès de Bruxelles, 1902), vœu qu'ont signé plus de 150 sommités médicales du monde entier (Drs Gailleton, Landouzy, Lassar, Neisser, etc.) : « Il faut « enseigner à la jeunesse masculine que non seule- « ment la chasteté et la continence ne sont pas nui- « sibles, mais encore que ces vertus sont des plus « recommandables au point de vue purement médi- « cal et hygiénique. »

Conséquences néfastes de l'impureté pour l'individu et la société. — Nous ne proposerons à personne le culte de la chasteté pour elle-même. Ce serait verser dans ce dilettantisme mystique de mauvais aloi qui attache à l'union des corps — même légitime et conclue en vue de fonder famille — je ne sais quelle signification d'impureté et de faiblesse. Cette conception nous paraît tout aussi malsaine que la conception inverse qui fait consister dans l'amour physique le but suprême de la vie.

La chasteté rationnelle — revendiquant le respect pour la Beauté féconde dont la femme est le vivant symbole — nous paraît par contre répondre aux aspirations les plus hautes du cœur humain, à ce désir d'intégral enrichissement de l'individualité, à cette soif de paix sociale qu'a de tout temps nourrie l'âme des philanthropes authentiques et qu'une demi-moralité ne saurait satisfaire. Car les morales subversives qui, par une fausse interprétation de la nature, tiennent pour raisonnable la thèse du bon plaisir, supposent toujours, avec l'avilissement du corps et de l'âme, l'écrasement des faibles par les forts. En effet, tant pour l'individu que pour la société, les conséquences de l'impureté sexuelle de l'homme sont désastreuses; une seule les résume toutes : la Prostitution.

La Prostitution, source pour l'individu, sa descendance et son milieu, de maladies redoutables (*péril vénérien*), maintient dans un état d'esclavage les femmes qui en assurent le recrutement; car celles-ci sont à la merci d'une police, dite « des mœurs », véritable régime d'arbitraire dont l'organisation constitue tout à la fois un *crime juridique*, *une injustice sociale*, *une erreur hygiénique*, un *ferment de gangrène morale*, et qui trouve un adjuvant inévitable dans le honteux trafic de la *traite des blanches*.

Prostituer, c'est participer plus ou moins à toutes ces iniquités, et courir à sa propre ruine en ruinant le bonheur des autres.

Ces considérations, même dans ce qu'elles peuvent avoir d'étroitement utilitaire, ne sont-elles pas une triste et pressante justification de la chasteté? Il serait, sans aucun doute, exagéré de prétendre que la venue d'un état social meilleur est tout entière subordonnée à celle de la moralité masculine. Mais le plein épanouissement des sentiments de pureté contribuerait à coup sûr très puissamment à faire régner parmi les hommes plus de concorde profonde, tant leur conscience régénérée par la vie chaste supposerait chez eux et dicterait à tous un respect plus scrupuleux de la Justice.

N. B. — Le cadre essentiellement apologétique dans lequel nous avons dû nous renfermer, ne nous permettait pas un exposé complet de la question sexuelle. Le lecteur soucieux de connaître les poignants problèmes de droit, d'hygiène et d'éducation qu'elle soulève trouvera d'utiles documents dans les ouvrages dont voici le titre :

Contre la Police des mœurs, chez P. Mouillot, 13, quai Voltaire, Paris; *La Femme esclave*, par T. Fallot, chez Fischbacher, 33, rue de Seine, Paris; *L'Ecole de la Pureté*, par Mme E. Piczinska, chez Fischbacher, 33, rue de Seine, Paris; *Comment j'ai instruit mes filles des choses de la maternité*, par Mme J. Leroy-Allais, chez Maloine, Paris, rue de l'Ecole-de-Médecine, 1 franc; *Comment mon oncle le docteur m'instruisit des choses sexuelles*, chez Payot (Lausanne, Suisse), 1 fr. 25.

Dr Paul Goy.

CHINE (RELIGIONS ET DOCTRINES). — I. *A l'origine.* — II. *Avant les Tcheou, religion primitive.* — III. *Sous les Tcheou, innovations.* — IV. *Sous les Tcheou, adultérations.* — V. *Fin des Tcheou. Lao-tse et Confucius. Dissidents.* — VI. *Sous les T'sin. Destruction des anciennes archives.* — VII. *Sous les Han. Taoïsme magique, alchimique, diététique, politique.* — VIII. *Les Tsin. Grande anarchie. Bouddhisme.* — IX. *Soei et T'ang. Restauration. Jeu de bascule.* — X. *Sous les Song. Taoïsme héroïque. Néo-confucianisme.* — XI. *Sous les Song. Le Tchouhisme.* — XII. *Yuen, Ming, T'sing. Temps modernes. Règne des Lettrés.*

I. A l'origine. — Ceux qui, vers l'an trois mille avant J.-C., ou plus tôt, fondèrent dans le bassin du fleuve Jaune ce qui est devenu depuis l'empire chinois, arrivèrent-ils par le nord-ouest ou par le sud-ouest, vinrent-ils de la Chaldée ou de l'Inde, étaient-

ils Ariens ou Dravidiens? Cette question n'ayant pas encore reçu sa solution définitive, on ne peut pas dire non plus d'où ils apportèrent leur religion et leur civilisation. A leur entrée dans l'histoire, vers 2698 s'il faut en croire la chronologie chinoise officielle, ils apparaissent comme un peuple distinct, relativement peu nombreux, ayant ses idées et ses mœurs propres, établi par stations parmi un autre peuple aborigène, d'idées et de mœurs différentes. Les Chinois ne rendaient de culte qu'au ciel et aux mânes; les Miao aborigènes étaient fétichistes. C'est tout ce qu'on sait de ces temps reculés.

II. **Avant les Tcheou, religion primitive.** — Pour la période historique qui précéda l'avènement de la dynastie Tcheou, XXIV[e] au XII[e] siècle avant J.-C., voici les notions que les anthologies confucéennes, Odes et Annales, seuls documents existants, nous ont conservées. Nous supposons que Confucius les a fidèlement rapportées, et que la postérité ne les a pas altérées... Au-dessus de tout, les Chinois plaçaient un Etre supérieur, qu'ils appelaient Sublime Ciel, Ciel, Sublime Souverain, ou Souverain.

Ces termes sont strictement et parfaitement synonymes. Le Ciel, le Sublime Souverain, donne, conserve, ou ravit l'existence. Il est l'auteur de toutes les relations, de toutes les lois. Il considère les hommes et les juge. Il récompense et punit, selon le mérite et le démérite. De lui viennent la disette ou l'abondance, l'adversité ou la prospérité. L'empereur est son mandataire. Le Ciel prédestine à longue échéance, prépare son élu durant des siècles d'avance... Etant donné ces attributs, il est impossible d'admettre que les anciens aient considéré le Ciel comme une voûte matérielle, ou le Sublime Souverain comme un ancien héros. Ces interprétations sont également inconciliables avec les textes, les commentaires et la tradition... Le culte qu'on rendait au Ciel, au Sublime Souverain, était simple et expressif. On lui immolait des victimes, ordinairement un bœuf. On l'avertissait des événements majeurs, en allumant un bûcher sur la cime d'une montagne. La fumée était censée porter au Ciel la communication qu'on voulait lui faire. On s'inquiétait beaucoup de savoir s'il était content ou mécontent, favorablement ou défavorablement disposé. Pour cela, on examinait les corps célestes et les météores terrestres; on flambait des écailles de tortue, et l'on conjecturait d'après les craquelures produites. Le choix de ce dernier mode de divination fait bien comprendre ce que l'on prétendait. La carapace dorsale bombée de la tortue figurait le ciel, sa plaque ventrale plate la terre, l'animal entre les deux figurait l'homme. On voulait apprendre la *voie du Ciel*, disent les textes; ce que le Ciel préparait, ce qu'il désirait.

Dès la même époque, divers êtres transcendants étaient l'objet d'un culte secondaire. Les textes énumèrent les *chen* du ciel et les *k'i* de la terre, spécialement ceux des monts et des fleuves, le patron des terres et le patron des moissons, etc. C'étaient les mânes d'hommes illustres, considérés comme bienfaiteurs et protecteurs. — La grande affaire, c'était le culte des Mânes. La survivance de l'âme humaine était crue généralement et fermement. Un texte célèbre de l'an 1400 parle au long de l'élysée céleste, de l'effet des bénédictions ou des malédictions des ancêtres. Jamais aucune allusion à un jugement après la mort, à un purgatoire ou à un enfer... Une tablette en bois servait de medium entre le défunt et ses descendants. C'est devant cette tablette qu'on offrait au défunt des mets et des étoffes. On l'invitait, en déclamant des adresses, en chantant des odes, en faisant de la musique. Non que l'on crût qu'il viendrait, qu'il mangerait réellement, disent les commentateurs tout d'une voix. On espérait seulement que l'ancêtre, informé de la peine que ses descendants se donnaient pour l'honorer, leur enverrait sa bénédiction, qui leur porterait bonheur. Cependant on parlait et on agissait comme si on avait espéré la venue réelle du défunt. Fiction rituelle, disent les commentateurs : le cœur humain est ainsi fait; il prend ou feint de prendre ses désirs pour des réalités. Parfois, dans les occasions très solennelles, pour donner plus de vie à la scène, on habillait un descendant du défunt avec ses vêtements soigneusement conservés, et c'est à ce représentant muet, medium vivant, qu'on offrait les mets et les chants.

III. **Sous les Tcheou, innovations.** — Notons d'abord, outre l'ancien procédé de conjecture par l'écaille de tortue, deux autres systèmes de divination, l'un par les nombres, l'autre par les diagrammes. — Attribuée à l'empereur Yu le Grand, le fameux canalisateur du XXIII[e] siècle, exposée en l'an 1122 par l'oncle du dernier empereur de la dynastie Yin, la divination par les nombres, basée sur les chiffres simples 1 à 9, n'eut d'abord que peu de vogue. Plus tard on perfectionna le système. On ajouta le chiffre 10. On construisit deux dessins. On raconta qu'ils avaient été copiés sur le dos d'un dragon, d'une tortue. Les lettrés de la période Han s'en occupèrent. Ceux de la période Song en firent le jeu d'esprit à la mode. Ils crurent au dragon et à la tortue, à un dessin céleste rond et à un dessin terrestre carré. Le ciel et la terre, les deux principes, les cinq éléments et les nombres combinés, formèrent un système ignoré de l'antiquité et oublié depuis. — La divination par les diagrammes joua, dans l'histoire de la Chine, un rôle plus important. Elle est basée sur huit figures dites *koa*, formées chacune de trois lignes entières ou brisées. On a voulu voir, dans ces trigrammes, des caractères cunéiformes; plaisanterie! Les trigrammes ne figurent rien. Chacun porte un nom conventionnel. Ces noms sont empruntés à la nature, ciel, terre, soleil, tonnerre, vent, montagne, eau stagnante, eau courante. Tout le système est basé sur ces noms. Primitivement on tirait au sort, d'abord un premier trigramme, puis un second, et l'on conjecturait, par rapport à la question proposée, d'après le changement que le second sens semblait apporter au premier. De là le nom *I*, Mutations, que porte le système. Par exemple, supposons qu'on conjecturât sur l'avenir prochain de l'empire. Le premier trigramme tiré au sort ayant été *montagne*, notion de solidité, et le second ayant été *tonnerre*, notion d'ébranlement; on concluait que, à la tranquillité actuelle, succéderait une révolution. Il est évident que, dans ces interprétations, la marge laissée aux devins était très large et les consultations que l'histoire nous a conservées, prouvent qu'ils en usaient largement. Plus tard on compliqua les figures graphiques, probablement pour mettre dans le système plus de mystère apparent. Les 8 trigrammes furent combinés en 64 hexagrammes, numérotés, et l'on tira la *mutation* de la comparaison des deux hexagrammes, le procédé restant d'ailleurs le même. Le tirage au sort successif des deux numéros se faisait par une série de coupes, avec un jeu de brins d'achillée... Quant à l'origine de ce système de divination, encore employé de nos jours, il est moralement certain que ce fut, non pas l'empereur légendaire Fou-hi, mais le duc T'chang de Tcheou, père du fondateur de la dynastie impériale Tcheou, plus connu sous son titre posthume Wen-wang, qui l'inventa entre 1144 et 1142 avant J.-C. Son fils Tan, duc de Tcheou, le perfectionna. Les deux ajoutèrent aux diagrammes d'ineptes sentences. Confucius

admira leur œuvre, et y ajouta sa prose... En résumé, deux idées successives tirées au sort, pour conjecturer sur une question donnée. Si la seconde modifie la première en bien, c'est faste, avancez ! Si la mutation est en mal, c'est néfaste, reculez ! Pas plus de mystère que dans le jeu de l'oie. — Durant la même période, l'astrologie officielle se développa aussi considérablement. Aucune décision importante ne se prenait, sans avoir auparavant demandé aux sorts la *voie du Ciel*... La mentalité chinoise est ainsi faite : hésitation avant, résignation après. Plutôt que de se tourmenter, on jette les sorts. Ensuite, le gouvernement se repose, le peuple s'apaise. Si tout va mal, c'est que cela devait être ; tout ira bien, une autre fois. — Du reste, pendant toute cette période, les textes des Odes et des Annales, relatifs au Ciel et au Sublime Souverain, textes nombreux et clairs, montrent que, sur ce point, la croyance de ces quatre siècles fut la même que celle des siècles précédents. Même constatation pour ce qui est des cultes secondaires rendus aux êtres transcendants. Même constatation pour ce qui concerne le culte des mânes. Cependant dans le rituel Tcheou-li de la dynastie, apparaissent des nouveautés, pas substantielles, mais importantes, à cause des suites qu'elles eurent... Quelles furent les causes de ces innovations ? Les critiques chinois en énoncent deux : l'ambition séparatiste de certains feudataires ; la contamination des Chinois par les aborigènes, dont l'absorption commença durant cette période. J'en ajoute une troisième : l'importation probable d'idées hindoues... Omettons les points de moindre importance, pour ne nous attacher qu'aux deux principaux, *Cinq Souverains* et *Sorcellerie*.

Les Lettrés affirment unanimement, que les Cinq Souverains ne sont pas des souverains autres que le Sublime Souverain, le Souverain universel. « Alors que sur la terre il ne saurait y avoir deux empereurs, comment au ciel y aurait-il six souverains ? » Les Chinois comptent cinq éléments, et cinq régions de l'espace, nord, sud, est, ouest, centre. Les Cinq Souverains sont, pour eux, le Sublime Souverain agissant par les cinq éléments, dans les cinq régions de l'espace. Nous dirions qu'ils sont sa quintuple action. « L'homme, qui est un, agit par ses quatre membres. Le Sublime Souverain, qui est un, agit par les cinq éléments dans les cinq régions. Quand on considère son immensité, on l'appelle Sublime. Parce qu'il habite le ciel, on l'appelle Azuré. Quant à son être, on l'appelle Ciel. Quant à son pouvoir, on l'appelle Souverain. Les Cinq Souverains sont sa quintuple manifestation. Ce ne sont pas cinq *chen* distincts, ses ministres, comme certains l'ont imaginé. » Les *certains* anonymes visés dans ce texte, sont divers imposteurs dont le premier fut SIN-YUEN-P'ING (165 avant J.-C.), qui personnifièrent les Cinq Souverains, les peignirent de la couleur des cinq éléments et des cinq régions, et leur donnèrent des attributs absolument identiques à ceux des Tchatur Maharadjas, rois des quatre éléments et régions, du Brahmanisme et du Bouddhisme. Il en fallut cinq en Chine, le système chinois étant quinaire... Aucun doute n'est possible sur les interprétations données ci-dessus. La question a été traitée magistralement par les Lettrés les plus célèbres, K'OANG-HENG en 32 avant J.-C., WANG-SOU en 266 après J.-C., etc. Si elle fut souvent reprise, ce n'est pas qu'elle fût obscure ; c'est que, à toutes les époques, les Taoïstes firent rage pour arriver à loger leurs *chen* dans le ciel des Lettrés, sous le couvert des Cinq Souverains. Finalement, en l'an 1067, l'empereur Chen-tsoung des Song trancha la question par l'édit suivant : « Le rituel Tcheou-li se sert des trois termes, Splendide Ciel, Sublime Souverain, Cinq Souverains. Ces dénominations diverses désignent toutes un seul et même Souverain. » Cette décision impériale ayant été insérée au rituel officiel, depuis lors il n'a plus été question des Cinq Souverains... Bien avant les tentatives des Taoïstes, des princes avaient rendu un culte à l'un ou à l'autre des Cinq Souverains. Mais la nature de ces faits est très différente. Les entreprises des Taoïstes furent hérétiques, celles des princes ne furent que schismatiques. Les Taoïstes voulurent faire de nouveaux dieux, les princes tirèrent à eux celui de l'empire. L'empereur seul avait le droit de sacrifier au Sublime Souverain. En 770 avant J.-C., le comte Siang de T'sin, pratiquement rebelle, se donna son culte à lui. N'osant tout de même pas s'approprier le Sublime Souverain, ce qui aurait excité l'animosité universelle, il éleva un tertre au Souverain Blanc, c'est-à-dire au Sublime Souverain en tant que protecteur de l'Ouest, région dans laquelle se trouvaient ses domaines, et dont la couleur est le blanc dans le système quinaire chinois. Le culte séparatiste rendu plus tard par d'autres princes à d'autres Souverains, eut la même origine.

Pour ce qui est de la sorcellerie, qui s'introduisit, se répandit, et acquit même une situation officielle durant la période qui nous occupe, les Lettrés affirment unanimement que les Chinois l'acceptèrent des aborigènes absorbés par eux. Il est probable qu'ils reçurent aussi, médiatement ou immédiatement, des superstitions venues de l'Inde. Ainsi la théorie des éclipses, les pratiques pour délivrer le soleil ou la lune, sont si absolument identiques dans l'Inde et la Chine à cette époque ; le génie noir des Chinois est si incontestablement le Rahu des Brahmanes, qu'il est impossible de ne pas penser à une communication, à un emprunt... Les sorciers et sorcières étaient considérés comme possédés par un *chen*. Ils devaient obtenir la pluie en cas de sécheresse, conjurer les calamités, préserver des microbes, guérir les maladies, expulser les lutins malfaisants qui font leur première apparition à cette époque. Pour ces diverses opérations, ils se servaient de tambours, de verges et de balais, de formules et de gestes tout à fait semblables aux *tantras* et aux *mudras* de l'Inde.

IV. Sous les Tcheou, adultérations. — Cette période s'étend du IXe au VIe siècle avant J.-C. Les textes sont nombreux et explicites. Certains traits des notions primitives s'accentuent, d'autres s'altèrent. — La notion primitive de l'Etre supérieur, du Sublime Souverain, reste ce qu'elle était, s'accentue même, sans dégradation. Il devient de plus en plus personnel. Il règne, gouverne, récompense et châtie. Il apparaît en songe. Les opprimés lui portent plainte. Il fait droit à leurs requêtes et leur rend justice. On ne le trompe pas. Nul n'échappe à sa vindicte. Il bénit et exalte les hommes de bien. — La notion primitive des êtres transcendants se précise aussi, mais se dégrade. La distinction des *chen* et des *k'i* s'efface. Les *k'i* sont oubliés. Les *chen* sont des défunts illustres et puissants. Ils bénissent ou maudissent comme jadis. Mais ils mangent, tandis que les *chen* anciens ne mangeaient pas. Ils revêtent des formes animales. Leur catégorie s'élargit, pour recevoir des êtres malfaisants d'origine hétérodoxe, ondins, dryades, et autres qui ressemblent singulièrement aux *nagas* et aux *pretas* indiens. — La notion primitive des mânes se précise aussi, mais s'altère. La survivance est crue plus fort que jamais. De rares incrédules qui se demandent si les défunts sont doués de connaissance, sont blâmés. Les ancêtres bénissent, maudissent ; les défunts apparaissent, avertissent. Mais eux aussi ont, à cette époque, appris à manger ; si bien même que, si on ne les nourrit pas, ils souffrent de la faim, volent les

aliments offerts à d'autres, et punissent leurs descendants négligents... En 589, premier cas certain de suttéisme, hommes, chevaux et chars envoyés dans l'autre monde avec leur maître défunt... Des hommes se tuent, pour aller porter une nouvelle aux morts... En 535, fait capital, affirmation de la duplicité de l'âme humaine. L'âme inférieure, *p'ai*, qui anime le corps et dirige les opérations végétatives, est issue du sperme qui a donné naissance à l'embryon. Après la naissance, l'âme supérieure, *hoen*, est formée peu à peu, par condensation intérieure de l'air respiré. A la mort, l'âme inférieure suit le cadavre dans la tombe, où elle finit par s'éteindre. L'âme supérieure ne s'éteint pas. Après sa séparation d'avec le corps, elle est d'autant plus transcendante, plus capable, qu'elle a mieux mangé et plus appris durant la vie. Si les descendants lui font les offrandes rituelles, elle se tiendra tranquille. Sinon, elle les molestera... Ce texte est resté classique jusqu'à nos jours. Nous verrons que les philosophes Song le modifièrent, mais en mal, pas en bien. — Divination et sorcellerie, comme durant la période précédente. Les sorciers servent de médiums entre les vivants et les défunts. La croyance aux songes s'accentue. — D'où provinrent les adultérations de cette période, surtout la dernière, la plus grave, la distinction de deux âmes? De l'introduction du dualisme, de la théorie philosophique *yin* et *yang*, deux principes contraires, évolution circulaire continue, l'un portant en soi le germe de l'autre, l'apogée de l'un appelant sa ruine par l'autre. Le premier texte, qui expose le système, peut remonter à l'an 816. Le dualisme abstrait trouva dans le couple ciel et terre sa formule concrète, binôme dont nous verrons les Taoïstes tirer monts et merveilles... Cette forme de chthonisme fut-elle autochtone? Il est bien plus probable qu'elle vint de l'Inde. Echos avestiques et védiques.

V. **Fin des Tcheou. Lao-tse et Confucius.** — La version actuellement la plus commune, quoiqu'elle soit plutôt légendaire qu'historique (voyez CHINE (SAGES DE LA), LAO-TSE), fait de ces deux hommes des contemporains. Lao-tse finissait, quand Confucius débutait. Ils se virent et ne se comprirent pas. Cela devait être, car leurs vues étaient diamétralement opposées. Les critiques chinois modernes les ont admirablement résumées en ce peu de mots : « Les anciennes croyances et institutions n'étaient plus qu'une ruine. Lao-tse voulut la déblayer, faire place nette. Confucius voulut la restaurer, tout reconstruire. Lao-tse s'éleva dans les nuages, Confucius s'aplatit contre terre. »

1. *Système de* LAO-TSE. — Lao-tse fut un philosophe. Il spécula sur l'origine des choses. Ses spéculations démolirent la religion antique. Son système est une sorte de panthéisme. Il distingua *tao*, le principe primordial, le tout, l'unité, force évoluant en deux périodes *yin* et *yang*, progression et régression; et *k'i*, le souffle primordial, matière subtile, le substratum des évolutions, des progressions et des régressions. Le principe n'eut pas de principe. Il fut toujours, et de lui-même. Il fut avant le Souverain (le Sublime Souverain, le Dieu de la religion primitive, laquelle se trouve rejetée en bloc par cette unique assertion). Il produit tous les êtres. « L'espace médian entre le ciel et la terre est semblable au sac d'un immense soufflet, dont le ciel et la terre seraient les deux planches. De lui émanent tous les êtres. Ils sont produits par l'action du principe sur le souffle. Le principe est au souffle, ce que le mâle est à la femelle. Du principe uni au souffle sont issus le ciel et la terre, tous les êtres. » Ces êtres paraissent et s'agitent pour un peu de temps sur la scène du monde, puis vont se cacher et se reposer dans de mystérieuses coulisses. La vie n'est rien, ce qui la suit est tout. Attendre en paix le repos stable d'outre-tombe, voilà la sagesse; se démener dans la vie pour arriver à quelque chose, c'est folie. — De ces principes théoriques découlent les applications pratiques suivantes, quiétude, abstention, laisser la roue tourner. Rien ne profite, rien ne dure, alors à quoi bon s'agiter et peiner? Voir, ouïr, goûter, désirer, autant d'illusions; sage est celui qui les méprise et qui remplit son ventre. Au lieu d'apprendre, il faut se vider. Agir, contrarie le cours naturel des choses. Pas de lois, pas de règles! Suivre l'instinct inné, voilà la voie. Les gouvernants doivent appliquer ces principes au peuple. Ils doivent isoler leurs sujets, pour pouvoir les tenir dans l'ignorance la plus absolue. Ils doivent éteindre en eux toute ambition, tout désir. « Videz les têtes et remplissez les ventres, débilitez les esprits et fortifiez les os! » Instruire le peuple, c'est ruiner l'Etat... Ajoutons que Lao-tse maudit la guerre, avec une très grande énergie. — L'ensemble de ces principes, qu'on a appelé *Taoïsme*, a eu sur la Chine une influence prodigieuse. De là ces innombrables politiciens, qui prônèrent ce principe unique, que nourrir le peuple doit être le seul souci, parce que « quand son ventre est plein, le peuple est sage ». De là le système gouvernemental de l'abstention et de l'expectative, appliqué jusqu'à nos jours : « laisser leur libre cours à toutes choses, n'intervenir que par nécessité et à regret, mettre le doigt le plus rarement possible dans l'engrenage ciel et terre, de peur de déranger son fonctionnement normal ». De là enfin l'horreur de la guerre, et le mépris du métier des armes. — Il me reste à citer un texte, qui fut aussi gros de conséquences. Il fait suite à la comparaison du soufflet universel. « L'homme peut arriver à ce que le principe vital contenu dans le sperme qui lui a donné naissance, survive à la séparation d'avec le corps, à la mort. Il peut, en nourrissant ce principe vital par une respiration douce et réglée, combiner l'air avec le sperme, et concevoir en soi, comme la poule conçoit son œuf, l'embryon de son être futur. » Cet embryon, les interprètes le décrivent, et les images le représentent, comme un enfançon nimbé d'une gloire. Il doit arriver à peser sept onces, pour être viable. A la mort, il transmigre dans l'autre monde. Le cadavre, qui reste, est un vêtement ôté, une défroque usée... Voilà l'origine de l'étrange gymnastique respiratoire dite *kong-fou*, par laquelle tant de Chinois travaillent encore à se procurer l'immortalité.

2. *Système de* CONFUCIUS. — Confucius fut un politique. Non seulement il ne spécula sur rien, mais il réprouva toute spéculation abstraite, toute recherche transcendante. Pas même de morale théorique. Chez lui tout est concret, tout vise à la formation de gouvernants pratiques et de gouvernés dociles. Le grand objectif de Confucius, fut de réformer les abus administratifs des princes féodaux de son temps, et les superstitions introduites depuis la décadence des Tcheou. Il pensa comme les anciens, et crut comme eux; à preuve, c'est lui qui nous a conservé tout ce qui nous reste d'eux. Comme eux il crut au Ciel, au Sublime Souverain, à une Providence, et il prouva sa foi par ses paroles et par ses actes. Comme eux il crut à la divination, et cultiva les Mutations, pour apprendre à connaître la *voie du Ciel*. Comme eux il crut fermement à la survivance de l'âme humaine, mais resta absolument muet sur les sanctions d'outre-tombe. Comme eux il crut aux *chen*, et prêcha

leur omniprésence, pour obtenir que les hommes se conduisissent bien, en tout temps et en tout lieu. Il connut et ne contredit pas le dualisme d'introduction récente. Il crut aux mânes, et insista énergiquement sur leur culte, qu'il interpréta raisonnablement. Réagissant directement contre la multiplication des superstitions, il voulut que le culte se bornât strictement aux pratiques anciennes, et fût plutôt respectueux qu'aimant. Sa morale, Confucius l'a résumée lui-même en ces deux mots : loyauté et bénignité. Au peuple, il veut aussi qu'on procure d'abord le bien-être; mais l'élevage quasi bestial de Lao-tse ne lui suffit pas. Il exige que les gouvernants fassent instruire le peuple; mais seulement de ses devoirs, des choses qui peuvent lui être utiles; et cet enseignement doit être tout positif et pratique, réduit en maximes, sans accompagnement de raisons que le peuple ne saurait comprendre. Il faut surtout préserver le peuple de tout enseignement hétérodoxe, le plus dangereux des fléaux... Confucius détesta les armes et la guerre, presque autant que Lao-tse... Tout cela paraît très simple, et pas bien neuf. Où donc est le *Confucianisme?* Il gît dans les deux principes suivants : constitution familiale, opportunisme au jour le jour... On sait avec quelle intensité, avec quelle exagération voulue, Confucius a insisté sur la piété filiale, bonté des parents pour leurs enfants, dévotion des enfants à leurs parents. C'est que, pour lui, la famille était la molécule type. La principauté, l'Etat, agrégations de molécules, devaient vivre et fonctionner à l'instar. En expliquant les lois de la famille, Confucius entendait édicter les lois de l'Etat. Le rêve de sa vie, utopie irréalisable, fut que tout revînt au temps où les hommes, encore en petit nombre, vivaient sous le régime patriarcal. Il ne se douta pas que, pour les grandes agglomérations, ce doux régime ne suffit pas... Pour ce qui est de l'opportunisme, c'est la vraie marque du Confucianiste, la devise de l'école. « L'opportunisme est le trait distinctif du Sage. Excès et défaut, sont deux vices également nuisibles. Tout plan préconçu, tout parti pris d'avance, est un grand mal. Il faut suivre en tout une voie moyenne, marcher sans intention déterminée, ne rien embrasser avec passion, ne rien repousser par antipathie, faire ce qui convient le mieux pour le moment, dans le cas donné, au fur et à mesure. Peu d'hommes atteignent cet idéal, peu s'y maintiennent durant un mois entier. » Ces paroles du Maître, amplifiées par ses disciples, surtout par son petit-fils Tse-se, ont fait la Chine confucianiste, la Chine des Lettrés. Pas d'idéal, pas de plan, pas de programme; ni patriotisme, ni politique, ni amour, ni haine. Depuis 25 siècles, gouvernement et peuple « passent les jours » comme on dit en ce pays. Ils se courbent dans l'adversité, se redressent dans la prospérité, s'en tirent toujours. On ne peut comparer cet état, ni à un char, ni à un vaisseau. Un bouchon flottant sur l'eau à l'aventure, est ce à quoi il ressemble le plus. Quand la vague passe, il plonge; quand elle a passé, il émerge. (Voyez l'article Chine (Sages de la), Confucius.)

Lao-tse et Confucius eurent des disciples. La filiation des disciples de Lao-tse est moins connue, celle des disciples de Confucius l'est davantage. Les disciples développèrent les idées de leurs maîtres. De là le *Taoïsme* et le *Confucianisme*, doctrines qu'il faut se garder d'appeler des religions, vu que ce furent des politiques assises sur quelque peu de philosophie naturelle, l'une niant Dieu, l'autre le négligeant. — Les Taoïstes, surtout, Lie-tse et Tchoang-tse, au IVe siècle, exposèrent la doctrine de Lao-tse dans un style magnifique, mais sans rien ajouter au fond. Les Confucianistes Tseng-tse, Tse-se, surtout Mong-tse vulgo Mencius, rendirent, du Ve au IIIe siècle, le même service à la doctrine de Confucius.

A la fin du Ve siècle et au commencement du IVe siècle, vécurent deux philosophes qu'il faut connaître. Yang-tchou qui prêcha l'égoïsme et le séparatisme systématiques, et Mei-ti qui prêcha l'altruisme universel et la fusion des peuples. Le premier fut immédiatement traité en ennemi par les Confucianistes, dont la devise est bénignité. Le second fut d'abord traité par eux en ami. Mais dès la fin du IVe siècle, la bénignité confucéenne devenant de plus en plus chose froide et pharisaïque, les Confucianistes commencèrent à se moquer de la charité chaude et dévouée de Mei-ti. Leurs descendants, les Lettrés de nos jours, ont appelé Mei-ti le Jésus de la Chine, et traitent les chrétiens de sectateurs de Mei-tse. Mei-ti lutta aussi avec énergie pour la foi en la Providence et en la survivance. C'est la plus noble figure de la galerie des philosophes chinois... Citons encore Siun-k'oang qui vécut au IIIe siècle. Plutôt stratégiste que philosophe, il fut pourtant le père d'une théorie qui fit du bruit. Il déclara l'homme foncièrement mauvais, et toutes ses œuvres essentiellement vicieuses. La morale est chose purement conventionnelle, tout extérieure; une sorte de corset lacé sur la nature, qui fixe l'homme dans une attitude forcée qu'on appelle le bien.

VI. Sous les T'sin, destruction des anciennes archives. — En l'an 213 avant J.-C., Tcheng de T'sin, le destructeur des Tcheou et le conquérant de l'empire, devenu l'empereur Che-hoang-ti, fit brûler tous les anciens écrits, annales, rituels, chants, chroniques, registres, et tout spécialement les anthologies compilées par Confucius pour ses disciples. Deux motifs expliquent cet acte barbare. D'abord l'empereur était la dupe des Taoïstes. Puis les Confucianistes prouvaient par leurs livres, que ses lois étaient des innovations contraires à l'antiquité. L'empereur brûla les bibliothèques pour faire oublier l'antiquité. Il y réussit assez bien. Il ne nous reste, en fait de monuments anciens authentiques, que fort peu de chose. Au point de vue chronologique, historique, statistique, la perte est immense. L'est-elle autant, au point de vue religieux et philosophique? C'est douteux. En fait d'idées, les livres modernes, très volumineux, contiennent peu de chose. En fut-il autrement dans l'antiquité? On peut penser que, dans ce qui est parvenu jusqu'à nous, nous avons l'essentiel.

VII. Sous les Han. Taoïsme magique, alchimique, diététique, politique. — Cette période s'étend pratiquement de l'an 213 avant J.-C. à l'an 300 après J.-C. Trois faits la caractérisent : 1. *Introduction du Bouddhisme;* 2. *Développement et organisation du Taoïsme*, qui devient une grande puissance; 3. *Latence du Confucianisme.*

1. Bouddhisme. — Les choses de l'Inde étaient assez connues en Chine depuis longtemps. Le contact intime de la Chine avec l'Inde, dans le bassin du Tarim, depuis le IIe siècle avant J.-C., les fit connaître mieux encore. En l'an 65 après J.-C., l'empereur Ming envoya quérir les livres bouddhistes, et des bonzes pour les expliquer. Deux Hindous, Kashiapa Matanga et Dharma Aranya, se fixèrent à la capitale. Le Bouddhisme s'implanta, mais ne se répandit pas, parce que les patrons politiques, qui font le succès des sectes en Chine, lui manquèrent provisoirement.

2. Taoïsme. — Des Taoïstes aux allures exotiques gouvernèrent l'empereur Che-hoang-ti des Tsin, qui espéra échapper, par leurs bons soins, à la loi de la

mort. Sous les Nan, leur crédit alla croissant d'âge en âge. En 165 avant J.-C., le magicien SIN-YUEN-P'ING s'empare de l'esprit de l'empereur Wen. De 133 à 112, l'empereur Ou fut la dupe des alchimistes LI-CHAO-KIUN, CHAO-WONG, LIUEN-TA, et autres, qui lui promettaient la conversion du cinabre en or, et la drogue d'immortalité. MIAO-KI lui fit introduire le culte du *Suprême Un*, équivalent taoïste du Sublime Souverain des Confucianistes. L'empereur chercha à se mettre en relations avec cette déité, sur la cime du mont T'ai-chan, le 17 mai 110. Puis il éleva la Tour des communications célestes. La magie, l'alchimie, les évocations, les conjurations, les charmes, les maléfices et l'envoûtement, furent à l'ordre du jour durant tout ce long règne. Ce fut une fureur. Elle coûta à l'empereur Ou son propre fils le prince Kiu, désigné pour lui succéder, et nombre de fidèles sujets. Assagi par le malheur, il finit par découvrir qu'on s'était joué de lui durant 52 ans. Son proche parent, le prince LIEOU-NAN, mort en 122, ajouta à la littérature taoïste l'important traité naturaliste et alchimique, connu sous le nom de *Hoai-nan-tse*, dont l'odeur est franchement exotique. En 61, l'empereur Siuen autorisa des pratiques taoïstes magiques venues de l'Ouest. En 14, l'empereur T'cheng se convertit du Confucianisme au Taoïsme. En 5 avant J.-C., l'empereur Nai, le fameux sodomite, confirme 700 lieux saints, et autorise 37.000 sacrifices taoïstes par an. Des devins taoïstes lancèrent la révolution qui renversa l'usurpateur Wang-mang, et rétablit les Han. Un prophète taoïste mit sur le trône, en 25 après J.-C., l'empereur Koang-Ou, qui se montra reconnaissant. En 166, l'empereur Hoan élève un temple à Lao-tse dans sa capitale, et lui sacrifie avec le rituel des sacrifices au Ciel. En 184, grande rébellion des Turbans jaunes, qui s'étaient associés et organisés petit à petit, comme l'ont fait presque tous les rebelles depuis lors, sous le couvert de dévotions taoïstes. Ils pratiquaient en commun certaines cérémonies superstitieuses, qui les liaient entre eux. Ils pratiquaient certaines bonnes œuvres, qui leur attachaient le peuple. Quand ils se crurent assez forts, ils tirèrent le sabre. Dans les années qui suivirent, les sectes analogues pullulèrent. Une surtout est à noter, non à cause de son importance, mais parce que c'est d'elle que date la fameuse légende du pape des Taoïstes. Il s'agit de l'aïeul de Tchang-lou, Tchang-ling dit Tchang-tao-ling, qui vécut à la fin du premier siècle de l'ère chrétienne, et fut favorisé d'apparitions de Lao-tse. Y eut-il dès lors, dans cette famille Tchang, une transmission héréditaire de certains secrets et d'une certaine autorité sur la secte? le fait est douteux pour cette époque, mais plus tard il en fut ainsi. Vers 423, un certain K'EOU-K'IEN-TCHE achèvera de faire du Taoïsme une secte hiérarchisée, puissante, malfaisante et redoutée. C'est lui qui fit conférer à feu Tchang-tao-ling, le titre de *Docteur céleste*, qu'ont porté depuis tous ses successeurs plus ou moins authentiques. Il mit en vogue la forme diététique du Taoïsme, gymnastique respiratoire, drogue d'immortalité, régime des Immortels, consistant à ne manger que des pétales de fleurs et à ne boire que de la rosée. Simagrées superstitieuses destinées à donner le change sur la nature révolutionnaire de la secte. Les devins taoïstes furent les principaux fauteurs des troubles qui agitèrent le commencement du IIIe siècle. Aussi l'un des premiers actes du fondateur de la nouvelle dynastie Tsin, fut-il de prohiber leur métier.

3. CONFUCIANISME. — Le soleil de la faveur ne luisit pas pour lui, durant cette période. Le fondateur des Han méprisa les Lettrés. En 191 avant J.-C., le décret prohibant les livres cessa d'avoir force de loi, sans avoir été abrogé. En 140, les harangues de TONG-TCHONG-CHOU à l'empereur Ou, prouvent que les Lettrés ont fait du dualisme leur principe fondamental. De 155 à 130, le prince HIEN, frère de l'empereur Ou, recueille et restaure les vieux écrits échappés au désastre de l'an 213. Ils furent enfouis dans la bibliothèque impériale. En 51, on se souvint enfin de leur existence. En 7 avant J.-C., on les classa. En 79 après J.-C., on les revisa... Vers 90 après J.-C., mort du philosophe WANG-T'CHONG, lettré transfuge, dont les attaques contre ses anciens confrères nous fournissent un très bon catalogue de leurs thèses. Incontestablement, à cette époque, les Confucianistes avaient subi l'influence du milieu taoïste dans lequel ils vivaient. Ils avaient oublié la notion antique du Ciel Sublime Souverain, que Wang-t'chong relève. Ils considéraient comme le grand pouvoir supérieur, le binôme ciel et terre, le ciel et la terre étant matériels, faits d'une substance ténue, semblable à la vapeur ou à la fumée. Ils attribuaient pourtant à ce binôme les attributs que les anciens donnaient au Ciel Souverain, le gouvernement, la Providence, la rétribution du bien et du mal. Ils l'interrogeaient par la divination. Ils lui faisaient des offrandes. Wang-t'chong attaque avec verve leur inconséquence. « Si le ciel et la terre sont matériels, avec quels yeux nous voient-ils, avec quelles oreilles nous écoutent-ils, avec quelle bouche mangent-ils? » D'un autre côté, Wang-t'chong nous apprend que les Confucianistes croyaient encore à la survivance des âmes, que lui-même nie : « Si les âmes survivaient, comme le veulent les lettrés, étant donné le nombre d'hommes qui ont passé sur la terre, à chaque pas j'en écraserais une. » — En 170, persécution sanglante des Lettrés, par les eunuques alors tout-puissants à la cour. Nombreuses victimes; dix-mille, dit l'histoire officielle. — Vers le milieu du IIIe siècle, WANG-SOU compile le recueil d'anecdotes confucianistes *Kia-yu*, et en 317 MEI-HI ajoute aux Annales 19 chapitres qu'il fabriqua en cousant ensemble des centons de toute provenance.

VIII. Les Tsin. Grande anarchie. Bouddhisme. — Cette période s'étend pratiquement de 300 à 589 après J.-C. Tongouses du N.-E., Huns du N.-O., Tangoutains et Tibétains de l'O., se ruent à l'envi sur l'empire, et le refoulent peu à peu jusqu'au sud du fleuve Bleu, occupant tout le nord. Le Bouddhisme trouva en eux les protecteurs politiques, qu'il attendait depuis près de trois siècles. Ce furent surtout les princes huns de cette période, vers 330, Che-lei, Che-hou et autres, ivrognes, débauchés, cruels, quelque peu anthropophages, qui le favorisèrent. Avec la faveur vint l'expansion. Cette expansion soudaine obligea les bonzes hindous débordés à s'adjoindre des bonzes chinois en nombre, ce qui accéléra encore la propagande. Mais n'allez pas croire que Che-lei et Che-hou furent dévots. Ils ne le furent pas du tout. Servis fidèlement par le bonze hindou BOUDDHA JANGA, ils payèrent les services de cet homme, le premier par des honneurs personnels, le second par un édit en faveur de sa secte. « La faveur dont jouit ce bonze, dit l'histoire officielle, mit le Bouddhisme en vogue parmi le peuple. Des pagodes s'élevèrent de toute part, et grand fut le nombre des Chinois qui se firent raser la tête, et qui entrèrent dans les bonzeries, ce qui ne s'était jamais vu jusque là. Bientôt les bonzes chinois pullulèrent. » Ces bonzes chinois travaillèrent avec zèle à faire des prosélytes. En 372 le bonze CHOEN-TAO introduisit le Bouddhisme en Corée, d'où il passa au Japon. — En 405, la faveur accordée au bonze hindou KUMARAJIVA, par Yao-hing roi de T'sin, fut cause, dit l'histoire officielle, « que tout le nord de la Chine se couvrit de bonzeries, de

pagodes et de tours. Les bonzes reclus se comptèrent par milliers. Dans le peuple, sur dix familles, neuf étaient bouddhistes ». — En 399, le bonze chinois FA-HIEN alla chercher dans l'Inde les textes authentiques, et revint après quinze années de voyages et d'études. D'autres pèlerins imitèrent son exemple. Tous les livres bouddhistes furent successivement apportés en Chine et traduits en chinois. — En 446, un magasin d'armes ayant été découvert dans une bonzerie, il s'ensuivit pour le Bouddhisme une éclipse de faveur, qui ne dura que peu d'années. — En 514, il y avait dans la ville de Lao-yang plus de trois mille bonzes étrangers, sans compter les bonzes indigènes; et, dans la Chine du Nord seulement, plus de treize mille pagodes. La dévotion de la reine Hou augmenta encore cet entrain. En 538, la Chine du Nord comptait trente mille pagodes, et deux millions de bonzes et de bonzesses. — Par la raison des contraires, le Taoïsme était discrédité, persécuté, prohibé parfois sous peine de mort. Les gouvernants avaient fini par se rendre compte des dangers politiques de cette secte incendiaire. Les prophéties des devins taoïstes lançaient les révolutions. Leurs oracles faisaient surgir les prétendants et leur suscitaient des adhérents. En 548, édit de proscription, qui fit au Taoïsme un très grand mal. A ce propos l'histoire officielle remarque que la vitalité du Taoïsme fut toujours moindre que celle du Bouddhisme; que le Taoïsme s'est toujours relevé lentement et avec peine des coups qui lui ont été portés, tandis que le Bouddhisme s'est chaque fois redressé plus florissant et plus vivace, au lendemain même de la persécution. La remarque est vraie. Quelle est la raison de ce phénomène? C'est que le Taoïsme alchimique ne satisfaisait le peuple guère mieux que le Confucianisme dégénéré; tandis que le Bouddhisme donnait au cœur et à la conscience populaire une satisfaction relative. Morale bonne, sanctions justes, charité sincère. Pas de divinité, il est vrai; mais le peuple s'en fit une, ou d'Indra, le dieu du ciel brahmanique conservé par les Bouddhistes, ou du Dieu qui se révèle dans la conscience humaine. Il en appela au Vénérable Maître du ciel, dans ses maux et ses angoisses. Il se consola de l'oppression, en pensant que l'oppresseur l'expierait un jour, comme bœuf ou *preta* famélique. Durant les siècles de barbarie de cet âge de fer et de sang, les âmes assoiffées de paix n'en trouvèrent quelque peu que dans les bonzeries. Réunissez ces données; elles expliquent pourquoi le peuple chinois devint bouddhiste alors, et l'est resté depuis... Notons l'anecdote suivante, presque comique : En 555, Kao-yang roi de T'si, une brute célèbre, imagina d'en finir avec le Taoïsme par voie de persuasion. Il réunit en champ clos un nombre égal de bonzes et de tao-che, et les fit argumenter. Les arbitres ayant déclaré les tao-che vaincus, le roi leur ordonna de couper leur longue chevelure, et de devenir bonzes ras. Ils protestèrent. Le roi fit couper quatre têtes. Les autres préférèrent ne se faire couper que les cheveux. — Dans la Chine du Sud, dans l'empire, le Taoïsme régnait encore en maître au milieu du IVᵉ siècle. En 364, l'empereur Nai devint idiot, pour avoir pris une drogue qui devait le rendre immortel. Mais bientôt le Bouddhisme envahit aussi l'empire. Entravée d'abord, sa marche devint vite triomphale. En 381, l'empereur Niao-Ou des Tsin établit dans son palais une communauté de bonzes, avec lesquels il vivait et psalmodiait. En 435, un préfet déclare à l'empereur Wen des Song : « Les statues de Bouddha, ses images, ses temples, ses bonzeries, se comptent maintenant par milliers dans l'empire. Les richesses gaspillées, les dépenses faites pour son culte, ne se calculent plus. Oubliant le ciel et la terre, le peuple ne pense plus qu'à cet homme. » En 521, le bonze hindou BODHIDHARMA convertit l'empereur Ou des Leang, qui se fit bonze en 527. Donc, au commencement du VIᵉ siècle, toute la Chine, nord et sud, fut bouddhiste, officiellement. — Et le Confucianisme?... Oublié!... Il faudra que la politique rende un jour à ce cadavre une vie factice.

IX. Soei et T'ang. Restauration. Jeu de bascule. — Cette période s'étend de 589 à 960... Le restaurateur de l'unité de l'empire, Yang-kien, empereur Wen des Soei, fut bouddhiste, et hostile au Confucianisme, dont il ferma les écoles en 601. Il traita les Lettrés en malfaiteurs, dit l'histoire officielle, qui le compare à Che-hoang-ti. Son fils, le fameux empereur Yang, n'eut pas le loisir de se faire une croyance. En tout cas il n'aima pas les Lettrés, lesquels le lui rendirent et souillèrent sa mémoire. — Li-yuen renversa les Soei et fonda les T'ang. Pour lancer cette révolution, il lui fallut un ressort. Il s'adressa au Taoïsme persécuté durant les derniers siècles. Les devins de la secte découvrirent que Li-yuen descendait de Lao-tse. Les Lettrés rirent, mais Li-yuen réussit. Son fils et successeur Li-che-min s'empressa de prohiber la divination, qui venait de donner l'empire à sa famille. Bon pour soi, pas pour un autre. Rien de plus singulier que le jeu de bascule religieux, sous ce règne et sous les suivants. Politique, pas conviction, évidemment. En 637, Confucius reçoit la place d'honneur dans les écoles, et la collection des treize classiques, avec les commentaires anciens, est éditée. Les Bouddhistes et les Taoïstes sont mal vus et contenus. Le Mazdéisme est favorisé. Le Nestorianisme reçoit gracieux accueil. Le Mahométisme s'introduit. L'empereur T'ai connut nombre de cultes, les patronna tous, et n'en pratiqua aucun. En 666, son fils l'empereur Kao sacrifia au Ciel et à la Terre sur le mont T'ai-chan. Le même visita la patrie de Confucius et celle de Lao-tse, aima également les Confucianistes, les Taoïstes et les Nestoriens. Sa veuve, la fameuse impératrice Ou, choya les Bouddhistes, et accueillit en 694 les Manichéens. Son fils l'empereur Joei caressa les Taoïstes... Bien entendu que la vogue populaire suivait, comme pour tout en Chine, ces oscillations de la faveur impériale, causées par la politique le plus souvent, ou par l'influence temporaire d'un imposteur habile, d'un mignon chéri, d'une concubine favorite. — L'empereur Hiuen sévit contre les Bouddhistes en 714, sacrifie au Ciel sur le mont T'ai-chan en 725, et qualifie les Manichéens de secte perverse en 732. En 737-739, les classiques confucianistes devinrent sujets du programme des examens : point de départ du relèvement de la caste des Lettrés; des écoles sont créées jusque dans les hameaux; Confucius reçoit le titre et le rang de roi. Puis soudain revirement complet; l'empereur Hiuen devient dévot Taoïste. En 741 sa piété lui valut une apparition de Lao-tse, auquel il offrit des sacrifices solennels. Il paraît que les Nestoriens célébraient volontiers leurs offices devant ce saint païen... Notons que, en 740, il y avait dans la ville de T'chang-nan, maintenant Si-nan-fou, 91 pagodes et couvents bouddhistes, 16 temples et couvents taoïstes, 2 églises nestoriennes, 4 temples mazdéens et manichéens. L'empereur Hiuen finit par devenir à peu près fou. Une rébellion le chassa de sa capitale. Elle fut réprimée par son fils l'empereur Sou, au moyen de troupes étrangères, Ouïgours manichéens, Arabes musulmans, qui propagèrent leurs religions en Chine. Personnellement, l'empereur Sou fut taoïste, bouddhiste, nestorien, et le reste, tout à la fois. Son fils l'empereur Tai fut franchement bouddhiste. En 768, il dut rapporter la censure de l'an 732 contre le Manichéisme, à la demande de ses alliés les Ouïgours. L'empereur Hien fut aussi

dévot bouddhiste. Sous l'empereur Wen, en 835, persécution sanglante des Lettrés par les eunuques, à peu près comme en 170. — En 843, les Ouïgours étant ruinés, un édit de l'empereur Ou supprime le Manichéisme. Devenu fervent taoïste, le même empereur porta en 845 contre les Bouddhistes un édit d'extermination, dans lequel furent englobés le Nestorianisme et le Mazdéisme. Plus de 44.000 pagodes et bonzeries furent détruites, plus de 260.000 bonzes et bonzesses furent sécularisés. Moins d'un an après, l'empereur mourut d'une dose de drogue d'immortalité, et son successeur l'empereur Siuen s'empressa de faire oublier aux Bouddhistes leurs malheurs. En 852, le même se convertit au Taoïsme. En 859 il mourut aussi d'une dose de drogue d'immortalité. Puis l'empereur I fut Bouddhiste fervent. — Sous l'empereur Hi, en 879, au sac de Canton, 120.000 Musulmans, Juifs, Nestoriens et Parsis furent passés au fil de l'épée. — Vers 882, sentant que leur culte manquait de tête, les Taoïstes abandonnèrent le *Suprême Un*, monopolisé par le gouvernement, et inventèrent le *Pur Auguste*, déité qui deviendra très populaire. — Les T'ang s'étant écroulés en 907, et les hordes du Nord, Tongouses et Turcs, s'étant de nouveau ruées sur l'empire, un calme relatif se fit dans les esprits durant 54 ans. Chose singulière, en 932 le Turc Li-se-yuen fit éditer pour la première fois par la gravure les classiques confucianistes, copiés à la main jusque là. Personne n'a contribué au relèvement du Confucianisme plus que cet étranger.

X. **Sous les Song. Taoïsme héroïque. Néo-confucianisme.** — Cette période s'étend de 960 à 1280. Constatons d'abord l'établissement à la capitale K'ai-fong-fou, on ne sait pas en quelle année, d'une colonie de Juifs noirs, indiens ou persans. — Les Chinois avaient donné aux Japonais le Bouddhisme et le Confucianisme; le Japon rendit à la Chine. En 984, le bonze japonais Tiao-jan présenta à l'empereur T'ai l'histoire du Japon, et lui exposa le *Sintoïsme* japonais, ensemble de fables qui fait descendre la famille impériale et les familles nobles de héros anciens divinisés. Ce fut une révélation. L'empereur admira beaucoup, dit l'histoire, et conçut une forte envie de n'être pas moins divin que son collègue japonais. Depuis lors il fit de grandes avances aux Taoïstes, mais n'eut pas le temps d'aboutir. C'est son fils l'empereur Tchen, qui créa le Sintoïsme chinois. Cet homme fut un imposteur consommé. Il trouva, pour l'aider, des ministres de même acabit. En 1008, il commença à avoir des apparitions. Un écrit mystérieux tomba du ciel. D'autres visions et faveurs suivirent. Elles furent attribuées au Pur Auguste, inventé par les Taoïstes en 882. On insinua que ce Pur Auguste était l'ancêtre de la famille impériale. Par suite, en 1017, un décret lui attribua les insignes impériaux. Lao-tse abaissé reçut une place intermédiaire entre le Pur Auguste et l'empereur. Une foule d'anciens personnages, bons et mauvais, furent faits Génies courtisans du Pur Auguste. Tandis que l'élysée taoïste se peuplait, sur la terre le Taoïsme se hiérarchisait définitivement sous la direction d'un descendant de Tchang-tao-ling, et ce Sintoïsme chinois devenait religion de l'Etat. Jamais les Lettrés ne ricanèrent comme devant ces folies; mais ce fut en vain : la chose eut du succès. L'empereur Hoei y mit la dernière main. En 1115, il concilia, par décret, le culte nouveau avec la religion antique, en déclarant que le Pur Auguste n'était autre que le Sublime Souverain. Il vulgarisa le binôme, en faisant représenter le ciel sous la figure d'un homme, et la terre sous celle d'une femme. La cour impériale devint une féerie. Le géomancie, forme de divination nouvelle, décida de tout. Restaient les Bouddhistes réfractaires au mouvement. En 1115 l'empereur tenta de les faire entrer en bloc, par décret, dans son système. Bouddha et ses disciples furent incorporés dans la légion des Génies taoïstes, chacun à son rang. Ordre aux bonzes de se fondre avec les *tao-che*. On espérait que la fusion des adeptes suivrait celle des déités et des maîtres. Il n'en fut rien. Les Bouddhistes patientèrent en attendant le revirement, lequel vint à son heure. Les incursions des Tongouses Kin, puis des Mongols de Gengis-Khan, donnèrent bientôt aux Song de telles distractions, qu'ils en oublièrent la théosophie. Une philosophie, le Néo-confucianisme, occupa les courts répits de leur longue agonie. — Nous avons vu que, dès le temps des Han, les Lettrés avaient déjà altéré considérablement les vieilles notions frustes, legs de Confucius et des anciens. Leurs successeurs continuèrent. A partir du x[e] siècle, la diffusion par la gravure des livres confucianistes, bouddhistes et autres, leur permit de lire davantage et de mieux comparer. La *Tripitaka* chinoise leur révéla les systèmes des écoles philosophiques de l'Inde. Le désir d'une systématisation des doctrines confucianistes naquit dans bien des esprits, et plusieurs se mirent à l'œuvre. Leur action détermina une réaction. Les confucianistes se divisèrent en deux camps, les réactionnaires et les progressistes, qui se firent, au xii[e] siècle, une guerre acharnée. Les réactionnaires demandaient le retour pur et simple au texte ancien, et l'abandon de tous les commentaires, même de ceux consignés dans l'édition des classiques de l'an 637, comme étant déjà entachés d'hétérodoxie. Les progressistes, imbus de philosophie indienne, étaient au contraire pour qu'on ajoutât des commentaires nouveaux, dans lesquels on systématiserait les propositions éparses du texte intangible, et les gloses des commentateurs anciens. Quelques-uns de ces progressistes sont à connaître. Au xi[e] siècle, Chao-yong, Tcheou-toen-i, Tchang-tsai, les deux frères T'cheng-hao et T'cheng-i, Se-ma-koang. Au xii[e] siècle, Tchou-hi qui les résuma, et qui enchérit sur tous. La lutte s'envenima à l'extrême. Tour à tour les deux partis en appelèrent à l'autorité impériale, au bras séculier. La politique ayant incliné les empereurs vers les réactionnaires, ceux-ci usèrent de leur faveur pour écraser leurs adversaires. En 1178, ils obtinrent de l'empereur Hiao la condamnation des commentaires nouveaux de T'cheng-i. Le verdict porte : « Abandonnant le texte des Classiques, les Lettrés ne s'occupent plus que de philosophie abstraite, et passent leur temps à combattre, à coups d'expressions inintelligibles, des idées insaisissables. Qu'il leur suffise d'apprendre l'interprétation traditionnelle, et de se bien conduire! » Tchou-hi et ses amis ayant appelé leur parti l'*Ecole de la Voie*, les réactionnaires se jugèrent par là qualifiés implicitement de *dévoyés*. Pour se venger, ils sollicitèrent et obtinrent un décret impérial, qui appela le parti de Tchou-hi *Ecole de mensonge*. Le maître fut persécuté; ses disciples furent traités de clique perverse. Tchou-hi avait, comme Confucius, un caractère hargneux, qui servait mal sa cause, d'ailleurs mauvaise. Ses discours, prolixes ou violents, endormaient ou exaspéraient ses auditeurs. Le gouvernement le fit surveiller de près. Il mourut, gardé jusque sur son lit de mort, en 1200, à l'âge de 71 ans. La vogue lui vint après sa mort, comme à Confucius. Au moment où les Song allaient tomber du trône, l'empereur Li s'enticha des élucubrations de Tchou-hi, le nomma en 1241 Grand maître, le diplôma exégète authentique, classique idéal, plaça les tablettes des cinq principaux progressistes dans le temple de Confucius. C'était, en périssant, léguer à la Chine la peste. Les

critiques modernes définissent ainsi l'œuvre de cet homme : « Tchou-hi, qui avait constaté le rôle que la philosophie joue dans les livres bouddhistes, en inventa une analogue pour expliquer les livres confucianistes. La Chine n'avait eu jusque là aucune philosophie. Sachons gré à Tchou-hi d'avoir comblé cette lacune. » Eh bien, non! L'homme néfaste qui enseigna l'athéisme, un monisme matérialiste dynamiste, cet homme-là ne mérite pas que son pays lui en sache gré.

XI. **Sous les Song. Le Tchouhisme.** — Voici le système, resté officiel jusqu'à nos jours. Pas de Dieu, pas de Souverain, pas de Juge, pas de Providence, quoi qu'en aient dit les anciens. L'univers, et tous les êtres qu'il contient, sont composés de deux principes coéternels, distincts mais inséparables, *li* la norme, et *k'i* la matière. Inhérente à la matière, la norme est le principe de l'être, de la vie, de toutes les actions et évolutions. La matière est le substratum de la norme, le principe de la diversité des espèces et de la distinction des individus. Sous l'impulsion de la norme, la matière évolue en deux phases alternatives *yin* et *yang*. La norme s'appelle aussi *t'ai-ki*, le grand axe, parce qu'elle meut tout; et *ou-ki*, parce qu'elle est imperceptible. La norme est une, infinie, éternelle, immuable, inaltérable. homogène, nécessaire, aveugle, fatale, inconsciente, inintelligente. Restant toujours une, et toujours la même, elle se termine dans tous les êtres. La portion limitée de la matière infinie, qui constitue tel individu, définit, en la retenant pour la durée de son existence, la terminaison de la norme universelle dans cet individu. Cette terminaison se retire dans l'unité, dans le tout, dont elle ne s'était jamais séparée, au moment où l'individu cesse d'être, par suite de l'altération de sa matière. La variété des êtres provient de ce que le lot de matière plus ou moins fine d'un chacun, a offert plus ou moins de perfectibilité, ou opposé plus ou moins d'inertie, à l'influence de la norme. Les êtres sortent du grand tout et y rentrent, comme les godets d'une noria montent du puits et y redescendent, la roue de l'évolution déroulant une chaîne sans fin. — Les deux âmes de l'homme sont toutes deux matérielles, la supérieure aussi bien que l'inférieure. Produites par condensation, elles finissent par se dissiper, comme la fumée se dissipe quand le feu s'est éteint. Dire qu'une âme survit après la mort, c'est une erreur bouddhique, a dit Tchou-hi cent fois. « Il en est de l'âme comme d'un fruit, qui mûrit, puis blettit, puis se décompose. Quand un homme a été sage, quand il a vécu jusqu'au terme de ses jours et est mort content, son âme déjà blette se décompose aussitôt. Tels les Sages célèbres, qui n'apparurent jamais après leur décès. C'est qu'ils étaient morts à point, fruits blets qui se décomposèrent immédiatement. Tandis que l'âme de ceux qui sont morts avant le temps n'étant pas mûre, l'âme de ceux qui, comme les bonzes, ont trop médité étant trop coriace, la dissolution n'est pas immédiate. De là les apparitions, les revenants; survivance éphémère qui ne dure pas... Les âmes des ancêtres n'existent plus, quoi qu'en disent les anciens livres. Le culte que les descendants leur rendent, n'est que profession de reconnaissance pour l'acte génératif par lequel les ancêtres leur ont transmis la vie. Il en est des générations des hommes comme des vagues de la mer. Chaque vague est elle-même, mais toutes sont des modalités de la même eau. Moi qui suis aujourd'hui, je suis une modalité de la norme et de la matière universelles. Mon ancêtre fut lui aussi, en son temps, une modalité des mêmes éléments. Il n'est plus. Les éléments restent. Je suis en communion avec lui, par communion de norme et de matière. De même, le ciel, la terre, tous les êtres, étant composés de norme et de matière, le ciel, la terre et tous les êtres son un avec moi. Je puis appeler le ciel mon père, la terre ma mère, tous les êtres mes frères, car tous me sont unis, tout l'univers est avec moi un être unique. » — La norme est inconsciente, la matière est inintelligente; mais, dans l'homme, le cœur matériel, mû par la norme, produit l'intelligence, la perception, la moralité. L'intelligence jaillit de la matière, par éclairs, comme le feu du briquet. Ces éclairs d'intelligence causent les émotions, vibrations du composé. Quand l'émotion, et l'action qui suit, se tiennent dans les limites de la convenance naturelle, il y a *bien*. Sinon, il y a, non pas *mal*, car le mal n'existe pas; mais il y a *pas bien*, parce qu'il y a excès ou déficit. — Dans les êtres divers, la norme manifeste des nuances diverses, qui sont leurs qualités, leurs vertus. Ainsi dans l'homme, la norme s'épanouit en bonté, équité, déférence, prudence, loyauté. Si cet épanouissement est imparfait, c'est que des impuretés de la matière l'ont entravé. — C'est tout! Le système que celui de Tchou-hi rappelle le plus, à première vue, est le panthéisme naturaliste de Schelling. Certaines comparaisons imagées qu'il emploie sont cause de cette illusion. Mais l'examen approfondi des définitions qu'il donne de la norme, la dissipent, et obligent de conclure que le système de Tchou-hi est inférieur au panthéisme. C'est un matérialisme dynamiste, fait de matière et de force, dans le genre de Haeckel.

XII. **Yuen, Ming, T'sing. Règne des Lettrés.** — La période s'étend de 1280 à 1905. Elle est caractérisée par la décadence du Bouddhisme et du Taoïsme, les charges et les examens qui y donnent accès ayant passé aux mains des Lettrés, lesquels devinrent la puissance dominante. — KOUBILAI, le fondateur de la dynastie mongole, contint les Taoïstes dont il avait peur, favorisa le bonze tibétain PHAGS'PA et sa réforme des bonzes rouges, employa les Lettrés de la nouvelle école que leur rancune contre les Song jeta dans ses bras. Nombre d'entre eux devinrent fonctionnaires, et servirent la dynastie étrangère de leur mieux. Pour leur faire plaisir, Koubilaï ordonna l'érection de temples à Confucius, dans tout son empire sino-mongol. En 1289, création du Directoire des cultes, pour régler les affaires des Bouddhistes, des Taoïstes, des Nestoriens, des Grecs schismatiques et unis qui se comptaient par milliers dans la garde impériale, enfin des Catholiques, dits Religion de la Croix. En 1293, arrivée à Pékin du missionnaire franciscain JEAN DE MONTE-CORVINO. En 1307, l'empereur Ou encense Confucius. En 1313, l'empereur FEN lui fait une couronne, dans son temple, de tous les auteurs du Néo-confucianisme, et décrète que désormais les sujets des examens triennaux, tous tirés des Classiques, devront être interprétés d'après Tchou-hi. Pour se faire plus d'amis, le même empereur faisait copier en lettres d'or toutes les sutras bouddhiques authentiques. En 1351, première mention de la fameuse secte du *Lotus Blanc*. Elle prétend préparer les voies au Bouddha futur Maitreya, mais ses pratiques sont taoïstes. En réalité, c'est une société révolutionnaire, qui se recrute sous couleur de culte. Sous des noms divers, les sectateurs du Lotus Blanc ont fait toutes les révolutions modernes, y compris celle de 1900. Ils eurent tôt fait de renverser la dynastie mongole Yuen, qui n'avait pas poussé de racines. Avec les Mongols, disparurent de la Chine les religions qu'ils avaient autorisées, les étrangers qu'ils avaient patronnés. Toutes les formes

de Christianisme furent balayées, au point qu'il n'en resta aucun vestige.

L'archevêché de Pékin, fondé en 1308, fut supprimé de fait en 1369, l'archevêque et tous les chrétiens ayant été expulsés. L'évêché de Zayton, T'siuen-tcheou au Fou-kien, fondé en 1312, avait cessé d'être dès 1362, l'évêque ayant été tué et la chrétienté dispersée. — La dynastie chinoise Ming, qui remplaça les Yuen, ayant été fondée par un ex-bonze, les Bouddhistes firent florès à son début, naturellement. Des bonzes siégèrent dans le conseil impérial. Mais la position politique des Lettrés était solide. Charges et examens leur restaient. A leur requête, l'empereur bouddhiste T'cheng fit compiler et éditer la grande philosophie néo-confucianiste Sing-li-ta-t'siuen, par décret de l'an 1416... Sous l'empereur Ou, vers 1515, introduction des bonzes tibétains jaunes, de la réforme de Tsongkapa, dits *lamas* les excellents, lesquels absorbèrent en 1571 les bonzes rouges de Phags' pa... En 1522, l'interprétation tchouhiste des Classiques est de nouveau déclarée officielle... En 1552, SAINT FRANÇOIS XAVIER meurt dans l'île de Sancian, en vue de la Chine. En 1557, établissement des Portugais à Macao. En 1582, entrée en Chine du Jésuite Mathieu RICCI, qui s'établit à Pékin en 1601, et y mourut en 1610. Le Christianisme rentra avec lui. — L'ère de la dynastie tartare mandchoue T'sing, actuellement régnante, fut, de 1644 à 1905 l'âge d'or des Lettrés. La famille impériale est bouddhiste lamaïque, mais, durant 250 ans, toutes ses faveurs furent pour les Lettrés. Ceux-ci la servirent bien, la sauvèrent plus d'une fois, lui firent partager leurs amours et leurs haines. En 1663, l'institution du système d'examens qui a fonctionné jusqu'en 1905, les rendit tout-puissants. Le Christianisme, qui n'avait déjà échappé à plusieurs crises que grâce à la faveur des Jésuites de Pékin, obtint en 1692 de l'empereur K'ANG-HI un édit de tolérance. Mais, par peur des Lettrés, en 1717 le même K'ang-hi le prohibe pratiquement. Poussé par les Lettrés, son fils YONG-TCHENG le persécute franchement. K'IEN-LONG, grand Lettré lui-même, continua la persécution, et fit des martyrs depuis 1747. Kia-k'ing imita son père; en 1814, édit portant peine de mort contre tout prêtre, et peine de déportation contre tout chrétien; martyrs en 1815-1819. Continuation de la persécution sous Tao-koang. Confucius n'a-t-il pas dit qu'il faut préserver le peuple des doctrines hétérodoxes?... Après des guerres et des négociations, édits de tolérance de 1844-1845. Après de nouvelles guerres et de nouvelles négociations, édits de protection de 1860 et des années suivantes... Les rebelles T'ai-p'ing, qui mirent la Chine à feu et à sang de 1850 à 1865, ne furent pas des chrétiens protestants comme on l'a prétendu, mais des sectateurs du Lotus blanc, qui arrangèrent à leur manière une Bible protestante. Les Lettrés sauvèrent encore la dynastie, en organisant la résistance. Aussi furent-ils, après la tourmente, plus choyés que jamais. Par suite, recrudescence de crédit et de faveur pour TCHOU-HI. Le 18 juillet 1894, un décret impérial censura MAO-K'I-LING, son célèbre contradicteur, et ordonna aux examinateurs officiels de « se conformer scrupuleusement à la loi établie, de tenir le commentaire de Tchou-hi pour la parole du Maître, de n'accepter aucune dissertation contenant des opinions différentes de celles de Tchou-hi ». Six ans plus tard, rébellion des Boxeurs. Ce furent encore les Lettrés diplomates qui tirèrent la dynastie d'affaire. Mais la secousse que le gouvernement éprouva cette fois, lui fit comprendre enfin que la littérature ne peut pas tenir lieu de tout. Les coups de canon tirés sur Pékin, ouvrirent une brèche aux idées modernes. Le 2 septembre 1905, décret abolissant les anciens examens littéraires. Nouvelle organisation des écoles. Programmes et manuels scolaires, sur patron japonais. C'est la ruine de la caste des Lettrés, et l'aube d'une ère nouvelle. Puisse la période qui s'ouvre être celle du Christianisme. Humainement il y a peu d'espoir, mais Dieu peut tout.

Cet article a été tiré tout entier des sources chinoises originales. Pour tout ce qui concerne les religions et doctrines de la Chine, presque tous les livres européens anciens ont fait leur temps, beaucoup des modernes ne sont pas au point. Peuvent être consultés avec fruit : Ph. Couplet S. J., *Confucius Sinarum philosophus*. — J. Legge, *Chinese Classics*, et *The Religions of China*. — A. Zottoli S. J., *Cursus litteraturae sinicae*. — Prof. Ed. Chavannes, *Mémoires Historiques de Se-ma-t'sien*. — Ch. de Harlez, divers livres, opuscules et articles. — S. Couvreur S. J., Classiques chinois. — J. M. de Groot, *The religious system of China*. — St. Le Gall S. J., *Tchou-hi*. — H. Havret S. J., *Stèle de Si-ngan-fou et T'ien-tchou;* et autres numéros des *Variétés sinologiques*. — Tous les textes relatifs aux questions touchées dans cet article, se trouvent, cités au long et commentés, dans les *Textes historiques* et les *Textes philosophiques* de l'auteur de cet article.

Léon WIEGER S. J.

CHINE (SAGES DE LA). — Lao-tse. — Le Vieux Maître, appellatif usuel de l'auteur du *Tao-tei-king*, le plus ancien ouvrage philosophique chinois qui soit parvenu jusqu'à nous. L'espèce de panthéisme contenu dans ce livre a été exposé dans l'article CHINE (RELIGIONS ET DOCTRINES), v. Reste à dire ici ce que nous savons de son auteur. — Il y a sur la personne de Lao-tse deux versions. La première version, plus historique, prétend que le Vieux Maître fut le grand archiviste de l'empereur Yeou des Tcheou, 781 à 771 avant J.-C., que les Annales appellent *Pai-yang-fou*. Le célèbre auteur taoïste du IVe siècle Tchoang-tcheou raconte que le Vieux Maître mourut en Chine et dans son lit. Les philosophes néo-confucianistes, et les meilleures critiques de toute nuance, ont tous soutenu cette tradition. La seconde version, plus légendaire, prétend que le Vieux Maître fut le grand archiviste de l'empereur King des Tcheou, 519 à 476 avant J.-C., celui que le Li-ki appelle *Lao-tan, le Vieux Tan*, et que Confucius visita pour le consulter. Les textes sur lesquels cette opinion est assise, sont de basse époque. Ses soutenants sont des auteurs de moindre valeur. Elle est actuellement plus commune, ce qui ne prouve rien. L'identité du Vieux Tan que Confucius visita, et du Vieux Maître auteur du *Tao-tei-king*, n'a jamais été démontrée... D'après la légende, las de voir l'empire mal gouverné, Lao-tse serait parti pour l'Occident. On n'eut jamais plus de ses nouvelles. Il se fit bonze dans l'Inde, dirent les Bouddhistes plus tard. Il inventa le Bouddhisme dans l'Inde, dirent les Taoïstes. Lao-tse, l'auteur du *Tao-tei-king*, n'eut rien de commun avec le Bouddhisme, mais il eut des accointances étroites avec le Brahmanisme. Pourra-t-on démontrer quelque jour, qu'ayant fait un voyage dans l'Inde, il en rapporta en Chine le panthéisme dualistique et autres nouveautés? ou qu'il apprit ces choses, d'inconnus venus de l'Inde, et les vulgarisa en Chine? C'est plus que probable... Alors seront expliquées, et la corruption de la religion chinoise primitive, et l'apparition d'une philosophie qui ne fut certainement pas autochtone. Alors seront conciliés les traits en apparence disparates des traditions relatives à Lao-tse, son voyage en Occident et sa

mort en Chine. — Le *Tao-tei-king* a été traduit en français par Stanislas JULIEN, en anglais par J. LEGGE.

Léon WIEGER S. J.

Confucius. — Proprement *K'ong-fou-tse, maître K'ong*, politique chinois, né en 551, mort en 479 avant J.-C. Originaire de la principauté de Lou, province actuelle du Chan-tong. Fils d'un officier militaire obscur, qui le laissa orphelin à trois ans. Tout ce qu'on sait de son enfance, c'est qu'il raffolait des cérémonies, et excellait dans les rits. Marié à dix-neuf ans, il devint, avec le temps, intendant des greniers, puis des pacages du marquis de Lou. Il avait cinquante ans quand, en 501, il fut promu préfet. En 500, il devint grand-juge du marquisat, et en 497 vice-ministre. Dans ces diverses fonctions, il se montra sévère, intransigeant, cassant. Trouvant le marquis de Lou trop peu déférant et trop peu souple, il le quitta brusquement, et se mit à errer, colporteur de politique à la disposition du plus offrant, à travers les principautés féodales pratiquement indépendantes, qui composaient alors l'empire chinois, prêchant partout le retour aux mœurs antiques, parfois écouté pour un temps, plus souvent éconduit sur-le-champ, l'acrimonie de son caractère servant mal sa politicomanie... En 484, après treize années de vie errante, âgé de 67 ans, il revint à Lou, mais ne rentra pas au service du marquis. L'empire était caduc, les rits et la musique dégénéraient, les odes et les annales étaient oubliées. Confucius chercha à faire revivre tout cela, à réformer son temps en le ramenant de 18 siècles en arrière. A cette fin, il tria les *Rits*, il fit une sélection des *Annales* et un choix des *Odes*, il commenta les *Mutations* (voyez LIVRES CHINOIS). Confucius compila ces choix de textes, ces anthologies, pour l'usage de ses élèves. Or, par suite de la destruction des bibliothèques en l'an 213 avant J.-C., il est arrivé que ces manuels scolaires, en somme moins de deux cents pages in-8° de textes détachés, sont à peu près tout ce qui nous reste de la Chine ancienne. Ces petits livres ont fait la grande réputation de l'homme... Confucius tint école privée jusqu'à la fin de sa vie. Il enseigna successivement environ trois mille élèves, dont 72, qui le satisfirent plus particulièrement, sont appelés ses disciples... Avec l'âge et les mécomptes, car il n'agréa jamais à ses contemporains, son caractère alla s'aigrissant et il devint superstitieux. Il regretta de n'avoir pas cultivé davantage la mystique divinatoire. Des chasseurs ayant tué un animal extraordinaire, il en conclut que son œuvre ne lui survivrait pas. Il consacra ses dernières années à la rédaction des *Annales de Lou*, ouvrage dans lequel il créa cet art des réticences calculées, des insinuations perfides, des travestissements délibérés, des euphémismes trompeurs; art mauvais dont les Lettrés ont depuis lors tant usé et abusé. En 479, Confucius annonça que le mont sacré allait s'écrouler, que la maîtresse poutre allait se rompre, que le Sage allait périr. Ses dernières paroles furent : « Pourquoi vivrais-je davantage? Aucun prince n'a l'esprit de m'écouter, personne n'est capable de me comprendre; autant vaut mourir! » Il s'alita, ne parla plus, et s'éteignit le septième jour, à l'âge de 73 ans. Ses disciples l'ensevelirent au nord de la ville de K'iu-fou, la capitale de Lou, au bord de la rivière Se. Sa tombe existe encore, inviolée... Le fils de Confucius, Pai-yu, était mort avant son père, laissant un fils nommé Ki (Tse-se), auteur du traité sur le Juste milieu, qui contribua beaucoup à systématiser les propositions éparses de son aïeul. — Retournés dans leurs patries respectives, les élèves de Confucius firent école privée autour d'eux, à l'instar du Maître. Ainsi naquit la secte des Lettrés, laquelle fut d'abord aussi peu connue et aussi mal vue qu'avait été son auteur. Les Lettrés ne furent jamais une institution publique, comme on le croit parfois à tort. Ils furent toujours une coterie privée de politiciens retardataires et réactionnaires, une caste fermée, presque une société secrète, se perpétuant par l'éducation des jeunes gens, par cooptation et par intermariages. Répandus un peu partout, faisant partout bande à part, hypnotisés par l'idée unique du retour à l'âge d'or, acariâtres comme leur Maître, pédants antipathiques par nature, critiques frondeurs par état, ils furent parfois flattés par intérêt, quelquefois persécutés pour leur insolence, le plus souvent justement ignorés.

Généralement parlant, les dynasties chinoises leur furent hostiles. C'est sous les deux dynasties étrangères, la mongole et la mandchoue, qu'ils firent le mieux leurs affaires; sous la première comme agents du fisc, sous la seconde comme maîtres de l'enseignement. Voici un échantillon du ton sur lequel ces intellectuels le prenaient, non avec les petits, mais avec les grands de la terre. En l'an 195 avant J.-C., l'empereur Kao, des Han, passant près de la tombe de Confucius, fit une offrande à ses mânes. « Jadis le Ciel a fait naître Confucius, le Maître de tous les âges. Que les peuples existent encore, c'est à la doctrine de notre Sage qu'ils le doivent. Cette doctrine pénètre l'univers, dont elle est comme l'esprit vital, comme l'âme. Les T'sin n'ont pas réussi à la détruire, les Han n'ont pas le mérite de l'avoir ressuscitée, parce qu'elle est immortelle, éternelle. Elle est au-dessus des atteintes des hommes, de toutes les vicissitudes des temps et des choses; elle a toujours été, et ne cessera jamais d'être. L'empereur Kao, le premier des Han, un reître grimpé sur le trône, n'entendait rien aux Odes ni aux Annales. Il méprisait les Lettrés, les outrageait quand il pouvait, allant jusqu'à uriner dans leurs bonnets. Comment cet homme qui traitait ainsi les disciples, pouvait-il estimer leur Maître? Cependant, quand il passa près de la tombe de Confucius, il fit une offrande à ses mânes. Si les Han se maintinrent sur le trône durant quatre siècles, c'est à cet acte de déférence qu'ils le durent. S'ils en tombèrent après quatre siècles, c'est qu'ils n'étaient pas arrivés, pendant tout ce temps, à pénétrer et à appliquer la doctrine du Maître. » En 72 après J.-C., l'empereur Ming, passant par le pays de Lou, visita la maison de Confucius. L'historiographe officiel écrivit dans sa relation, que l'empereur « honora » de sa visite la maison de Confucius. Les Lettrés clamèrent. « Cet historiographe n'entendait évidemment rien à la valeur des termes. Le Maître de tous les âges, le Père des bonnes mœurs, le Soutien du ciel et de la terre, le Conservateur de la race humaine, est-il honoré parce qu'un empereur le visite? C'est l'empereur qui s'honore en le visitant! » (Citations du *T'se-tche-t'ong-kien*)... Les innombrables écrits des Lettrés de tous les âges, sont dans le même goût. Les modernes n'ont rien perdu de la morgue de leurs anciens. Il ne se peut rien imaginer de plus pauvre comme fond, de plus maussade comme forme, que les élucubrations de ces esprits retardataires, empêtrés dans leurs utopies surannées du gouvernement patriarcal et de la politique équilibriste. Il y a peu d'années, ils assiégeaient encore le trône, réclamant à toute occasion le retour de quarante siècles en arrière. Malgré leurs efforts, les aiguilles du cadran ont jusqu'ici continué à avancer. Ils n'ont pas perdu l'espoir d'arriver quelque jour à les faire reculer quand même. — L'introduction et l'évolution de ce qu'on a appelé le culte de Confucius, de l'hommage officiel rendu à la mémoire du Sage, fut singulièrement tar-

dive, lente et laborieuse. On a souvent parlé de pèlerinages faits par les empereurs à sa tombe. C'est là une erreur historique. Ils s'arrêtèrent parfois devant la tombe du Sage, comme devant les autres curiosités du pays, au cours de voyages qui avaient un tout autre but. Ceux qui travaillèrent délibérément à glorifier Confucius furent, notons-le bien, des empereurs chinois hétérodoxes, ou des conquérants étrangers. Ils honorèrent Confucius, afin de se faire pardonner par les Lettrés, les uns le péché de superstition, les autres le crime d'usurpation. Ils se prosternèrent devant le Maître, pour gagner le cœur des disciples, et par eux celui du peuple. Politique, non dévotion!... Près de mille ans après sa mort, en 442 après J.-C., un empereur taoïste élève au Sage un temple près de sa tombe. En 473, un roi tongouse fait duc héréditaire le chef de sa postérité. En 505, un empereur bouddhiste élève au Sage le premier temple qu'il eut à la capitale. En 637, un ministre qui favorisa tous les cultes assigna à l'image de Confucius la place d'honneur dans les écoles. En 665, un empereur, qui pratiqua toutes les superstitions, lui conféra le titre de *Maître suprême*. En 739, un empereur taoïste lui accorde le titre de roi, et lui fait une cour de ses disciples. En 932, un empereur turc fait graver ses livres jusque là peu répandus, et procure ainsi la diffusion de sa doctrine. En 1013, un empereur taoïste ayant transféré au dieu *Pur Auguste* le titre alors porté par Confucius, conféra à celui-ci, par manière d'indemnité, le nom de *Sage parfait*, qu'il porte encore. En 1048, la robe impériale lui fut concédée, un peu en fraude. En 1307, l'empereur mongol Ou l'exalta, comme jamais personne n'avait fait, de l'aveu des Lettrés. En 1330, l'empereur mongol Wen anoblit ses ancêtres. Le 6 janvier 1907, en compensation apparente de la modification du système des examens, mesure qui annule pratiquement la caste des Lettrés, le gouvernement mandchou élève le culte de Confucius au rang de culte du premier degré. Si l'édit est appliqué, ce sera la suppression de ce culte dans l'empire, les fonctions des cultes du premier degré étant réservées au seul empereur. — Quant à la signification moderne du culte rendu à Confucius, nous savons à quoi nous en tenir. D'après Tchou-hi, exégète officiel, l'âme d'un homme s'éteint d'autant plus vite après sa mort, que cet homme avait été plus sage durant sa vie. Or Confucius étant le Sage parfait, il s'ensuit que son âme est retournée dans le néant, il y a de cela plus de 23 siècles, et que le culte qu'on lui rend ne s'adresse qu'à son nom et à sa mémoire, que cet hommage doit glorifier et perpétuer. Des pièces toutes récentes ne laissent aucun doute à ce sujet. Elles montrent aussi combien la Chine tient à cet hommage extérieur. Dans son *Kiao-ou-ki-liao*, bref recueil des questions religieuses, publié pour servir de guide aux mandarins peu versés dans cette matière, Tcheou-fou, gouverneur du Chan-tong et depuis vice-roi des deux Koang, expose d'abord au long une consultation du Tribunal des Rits de l'an 1701, adressée à l'empereur K'ang-hi, laquelle porte en toutes lettres (chapitre 4, 2ᵉ section, page 12 verso, colonne 2) ces mots : « Nous vos serviteurs ayant délibéré, sommes d'avis que se prosterner devant Confucius, c'est le vénérer comme le maître et le modèle des hommes, ce n'est pas lui demander fortune, talent ou dignités. » Tcheou-fou cite encore une requête au trône du tao-t'ai de Tientsin en 1874 (chapitre 4, 1ʳᵉ section, page 9 face, col. 8 et 10), qui porte : « Confucius est le grand Sage de la Chine, que, depuis l'antiquité jusqu'à nos jours, souverains et peuple ont vénéré à l'envi. Le chrétien qui ne reconnaît que Dieu, et qui renie Confucius, en quoi diffère-t-il d'un rebelle? » Enfin Tcheou-fou lui-même reprend ainsi ces idées (postface, page 3 revers, col. 4, et page 1 revers, col. 5) : « Depuis l'origine des temps, c'est l'usage en Chine de se prosterner pour honorer. Ce n'est pas Confucius qui a institué cette manière de saluer. On n'en use pas que pour lui. Ce n'est pas un acte de religion, mais un rit déterminé par le gouvernement. C'est un rit des plus importants, qui oblige tous les officiers et gens du peuple. Quiconque le refuserait, serait réfractaire à la loi. » Les mêmes choses ont été dites aussi clairement que possible, par M. Chen-t'ong-yen. Parlant aux élèves du grand collège de Tsientsin, au jour anniversaire de la naissance du Sage, en 1904, cet orateur officiel s'exprima ainsi : « C'est aujourd'hui la fête de Confucius, le grand Sage de notre nation, l'auteur de la doctrine classique. Nous devons l'honorer, mais de quelle manière? Non pas certes en sollicitant de lui des faveurs, par des prières ou des prostrations. Mais en imitant les exemples que nous a laissés ce parfait modèle des Lettrés. C'est dans ces sentiments que nous allons saluer sa tablette. Elle est pour nous un mémorial; ce que la croix est pour les Protestants. » (Journal officiel *Koan-pao*, numéro du 12 décembre 1904.) — Voir l'article Chine, religions et doctrines, v, x et xi; et la bibliographie à la fin du dit article.

Léon Wieger S. J.

CHINOIS (LIVRES). — Il ne faut pas parler de *Livres sacrés* de la Chine, aucun livre classique chinois n'exposant une religion. On peut appeler *canoniques*, les *King*, ouvrages reconnus par la caste des Lettrés comme contenant leur doctrine, et qui forment le *canon* dit confucianiste. La formation de ce canon fut lente et laborieuse. Ne furent reconnus d'abord, que deux ouvrages, les *Odes* et les *Annales* colligées par Confucius. Puis on en admit cinq, enfin treize ou plutôt quatorze. Ces livres ne sont pas reconnus et acceptés en entier. Sauf les *Odes*, presque tous ont été retouchés, interpolés, mutilés, falsifiés. Chaque pièce a son histoire, sa marque, sa cote particulière. Certaines sont rejetées par tous, mais on les laisse en place, le texte étant intangible. Il ne faut donc pas croire qu'on a émis un argument irréfutable, quand on a cité les *Annales*; car 19 chapitres de cette collection sont notoirement faux. Ainsi des autres livres. C'est là une des grandes difficultés de la sinologie. Aucun index européen, qualifiant individuellement les textes classiques, n'a été dressé jusqu'ici. — Voici la liste des Livres canoniques. Les renvois l. c. se rapportent à l'article Chine, religions et doctrines.

1. *I-king*, les Mutations, traité de divination basé sur les diagrammes; œuvre de T'chang et Tan de Theou, commentée par Confucius; l. c. iii. — 2. *Che-king*, les Odes, chants populaires et rituels des xviiiᵉ-viiiᵉ siècles avant J.-C., choisis par Confucius. Livre précieux, incomplet, mais authentique, sa forme rythmée ayant empêché de le falsifier. — 3. *Chou-king*, les Annales, pièces antiques des xxivᵉ-viiᵉ siècles avant J.-C., colligées par Confucius, reconstituées de mémoire après la destruction des livres. Les 31 pièces authentiques sont des documents de la plus haute valeur. Les 19 autres ont été fabriquées au ivᵉ siècle de l'ère chrétienne. — 4. *Tcheou-li*, le Rituel des fonctionnaires, sous la dynastie Tcheou. Incomplet, interpolé, mais la critique a assez bien déterminé les textes authentiques, lesquels sont importants. — 5. *I-li*, le Rituel des particuliers, sous la même dynastie. Intact. Livre très estimé. — 6. *Li-ki*, le Mémorial des Rits, compilation faite sous la première dynastie Han, peu avant l'ère chrétienne. Contient de tout, du vrai

et du faux. Chaque texte est à contrôler. — 7. *T'-choen-t'sieou*, la Chronique de Lou par Confucius. Traité de machiavélisme (voyez l'article Confucius), rendu intelligible par les trois commentaires suivants. — 8. *Tsouo-tchoan*, les Récits de Tsouo-k-iou-ming, qui fut probablement disciple de Confucius. Livre intact, de la plus haute valeur. — 9. *Kong-yang-tchoan*, les Récits de Kong-yang-Kao, autre commentaire postérieur. — 10. *Kou-leang-tchoan*, les Récits de Kou-leang-t'che, autre commentaire postérieur. — 11. *Hiao-kinge* le Traité de la piété filiale, opuscule attribué à Confucius, qui n'en fut certainement pas l'auteur. — 12. *Luen-yu*, Discours et propos, collection de sentences détachées, attribuées à Confucius et à ses principaux disciples, réunies par leurs élèves. On les suppose authentiques. Ce livre est la source principale, pour tout ce qui concerne la personne de Confucius et ses idées; l. c. v. — 13. *Mong-tse*, le Livre de Mong-k'o, Mencius, écrit au commencement du IIIᵉ siècle avant J.-C. Développe au long les principes confucianistes. Intact et authentique. Livre de haute valeur, et pour son contenu, et à cause de la beauté de son style; l. c. v. — 14. *Eul-ya*, petit Lexique de terminologie et de classification ancienne, attribué à Tse-hia, disciple de Confucius. Il est douteux qu'il en ait été l'auteur. — Les numéros 7 et 8 de cette liste sont réunis en un, dans la collection des *Che-san-king*, treize livres canoniques. — Après les canoniques, vient le manuel des écoles *Se-chou*, les quatre Livres dits Classiques, que tous les écoliers chinois apprennent par cœur. Il contient les Discours et propos, et le Livre de Mencius (ci-dessus 12 et 13), plus deux chapitres tirés du Li-ki (ci-dessus 6), à savoir : *Ta-hiao*; la Grande étude du gouvernement patriarcal, texte de Confucius, développement par son disciple Tseng-tse; et *Tchong-jong*, le juste milieu, traité de l'opportunisme confucianiste, par Tse-se, le petit-fils du Maître. Les Lettrés protestent contre l'appellatif *Quatre Livres* donné à cette collection par les Européens. Ils affirment que le titre signifie *Livres des quatre Maîtres*, Confucius, Mencius, Tseng-tse et Tse-se. Ils divisent de fait le recueil en sept volumes, pas en quatre. — J. Legge a traduit en anglais les numéros 1, 2, 3, 6, 7, 8, et les Se-chou en entier. A. Zottoli S. J. a traduit en latin les numéros 2, 3, et les Se-chou en entier; les numéros 1 et 6 en partie. S. Couvreur S. J. a traduit en français-latin les numéros 2, 3, 6, et les Se-chou en entier. Ed. Biot a traduit en français le Tcheou-li.

Léon Wieger S. J.

CIEL. — I. *Le ciel séjour spécial des bienheureux.* — II. *Prétendues erreurs de la théologie catholique sur la constitution du ciel.*

Dans le langage biblique, le mot ciel, *Šamayim*, de la racine *Šâmâh*, « être élevé », désigne, au sens propre, les régions ultra-terrestres, le firmament étoilé (Gen., I, 1). Mais ce terme est aussi employé fréquemment pour exprimer, dans un sens exclusivement théologique, le séjour spécial de Jahveh et de ses anges (Gen., XI, 5; Ps., XI, 4; Job., I, 6). Voir, sur l'acception biblique de ce terme, Cremer, art. *Himmel*, dans *Realencyclopädie für protestantische Theologie*, 3ᵉ édit., Leipzig, 1900, t. VIII, p. 80. L'idée d'un séjour particulier des esprits supérieurs et de la divinité se retrouve d'ailleurs chez les peuples polythéistes de l'antiquité. Cf. Aristote, *De caelo*, II, 3; *De mundo*, 2, édit. Didot, t. II, p. 392.

C'est en ce sens que le mot ciel est entré dans l'usage de l'Eglise pour désigner le lieu où les saints et les anges jouissent en commun de la vision de Dieu. La question de la vision intuitive de Dieu par les élus dans le ciel se rattache exclusivement à la dogmatique et à la controverse; mais la croyance de l'Eglise à l'existence d'un séjour spécialement réservé aux bienheureux a été tout à la fois rejetée par les protestants et dénaturée par les rationalistes : c'est à ce double point de vue qu'elle intéresse l'apologétique.

I. — En détruisant le dogme de la communion des saints et la notion même de l'Eglise, Luther était amené logiquement à faire l'application de ses théories individualistes à la vie future et à rejeter toute idée de vie commune, tout lien social entre les élus. Dès lors la félicité éternelle n'implique aucune communauté de séjour dans l'infini des espaces. « Cherche qui voudra si les bienheureux iront voleter dans les cieux ou sur la terre... Là où sera Dieu, seront aussi les élus. » (*Commentaire sur la IIᵉ Epître de saint Pierre*, *Opera*, édit. de Wittemberg, t. V, p. 353.) Les conclusions de cette doctrine ont été formulées aussitôt par les ubiquistes et défendues avec passion par Brentz : « Le ciel ne peut exister qu'à la condition de comprendre l'enfer; dans le royaume des cieux se trouvent Satan et ses anges, les impies et les païens. » Cf. Werner, *Geschichte der Apologetik*, Vienne, 1865, t. IV, p. 624, 656.

Le protestantisme libéral, envisageant la question au point de vue purement philologique, se flatte d'établir que l'idée catholique du ciel est une conception scolastique, tout à fait en dehors des croyances de la primitive Eglise. Cf. Wabnitz, art. *Ciel*, dans l'*Encyclopédie des sciences religieuses*, Paris, 1878, t. III, p. 182.

Bien qu'elle n'ait jamais été l'objet d'une définition formelle, la doctrine catholique sur le ciel se trouve nettement contenue dans divers documents dogmatiques dont l'interprétation ne saurait être douteuse. Il suffit de recourir soit à la confession de foi proposée par Clément IV à Michel Paléologue, en 1267, et reçue par Grégoire X, en 1274, au IIᵉ concile œcuménique de Lyon, soit à la bulle d'Eugène IV, *Laetentur caeli*, soit aux professions de foi prescrites aux Grecs par Grégoire XIII, aux Orientaux par Urbain VIII et Benoit XIV, soit à la constitution *Benedictus Deus* de Benoit XII en 1336, pour y trouver l'affirmation explicite de la doctrine traditionnelle, telle qu'on la retrouve exposée dans ses lignes essentielles par le symbole alexandrin, dès les origines de l'Eglise. C'est la conception d'une société monarchiquement organisée au delà de cette terre, réservée aux seuls élus, et qu'un seul mot résume : le royaume des cieux. Cf. Denzinger, *Enchiridion*, n. 464 (387), 693 (588, 870, 875), 530 (456).

C'est exactement la doctrine promulguée dans le Nouveau Testament, où le ciel apparaît comme une demeure, Mt., XXIX, 30; Col., III, 1; la demeure du Christ et de ses anges, Lc., II, 15; Eph., I, 21; le rendez-vous de ses élus, Lc., X, 20; Jo., XIV, 2-3; I Thess., IV, 17; notre demeure de gloire, II Cor., V, 1-2; la patrie des saints, Heb., XI, 16; l'éclatante Jérusalem, la cité sainte, Apoc., XXI, 2-10; XXII, 5. Cette conception, d'ailleurs, il importe de le remarquer, n'était point nouvelle; on la retrouve en maints endroits dans Philon d'Alexandrie, *De praemio et poena*, 6, *Opera*, édit. Mangey, Londres, 1742, t. II, 414; *De profugis*, 12, *ibid.*, p. 575; dans Josèphe, qui rappelle d'un mot à ses soldats le χῶρος οὐρανοῦ, comme la récompense ambitionnée par tous. *De bello judaico*, l. III, c. VIII, n. 5 (édit. Didot, Paris, 1865, p. 170). Elle était si populaire que les apocryphes se sont plu à l'embellir de toutes les couleurs de l'imagination comme le plus enchanteur des séjours. Cf. Stapfer, *Les idées religieuses en Palestine à l'époque*

de Jésus-Christ, Paris, 1886, p. 136 sq., *Revue des études juives*, Paris, 1892, t. XXV, p. 4.

Rien de plus familier aux Pères apostoliques que cette pensée du ciel envisagé comme un séjour permanent, comme l'éternelle et commune demeure des élus. L'*Epître de Barnabé*, XIX, 1, désigne expressément le ciel comme le lieu spécialement réservé aux justes, τὸν ὡρισμένον τόπον; CLÉMENT de Rome, comme la patrie des saints, χῶρον εὐσεβῶν, I Cor., L, 3, comme la place assignée aux justes pour l'éternité, XLIV, 16 (Funk, *Patres apostolici*, Tubingue, 1883, t. I, p. 52, 124, 116). On sait assez les détails de la *Vision* du Pasteur d'HERMAS : le ciel est le lieu où sont réunis les anges et où habiteront les hommes avec le Fils de Dieu. *Vis.*, II, 7; *Simil.*, IX, 24, 4 (Funk, p. 542, 548). IGNACE d'Antioche aspire « à monter vers Dieu dans le lieu préparé ». *Ad Rom.*, II, 2 (Funk, p. 214). Saint POLYCARPE exprime le même désir; il entrevoit la place réservée aux martyrs auprès du Seigneur. *Ad Phil.*, IX, 2 (Funk, *ib.*, p. 276). Enfin l'*Epître à Diognète*, VI, 8, VII, 2, X, 2, décrit en traits expressifs « le lieu céleste de la récompense incorruptible, séjour de la divinité et du Christ et royaume des élus » (Funk, *ibid.*, p. 320, 326).

BRENTZ et, après lui, quelques critiques modernes se réfèrent vainement aux textes de saint JUSTIN où il est expressément déclaré que l'âme ne monte pas au ciel après la mort. *Dial. cum Tryph.*, 80, *P. G.*, t. VI, col. 616. Mais il faut entendre, d'après le texte et le contexte, immédiatement après la mort, ἅμα τῷ ἀποθνήσκειν. Saint Justin, en de nombreux passages, nous montre « par delà les mondes, plus haut que le firmament, le séjour de la félicité commune ». *Apol.*, II, 1; *Dial. cum Tryph.*, 56; cf. περὶ ἀναστάσεως, 7, *ibid.*, 441, 612, 1589. Il ne s'agit, dans le texte allégué, que du délai de la récompense, la gloire du ciel étant conditionnée, pour saint Justin, par la résurrection.

L'enseignement de saint IRÉNÉE n'est pas moins explicite, *Cont. haer.*, l. V, c. XXVI, n. 1; c. XXXV, n. 2, *P. G.*, t. VII, col. 1122, 1220, et son disciple HIPPOLYTE nous représente, rassemblés, dans le ciel où est monté Jésus-Christ, les prophètes, les martyrs et les apôtres devant la face de Dieu. *Serm. in Elcanam et Annam; De Antichristo*, 31, 59 (édit. Bonwetsch et Achelis, *Die griechischen christlichen Schriftsteller*, Leipzig, 1897, t. I, p. 20, 39, 122).

La synthèse de ces données traditionnelles, définitivement établie par l'école catéchétique d'Alexandrie, ne laisse subsister aucun doute sur la pensée de l'Eglise primitive. Reprenant la description de la « patrie d'en haut » si souvent retracée par CLÉMENT d'Alexandrie, *Coh. ad gent.*, c. 1 et 9, *Paed.*, II, 12; *Strom.*, VII, 2, *P. G.*, t. VIII, col. 60, 193, 408, t. IX, col. 608, Origène commence à soumettre la croyance chrétienne à l'analyse et aux spéculations philosophiques et se demande où est fixé, dans l'univers, le ciel des élus. Tout en formulant l'hypothèse que le séjour des bienheureux pourrait bien n'être pas en dehors du κόσμος, tout en étant distinct du firmament ou ciel étoilé, il reconnaît que la philosophie est impuissante à résoudre ces problèmes. Deux points seulement sont acquis pour le chrétien : le ciel est un monde ultra-terrestre réservé aux élus, et la constitution des corps glorieux sera en harmonie avec les conditions de ce séjour éthéré. *Cont. Celsum*, VII, 31; III, 42; *De princ.*, l. II, c. III, n. 6, *P. G.*, t. XI, col. 973, 195, 1465. Cf. Koetschau, *Origenes Werke*, Leipzig, 1899, t. I, p. 182, 240.

Développée en de magnifiques images par le génie de TERTULLIEN, *De anima*, 55; *De resurr. carn.*, 43; *Ap.*, 47, *P. L.*, t. II, col. 742-744, 856, t. I, 520; cf. D'ALÈS, *La Théologie de Tertullien*, Paris, 1905, p. 281, 446-448, en traits enflammés par la foi ardente de saint CYPRIEN, *Ad Fortunatum de exhortatione martyrii*, c. 12, 13; *Liber ad Demetrian.*, c. 25, *P. L.*, t. IV, col. 676, 563; édit. Hartel, dans *Corpus Scriptor. eccles. latin.*, Vienne, 1868, t. I, p. 345-347, 370, cette pensée du ciel fut toujours le soutien le plus puissant, l'indestructible consolation des martyrs. Il n'en est pas qui revienne plus fréquemment ni plus vivement dans leurs *Actes* ou *Passions*. La célèbre vision de Satur dans la *Passio SS. Perpetuae et Felicitatis*, n. 11, cf. PILLET, *Les martyrs d'Afrique*, Lille, 1885, p. 274, 284; FRANCHI DE CAVALIERI, *La Passio SS. Perp. et Felicit.*, dans *Römische Quartalschr. für christl. Altertumskunde und für Kirchengeschichte*, Rome, 1896, p. 126-132, l'entretien de Victor avec le Seigneur dans la *Passio SS. Montani, Lucii et alior. mart. african.*, c. 7, Ruinart, *Acta primor., mart.*, Amsterdam, 1713, p. 237, sont les témoignages les plus expressifs de cette commune croyance dont les découvertes épigraphiques du siècle dernier ont si merveilleusement mis en relief le caractère dogmatique et populaire. Presque toutes les pierres sépulcrales des catacombes renferment, dans la brièveté de leurs formules, l'affirmation de la foi et des espérances de tous, la pensée suprême de ce séjour ultra-terrestre où les justes seront réunis au Christ et à Dieu, dans le « lieu du rafraîchissement », « avec les saints », « dans la demeure éternelle », « au royaume céleste ». Cf. MARTIGNY, *Dictionn. des antiquités chrétiennes*, Paris, 1899, p. 690-691; KRAUS, *Real-Encyclopädie der christl. Alterthümer*, Fribourg-en-Brisgau, 1886, t. II, col. 684; MARUCCHI, *Eléments d'archéol. chrét.*, Paris, 1889, t. I, p. 188; WOLTER, *Die römischen Katakomben und ihre Bedeutung für kathol. Lehre von der Kirche*, Francfort, 1886, p. 279; et spécialement KAUFMANN, *Die sepulcralen Jenseitsdenkmäler der Antike und Urchristentums*, Mayence, 1900, p. 65 sqq. Le vol de la colombe, dans les monuments iconographiques des premiers siècles, l'orante entourée de colombes ou prenant son essor vers le ciel étoilé, accueillie par les anges et par les bienheureux, et bien d'autres symboles (cf. KRAUS, *op. cit.*, t. II, p. 615 sq.; GARRUCCI, *Storia dell'arte cristiana nei primi otto secoli*, Rome, 1873-1881, t. II, p. 35, 98; STUHLFAUTH, *Die Engel in der altchristlichen Kunst*, Fribourg-en-Brisgau, 1897, p. 203 sq.; KAUFMANN, *op. cit.*, p. 124-140), sont l'expression figurée de cette croyance qui pénètre l'intime de la vie chrétienne et dont la liturgie catholique, dans tous ses rites, a conservé religieusement les antiques formules. Le ciel est « le séjour commun de la félicité », *Missal. roman.*, *Oratio pro defuncto sacerdote*, à la messe des défunts; le « lieu du repos, de la lumière et de la paix », *ibid.*, au canon; le « lieu où sont assemblés les anges et les élus dans l'éclat de la gloire », *Liturgia S. Chrysost.*, RENAUDOT, *Liturgiarum orientalium collectio*, Paris, 1715, t. II, p. 29; le « séjour où nous monterons après le Christ », *Sacramentarium Gallicanum*, MURATORI, *Liturgia romana vetus*, Venise, 1748, t. II, col. 595, et les innombrables témoignages attestant que le ciel est l'exclusive demeure des élus, la patrie ultra-terrestre où ne sont admis que les saints sous la conduite des anges. Cf. MAGISTRATTI, *La liturgia Ambrosiana*, Milan, 1899, t. I, p. 194; Dom FEROTIN, *Le Liber Ordinum en usage dans l'Eglise wisigothique et mozarabe d'Espagne du Ve au XIe siècle*, dans *Monumenta Ecclesiae liturgica* de Dom CABROL et Dom LECLERCQ, t. V, Paris, 1904, col. 111; PROBST, *Die antiochenische Messe*, dans *Zeitschrift für kathol. Theologie*, Inspruck, 1883, t. VII, p. 294-296.

On s'explique aisément que Luther, dont le bagage théologique était d'ailleurs fort léger, n'ait donné qu'une attention distraite aux rares textes anténicéens connus de son temps. Cf. H. DENIFLE, *Luther*

und Luthertum in der ersten Entwickelung, Mayence, 1906, t. I, p. 479 sqq. Mais que dire du peu de soin que met la critique moderne à recueillir ces documents et à les discuter? Cf. Wabnitz, *loc. cit.*, p. 182. De l'universalisme d'Origène conclure, comme on le fait si souvent, à une croyance universaliste de l'Eglise elle-même, est d'une sophistique singulièrement hardie. Encore est-il nécessaire d'observer que l'origénisme n'implique nullement la négation de la doctrine spécifique du ciel. Origène lui-même distingue nettement le séjour réservé aux saints du séjour inférieur où seraient réunis les pécheurs purifiés : aux uns le ciel proprement dit, aux autres la terre des vivants. *De princ.*, l. II, c. iii, n. 7, *P. G.*, t. XI, col. 198.

D'une étude minutieuse des textes et des faits, il résulte donc nettement que la croyance au ciel comme à un séjour ultra-terrestre et commun aux élus, était universelle et d'une absolue fermeté dans l'Eglise primitive.

II. — Une accusation plus grave et d'origine plus récente est le reproche fait à l'Eglise d'avoir érigé en dogmes de naïves erreurs cosmologiques sur la constitution du ciel, cf. G. Séailles, *Les affirmations de la conscience moderne*, p. 111 sqq., sur les sphères cristallines, sur la nature toute matérielle de l'empyrée, sur le mouvement des astres soumis à l'impulsion et à la direction des Anges.

Il est facile de justifier l'Eglise sur ce point, par une fin de non-recevoir, l'Eglise n'ayant jamais défini ce qu'est le ciel ni même où est le ciel. La curiosité humaine s'est plu dès l'origine à agiter ces insolubles problèmes, et quelques esprits spéculatifs, au cours des siècles, ont essayé de déchiffrer l'énigme, en émettant des hypothèses plutôt que des opinions, et avec toutes les réserves commandées par la prudence, sans jamais engager la doctrine. Origène, le premier, s'est enquis de ces questions, mais plutôt pour les poser que pour les résoudre. « Qui aura, dit-il, le dernier mot de ces choses? » *De princ.*, l. II, c. iii, n. 6, *P. G.*, t. XI, col. 973; Koetschau, *Origenes Werke*, Leipzig, 1899, t. I, p. 182. La pensée de saint Augustin n'est pas plus affirmative. Après avoir émis l'opinion que le ciel est analogue aux lieux matériels : « Vous voudriez bien savoir, dit-il à ses auditeurs, où se trouve ce tranquille séjour où l'on voit Dieu face à face : c'est Dieu lui-même qui sera après cette vie le lieu de nos âmes. » *Enarr. in Ps.* xxx, serm. iii, n. 8, *P. L.*, t. XXXVI, col. 252. Tout ce qu'il peut affirmer, c'est que les élus monteront dans les hauteurs des cieux. *De Gen. ad litt.*, l. XII, c. xxxv, *P. L.*, t. XXXIV, col. 483. Saint Basile avait déjà exprimé une idée analogue en plaçant le ciel en dehors du monde, mais non pas sans relation avec le monde. *Hom. I in Hexaem*, n. 5, *P. G.*, t. XXIX, col. 13. C'est exclure précisément l'identification du ciel des élus ou empyrée avec le ciel sidéral.

Les scolastiques, à la suite de Pierre Lombard, *Sent.*, l. II, dist. ii, n. 6, *P. L.*, t. CXCII, col. 656, ont repris, pour la discuter, la théorie basilienne, mais sans émettre à ce sujet autre chose que des opinions d'ordre purement philosophique. Saint Bonaventure, s'excuse de traiter ces questions « où la théologie des Pères a si peu à nous apprendre et la philosophie moins encore. » *In IV Sent.*, l. II, dist. ii, a. 1, q. 1, *Opera*, *Quaracchi*, 1889, t. II, p. 71. A son tour, saint Thomas admet l'existence du ciel empyrée au delà des mondes, mais comme une simple probabilité fondée exclusivement sur le témoignage de saint Basile, de saint Bède et de Strabon. *Caelum empyreum non invenitur positum nisi per auctoritates Strabi et Bedae, et iterum per auctoritatem Basilii*; *Sum. theol.*, I, qu. lxi, a. 4. Dans la discussion soulevée au sujet des doctrines scolastiques sur le ciel, ce texte est d'une importance capitale : il montre que la question était envisagée en dehors de toute conception théologique. L'existence du ciel empyrée enveloppant tous les mondes parut une hypothèse acceptable, et rien de plus. Cajetan n'hésite même pas à la rejeter comme n'ayant aucun fondement scripturaire et comme étant de tradition relativement récente. *Comment. in II ad Cor.*, c. xiii, Paris, 1532, p. 113.

Dès lors les diverses opinions émises par les scolastiques pour expliquer la nature du ciel empyrée n'offrent plus aucun intérêt à l'apologiste : pures hypothèses d'école, qui n'ont rien d'ailleurs de si étrange, étant donné l'état des sciences à cette époque. Puisque le ciel est destiné à recevoir les corps glorieux, les scolastiques concluaient assez naturellement que le ciel est un lieu réel, une partie déterminée de l'espace; mais bien loin de le confondre avec les « sphères de cristal », — dont la scolastique n'a jamais admis d'ailleurs l'existence,— ils le concevaient comme immobile au delà du mouvement des astres et de la plus subtile essence. Cf. Albert le Grand, *Compend. theol. verit.*, l. II, c. iv, Paris, 1895, t. XXXIV, p. 43 sq.; saint Thomas, *In IV Sent.*, l. II, dist. xiv, q. 1, a. 2, et *Quodlib.*, VI, q. xi, a. 19.

Il n'est rien dans ces données qui engage l'enseignement de l'Eglise, et la prudente réserve avec laquelle les scolastiques abordaient ces subtiles questions de l'au-delà, toujours fascinantes pour la curiosité humaine, démontre bien nettement que le dogmatisme de l'Ecole était loin des excès que lui prête si libéralement la critique moderne.

Bibliographie. — Bellarmin, *De aeterna felicitate sanctorum*, Lyon, 1616; Gretser, *Disputatio de variis coelis lutheranis, zwinglianis, ubiquitariis, calvinianis*, etc., dans *Opera*, Ratisbonne, 1734-1741, t. V, p. 207-260; Th. Henri Martin, *La vie future suivant la foi et la raison*. 3e édit., Paris, 1870, p. 157-188, 523-526; Vigouroux, *La Bible et les découvertes modernes*, 4e édit., Paris, 1884, t. III, p. 101-180; Chambers, *Our life after death*, Londres, 1894; Moody, *Heaven; its inhabitants; its riches*, 2e édit., Londres, 1894; Atzberger, *Geschichte der christlichen Eschatologie innerhalb der vornicänischen Zeit*, Fribourg-en-Brisgau, 1896; Dom Cabrol, *La prière antique*, Paris, 1900, p. 175-187, 464-470.

Paul Bernard.

CIRCONCISION. — Latin *circumcisio;* grec περιτομή; hébreu *mûlâh* (coupure); arabe *tohara* (purification) : tous termes désignant l'ablation, par « section circulaire » *(circum-caedere)*, de la membrane préputiale, généralement considérée comme impure et génératrice d'impureté. Certaines populations pratiquent aussi sur la femme une opération de même nature, qu'on nomme plutôt l'excision.

S'il ne s'agissait ici que d'une simple intervention chirurgicale, dont l'utilité n'est d'ailleurs pas contestable — disons-le tout de suite, — surtout dans les pays chauds et chez certaines races, au triple point de vue de la propreté, de l'hygiène et de la morale, il n'y aurait pas lieu d'en parler en cet ouvrage. Ce qui nous intéresse en cette pratique, c'est son origine, sa signification, son caractère véritable chez les peuples qui l'ont adoptée.

I. — La connaissance que nous avons aujourd'hui de la terre habitée nous permet d'écarter une première erreur longtemps répandue, à savoir que l'origine de la circoncision remonterait à Abraham; ou

que les Juifs la tiendraient des Egyptiens; ou que des Egyptiens elle aurait passé à quelques populations africaines et asiatiques. En réalité, la circoncision, qu'on a retrouvée dans toutes les parties du monde, en Asie, en Afrique, en Amérique, en Océanie, et chez des tribus de culture tout-à-fait inférieure, comme les Noirs du centre africain, les Indiens de l'Amazonie, les Australiens, les Néo-Calédoniens, etc., a toutes les apparences d'un rite extrêmement ancien, qui remonterait aux origines mêmes de l'humanité.

D'abord — et c'est une remarque essentielle à faire, — la circoncision, chez les populations primitives qui l'ont gardée, n'est pas un acte isolé, consistant uniquement en une simple et rapide opération pratiquée sur des enfants : c'est l'un des nombreux rites qui font partie de l'initiation de l'adolescence, initiation dont l'importance, en ces sociétés rudimentaires, est capitale. C'est, à proprement parler, le passage de l'enfance à la virilité par une seconde naissance : cette fois, l'adolescent entre dans la tribu avec la conscience de lui-même, la connaissance qui lui a été donnée de ce qu'il est, et, avec l'aptitude qui lui est reconnue de prendre place parmi les soutiens et les défenseurs du village, celle de transmettre à son tour la vie qu'il a reçue et de fonder une nouvelle famille. Aussi, cette initiation, qui s'applique aux deux sexes, comporte généralement une retraite, faite sous la conduite d'un directeur, avec exercices multipliés, discipline sévère, chants, danses, nourriture, logement et costumes spéciaux, sans compter les coups pour toute infraction qui survient. Le moment venu, les initiés reparaissent, après renouvellement, par le sacrifice, de l'alliance avec le totem allié de la tribu, en union avec les ancêtres; un nom nouveau leur est imposé, un bain symbolique leur est donné; ils reçoivent sur leurs corps les marques tribales; leurs tabous ou interdits infantiles sont levés; puis viennent, avec la procession solennelle de clôture, les cadeaux, les chants, les danses, les réjouissances générales : des *hommes* nouveaux sont nés au village!

C'est au cours de cette initiation que, généralement, la circoncision prend place. Pour en spécifier le caractère, il est même des tribus, — au Kikoyou, par exemple (Afrique Orientale), — où les parents simulent l'acte générateur, puis la mère prend l'enfant dans son giron et lui rend ensuite la liberté, comme si elle le mettait au monde une seconde fois.

Ainsi, l'enfant doit renaître homme, pour être reconnu digne de prendre place parmi les hommes et apte à transmettre la vie. Mais, ici, double difficulté.

D'abord, dans la pensée des Primitifs, le domaine mystérieux où s'élabore la vie humaine est éminemment sacré et interdit, autrement dit réservé, autrement dit *tabou* : malheur à qui l'envahit sans être passé par les rites qui lui donnent libre accès!

De plus, une souillure spéciale, transmissible des parents aux enfants, est censée s'attacher aux organes de la génération : il faut enlever cette souillure.

Eh! bien, c'est à quoi sert la circoncision : la circoncision est à la fois une levée d'interdit et une purification rituelle, comportant une effusion de sang, avec section circulaire ou tout au moins longitudinale — comme chez les Massaï — de la membrane préputiale, sans compter les paroles ou les chants qui précisent le caractère de l'opération.

Sans doute, l'ensemble de ce cérémonial n'a pas été également bien conservé dans toutes les tribus de civilisation inférieure; il en est qui n'en ont plus que certaines parties; il en est même — et beaucoup — qui ont tout abandonné. C'est ce qui, de mémoire d'homme, est arrivé, par exemple, pour les Zoulous et les Ba-ronga, que les embarras de la circoncision gênaient dans les guerres perpétuelles où ils étaient engagés au milieu du siècle dernier.

Sans doute, aussi, le Primitif n'est généralement pas en état de fournir l'explication du symbolisme des rites qu'il pratique — et, s'il l'était, il se refuserait probablement à le faire pour le plaisir d'un profane; mais ce symbolisme ressort de toutes les idées qui hantent son esprit, comme de tous les actes dont il entoure cette pratique, étrange pour nous peut-être, mais qui, à ses yeux, n'a rien que de très naturel et qui, au surplus, est jugée indispensable.

Chose curieuse! Un autre rite, signalé à la fois en Afrique et en Océanie, souligne de façon intéressante le sens du cérémonial que nous venons d'exposer. En même temps que l'enfant est circoncis, dans plusieurs tribus on lui enlève une dent. Pourquoi? C'est qu'il faut, par ce sacrifice, lever l'autre interdit qui pèse sur l'usage de la nature et se munir de l'autorisation de se nourrir sans offenser le maître mystérieux du monde. Autrement dit, à sa seconde naissance, l'homme est mis dans l'état rituel ou religieux requis pour pouvoir, sans contrainte, entretenir la vie en lui et la propager au dehors...

II. — Sans insister davantage, il nous sera donc permis d'affirmer dès maintenant que Renan fait doublement erreur, quand il voit dans la circoncision une pratique d'origine sémitique, et qu'il ajoute : Dans le principe, « cet usage n'eut ni la généralité ni la signification religieuse qu'on lui donna plus tard. C'était une opération que beaucoup de tribus pratiquaient et qui avait sa raison physiologique. Sans cette opération, certaines races de l'Orient seraient condamnées à une demi-impuissance et à de fâcheuses impuretés » (*Hist. du peuple d'Israël*, I, p. 123). — Non seulement les Sémites de la vallée de l'Euphrate ou de celle du Nil ne sont pas les inventeurs de la circoncision, mais, à l'époque où Hérodote, le premier, l'observait chez les Egyptiens (*Hist.*, II, 36, 37, 104), il est probable que ceux-ci en avaient déjà perdu la signification initiale et que cette institution commençait à tomber, puisque, d'après M. Maspero, elle n'était pas générale (Lagrange, *Etudes sur les religions sémitiques*, p. 245).

Au reste, le caractère symbolique, religieux et social de la circoncision, tel que nous l'avons exposé, n'exclut en aucune façon ses avantages immédiats et pratiques, au point de vue de l'hygiène, que nous signale Hérodote et que Renan admet. — Avec Zaborowski, on peut aussi dire que cette institution rentre dans les épreuves imposées à l'adolescent avant son entrée dans la virilité; seulement, l'assertion gagnerait à être précisée et ne présente d'ailleurs qu'un des aspects de la question. — Si, dans le *Manuel de l'Histoire des Religions* de Chantepie de la Saussaye, Valeton écrit de son côté « qu'à l'origine, la circoncision a été comme la sanctification des organes de la génération » (p. 201), on peut encore lui donner raison; mais l'affirmation est trop générale, et l'on aimerait à savoir sur quoi repose cette idée. Dans le même ouvrage, le Dr Jeremias, à propos des Phéniciens, émet de son côté l'hypothèse que la circoncision aurait été « inspirée par le besoin de racheter par un sacrifice partiel le sacrifice complet de la vie » (*Manuel de l'Hist. des Relig.*, p. 184). Mais, s'il est exact qu'il y ait là un sacrifice, il ne l'est plus du tout que ce sacrifice soit fait en vue de racheter la vie de l'enfant : à ce compte, en effet, tous les enfants devaient être indistinctement sacrifiés, ce qui est invraisemblable. — Le P. Lagrange entrevoit beaucoup mieux la vérité, quand il écrit : « Le lieu où se fait la circoncision marque assez que c'est comme

une consécration, par un sacrifice sanglant, de la vie sexuelle à laquelle le jeune homme est désormais admis... Le rite est un rite d'initiation. » Et il ajoute cette réflexion fort juste : « C'est en même temps le terme d'un tabou très sage qui préserve le jeune homme d'excès prématurés, semblable à celui qui protège la croissance des fruits et des céréales et qui cesse par le sacrifice des prémices. » (*Etudes sur les religions sémitiques*, p. 243.) — Faut-il, pour finir, mentionner l'idée émise par l'abbé Bros que l'objet de la cérémonie pourrait être « la purification par l'expulsion du sang, véhicule de mauvais esprits »? (*La religion des peuples non civilisés*, p. 140.) L'idée de purification est bien ici fondamentale, en effet; seulement on ne voit pas ce qué viennent faire en cette opération les mauvais esprits véhiculés par le sang : ne serait-ce pas là une conception de civilisé qui s'est fait une théorie animiste de la mentalité sauvage, et qui, bon philosophe, y ramène tout? Car enfin, si l'effusion du sang avait pour but d'expulser les mauvais esprits qu'il véhicule, ne serait-il pas beaucoup plus simple, plus pratique et moins douloureux de faire une coupure au doigt ou de provoquer un saignement de nez?...

De toutes les conceptions de la circoncision, la plus vraisemblable, la plus compréhensive et la plus conforme à la pensée du Primitif reste donc celle que nous avons exposée : un rite, faisant à l'origine partie de l'initiation de l'adolescence, et qui paraît avoir été avant tout une levée d'interdit, enlevant la souillure inhérente aux organes de la génération et rendant licite l'acte conjugal.

Maintenant, que cette idée se soit plus ou moins effacée, ici et là, dans l'esprit des populations, devant le caractère extérieur et immédiatement perceptible de la cérémonie, la chose n'a rien de surprenant. Mais l'idée primitive de purification par enlèvement de souillure est restée quand même, maintenue peut-être par le caractère hygiénique et moral de l'opération : ce qui tendrait à le faire croire, c'est que, de fait, la circoncision ne s'est guère conservée que dans les pays intertropicaux, c'est-à-dire là où, à ce double point de vue, elle est le plus utile.

III.— Après ces explications, il nous sera plus facile d'aborder les questions spéciales qui concernent la circoncision chez les Juifs, les Musulmans et celles des populations chrétiennes ou païennes qui l'ont conservée.

1° Pour les Juifs, la matière se présente maintenant à nous comme très claire et très simple : il suffit de lire la Genèse (Gen. xvii), dont le texte s'éclaire de lui-même à la lumière des données précédentes. « Lorsque Abram fut arrivé à l'âge de 99 ans, Jehovah lui apparut et lui dit : Je suis le Dieu tout-puissant; marche devant ma face et sois irréprochable. Je veux établir mon alliance avec toi, et je te multiplierai à l'infini... On ne te nommera plus Abram (père élevé), mais Abraham (père d'une multitude), car je te fais père d'une multitude de nations... J'établis mon alliance, une alliance perpétuelle, avec toi et tes descendants après toi. Et toi, tu garderas mon alliance, et tes descendants après toi. Et voici... Tout mâle parmi vous sera circoncis... et ce sera là le signe de l'alliance entre moi et vous. » (Gen. xvii, 1-11.)

Ainsi, Abraham est l'objet d'une élection spéciale en vertu de laquelle il devient le père d'un peuple immense, qui sera le peuple de Dieu. C'est une bénédiction qui est promise, et une alliance qui est proposée : la circoncision sera le gage de l'une et la marque extérieure de l'autre. C'est un signe déjà connu, puisqu'il n'est pas autrement décrit, mais, ici, il est relevé et transformé en un rite particulièrement sacré. Sa signification est aussi claire que nouvelle, aussi haute que précise; les mâles en seront seuls marqués; la cérémonie se fera dans la maison paternelle; elle aura lieu huit jours après la naissance de l'enfant, et c'est à ce moment aussi qu'on lui donnera son nom : tous caractères qui dégagent la circoncision des superstitions ambiantes et lui donnent un sens nouveau.

Cette adoption d'un rite déjà connu, d'ailleurs respectable, et maintenant sanctifié, n'a rien que de très naturel. Plus tard, quand le grand descendant d'Abraham, le Messie, sera né de cette race ainsi marquée, l'alliance avec Dieu, la Nouvelle Alliance, se traduira par un autre signe, et cet autre signe, lui aussi, sera emprunté à ce qu'il y a de plus commun sur la terre, à l'eau. Alors le baptême chrétien, succédant au baptême juif, fera tomber la circoncision, désormais sans signification et sans but : cette chute, le premier concile de Jérusalem la consacrera, et saint Paul ne se donnera pas de repos qu'il n'ait fait adopter cette décision solennelle par ses communautés de Colosses, de Galatie, de Corinthe et de Rome.

Mais pourquoi, demande-t-on, ce rite a-t-il été adopté pour signifier l'alliance entre Dieu et la race d'Abraham?

C'est que, d'abord, il était éminemment symbolique, étant destiné à rappeler aux Juifs, d'âge en âge, et pendant toute la vie, qu'ils étaient les enfants d'Abraham, que Dieu les avait choisis pour garder la vérité, que leur race était purifiée, et que de leur sang devait naître le Messie.

De plus, ils étaient appelés à passer en Egypte et à y séjourner. L'Eternel, qui le savait, les prépare à cette phase longtemps à l'avance, et fait en sorte qu'ils ne soient pas, eux qu'il a faits siens, comme un objet de mépris et de dégoût au milieu d'une population infidèle, pour laquelle tout incirconcis est un impie (*ama*).

Plus tard, ils se trouveront en contact avec les Philistins et autres « incirconcis ». Il était tout aussi important, pour l'intégrité de la mission providentielle à eux confiée, qu'ils se tinssent éloignés des coutumes abominables de ces peuples : la circoncision assurait ce résultat.

La purification extérieure étant le symbole de la destruction du péché, la circoncision, encore, rappelait à l'Israélite, par un signe indélébile, que son Dieu est le Très Saint et que toute impureté lui est odieuse.

Enfin, il est permis de penser que si le caractère hygiénique et moralisateur de cette pratique n'a pas été la raison première et déterminante du précepte qui en fut fait pour Abraham et ses descendants, ce caractère cependant n'a pu que la rendre plus acceptable et contribuer à la maintenir.

2° Conformément aux ordres reçus, le vieux Patriarche, après s'être exécuté lui-même, circoncit son fils Ismaël, alors âgé de 13 ans, et tous les hommes de sa maison. Les descendants d'Ismaël gardèrent fidèlement la tradition, et quand, de longs siècles plus tard, Mohammed parut au milieu d'eux, il la trouva pleinement en vigueur, toujours pratiquée sur les enfants vers ce même âge, et si bien entrée dans les coutumes qu'il ne pensa même pas à l'inscrire dans le Koran. Des Arabes, l'institution a passé à tous les « fidèles » comme la première condition de leur adhésion à l'Islam. Dans l'esprit du musulman, elle est essentiellement le signe de la purification (*tohara*), sans laquelle il est impossible d'avoir des rapports avec Dieu : c'est pourquoi l'incirconcis est pour lui « l'infidèle », « l'impie », « le kafir ». A son approche, on se bouche le nez pour ne pas être contaminé par ses émanations, on évite de manger avec lui, et si les

nécessités de la vie vous amènent à lui toucher la main, on a soin de se purifier ensuite, en secret, de ce fâcheux contact.

3° En dehors des Juifs et des Musulmans, la circoncision a été gardée par les Chrétiens coptes et éthiopiens non catholiques. Quant aux Catholiques de ces régions, l'Eglise a eu plus d'une fois occasion d'intervenir dans leur cas, qui, pratiquement et sur place, n'est vraiment pas facile à résoudre. Au commencement du XVIIe siècle, le patriarche catholique d'Abyssinie, Alfonso Mendez, ayant demandé si la circoncision ne pouvait pas être tolérée parmi ses fidèles, la Propagande répondit, à la date du 28 août 1637, qu'elle ne devait l'être sous aucun prétexte, que les pasteurs avaient à faire leur possible pour corriger les délinquants, et que les réfractaires ne pouvaient être admis à la communion. En 1839, un missionnaire du même pays revient à la charge. Le 17 juin, les Inquisiteurs généraux confirment la réponse précédente, tout en ajoutant de procéder avec une charité toute chrétienne, notamment en baptisant sans difficulté les enfants circoncis. En 1866, nouvelle intervention, cette fois de la part du vicaire apostolique des Gallas : les chrétiens de ce pays ayant l'habitude de circoncire les enfants avant de les apporter au baptême, convaincus « que ce rite (de la circoncision) est un des premiers signes de la foi chrétienne », le vicaire apostolique demande si, dans ces conditions, l'usage ne pourrait pas quand même être toléré. La réponse ne pouvait être douteuse : elle fut négative. Et, revenant sur les coutumes identiques des Abyssins, la Propagande expose que, dans ces pays, la circoncision est bien conservée en tant que « rite sacré et religieux » ; c'est donc « une vaine observance », comme l'habitude de « garder le jour du sabbat », la « distinction entre les aliments purs et impurs », toutes choses qui *redolent judaismum* et qui ont été réprouvées par Eugène IV au Concile œcuménique de Florence (*Collectanea S. C. de Propaganda Fide, Romae*, 1893, n° 1663).

4° Oui, mais il reste, de par le monde, nombre de populations, dites sauvages, qui n'exhalent aucune vague et suspecte odeur de judaïsme ou d'islam, et qui cependant tiennent à la circoncision comme à une loi tribale strictement obligatoire, au point que le jeune homme incirconcis y cherchera vainement à se marier : aucune famille ne l'acceptera pour son gendre, aucune femme pour son mari.

Cette situation ne laisse pas que de créer, parfois, de sérieuses difficultés aux malheureux missionnaires et à leurs plus malheureux néophytes. Que faire? Permettre aux Chrétiens la circoncision, avec tout le cérémonial qui l'entoure d'ordinaire, n'est pas possible ; l'interdire absolument, comme une chose mauvaise et condamnable en elle-même, n'est pas juste et peut avoir des effets déplorables. Le plus sage semble donc — comme on le fait d'ailleurs généralement — d'essayer d'amener les pères et mères de famille à pratiquer la circoncision, s'ils y tiennent, sur leurs enfants en bas âge, ou, quand il s'agit de jeunes gens, à les faire circoncire en particulier par un praticien habile, qui agit en cette circonstance en qualité de chirurgien. Ainsi réduite à n'être qu'une simple opération d'hygiène et un reste de coutume ethnique, la circoncision ne peut être un mal, elle peut même être souvent un bien, et, en tous cas, elle ne tardera pas, dans ces conditions, et mieux que par une opposition bruyante, à tomber en désuétude...

Consulter : *Dictionnaire de la Bible*, de F. Vigouroux, art. *Circoncision* (H. Lesêtre), Paris, 1896 ; *Dictionnaire de Théologie catholique*, de Vacant et Mangenot, art. *Circoncision* (V. Ermoni), Paris, 1905 ; *Dict. encyclop. de Théol. cath.*, trad. Goschler, Paris, 1869 ; Hastings, *Dictionary of the Bible;* K. Marty, *Geschichte des Volkes Israel*, Strassburg, 1903 ; Vigouroux, *La Bible et les découvertes modernes*, Paris ; M. J. Lagrange, *Etudes sur les Religions sémitiques*, Paris, 1905 ; Dr G. Surbled, *La morale dans ses rapports avec la médecine et l'hygiène*, Paris ; A. Arcin, *La Guinée française* (p. 438), Paris 1907 ; Mgr A. Le Roy, *La Religion des Primitifs*, Paris (Beauchesne), 1909.

A. Le Roy,
Ev. d'Alinda.

CLÉMENT XIV. — Le Bref de suppression de la Compagnie de Jésus, publié par le pape Clément XIV, est du 21 juillet 1773. Mais il avait été préparé de longue main. Pour comprendre cet acte de l'administration pontificale, — acte, en effet, de pure administration — pour en saisir les causes, le sens et la portée, il faut remonter jusqu'au pontificat de Clément XIII (1758-1769) et au conclave qui élut Clément XIV (15 février–18 mai 1769). Déjà, vers la fin du pontificat de Benoît XIV, l'affaire de la suppression des Jésuites avait commencé à poindre ; pour leur honneur, la pensée en remonte, non à l'Eglise, mais à ses ennemis, les philosophes et les jansénistes, jaloux de l'influence prise par la Compagnie et assez habiles pour rallier à leur projet la famille royale des Bourbons. Les Jésuites avaient été expulsés de Portugal, de France, d'Espagne, Naples et Parme ; une démarche collective des cours bourboniennes (18 janvier 1769), sollicitant la suppression de l'ordre par le Pape, avait été généreusement repoussée par Clément XIII. La situation de l'Eglise, à la mort de ce Pape, était lamentable. Les cours de l'Europe méridionale étaient en rupture avec le S. Siège, celles du Nord indifférentes. Cette situation avait divisé les cardinaux ; les uns étaient disposés à faire des concessions aux couronnes, les autres ne voulaient point en entendre parler. Les premiers, soutenus par les cours, prévalurent au conclave. Ganganelli fut leur candidat : ils le portèrent au trône pontifical. Il semble que celui-ci ait, sinon pris l'engagement formel de supprimer la Compagnie, au moins donné l'assurance que cette suppression était possible et souhaitable. Les cours ne tardèrent pas à reprendre leurs instances. Le Pape ne céda qu'après quatre ans, bien que sa résolution semble avoir été plus tôt prise. Seulement, il se préoccupa de gagner du temps et de sauver son honneur. Pour gagner du temps, il donna des espérances par écrit à Louis XV (30 septembre 1769) et aux rois d'Espagne et de Portugal (30 novembre 1769), et plus tard, les cours se plaignant de ses longueurs, il renouvela ces assurances au chevalier Monino, ambassadeur de Charles III (15 novembre 1772). Dans l'intervalle, il prit quelques mesures contre les Jésuites, dont les amis manquèrent trop souvent de prudence : visite des collèges, retrait du séminaire de Frascati et du séminaire romain, visites apostoliques des Jésuites dont les maisons se trouvaient dans l'Etat ecclésiastique. Pour sauver son honneur, le pape prit toute sorte de précautions. Le 27 juin 1773, il s'enferma dans une retraite absolue, dont il ne sortit que le 22 août suivant. Pendant ce temps, il n'admit à l'audience aucun ministre des cours. C'est dans le plus grand secret qu'il travailla à la rédaction du bref, voulant montrer qu'il n'obéissait à aucune influence. Il le souscrivit le 21 juillet ; le 6 août, il nomma la congrégation *De rebus extinctae Societatis Jesu*, et imposa le plus rigoureux secret à ses membres, les cardinaux Marefoschi, Casali, de Zelada, Corsini et Caraffa. Le

16, le bref fut intimé solennellement aux Jésuites de Rome. Ils furent, malgré quelques mesures rigoureuses, traités non en condamnés, mais en victimes. Le pape, en effet, dans le bref de suppression *Dominus ac Redemptor*, après avoir rappelé d'une part les exemples de ceux de ses prédécesseurs qui, depuis Clément V, avaient aboli des ordres religieux, et, d'autre part, les plaintes formées contre les Jésuites depuis Paul IV, déclarait ne rechercher et ne vouloir que le rétablissement de la paix et de la tranquillité. Il ne les accusait cependant d'aucun crime et accédait seulement aux désirs des princes, qui avaient, depuis plusieurs années, demandé l'abolition de la Compagnie pour assurer « la tranquillité perpétuelle de leurs sujets et le bien général de l'Eglise de Jésus-Christ ». Naturellement, les cours du sud de l'Europe accueillirent avec joie le bref qu'elles avaient tant sollicité. Les cours du nord ne montrèrent pas le même empressement à le recevoir; l'impératrice Marie-Thérèse le mit sans doute à exécution, mais dans les autres parties du vaste empire d'Allemagne, il rencontra des opposants. La Prusse et la Russie conservèrent les Jésuites, l'une jusqu'en 1780, l'autre jusqu'au règne de Pie VII, qui les rétablit dans tout l'Univers.

Clément XIV mourut un an après la promulgation du bref *Dominus ac Redemptor* (22 septembre 1774); ses derniers mois furent attristés par le souvenir de la concession qui lui avait été arrachée, et la vue de l'inutilité de cette concession pour la paix de l'Eglise. Son agonie semble avoir été consolée par la présence miraculeuse de saint Alphonse de Liguori. Peu après sa mort, le bruit se répandit que, dans une lettre confiée à son confesseur pour être remise à son successeur, il avait rétracté le bref *Dominus ac Redemptor;* Pie VI ne protesta pas contre la publication de cette lettre, faite en 1789.

L'histoire des tergiversations de Clément XIV, et de la concession qu'il crut devoir faire aux haines conjurées des cours catholiques, peut se résumer dans la phrase bien connue de saint Alphonse de Liguori. « Pauvre pape, que pouvait-il faire, dans les circonstances difficiles où il se trouvait, tandis que toutes les couronnes demandaient de concert cette suppression! » Un seul auteur catholique a, de nos jours, tenté, non d'excuser et d'expliquer, mais de présenter comme un acte glorieux à Clément XIV et utile à l'Eglise, le bref *Dominus ac Redemptor :* le P. Theiner, dans son Histoire de Clément XIV.

Les historiens s'accordent, par ailleurs, à reconnaître la science, la dignité de vie, les vertus religieuses du pape; un des Jésuites qu'il frappa si rudement, l'historien Jules Cordara, lui rendit, peu après sa mort, ce témoignage : « Il aurait été un pape excellent dans des temps meilleurs. »

Bibliographie. — *Sources : Continuatio Bullarii romani*, t. IV, Prati, 1845; *Clementis XIV Epistolae et Brevia*, édit. Theiner, Paris, 1852.

Ouvrages : Crétineau-Joly. *Clément XIV et les Jésuites*, Paris, 1847; Masson, *Le Cardinal de Bernis*, Paris, 1884; Ravignan S. J., *Clément XIII et Clément XIV*, Paris, 1854; Reumont, *Ganganelli, Papst Clemens XIV*, Berlin, 1847; Rousseau. *Histoire du règne de Charles III*, Paris, 1907; Rousseau, *Expulsion des jésuites d'Espagne* (*Revue des Quest. Hist.*, janvier 1904); J. de la Servière, Article *Clément XIV* du *Dictionnaire de Théologie catholique;* Sidney Smith, S. J., *The suppression of the Society of Jesus* (*The Month*, 1902-1903); Theiner, *Histoire du pontificat de Clément XIV*, Paris, 1852.

[J. B. Jaugey.]

J. de la Servière.

CLERGÉ (CRIMINALITÉ DU). — Les ennemis de la religion attaquent volontiers la moralité du clergé catholique et exploitent contre la loi du célibat ecclésiastique des défaillances individuelles vraies ou prétendues. La question de droit sera traitée au mot Sacerdoce chrétien. Quant à la question de fait, voici, à titre de document, les résultats d'une enquête faite en France dans les premières années du xxe siècle.

I. *Utilité de la criminalité comparée.* — II. *La criminalité dans les professions libérales :* 1° *Observations préliminaires ;* 2° *La criminalité comparée, de* 1864 *à* 1893 : a) *Statistique sur le nombre des propriétaires;* b) *sur le nombre des professeurs et instituteurs laïques;* c) *sur le nombre des congréganistes et des ecclésiastiques séculiers;* d) *tableau des condamnations;* 3° *La criminalité de 1894 à 1897;* 4° *de 1898 à 1901 :* a) *Discussion du recensement professionnel de 1896;* b) *tableau des condamnations.* — III. *La criminalité dans le personnel laïque de l'enseignement:* 1° *Tableaux statistiques;* 2° *L'invraisemblance du changement et ses motifs;* 3° *Conversion simultanée des fonctionnaires;* 4° *Ce qu'on doit conclure.* — IV. *Les crimes contre les mœurs chez les maîtres laïques et dans le clergé et les congrégations.* — V. *La criminalité dans les professions non libérales :* 1° *Comparaison sommaire et générale;* 2° *Statistique criminelle dans les diverses professions non libérales.* — VI. *Statistiques mensongères.* — VII. *Conclusions.*

N. B. — Le mot *criminalité* sera pris ici dans son sens propre : il ne sera question que des faits qualifiés *crimes* par la loi, ceux qui conduisent les accusés devant les cours d'assises. Nous laisserons de côté les simples *délits*, justiciables des tribunaux correctionnels. Ceux-ci, étant moins graves, appellent moins l'attention; et d'ailleurs les statistiques par professions, que le gouvernement a fait dresser jusqu'au début du vingtième siècle, ne s'appliquent pas aux actes *délictueux;* elles ne concernent que les actes *criminels.* Il faut donc se borner nécessairement à ces derniers, si l'on veut étudier, d'après les documents officiels, la moralité comparée des diverses professions, en France, depuis un demi-siècle, y compris le clergé séculier et régulier[1].

I. Utilité de la criminalité comparée

On sait combien les ennemis de l'Eglise ont abusé et abusent des défaillances isolées que l'on observe de temps en temps chez les ecclésiastiques et les membres congréganistes de l'enseignement libre! Ils les relèvent avec zèle, les signalent avec des cris de joie, et en tirent les conséquences les plus opposées, on va le voir, à la justice et à la vérité. Et en même temps ils se taisent sur les crimes des autres professions. Il n'y a pas de méthode plus inique.

Si l'on veut parler des actions coupables d'un groupe et indiquer son niveau moral, la seule manière de ne pas jeter le public dans l'erreur, et dans une erreur grave, nuisible à toute une catégorie de citoyens, c'est de donner aussi la proportion des crimes, qu'on remarque dans les groupes voisins; c'est d'établir la criminalité comparée entre les professions. Il faut publier les statistiques criminelles des principales classes de la société française, — ou n'en publier aucune. C'est le seul moyen de placer chacun à son rang et de mettre l'opinion publique en état de juger d'une manière équitable.

1. La comparaison pour les *délits* serait plus avantageuse encore au clergé que ne l'est celle des crimes, qui l'est beaucoup cependant, comme on le verra.

II. Criminalité comparée d'après les statistiques officielles dans les professions libérales

1° *Observations préliminaires.*

a) Il est évident d'abord que, pour obtenir des résultats qui ne puissent être attribués au hasard de circonstances fortuites aussi bien que passagères, on est tenu d'étudier des périodes comprenant un certain nombre d'années.

Nous ferons donc remonter cette étude une quarantaine d'années plus haut que le xxe siècle, jusque vers l'époque où le Ministère de la Justice commença à séparer, dans ses statistiques criminelles, l'enseignement laïque et l'enseignement congréganiste. D'autre part, il n'est pas possible de pousser l'enquête plus bas que l'année 1901. Car les résultats des années suivantes ne peuvent donner lieu à l'établissement de moyennes comparées. On sait, en effet, que, pour obtenir ces moyennes, il faut prendre un nombre de personnes déterminé, par exemple celui de 100.000, comme unité de comparaison entre les groupes divers. Mais pour ramener les résultats d'un groupe à ce nombre, il est évidemment indispensable de connaître exactement l'importance numérique du groupe. Or, dans les premières années du xxe siècle, les congrégations ayant été dispersées, il est devenu impossible de savoir combien il reste encore en France de congréganistes. Un des éléments nécessaires du calcul manque donc pour eux désormais, et on ne saurait cependant les exclure d'une comparaison, où les adversaires de l'Eglise les font sans cesse entrer.

Mais comme les tableaux qu'on va voir s'étendent sur un espace de près de quarante ans, l'expérience est assez longue pour être concluante et pouvoir servir de base à un jugement autorisé sur les années suivantes. Car la nature humaine reste toujours semblable à elle-même : les mobiles qui l'entraînent vers le mal et les principes qui la retiennent dans le bien agissent sur elle d'une manière identique, ou du moins analogue, tant qu'ils ne changent pas en eux-mêmes, — et les premiers sont éternels. En pareil cas, on sait ce qui est par ce qui a été.

b) Notons, en outre, qu'il convient de diviser en plusieurs parties cette période de près d'un demi-siècle. Deux raisons justifient une telle division et l'appellent. La première, c'est la partialité passionnée que le gouvernement, maître souverain de ses statistiques, a montrée pour les instituteurs laïques, et qui s'est fait sentir violemment, on le verra, dans la criminalité de ce groupe. Les résultats ont été faussés depuis lors sur ce point; il est donc intéressant et instructif de voir ce qu'ils étaient avant cette intervention déloyale, et ce qu'ils sont devenus ensuite.

La seconde raison, c'est le nouveau recensement qui a été fait, en 1896, au point de vue professionnel. Ce recensement, sur lequel nous reviendrons, a changé tous les chiffres admis jusqu'alors, en ce qui regarde le nombre respectif des membres de chaque profession. Il n'est pas possible de ne pas tenir compte d'un pareil changement, appelé, si on l'accepte, à modifier toutes les moyennes. On est donc obligé de dresser des tableaux à part, depuis l'époque où ont paru les chiffres du nouveau dénombrement.

c) Disons enfin que c'est avec les professions *libérales* surtout qu'il convient de comparer le clergé, les congrégations et le personnel enseignant chrétien, qui appartiennent eux-mêmes à ces professions. Car la comparaison est plus naturelle, et aussi plus caractéristique, entre des hommes rapprochés par l'instruction, par l'éducation et souvent par la société où ils vivent. Mais, d'autre part, s'il est juste de s'occuper principalement de la criminalité dans les professions libérales, on ne saurait négliger absolument de l'étudier chez les autres. Nous parlerons donc aussi, bien que sans y insister autant, des crimes commis par les professions non libérales.

2° *La criminalité dans les professions libérales, de 1864 à 1893.* — Dans le tableau qui va suivre, le nombre des crimes pour chaque profession est emprunté à un document officiel, les *Comptes généraux de l'administration de la justice criminelle.* Ce document, qui forme un volume annuel, est publié par le Ministère de la Justice.

Quant à la population des divers groupes, élément indispensable pour ramener les résultats à une moyenne qui permette la comparaison, elle est facile à connaître pour la plupart, difficile pour quelques-uns, impossible pour certains autres. Expliquons-nous.

a) Il faut mettre d'abord, parmi les groupes dont la population ne peut pas être connue exactement, les fonctionnaires, les rentiers et propriétaires.

Nous retrouverons plus tard les fonctionnaires, dont l'état numérique a varié, dans les documents officiels, de 66.900 à 350.000, dix ans après, lors du recensement de 1891.

Quant aux *propriétaires et rentiers*, le même recensement porte leur nombre à 2.231.513. Evidemment ce chiffre énorme s'étend à bien des individus qui ne vivent pas uniquement de leurs propriétés ou de leurs valeurs mobilières; beaucoup ont une profession, et le Ministère de la Justice les y rattache quand ils sont envoyés devant une cour d'assises. Il s'ensuit que, si l'on divisait le total des crimes commis par les véritables rentiers et propriétaires, les seuls dont l'administration de la Justice s'occupe, par le nombre qu'on a vu et qui comprend, avec eux, bien d'autres personnes pourvues d'une profession libérale ou d'un métier, la moyenne obtenue ne pourrait qu'être erronée : elle descendrait très au-dessous de la réalité et ce groupe occuperait, dans l'échelle de la moralité publique, une place qui ne lui revient pas.

Le ridicule même du résultat en serait, à lui seul, une preuve éclatante, irrésistible; car dans la période trentenaire dont on verra tout à l'heure l'ensemble, les propriétaires et rentiers comptant environ 24 condamnations par an, si l'on adoptait comme véritable l'évaluation donnée en 1891 pour leur population, ils n'encourraient à peu près qu'*une* condamnation, chaque année, par 100.000 individus. Ils seraient ainsi infiniment plus moraux que les plus moraux de ceux qui travaillent, soit des mains, soit de l'esprit. Au lieu d'être la mère de tous les vices, comme on l'en accuse, l'oisiveté devrait passer, au contraire, pour la mère de toutes les vertus, et une mère miraculeusement féconde.

Il est donc impossible de faire figurer ce groupe dans un tableau comparé de la criminalité des professions : on manque de l'un des deux éléments essentiels du calcul : le chiffre exact, ou seulement approximatif, des individus qui le composent.

b) Un autre groupe mérite aussi de fixer l'attention, pour le nombre de ses membres. C'est celui des *professeurs et instituteurs laïques.*

Sa population, qui était de 52.180 en 1866, s'éleva à 60.420 en 1872. Une vingtaine d'années après, en 1891, par conséquent dans la dernière partie de la période dont nous allons nous occuper, l'*Annuaire statistique de la France* l'estimait à 98.626, total que la même publication a porté plus récemment à 101.013. Mais dans ce total il n'est question que des maîtres et maîtresses de l'enseignement primaire. Ceux de l'enseignement secondaire étaient en 1891, d'après le budget, 8.277, dans l'enseignement public (lycées et

collèges). Quant aux maîtres laïques de l'enseignement secondaire privé, si l'on n'y rattache pas ceux que les directeurs des écoles appellent pour faire des cours mais qui ont ailleurs leur emploi principal — et on ne saurait les y rattacher sans les compter deux fois — ils forment un contingent assez modeste. Que l'on considère, en effet, les élèves de cet enseignement! Ils sont sept ou huit fois inférieurs en nombre à ceux de l'enseignement secondaire public. Or l'Etat, qui ne regarde pas à la dépense, multiplie bien plus les professeurs et les surveillants que les directeurs des écoles privées. Donc les maîtres, particuliers à ces dernières écoles, sont au moins sept ou huit fois moins nombreux que ceux des écoles publiques similaires. Par conséquent, si l'on suppose qu'ils constituent, avec les professeurs de l'enseignement supérieur, dont nous n'avons pas encore parlé, un ensemble de treize à quatorze cents membres, on est certainement au-dessus de la réalité plutôt qu'audessous.

En ajoutant ce nombre aux 8.277 professeurs de l'enseignement secondaire public et aux 101.013 de l'enseignement primaire à tous les degrés, on obtient le total de 110.669, lequel représente ainsi l'ensemble du personnel enseignant laïque, en France.

c) Enfin la population formée par les *congrégations et le clergé* appelle aussi quelques observations. Pour les congrégations, il faut se défier des recensements : ils donnent des chiffres trop bas, beaucoup de membres du clergé régulier ne jugeant pas à propos de s'inscrire comme congréganistes.

Mais nous avons un autre document officiel. Dans les dernières années du XIXe siècle, sur la demande de la Chambre des Députés, le gouvernement a fait une statistique particulière des congrégations. Il a trouvé qu'elles comptaient (en dehors du clergé séculier naturellement) 160.000 membres, soit 30.000 religieux dont 24.000 autorisés, et 130.000 religieuses, dont 117.000 autorisées.

Admettons cette évaluation, faute d'autres renseignements.

En ce qui regarde le clergé séculier, je ne pense pas qu'aucun document, officiel ou non, en indique exactement l'état numérique. Le dénombrement de 1866 le portait à 51.000. D'après l'*Annuaire statistique de la France*, le « personnel du clergé catholique au 1er janvier 1890 (France et Algérie) » s'élevait à 55.389. Mais dans l'état détaillé qu'il donne, l'*Annuaire* oublie et les professeurs des *collèges* libres (il mentionne ceux des séminaires) et les vicaires et aumôniers non rétribués par l'Etat. On lit, d'autre part, dans les *Résultats statistiques du dénombrement de* 1891 (Ministère du Commerce, Paris 1894, page 306) : « Le nombre des membres du clergé catholique est de 45.115 pour le clergé séculier. » Mais, en rapportant ce nombre, le rédacteur croit devoir faire remarquer que l'administration des cultes a une statistique différente et qu'elle « compte en nombre rond 55.000 membres du clergé, y compris les directeurs et professeurs de séminaires ».

Et voilà comment les divers ministères s'entendent chez nous, sur le même point ! Ce qu'il y a de piquant, c'est qu'aucun d'eux, on va le voir, n'est dans la vérité.

Mais le meilleur moyen de se tromper assurément, c'est de s'en rapporter, comme font quelques écrivains, au Ministère des Finances, c'est-à-dire de juger par le budget. Puisque nous parlions tout à l'heure de l'état du personnel ecclésiastique en 1890, ouvrons le budget de 1891. Il compte 17 archevêques, 67 évêques, 187 vicaires généraux, 695 chanoines, 3.450 curés, 31.001 desservants, 6.932 vicaires, soit au total, 42.347 ecclésiastiques. Ce nombre est loin du nombre total des prêtres en France. Nous pensons que le clergé rétribué ne représentait pas tout à fait les trois cinquièmes du clergé français, et, voici les chiffres que nous donnerions :

Clergé rétribué à la fin du XIXe siècle...	42.347
Prêtres habitués......................	4.381
Aumôniers.............................	2.737
Directeurs et professeurs des séminaires.	4.376

Ces chiffres sont de l'administration des cultes. Il faut y ajouter, en nombres ronds, pour l'époque à laquelle les chiffres précédents se rapportent :

Professeurs (non congréganistes) des collèges libres..........................	3.000
Professeurs des Facultés catholiques....	100
Vicaires et aumôniers non rétribués par l'Etat, prêtres en retraite...........	15.000
Précepteurs, prêtres libres (approximativement)...........................	500
Total..................	72.441

d) Donc le *tableau des condamnations* qui va suivre ne s'occupera ni des propriétaires et rentiers ni des fonctionnaires, et, pour le groupe des maîtres laïques et celui du clergé et des congrégations, il donnera les évaluations numériques qui résultent des observations précédentes.

Avant ces évaluations, on trouvera, dans nos colonnes, le nombre des condamnations annuelles de chaque catégorie, tel qu'il figure dans les *Comptes généraux* du Ministère de la Justice.

Nous indiquons ensuite le total qu'elles forment dans la période trentenaire qu'embrasse le tableau.

Vient enfin, calculée d'après ces bases, la moyenne annuelle des condamnations pour un nombre hypothétique de 100.000 personnes par groupe, pris comme unité de comparaison.

Le tableau s'étend de 1864 à 1893 inclusivement.

(Lire ici le premier tableau de la page suivante.)

Donc la classe qui renferme le Clergé et les Congrégations, rassemblés en un seul groupe, pour ne parler que des professions où la moyenne est sûre, a subi *six fois* moins de condamnations que les médecins, chirurgiens, pharmaciens; *huit fois* moins que les peintres, sculpteurs, tous les artistes en général, et *plus de vingt fois* moins que les gens du Palais; elle est enfin, hardiment et de beaucoup, la première, au point de vue moral, parmi toutes les classes de la société française.

Tels sont les résultats pour la période trentenaire de 1864 à 1893!

Quels sont-ils pour les années qui ont suivi, jusqu'et y compris 1901 ?

Le recensement professionnel, qui a eu lieu en 1896 et dont les chiffres ont été publiés un peu plus tard, va nous obliger, nous l'avons dit, à partager cette seconde série en deux séries de quatre ans chacune.

3° *La criminalité dans les professions libérales de 1894 à 1897 inclusivement.*

La statistique qu'on va voir offre un intérêt particulier : elle concerne des années pour lesquelles les journaux ennemis avaient publié, avant l'apparition des documents officiels, nous le montrerons plus loin, de longues listes de condamnations, destinées à donner l'impression et, par leur précision apparente, capables de faire croire que les membres du clergé

TABLEAU DES CONDAMNATIONS CRIMINELLES

Prononcées contre les membres des principales professions libérales dans la période trentenaire de 1864 à 1893

PROFESSIONS	1864	1865	1866	1867	1868	1869	1870-71	1872	1873	1874	1875	1876	1877	1878	1879	1880	1881	1882	1883	1884	1885	1886	1887	1888	1889	1890	1891	1892	1893	TOTAL DES CONDAMNATIONS PENDANT LA PÉRIODE	NOMBRE DE PERSONNES COMPOSANT LE GROUPE	MOYENNE ANNUELLE PAR 100.000 PERSONNES
Notaires, avocats, avoués, huissiers, etc.	6	13	5	10	7	6	(1)	40	34	58	33	30	33	26	20	26	20	27	40	43	30	34	37	37	41	39	27	26	30	778	27.691	100,32
Médecins, chirurgiens, sages-femmes, pharmac.	12	15	7	5	5	3		13	15	11	15	17	12	14	14	13	6	17	8	7	12	7	15	11	7	10	15	12	8	306	42.579	25,64
Artistes	11	9	6	11	12	0		10	14	7	9	9	10	14	9	9	5	8	4	6	5	10	9	4	2	8	6	13	15	235	23.636	35,32
Professeurs et instituteurs, laïques	17	22	22	23	21	3		16	19	18	18	26	23	26	22	11	16	19	14	25	9	10	16	7	7	10	12	11	9	(3) 438 (?)	110.669	10,21 (?)
Professeurs et instituteurs, congrégan.	(2)			2	4	1		4	6	5	10	4	3	11	5	8	6	5	8	5	8	4	3	6	3	2	5	5	1	131	60.625	7,70
Clergé et Congrégations (personn. enseig. compris)	3	5	11	3	7	3		10	12	7	15	4	16	14	8	23	13	16	12	9	12	13	11	9	7	9	10	7	8	278	232.441	4,26

1. Les exercices 1870 et 1871 n'ont pas été publiés avec les détails ordinaires sur les professions. Aussi, pour obtenir la moyenne annuelle, le total des condamnations portées à ce tableau a été divisé par 28 et non par 30.
2. Pour ces trois premières années, la statistique ne distingue pas entre congréganistes et laïques. Nous avons suppléé au défaut de renseignements qui vient de cette confusion en prenant deux fois, dans le calcul des totaux des condamnations, pour chacun des deux groupes, les résultats qui sont particuliers à chacun d'eux dans les trois années suivantes.
3. Quant aux maîtres laïques, les résultats sont douteux, et pour le nombre des condamnations, à cause de la défiance qu'inspirent les chiffres des 9 dernières années, et par conséquent pour la moyenne (voir plus loin). — La moyenne donnée dans le tableau a été obtenue en prenant pour nombre moyen des maîtres laïques, pendant la période trentenaire, la somme de 81.424, laquelle représente le nombre intermédiaire entre le chiffre le plus élevé de la période, 110.669, et le chiffre le plus bas, qui est de 52.180.
C'était nécessaire pour un groupe dont l'état numérique a subi dans cet intervalle de si graves modifications.

ou de l'enseignement chrétien formaient la plus dépravée de toutes les classes sociales, dans notre pays.

Or voici les chiffres, d'après les *Comptes généraux du Ministère de la Justice*, publiés pour ces années-là.

CONDAMNATIONS CRIMINELLES
PRONONCÉES CONTRE LES MEMBRES DES PRINCIPALES PROFESSIONS LIBÉRALES, DE 1894 à 1897

PROFESSIONS	1894	1895	1896	1897	TOTAL DES CONDAMNATIONS PENDANT LA PÉRIODE	NOMBRE DES PERSONNES COMPOSANT LE GROUPE	MOYENNE ANNUELLE PAR 100.000 PERSONNES
Notaires, avocats, avoués, huissiers, etc.	19	35	18	23	95	27.691	85,76
Médecins, chirurg., sages-femmes, pharmac.	15	8	12	17	52	42.579	30,53
Artistes	6	13	7	6	32	23.636	33,80
Professeurs et instituteurs, laïques	12	9	13	10	44	110.669	9,93 ?
Professeurs et instituteurs, congrégan.	2	2	0	5	9	60.625	3,71
Clergé et Congrégations réunis	8	6	4	11	29	232.441	3,11

En ce qui regarde le groupe que des esprits injustes et violents se plaisaient à décrier, les résultats sont plus favorables encore, on le voit, que ceux mêmes de la précédente période : 3,11 au lieu de 4,26, par 100.000 personnes !

Voilà la réfutation triomphante que les statistiques du Ministère de la Justice opposent à des assertions calomnieuses, sans bonne foi et sans pudeur !

Poursuivons notre enquête.

4° *La criminalité dans les professions libérales de 1898 à 1901 inclusivement.*

a) *Le Recensement de 1896.* — Entre le dernier tableau et celui qui va suivre, le Ministère du Commerce a fait paraître, nous l'avons indiqué, les *Résultats statistiques du recensement des industries et professions*, fait dans le dénombrement de 1896. Cette publication comprend quatre gros volumes, tout gonflés de chiffres.

Il en résulterait, si on y ajoutait foi absolument, que le nombre des membres de chaque groupe social a considérablement augmenté. Pour nous en tenir ici aux professions libérales, de 1866 à 1896 leur population se serait élevée de 172.624 à 338.006, c'est-à-dire qu'elle aurait doublé.

Et ce n'est pas que les autres professions leur eussent abandonné beaucoup de leurs membres, puisque les agriculteurs, par exemple, auraient passé en même temps de 6.195.329, en 1866, et de 6.535.599, en 1891, à 8.392.128, en 1896.

Ce n'est pas non plus que la population totale de la France soit en notable accroissement. Car on a compté, en 1896, 38.269.011 Français contre 38.133.385 en 1891, et même, d'après le directeur du recensement, M. Lucien March, « la population masculine paraît avoir diminué » (*Résultats statistiques du recensement des industries et professions, 1896;* Paris, 1899-1901, t. IV, p. CXXIV).

Les chiffres de ce recensement présentent donc quelque chose d'anormal, et, au premier abord, d'inexplicable.

L'explication, c'est que la manière de recenser a été modifiée d'un recensement à l'autre. La modification porte sur trois points.

En premier lieu, la direction a voulu que les femmes mariées fussent rattachées à la profession du mari, quand elles s'occupent d'aider leur mari plus qu'elles ne travaillent à leur ménage. Ce principe, mal appliqué par les agents d'exécution, a amené d'incontestables erreurs. Qu'il suffise d'en donner une preuve ! Les cultivatrices, de 1891 à 1896, *en cinq ans*, ont augmenté d'un million — plus de la moitié de ce qu'était leur nombre — : elles sont 2.743.351 contre 1.840.885.

Aussi M. Lucien March reconnaît-il lui-même, en plusieurs endroits, que le classement des femmes « est arbitraire » (par exemple, t. IV, p. CXXIII). Telle

est la première cause, qui a produit l'augmentation de la population professionnelle : l'incorporation, fantaisiste bien souvent, de la femme mariée dans la profession du mari.

Voici la seconde. On a décidé que l'on compterait, parmi les membres de la profession, des personnes que l'usage n'y a jamais placées : spécialement les employés et les domestiques, quand ces derniers ne sont pas attachés exclusivement à la personne.

D'après ce principe, on est arrivé à faire figurer dans la « profession médicale » ceux qui tiennent « une infirmerie d'animaux » ou un « refuge pour les chiens abandonnés », et tout le personnel des hôpitaux : infirmiers, surveillants, et, comme dit le texte, « employés de tout ordre », et aussi « les plieuses et ensevelisseuses », et même « les filles de salle, garçons de salle, garde-salle, filles de parloir ». Toute cette troupe est embrigadée, bon gré, mal gré, dans la « profession médicale », et par conséquent dans les professions libérales, qui ne s'y attendaient guère.

A son tour, et conformément à la même pensée, la profession de l'enseignement s'enrichit d'une manière étrange : on y fait entrer les concierges des établissements scolaires, les garçons qui balaient les salles et les cours, comme ceux qui font les dortoirs ou qui servent dans les réfectoires!

Quant au clergé, il comprend désormais tous les bedeaux, tous les sacristains et tous les suisses des églises. Que dis-je! Il est divisé en clergé masculin et clergé féminin. Je parle du clergé catholique. Il y a, pour lui, la colonne des femmes. Et cette colonne n'est pas vide! Ces ecclésiastiques d'un nouveau genre atteignent même un total de 5.554 (t. IV, p. XVI).

Il s'agit évidemment des femmes qui s'occupent des linges d'autel ou des chaises. Comme une église est placée sous la direction d'un ecclésiastique, tous les employés de cette église deviennent, en vertu du principe, ecclésiastiques comme lui, et on écrit avec gravité :

« Clergé... sexe féminin, 5.554. »

La troisième cause d'accroissement dans les groupes professionnels, c'est qu'en dehors des femmes et des employés et domestiques on a introduit, dans plusieurs, des sous-groupes qui n'y avaient jamais figuré. C'est ainsi que la profession des « artistes » s'enfle de celle des « journalistes ». Ce qui est flatteur pour la presse. Ainsi encore la section « Enseignement, études » embrasse dorénavant l'« Armée du Salut » et aussi les « employés des loges maçonniques ». Ainsi enfin tous les étudiants, aspirant à une profession, sont classés dans la profession même. Ils sont réputés arrivés au but, si loin qu'ils en soient encore.

Que l'on essaie ou non de justifier un pareil classement par le dessein qui l'a inspiré et qui était de fournir des renseignements pour la préparation des lois sur les assurances et les retraites ouvrières, il va contre le sens des mots communément reçu, il déroute l'esprit au lieu de l'éclairer.

Et au point de vue de la criminalité, qui nous occupe ici, le plus souvent on ne saurait s'y référer sans commettre une erreur manifeste; car le changement des chiffres, depuis les derniers dénombrements, ne provient pas d'une modification réelle dans la population des groupes, mais seulement, on vient de le voir, d'une modification dans la manière de la recenser; M. L. March le reconnaît plusieurs fois, notamment t. Ier; p. XX; t. IV. p. CXXIV, etc.

Or, tandis que la méthode de compter les individus qui composent chaque catégorie changeait ainsi dans le dénombrement, la méthode de les classer, quand il s'agit de leurs crimes, ne changeait pas : le Ministère de la Justice est resté fidèle à ses traditions.

Il s'ensuit que ce serait obtenir nécessairement une moyenne inexacte, trop favorable, que de donner pour diviseur au total des crimes, attribués à une classe, un nombre représentant cette classe, non pas telle que les parquets l'entendent, mais telle que les recenseurs, s'inspirant de principes nouveaux, l'on entendue et élargie : en somme, on comprendrait des choses différentes sous des mots identiques. Nous devons donc nous en tenir, en général, pour les populations des professions diverses, aux évaluations de nos tableaux antérieurs.

D'ailleurs le nouveau recensement lui-même conduit à des chiffres analogues, si, au lieu de prendre les résultats d'ensemble dans les tableaux récapitulatifs où figurent tant d'éléments disparates, on additionne les nombres donnés pour chacun des sous-groupes professionnels, en négligeant ceux de ces sous-groupes qui ne rentrent pas vraiment dans la profession, comme les carillonneurs pour les artistes et les doucheurs pour les médecins, et si l'on retranche ensuite du total les « gens de service » et les auxiliaires qui ne sont pas des professionnels, c'est-à-dire un quart au moins de l'ensemble.

Il y a une exception toutefois : elle concerne les gens du Palais. Ici le total de 1896, interprété comme il vient d'être dit, diffère encore sensiblement de celui qu'on donnait autrefois, puisqu'il atteint 38.000 au lieu de 27.691. Nous sommes convaincu que cette évaluation est excessive. Mais on n'a pas le moyen de la contrôler avec exactitude, et l'évaluation précédente lui est trop inférieure pour pouvoir être maintenue dans ces conditions. Admettons donc que ce groupe forme maintenant 38.000 personnes et non 27.691 comme jadis. Il s'ensuivra désormais un notable abaissement, mais un abaissement douteux, de sa moyenne criminelle comparée, qui toutefois reste toujours considérable.

Mais rien n'est à modifier touchant la population des autres professions libérales. On vient de voir pourquoi.

Il faut ajouter qu'en ce qui concerne spécialement les groupes qui nous intéressent le plus, le recensement de 1896 est muet ou très nettement erroné.

Voyez d'abord les congrégations. Il laisse la plupart de leurs membres confondus dans les divers services où ils s'emploient; aussi n'en compte-t-il, à part, que le nombre dérisoire de 52.000, alors qu'une enquête officielle en a trouvé 160.000!

Il se trompe aussi avec évidence sur le clergé séculier, dont il s'occupe très peu, du reste.

Quant à l'enseignement, il ignore la distinction entre le personnel laïque et le personnel congréganiste, que font les statistiques criminelles.

Il n'apporte donc, de ce côté, aucun renseignement nouveau, et les chiffres antérieurs demeurent acquis.

De toutes ces observations il faut conclure que nous sommes autorisés à conserver, dans le tableau qui va suivre, la valeur numérique indiquée, dans les tableaux précédents, pour les différents groupes, excepté les gens du Palais.

b) Voici, d'après ces bases, le tableau de la criminalité pour la période 1898-1901, les chiffres qui concernent les crimes étant empruntés toujours aux *Comptes généraux de l'administration de la justice criminelle.*

(*Lire ici le premier tableau de la page suivante.*)

Le groupe *clergé et congrégations*, dont les ennemis de l'Eglise se plaisent souvent à décrier la conduite, reste donc, il faut le répéter, de beaucoup le premier de tous au point de vue moral.

Il convient même de remarquer que, dans cette dernière période quadriennale, la moyenne criminelle est descendue, pour lui, plus bas qu'elle n'avait *jamais* été.

CONDAMNATIONS CRIMINELLES
PRONONCÉES DE 1898 à 1901
CONTRE LES PRINCIPALES PROFESSIONS LIBÉRALES

PROFESSIONS	ANNÉES 1898	1899	1900	1901	TOTAL DES CONDAMNATIONS PENDANT LA PÉRIODE	POPULATION DU GROUPE	MOYENNE ANNUELLE PAR 100.000 PERSONNES
Notaires, avocats, avoués, huissiers, etc.	20	15	20	19	74	38.000	48,68
Médecins, chirurg., sages-femmes, pharmac.	7	4	7	9	27	43.620	15,85
Artistes	2	11	5	8	26	23.636	27,92
Professeurs et instituteurs laïques	3	11	10	4	28	110.669	6,33
Professeurs et instituteurs congrégan.	3	4	4	2	13	60.625	5,36
Clergé et Congrégations (personn. enseig. compris)	6	10	7	5	28	232.441	3,01

Et ce sont ses adversaires déterminés qui sont au pouvoir et dans toutes les administrations. Voilà ceux qui mettent la justice en mouvement, qui accusent, qui nomment ensuite et trient sur le volet les jurys appelés à juger ceux qu'ils ont accusés, qui dressent enfin la statistique des condamnés et les classent par catégories !

Si les résultats restent favorables, dans ces conditions, à la classe sociale qu'ils détestent le plus, c'est évidemment qu'il n'est pas possible de les mettre en doute.

III. La criminalité dans le personnel laïque de l'enseignement

Les professeurs et instituteurs laïques font partie des professions libérales dont nous venons de nous occuper. Mais ce qui les concerne doit être mis particulièrement en relief pour deux motifs : d'abord à cause des polémiques ardentes que la question a soulevées, et puis à cause du changement extraordinaire que leur moyenne criminelle a présenté tout à coup.

1° *Tableaux statistiques.* — Dans les tableaux que le lecteur vient de voir et auxquels on peut se reporter, les deux dernières périodes sont de quatre années chacune, tandis que la première est de trente ans. C'est dans le cours de ces trente années que le changement de la moyenne a eu lieu en faveur du personnel enseignant laïque. Pour qu'on puisse s'en rendre compte plus aisément, partageons, en ce qui regarde ce personnel, la série trentenaire en trois séries décennales. Nous ajouterons les résultats qui concernent les maîtres congréganistes, afin qu'on puisse toujours comparer.

CONDAMNATIONS CRIMINELLES CONTRE LES MAITRES LAIQUES ET LES MAITRES DITS CONGRÉGANISTES

PÉRIODES		TOTAL DES CONDAMNATIONS	MOYENNE ANNUELLE RÉELLE DES CONDAMNATIONS POUR LE GROUPE	NOMBRE DES PERSONNES COMPOSANT LE GROUPE	MOY. ANNUELLE DES CONDAMNATIONS PAR 100.000 PERSONNES
De 1864 à 1874	Laïques.	147	16,11	56.300[1]	28,61 (?)
	Congr...	29	3,22	60.625[2]	5,31
De 1875 à 1884	Laïques.	210	21	68.420	30,60
	Congr...	65	6,50	60.625	10,70
De 1885 à 1894	Laïques.	91 (?)	10,11 (?)	110.669	9,13 (?)
	Congr...	37	4,11	60.625	6.77
Période entière 1864-1894	Laïques.	438 (?)	15,64 (?)	81.484 (?)[3]	19,21 (?)
	Congr...	131	4,67	60.625	7,70

1. Ce nombre est la moyenne entre le chiffre le plus bas de la période, 52.180 (1866), et le chiffre le plus haut, 60.420 (1872).
2. C'est le chiffre de 1901. Il ne doit pas être trop élevé pour une période où les instituteurs et les institutrices congréganistes occupaient un si grand nombre d'écoles publiques, d'où ils ont été chassés depuis sans pouvoir ouvrir à côté partout — il s'en faut bien ! — des écoles libres.
3. Ce nombre est la moyenne entre le chiffre le plus bas de la période, 52.180 (1866), et le chiffre le plus haut qui est le chiffre le plus récent, 110.669.

(*Voir le second tableau de la colonne précédente.*)

Ainsi, au lieu de 30 condamnations annuelles que le groupe des maîtres laïques présentait de 1875 à 1884, il n'en présente plus que 9 (en chiffres ronds) de 1885 à 1894 !

La moyenne se maintient à 9, on l'a vu plus haut, de 1894 à 1898, et de 1898 à 1902 (exclusivement), elle descend à 6 (exactement 6,33) !

2° *L'invraisemblance du changement et ses motifs.* — C'est une conversion subite et définitive, telle qu'il ne s'en était encore jamais vu pour un vaste ensemble d'hommes, vivant séparément et loin les uns des autres.

De quelque côté qu'on étudie le phénomène, il apparaît comme prodigieux. Voyez, par exemple, non plus les condamnations, mais les accusations criminelles.

Sans remonter jusqu'au delà des deux exercices 1870-1871, dont la statistique n'a pas été publiée, en commençant à 1872 pour s'arrêter à 1884, on voit que, dans cet espace de treize ans, les maîtres laïques ont essuyé 253 accusations pour crimes. Ils deviennent deux fois plus nombreux, et l'administration de la justice ne trouve plus à en accuser, en dix-sept ans, de 1885 à 1901, que 201 !

201 accusations, en dix-sept ans, quand, dans les treize années précédentes, le même groupe en avait fourni 253, *pour un personnel moitié moins considérable !* Ce qu'il faut bien noter.

Bref, le personnel laïque présentait alors, en moyenne, 19 accusations par an (négligeons les fractions); depuis 1885, il n'en présente pas tout à fait 12, et, encore une fois, *il a doublé;* c'est-à-dire qu'il devrait compter 38 accusés, si la proportion s'était maintenue; eh bien, il est descendu brusquement à 12, et il tend à descendre plus bas encore !

Quant aux condamnations, au lieu de considérer les moyennes annuelles, comme tout à l'heure, considérons les nombres absolus. Depuis l'année 1867, la première où la statistique ait distingué entre les deux personnels rivaux, sauf les deux exercices troublés par la guerre franco-allemande, 1869-1870, le nombre annuel des condamnations, dans l'enseignement laïque, oscille autour de 20, jusqu'en 1884, où il est encore de 25. A partir d'alors il oscille autour de 10 (1885, 9; 1886, 10; 1887, 16; 1888, 7; 1889, 7; 1890, 10; 1891, 12; 1892, 11; 1893, 9; 1894, 12; 1895, 9; 1896, 13; 1897, 10; 1898, 3; 1899, 11; 1900, 10; 1901, 4). Si donc l'on devait s'en rapporter aveuglément aux statistiques du gouvernement, quand il s'agit d'une classe sociale pour laquelle il a montré, en toute chose, une partialité passionnée, il se serait produit, en faveur de cette classe, un événement qui n'est *jamais* arrivé pour aucune autre : *C'est qu'en même temps que l'ensemble numérique du groupe devenait deux fois plus grand, le total des crimes devenait deux fois plus petit.*

Et ce qui ajoute à la grandeur du prodige, c'est sa merveilleuse opportunité. Il a eu lieu juste au moment où ceux qui en ont profité se trouvaient en avoir grand besoin et l'appelaient de tous leurs vœux, eux et plus encore leurs patrons, maîtres du pouvoir et

de la justice. On venait de voter les lois sur la laïcisation des écoles et on commençait à les appliquer. Les amis de l'enseignement libre, cherchant des armes contre l'enseignement laïque, dont l'Etat prenait ardemment le patronage, firent bientôt remarquer qu'entre les maîtres de l'un et de l'autre, il fallait bien reconnaître, au profit des instituteurs congréganistes, une supériorité morale incontestable, dont les statistiques officielles elles-mêmes apportaient chaque année le témoignage.

Considérez seulement, disaient-ils, les résultats de cette année même (1884) : 25 des vôtres viennent d'être condamnés aux travaux forcés ou à d'autres peines infamantes, et on n'a pu frapper, en même temps, que 3 congréganistes!

C'est alors, c'est dans cet instant critique, que se produisit le changement *instantané*, la révolution soudaine de chiffres, qui combla les désirs de l'administration, déconcerta à demi ses adversaires, et lui rendit la lutte plus facile en ruinant à moitié un argument importun.

Dès l'année suivante, en 1885, le nombre des condamnations tomba à 9, pour les maîtres laïques, ce qui n'était encore *jamais* arrivé depuis l'existence des statistiques, et il monta à 8 pour leurs adversaires, total qu'ils n'ont jamais atteint depuis. Et ce qui achève de caractériser le miracle, c'est qu'une fois cette modification accomplie en faveur des membres laïques de l'enseignement, elle fut constante : ils ne revirent jamais les résultats des années malheureuses, qui avaient précédé pour eux l'intervention de la Fortune.

Que dis-je? A mesure que la lutte contre Dieu et ceux qui le représentent augmenta de violence, les instituteurs laïques augmentèrent de vertu. C'est un fait admirable et qui fait beaucoup penser! De 1894 à 1897, ils avaient encouru encore 44 condamnations, et leur moyenne criminelle annuelle par 100.000 personnes s'était élevée à près de 10, ce qui était déjà miraculeusement loin de la moyenne des années antérieures à 1885.

Dans la période quadriennale qui a suivi, pendant le même espace de temps, de 1898 à 1901, les condamnations pour crimes, du personnel enseignant laïque, ne sont plus que de 28 et la moyenne annuelle, pour 100.000 personnes, n'est plus que d'un peu plus de 6, au lieu de 9 à 10 pendant les neuf années précédentes, de 30 dans la période de 1876 à 1884, et de 28 dans celle de 1864 à 1874.

Que l'Etat apporte encore un peu plus d'ardeur dans la bataille, en faveur du groupe qui lui est cher, et, le mouvement continuant toujours, on verra peut-être la moyenne criminelle annuelle de ce groupe tomber à trois, à deux, puis enfin à zéro.

Car il ne faut pas oublier que le gouvernement est tout-puissant sur ces chiffres. C'est lui seul qui accuse et il n'accuse que s'il le veut, c'est lui qui choisit et forme les jurys qui doivent juger, c'est lui enfin qui fait figurer ou non la condamnation prononcée dans les statistiques qu'il publie, et sous la rubrique qui lui plaît. Un instituteur laïque est-il condamné, ses agents peuvent le placer hors de sa colonne naturelle, soit parmi les propriétaires, s'il est en même temps propriétaire, soit avec les gens sans profession, si l'on a pris soin de le révoquer à temps, soit enfin dans les « services de l'Etat, des départements et des communes », auxquels il appartient, en réalité, et où la polémique adverse sera incapable de le découvrir.

S'il fallait une preuve nouvelle, on n'aurait qu'à méditer ce qui est arrivé pour les fonctionnaires de l'Etat *en même temps* que pour ses instituteurs.

3° *Conversion simultanée des fonctionnaires.* — Les fonctionnaires n'occupaient pas jadis une place choisie sur l'échelle de la moralité publique. Considérons-pour nous en convaincre, une période triennale antérieure à l'époque où le Gouvernement, devenant laïcisateur passionné, s'est jeté violemment dans la bataille des partis, par exemple la période de 1875 à 1877. Ces trois années donnent pour les fonctionnaires un total de 162 condamnations criminelles. Comme le groupe comptait alors 66.900 membres, la moyenne annuelle de ses condamnations était de 80 pour 100.000 individus : chiffre très élevé, supérieur à celui de presque toutes les professions libérales.

Afin d'établir la comparaison, prenons une série d'égale étendue, dans les années qui ont suivi cette fameuse date de 1885, où ont commencé, pour le personnel laïque de l'enseignement, les moyennes nouvelles si nettement opposées aux lois de la nature. Soit par exemple la série 1888-1890 : l'ensemble des condamnations criminelles qu'elle présente, chez les fonctionnaires, est de 63. — 63 contre 162!

Voici du reste ces deux séries avec tous leurs résultats :

CONDAMNATIONS CRIMINELLES CHEZ LES FONCTIONNAIRES

1re série (avant 1885)		2e série (après 1885)	
1875....	43	1888....	27
1876....	65	1889....	21
1877....	54	1890....	15
total	162	total	63

La moyenne annuelle par 100.000 individus, dans la deuxième période, serait inférieure à celle de la première, d'une manière invraisemblable, si nous acceptions les chiffres que le recensement le plus voisin de cette période, celui de 1891, a donnés officiellement pour la population des fonctionnaires ; car il en compte 350.000. Avec un tel nombre, la moyenne annuelle, par 100.000 personnes, tomberait à 6, au lieu de 80!

On a beau supposer que des hommes nouveaux étant arrivés à la direction des affaires, et y faisant régner avec eux toutes les passions de leur parti, ont cru devoir désormais dérober autant que possible leurs fonctionnaires aux sévérités de la justice, l'écart est si grave qu'ils ne peuvent vraiment l'avoir provoqué par le seul effet de leurs manœuvres : ce ne serait plus de la partialité mensongère, ce serait de la folie évidente. Il y a certainement une autre explication : c'est que le dénombrement de 1891 a classé, parmi les fonctionnaires publics, des personnes qu'on avait placées jusque-là dans une autre catégorie, où, d'ailleurs, le Ministère de la Justice et, par conséquent les statistiques criminelles, les ont encore maintenues.

Mais, d'autre part, il est indiscutable que l'effectif de ce groupe s'est beaucoup accru depuis 1880 : le doute n'existe que sur l'importance précise de cet accroissement.

On a vu donc apparaître, pour les fonctionnaires de l'Etat, le même phénomène que pour les instituteurs laïques : le nombre des crimes a diminué chez eux, et de beaucoup, alors que la population du groupe augmentait considérablement. Il était de 162, en trois ans, quand le groupe comptait 66.900 membres. Il n'est plus que de 63 en trois ans aussi, alors que le groupe est devenu, sinon quintuple comme le prétend le recensement de 1891, du moins un certain nombre de fois plus nombreux.

Et ce phénomène extraordinaire s'est manifesté justement à l'époque même qui le vit se produire chez les instituteurs!

4° *Ce qu'on doit conclure.* — La conclusion s'impose : c'est l'Administration qui a opéré le changement; elle a faussé les résultats, de propos délibéré. Il ne faut donc pas ajouter foi aux chiffres officiels qui concernent les instituteurs laïques, dans les statistiques qui ont suivi l'année 1884.

Mais dût-on y croire, fallût-il même accepter ceux de la série 1898-1901, qui sont de beaucoup les plus favorables, le groupe qui comprend le clergé et les congrégations tiendrait toujours le premier rang en moralité, parmi tous les autres. Car la moyenne annuelle, par 100.000 personnes, des condamnations de ce groupe n'atteint pas, même dans cette série, la moitié de celle du groupe voisin, le groupe favori, celui des instituteurs laïques (3,01 contre 6,33).

Le clergé reste donc ce qu'il était, au point de vue moral : l'honneur du pays.

IV. Les crimes contre les mœurs chez les instituteurs laïques et dans le clergé

C'est principalement sur les crimes contre les mœurs que les journaux antireligieux aiment à revenir dans leurs attaques. Ils ont même écrit parfois que nous n'oserions pas établir, devant le public, à ce point de vue spécial, la criminalité comparée des gens d'Eglise et des autres professions, notamment des maîtres de l'enseignement laïque.

Il faut relever le défi.

Notons d'abord que, lorsqu'il s'agit de la nature des crimes, le Ministère de la Justice ne publie que les accusations; il ne publie pas les condamnations. La comparaison n'en reste pas moins, d'ailleurs, aussi caractéristique.

Il s'agit donc ici des accusations criminelles. Le Ministère de la Justice les partage en deux catégories; celles qui concernent les crimes contre les personnes, et celles qui concernent les crimes contre les propriétés. Négligeons maintenant ces dernières; ne parlons ni des vols qualifiés, ni des abus de confiance, ni des faux, etc.

Il reste les accusations pour crimes contre les personnes. Or, si l'on excepte ceux qui privent de la vie, assassinats, coups et blessures suivies de mort, infanticides et avortements, les crimes contre les personnes comprennent surtout les grandes fautes contre la morale proprement dite : les viols et les attentats à la pudeur.

Evidemment, les brutalités criminelles qui enlèvent la vie sont une quantité négligeable dans l'ensemble des accusations qui pèsent sur les membres de l'enseignement, aussi bien du côté des laïques que du côté des congréganistes; parmi eux, le nombre des assassins est insignifiant.

Les crimes contre les personnes se confondent donc sensiblement, pour le personnel qui enseigne, avec les crimes contre la morale; d'autant que ses membres sont constamment en rapport avec des enfants au-dessous de treize ans; or, à l'égard de ces enfants, tels actes qui, accomplis envers des adultes, passeraient souvent inaperçus ou seraient punis d'une peine légère, sont qualifiés de crimes et envoient leurs auteurs devant le jury, qui peut à son tour les envoyer aux travaux forcés; car le Code a des sévérités spéciales pour les instituteurs et les ministres du culte, à raison même de leurs fonctions. Ce n'est que justice assurément, mais, dans les jugements que l'opinion porte parfois, elle a tort pourtant de l'oublier.

Comparons donc, puisqu'on nous en défie, le nombre de ces accusations pour immoralité, chez les maîtres laïques et chez les maîtres congréganistes, ainsi que dans le clergé.

C'est en 1867, on l'a vu, que les statisticiens du Ministère de la Justice ont commencé à distinguer ce qui regarde le personnel laïque de l'enseignement et le personnel congréganiste et ecclésiastique, car ils comprennent les séculiers aussi bien que les réguliers sous la rubrique : instituteurs et professeurs congréganistes. Remontons donc jusqu'au début de cette statistique, pour descendre jusqu'à l'année 1901, après laquelle la comparaison devient impossible, nous avons dit pourquoi. Nous connaîtrons ainsi tous les résultats qui ont été publiés, *sans en excepter un seul.* Notre jugement et celui de nos adversaires pourront être dès lors pleinement édifiés. Car toutes les pièces du procès, absolument toutes, seront sous nos yeux et sous leurs yeux.

CRIMES CONTRE LES PERSONNES
DANS LE PERSONNEL ENSEIGNANT ET LE CLERGÉ

ACCUSATIONS INTENTÉES DE 1867 A 1901

ANNÉES	INSTITUTEURS ET PROFESSEURS LAÏQUES	INSTITUTEURS ET PROFESSEURS CONGRÉGANISTES	CLERGÉ ET CONGRÉGATIONS (personnel enseig. compris) [1]
1867	25	4	6
1868	22	4	8
1869	15	7	10
1870-71 [2]			
1872	21	9	10
1873	17	5	15
1874	20	11	8
1875	22	6	16
1876	28	6	8
1877	31	3	18
1878	26	9	15
1879	25	12	18
1880	22	13	27
1881	20	8	19
1882	24	8	26
1883	22	11	15
1884	25	5	11
1885	12	4	17
1886	19	4	17
1887	24	4	14
1888	8	7	14
1889	12	6	12
1890	10	3	11
1891	18	6	13
1892	15	4	7
1893	11	2	11
1894	14	3	10
1895	13	3	10
1896	21	2	9
1897	15	5	13
1898	5	4	9
1899	13	5	15
1900	9	4	11
1901	7	2	6
TOTAL DES ACCUSATIONS DE LA PÉRIODE	591	187	429
MOYENNE ANNUELLE RÉELLE	17,91	5,66	12,96
POPULATION DU GROUPE	81.424 [3]	60.625	232.441
MOYENNE ANNUELLE COMPARÉE PAR 100.000 PERSONNES	21,99	9,33	5,59

1. Cette colonne comprend le chiffre de la colonne précédente (instituteurs congréganistes) augmenté de celui qui concerne le clergé et les congréganistes non enseignants. Pour avoir celui-ci, il n'y a qu'à retrancher le precédent du total; ainsi, en 1867, le clergé et les congréganistes non enseignants ont encouru 2 accusations (6 — 4).

2. Les exercices de ces deux années n'ont pas été publiés en détail par professions.

3. Ce nombre est la moyenne entre le chiffre de la population le plus élevé de la période, qui est le chiffre de 1901, 110.669, et le chiffre le plus bas, 52.180. Il est nécessaire de prendre une moyenne pour la population d'un groupe, qui a varié de plus de 100 °/. dans le cours de la période.

On voit par ce tableau que les maîtres laïques ont encouru 591 accusations de crimes contre les personnes, ou, ce qui est équivalent, contre la morale, tandis que les maîtres des écoles rivales n'en encouraient que 187; c'est-à-dire qu'ils s'en sont vu intenter annuellement tout près de 18, tandis que les autres n'en subissaient qu'un peu plus de 5 1/2.

Donc, pour *une* accusation contre les instituteurs congréganistes, il y a eu, en moyenne, *trois* accusations, et plus, contre les instituteurs laïques : plus de *trois* pour *une!*

Il est vrai que les maîtres laïques sont plus nombreux. En tenant compte de ce fait, c'est-à-dire en prenant la moyenne par 100.000 individus, on trouve que les membres de l'enseignement laïque ont subi annuellement 22 accusations (en chiffres ronds) contre les bonnes mœurs, tandis que les membres de l'enseignement congréganiste n'en subissaient que 9,33, et le groupe clergé et congrégations, 5,59.

Que si l'on veut restreindre l'enquête à l'époque où le gouvernement s'est départi de l'impartialité, en faveur du groupe qui lui est particulièrement cher, on n'a qu'à prendre les résultats des huit dernières années, étudiées déjà plus haut, mais au point de vue de la criminalité générale, dans un double tableau quadriennal.

Ces résultats, les voici :

CRIMES CONTRE LES PERSONNES
DANS LE PERSONNEL ENSEIGNANT ET LE CLERGÉ
ACCUSATIONS PORTÉES DE 1894 A 1901

PROFESSIONS	ANNÉES								TOTAL PENDANT LA PÉRIODE	MOYENNE ANNUELLE RÉELLE	POPULATION DU GROUPE	MOYENNE ANN. PAR 100.000 PERSONNES
	1894	1895	1896	1897	1898	1899	1900	1901				
Personnel laïq.	14	13	21	15	5	13	9	7	97	12,12	110.669	10,95
Personn. congr.	3	3	2	5	4	5	4	2	28	3,50	60.625	5,77
Clergé et Congr. (personnel enseig. compris).	10	10	9	13	9	15	11	6	83	10,37	232.441	4,45

Ainsi, dans ces huit années, pendant que les maîtres laïques étaient accusés de crimes contre la morale 97 fois, le personnel de l'enseignement chrétien était accusé 28 fois, c'est-à-dire que les uns encouraient en moyenne, chaque année, 12 accusations en chiffres ronds, et les autres seulement 3.

Si les journaux sectaires avaient recueilli également et publié, avec les mêmes détails, les accusations officielles contre la morale, encourues par le personnel de l'un et l'autre enseignement, même dans ces années où le gouvernement a fait preuve d'une évidente partialité, il leur aurait fallu *quatre fois plus* de place pour les scandales des laïques que pour ceux des autres, à propos desquels ils font cependant tant de bruit, comme s'ils étaient les seuls : en réalité, ils forment le *quart* de ceux qui concernent les maîtres des écoles rivales.

Quant à la moyenne annuelle, pour 100.000 individus, on a vu aussi le résultat. Mettons-le en relief. Dans cette période, où ceux qui accusent étaient les ennemis déclarés du clergé et des congrégations et les protecteurs passionnés des instituteurs laïques, combien relève-t-on d'accusations contre les mœurs, par 100.000 membres de ces groupes? Contre les instituteurs laïques? — Près de 11. Contre les instituteurs congréganistes? — Moins de 6. Contre le clergé et les congrégations réunis? — Moins de 4 1/2.

Bref, même dans cette période, les instituteurs laïques ont subi environ, à nombre égal, près de *deux fois plus* d'accusations immorales que les instituteurs congréganistes, et *deux fois et demie* plus que le clergé et les congrégations réunis.

Et ce serait bien pis pour eux, si l'on considérait les résultats d'avant 1885. Mais, même si on étend l'enquête à tout le temps écoulé de 1867 à 1901, où sont comprises seize années qui vicient la comparaison, comme on l'a vu, que dis-je? même en la limitant aux huit dernières années de la période, qui toutes ont vu les chiffres dénaturés par la partialité gouvernementale, on trouve toujours le même résultat : précisément au sujet du point spécial de la morale, où les adversaires de l'Eglise la défient d'oser faire la lumière, les congréganistes et le clergé l'emportent nettement sur la classe sociale, la meilleure en France après eux, d'après les chiffres de l'administration qui la protège passionnément.

Lui sont-ils deux fois, trois fois ou quatre fois supérieurs? La réponse dépend des périodes que l'on considère. Mais ils le sont *deux fois et plus quand ils le sont le moins.*

V. La criminalité dans les professions non libérales

Si nous n'avons parlé jusqu'ici que des défaillances des professions libérales, c'est que nous avions pour but de marquer la place du clergé dans la moralité publique; or, pour que la comparaison fût plus significative, nous l'avons dit, il fallait surtout comparer le clergé aux professions dont il fait partie. Indiquons maintenant, mais sans insister, la moralité des autres groupes professionnels.

Une distinction est nécessaire, au point de vue de la sûreté des conclusions.

1° *Comparaison sommaire et générale.* — Pour être brefs, donnons d'abord un aperçu sommaire sur les deux dernières années de la période (1900-1901); les résultats sont d'ailleurs analogues à ceux des années précédentes.

Voici donc comment se répartissent, entre les diverses classes de la société groupées dans de larges catégories, les *accusations* criminelles pour 1900 et 1901.

	1900	1901
Agriculteurs	763	701
Industriels	1.016	997
Commerçants	919	794
Domestiques	117	116
Gens sans aveu	289	268
Professions libérales	175	140

Ce qui montre que, sur 100 accusations pour crimes :
23 en 1900 et 1901, concernent les agriculteurs;
31 en 1900, 33 en 1901, les industriels;
28 en 1900, 26 en 1901, les commerçants,
4 en 1900 et 1901, les domestiques;
9 en 1900 et 1901, les gens sans aveu;
5 en 1900 et 1901, les professions libérales.

Donc. parce que nous n'avons parlé dans cette étude que des crimes commis par les professions libérales, il ne faudrait pas croire que les cours d'assises ne fonctionnent que pour les membres de ces professions. En réalité, elles jugent 5 de leurs membres contre 95 des autres : 5 sur 100!

***

Faut-il aller plus loin? Peut-on essayer d'indiquer la moralité des classes non libérales, en donnant la

moyenne de leurs condamnations par 100.000 personnes, nombre qui serait pris, comme plus haut, pour unité de comparaison?

C'est quelque peu aventureux. La difficulté dans les recherches et l'incertitude dans les résultats proviennent de ce que la population de chaque corps de métier n'est connue que par les dénombrements, où chacun s'inscrit un peu à sa guise; le dénombrement de 1896, en particulier, paraît avoir gonflé les chiffres considérablement, on l'a vu, et, en tout cas, il n'y a pas identité d'appréciation, sur les éléments des groupes divers, entre les recenseurs et les statisticiens du Ministère de la Justice. Sous cette réserve, voici quelle a été la criminalité dans ces diverses professions, pour la dernière période quadriennale, terminée en 1901.

2° *Statistique criminelle dans les diverses professions non libérales.* — Touchant la population, nous donnons à la fois celle du dénombrement de 1896, qui est généralement excessive, et celle du dénombrement de 1866, que les recenseurs de 1896 rappellent élogieusement, et avec les chiffres duquel ils ont comparé leurs propres chiffres.

Le lecteur trouvera donc, dans le tableau ci-joint, deux moyennes criminelles, entre lesquelles il aura la faculté de choisir. (*Lire ici le tableau.*)

CONDAMNATIONS CRIMINELLES
PRONONCÉES CONTRE LES MEMBRES DES PRINCIPALES
PROFESSIONS « NON LIBÉRALES » DE 1898 A 1901

PROFESSIONS	ANNÉES 1898	ANNÉES 1899	ANNÉES 1900	ANNÉES 1901	TOTAL DE LA PÉRIODE	POPULATION DU GROUPE — Dénombrement de 1896	POPULATION DU GROUPE — Dénombrement de 1866	MOYENNE ANNUELLE PAR 100.000 PERSONNES — D'après le dénombrement de 1896	MOYENNE ANNUELLE PAR 100.000 PERSONNES — D'après le dénombrement de 1866
Agriculture, culture, élevage	480	562	466	436	1944	8.430.059	6.197.986	5,76	7,84
Industries de l'alimentation	50	60	55	87	252	444.787	308.451	14,16	20,42
Industries indéterminées	41	40	21	35	137	7.757	20.483	441,54	167,21
Industries du livre	22	20	17	21	80	82.596	37.717	24,21	53,03
Industries textiles	33	55	43	34	165	901.690	1.071.834	4,57	3,85
Trav. des paill., plumes, crins	20	8	13	26	67	34.213	Néant.	48,96	Néant.
Cuirs et peaux	48	63	54	66	231	334.782	285.616	17,25	20,22
Industries du bois	91	91	92	83	357	677.629	671.219	13,17	13,30
Métaux ordinaires	98	107	162	132	499	607.771	290.468	20,53	42,95
Terrassements et construction	161	144	153	143	601	552.591	443.409	27,19	33,88
Manutention, distribution	188	142	271	189	790	290.951	26.208	67,88	753,59
Transports	79	141	75	68	363	421.660	237.534	21,52	38,20
Commerces divers	231	259	236	225	951	1.494.666	858.312	15,91	27,70
Commerces forains, spectacles et agences	81	82	60	74	297	57.615	25.626	128,87	289,74
Mines et carrières	41	32	30	33	136	226.815	152.326	15	22,32

Dans ces résultats, il faut mettre à part le monde agricole avec sa moyenne de 5,76 à 7,84, les industries textiles avec leur moyenne de 3,85 à 4,57, et, à l'opposé, « les industries indéterminées « (moyenne 167 à 441) et aussi les industries de manutention et distribution, du moins pour la moyenne obtenue avec la population du recensement de 1866 (753,59).

Ces chiffres paraissent, en effet, devoir être attribués moins à la réalité des choses qu'aux procédés de classement. Cela semble probable pour les agriculteurs : c'est à peu près certain pour les autres.

Quant aux autres résultats, comparons-les avec ceux que présentent les professions libérales, dans la même période quadriennale.

Nous verrons d'abord que, dans les professions libérales, aucun groupe n'atteint la moyenne de 51 condamnations par an sur 100.000 personnes, alors que, dans les autres professions, cette moyenne est dépassée par deux groupes : celui de la manutention et celui des commerces forains, etc., dans lesquels elle est même *huit fois* supérieure.

De plus, un seul groupe, dans les professions libérales, celui des notaires, etc., présente une moyenne entre 31 et 50, tandis que cette moyenne est atteinte par quatre groupes dans les professions non libérales (outre les deux qui la dépassent) : ceux des terrassements, etc., des métaux, des industries du livre et des pailles, etc.

Faisons maintenant l'expérience inverse : au lieu de fixer notre attention sur les moyennes les plus hautes, qui sont les pires, portons-la sur les moins élevées, qui sont les meilleures.

De 1 à 10, c'est-à-dire au plus bas degré de l'échelle criminelle, figure la moitié des groupes des professions libérales portés sur notre tableau (3 sur 6), tandis qu'on n'en trouve aucun appartenant aux autres professions. J'entends parmi celles dont la statistique offre quelque garantie. Mais si l'on voulait tenir compte même des autres, il faudrait encore avouer, d'abord, qu'elles sont très rares, et, de plus, que nulle n'a une moyenne aussi basse, et par conséquent aussi favorable, que le premier des groupes des professions libérales au point de vue de la moralité, le groupe *clergé et congrégations*, qui reste ainsi à la tête de tous.

VI. Statistiques mensongères

Les chiffres qu'on a lus dans ce qui précède sont en contradiction formelle avec les statistiques que les journaux sectaires ont l'habitude de publier. Il ne faut pas chercher bien loin l'explication. Ces dernières statistiques mentent effrontément. En voici la preuve. Elle est prise dans trois années consécutives, parmi celles dont nous avons donné les résultats officiels.

Dans un article intitulé *Leur Morale*, les journaux antireligieux dénoncèrent, en 1902, les « abominables » forfaits des maîtres de l'enseignement congréganiste, et, pour prouver qu'ils « détiennent le record », selon leur expression, des condamnations criminelles, ils donnèrent celles qu'ils avaient encourues, en 1897, avec les détails les plus circonstanciés[1]. Il y en avait *dix*.

1. Cette liste a paru dans plusieurs feuilles antireligieuses, notamment dans *Le Progrès de l'Eure* (n° du 2 novembre 1902), que nous citons parce qu'il nous est tombé par hasard sous la main.

Comment le public aurait-il pu mettre en doute l'authenticité de cette liste déshonorante? On lui nommait les villes où avaient été, disait-on, rendus les jugements, on indiquait les peines prononcées et les noms mêmes des condamnés, et le motif de la condamnation.

Eh bien, cette liste est menteuse; et le mensonge est d'autant plus malhonnête et impudent qu'on a fourni plus de détails pour tromper la bonne foi publique.

Ouvrez, en effet, le volume des *Comptes généraux*, qui donne officiellement les résultats de l'administration de la justice pour cette année 1897 et qui fut publié peu après : vous y verrez que les maîtres congréganistes n'ont pas subi *dix* condamnations, mais *cinq*, la moitié seulement[1].

Les auteurs de la liste trompeuse auraient-ils par hasard commis une distraction? Auraient-ils pris de simples accusés pour des condamnés?

Cette excuse serait mauvaise, mais ils ne peuvent même pas l'invoquer. Car dans la même page du même *Compte général*, on voit que, en 1897, *cinq* congréganistes seulement ont été *accusés*.

Dix condamnés, quand il n'y a eu que *cinq* accusés : deux fois plus de condamnés que d'accusés!

Voilà les assertions auxquelles la haine antireligieuse peut conduire certains hommes!

Considérons maintenant ce qui regarde l'année suivante, 1898. Les mêmes journaux ou des journaux du même parti ont publié une liste des condamnations criminelles subies cette année-là, assurent-ils, par les instituteurs congréganistes, et toujours avec les noms des condamnés, le lieu de la condamnation, la peine prononcée et la nature du crime commis[2]. Cette liste comprend onze condamnations, dont *dix* en cour d'assises.

Or le mensonge est plus insolent encore qu'au sujet de 1897; car le *Compte général* pour 1898, paru un peu plus tard, porte :

Instituteurs congréganistes :

Accusés : 4; condamnés : 3.
Vous avez bien lu : 3 — et non 10 ou 11.

N'oublions pas que ce nombre 3 est le nombre officiel, fourni par le Ministère de la Justice.

Quelque temps après, comme les nôtres objectaient les statistiques authentiques, publiées par celui qui écrit ces lignes, d'après les chiffres de l'administration, les organes de la secte qui tyrannise et trompe le pays prétendirent « donner aux feuilles de sacristie un démenti formel », et dire la vérité sur « les satyres cléricaux inscrits au bilan noir ». C'est la langue de ces messieurs. Mais, au lieu de parler de ce que l'on pouvait savoir, au lieu de nous démentir sur ce que nous avions dit et d'entreprendre la tâche, d'ailleurs impossible, en effet, de réfuter nos chiffres à l'aide de documents, ils objectèrent les résultats de la criminalité pour l'année 1899, dont nous n'avions rien dit encore, et qui n'étaient connus authentiquement de personne; et voici ce que quelques-uns osèrent écrire, d'après les données qui couraient parmi les leurs[3] :

1. *Compte général de l'administration de la justice criminelle pendant l'année 1897* (Paris, Imprimerie nationale, p. 43).

2. Citons en particulier, comme ayant donné cette liste, parmi beaucoup d'autres journaux, *L'Ecole laïque* (5 mars 1899).

3. Ce que nous allons citer est donné textuellement par plusieurs journaux, particulièrement par ceux que nous avons nommés; *Le Progrès de l'Eure* (2 novembre 1900 et *L'Ecole laïque* (14 janvier 1909, 1re page, 3e colonne).

« Lorsque l'enseignement laïque voit deux de ses membres comparaître devant les tribunaux (année 1899), l'enseignement congréganiste arrive avec vingt et un chers Frères ou abbés.

« Si l'on compare le nombre de crimes commis par les membres de l'enseignement laïque et ceux commis par le personnel congréganiste, on trouve que, dans le même laps de temps (pendant l'année 1899), il a été commis *dix fois et demie* plus de crimes dans les écoles avec Dieu que dans les écoles sans Dieu. »

Si habitué que l'on soit à l'impudence, celle-ci paraît étonnante, car elle dépasse tout.

Relisez bien : « Alors que l'enseignement *laïque* voit *deux* de ses membres comparaître devant les tribunaux (année 1899), l'enseignement *congréganiste* arrive avec *vingt et un* chers Frères ou abbés. » Ce sont les rédacteurs eux-mêmes qui soulignent.

Malheureusement pour eux, le *Compte général de l'administration de la justice*, relatif à l'année 1899, a paru depuis, et l'on va voir la réponse :

Instituteurs { *Congrégan. : accusés, 5; condamnés, 4.*
{ *Laïques : accusés, 15; condamnés, 10.*

Ce n'est pas nous qui le disons, ce sont les Parquets eux-mêmes par l'organe du Ministre de la Justice de la République française : durant l'année 1899, il a comparu devant les cours d'assises, non pas *vingt et un* congréganistes mais *cinq*, non pas *deux* instituteurs mais *quinze*.

Ces écrivains, adversaires violents de l'enseignement religieux et défenseurs acharnés de l'enseignement laïque, trompent donc le public avec une effronterie invraisemblable.

Quant aux résultats d'ensemble et aux moyennes criminelles comparées, on a vu ce qu'ils sont d'après la statistique officielle,

Dans les huit dernières années de la période étudiée plus haut, malgré la partialité scandaleuse de l'administration, le personnel laïque de l'enseignement a encouru 72 condamnations criminelles, tandis que le clergé et les congréganistes réunis en encouraient 57; dans la période trentenaire précédente, de 1864 à 1893, le personnel laïque de l'enseignement en a encouru 438, tandis que le clergé et les congréganistes réunis en encouraient 278. Au total, dans les deux périodes réunies, de 1864 à 1901, ce dernier groupe a subi 335 condamnations, alors que le groupe laïque en subissait 510. C'est-à-dire que, malgré l'injustice du gouvernement durant les 16 dernières années, les congréganistes et les ecclésiastiques, rassemblés en un seul groupe, présentent, en chiffres ronds, 9 condamnations par an, contre 14 qui frappent les maîtres laïques, *quoiqu'ils soient plus de deux fois plus nombreux que ces derniers.*

Eh bien, *L'Ecole laïque* ose écrire (13 mars 1901) : « Pour un délinquant que vous pouvez citer parmi nos instituteurs, nous en trouverons cent parmi les vôtres. » *Un* contre *cent*, quand c'est en réalité *trois* contre *deux!* De telles assertions sont d'une mauvaise foi véritablement folle.

Du reste, ce journal ne tient pas au chiffre précédent; il en a d'autres, et tout aussi ridicules. Voici, par exemple, ce qu'il écrit le 10 octobre 1897 :

« Pour 5 ou 6 instituteurs laïques, qui prennent bon an, mal an, connaissance avec les tribunaux savez-vous combien il y a de congréganistes ou curés, qui échouent sur les bancs des prisons? »

Voilà la question nettement posée! Combien y a-t-il d'ecclésiastiques et de congréganistes condamnés annuellement par le jury? Remarquons bien la réponse! Elle est écrite, en très gros caractères, pour appeler l'attention des lecteurs.

Il y en a « la bagatelle de *deux cent quarante en moyenne* ».

Le journal ami des francs-maçons continue avec audace : « Tout commentaire enlèverait sa saveur à ce relevé de condamnations prononcées, *dans l'espace d'une année* (c'est le journal qui recourt aux caractères italiques), contre moines, frocards, Révérends Pères, curés et autres Jésuites. »

Or, qu'on relise nos tableaux : on verra que ce groupe a encouru durant les huit dernières années, 57 condamnations, c'est-à-dire environ 7 par an.

Et, de plus, il est affirmé qu'en regard de ces prétendues 240 condamnations annuelles des gens d'Eglise, on ne trouve que 6 condamnations de maîtres laïques, quand, en réalité, contre 6 condamnations de maîtres laïques, le lecteur l'a vu, il n'y a qu'un instant, on ne relève que 4 condamnations chez les gens d'Eglise, *pourtant deux fois plus nombreux*.

Je dis 4 et non 240.

240 est un mensonge, dont on ne sait comment qualifier dignement l'énormité.

Vraiment il faut croire la cause que l'on soutient bien mauvaise pour s'abaisser à la défendre par des moyens si scandaleusement déloyaux.

VII. Conclusions

Quelles conclusions faut-il tirer de tout ce qu'on vient de lire?

D'abord, *c'est qu'on ne doit pas ajouter la moindre foi aux racontars des journaux sectaires, quelle que soit la précision des détails dont ils cherchent à les autoriser.*

Et puis, c'est que la classe de ceux qui représentent l'Eglise ou la servent occupe, dans l'ordre de la moralité, d'après les renseignements mêmes empruntés à ses ennemis, une place éminente, qui la met bien haut au-dessus de toutes les autres. C'est ce qui permet de juger à sa valeur le reproche que ses adversaires opposent au célibat religieux, de provoquer l'inconduite chez ceux qui l'observent. Les faits répondent, et leur réponse est éloquente.

Ce qu'il faut reconnaître encore, si l'on est de bonne foi, c'est que, dans l'éternelle lutte contre les mauvais penchants de la nature, le sentiment religieux est pour l'homme un auxiliaire sans égal. On ne dit certes pas qu'il supprime les inclinations perverses, ni qu'il les maîtrise toujours. De ces deux forces en présence, soit que, chez certains, la première ne se trouve pas assez développée, soit que la seconde le soit trop, ou qu'enfin, toutes deux étant capables de se résister l'une à l'autre, la séduction de l'occasion ou je ne sais quelle surprise fasse pencher malheureusement la balance, il peut arriver et il arrive que celle-là succombe, qui aurait dû triompher. Mais que de fois aussi elle l'emporte! On vient de le voir.

Ce qui ressort enfin, en plein relief, pour quiconque étudie loyalement les résultats comparés. dont on a observé ici l'ensemble, c'est l'iniquité ou l'ignorance de ceux qui attaquent le clergé et les congrégations, au nom justement de la morale, dont ils sont l'honneur.

Dans son livre *Du Pape* (l. III, ch. III), Joseph de Maistre écrivait, après Voltaire : « La vie séculière a toujours été plus vicieuse que celle des prêtres; mais les désordres de ceux-ci ont toujours été plus remarquables par leur contraste avec la règle. »

Ce qu'il y a de certain, c'est que, depuis que la comparaison peut être faite avec sûreté, c'est-à-dire depuis qu'il existe des statistiques criminelles dans notre pays, le clergé et les congrégations forment ouvertement, officiellement, et sans qu'aucune contradiction soit possible, *l'élite morale de la France.*

BIBLIOGRAPHIE. — G. Bertrin : *De la criminalité en France dans les congrégations, le clergé, et les principales professions*, d'après les documents officiels. (Un vol. in-16, Paris, Maison de la *Bonne Presse*, 1904.) Id. *Enseignement chrétien*, 14 octobre et 1er novembre 1898.

Georges BERTRIN.

CŒUR DE JÉSUS (CULTE DU). — I. *Objet de ce culte.* — II. *Valeur symbolique du cœur.* — III. *L'adoration due au cœur corporel de Jésus-Christ.* — IV. *Si le culte du sacré Cœur est matérialiste.* — V. *Fruits et effets de ce culte.* — VI. *Sa portée.* — VII. *Approbation donnée par l'Eglise.* — VIII. *Si Benoît XIV lui fut hostile.* — IX. *Ses origines.* — X. *Les promesses divines en sa faveur.* — XI. *Légitimité de son rayonnement social.* — XII. *Compromissions politiques?*

I. Objet du culte du sacré Cœur. — Il est bien entendu que tout culte d'adoration rendu à Jésus-Christ s'adresse à sa personne même. Toutefois la personne est susceptible d'être envisagée sous divers aspects, considérée dans diverses circonstances, dans l'accomplissement de telle ou telle action, dans la manifestation plus spéciale de l'une ou l'autre de ses qualités. De là vient la pluralité des fêtes de Notre-Seigneur dans la liturgie chrétienne, la pluralité des dévotions dont il est l'objet de la part des fidèles.

Or, un des traits dominants dans la personnalité du Sauveur, c'est l'amour. « Dieu est charité », et le Fils de Dieu s'est fait homme par amour et pour aimer, ne se proposant d'autre but que de vouloir et de procurer la gloire de Dieu et le bien de l'humanité. Par là nous nous trouvons invités à honorer Notre-Seigneur en tant que rempli d'amour pour nous, en tant qu'agissant sous l'empire de son amour pour nous. Et s'il est juste d'honorer cet amour en célébrant une à une, dans le détail, les actions qui en sont autant d'effets et de marques, ne sera-t-il pas également à propos d'honorer Notre-Seigneur, ami des hommes, dans l'ensemble et la généralité de son amour pour nous?

Toutefois cet amour de Notre-Seigneur envers nous devra, pour constituer un véritable objet de culte chrétien, se présenter sous les dehors d'une expression sensible. Ainsi l'exige une loi foncière de la nature humaine, que la vraie religion ne saurait méconnaître : nous ne nous mettons en rapport avec le spirituel que par le moyen et le secours du sensible. « C'est, remarque BOSSUET, une loi établie pour tous les mystères du christianisme qu'en passant à l'intelligence, ils se doivent premièrement présenter aux sens, et il l'a fallu en cette sorte pour honorer celui qui étant invisible par sa nature a voulu paraître pour l'amour de nous sous une forme sensible. » (*Sermon sur la parole de Dieu, OEuvres oratoires*, édit. Lebarq, t. III, p. 581.) Où prendre ce signe sensible de l'amour? Il en est un tout indiqué, naturel, intelligible à tous, usuel : c'est le cœur. Le cœur de Notre-Seigneur, son cœur corporel, son cœur de chair, voilà donc un objet matériel qui, en même temps qu'il peut être atteint par les sens et représenté dans l'imagination, suggère à l'esprit la pensée de l'amour qu'a éprouvé et dont s'est inspiré le Sauveur.

L'assemblage harmonieux du cœur corporel de Jésus-Christ et de son amour pour les hommes — le cœur symbolisant l'amour, l'amour symbolisé par le cœur — tel est l'objet propre du culte du sacré Cœur de Jésus.

Mais, tout en étant cela essentiellement et en substance, le culte du sacré Cœur, par une extension légitime et forcée, dépasse ce domaine primordial. Il

englobe tout ce qui est en connexion avec l'amour, s'y rattache, l'accompagne ou en procède. La parole de Bossuet sur les passions « ... posez l'amour, vous les faites naître toutes... » (*De la connaissance de Dieu et de soi-même*, ch. I, § 6) est juste pour l'Homme-Dieu comme pour nous; la vie sensible et volontaire et la vie morale se tiennent si étroitement que l'une ne va pas sans l'autre; en outre, en matière de culte surtout, le passage du cœur et de l'amour à la personne aimante s'effectue de soi-même : autant de raisons pour lesquelles l'objet, amplifié si l'on veut, mais normal, du culte du sacré Cœur n'est rien de moins que Jésus-Christ, considéré et honoré dans son amour, dans l'ensemble de ses sentiments et de ses émotions, dans ses joies et dans ses douleurs, dans ses déterminations et ses acceptations, dans la pratique des vertus dont il fut le modèle, dans sa vie intime et profonde tout entière, dans ses actions mêmes et ses démarches, accomplies qu'elles sont sous l'influence des motifs intérieurs. — Il résulte aussi de pareille extension que le culte du sacré Cœur ne s'en tient pas à honorer seulement l'amour de Jésus pour les hommes — amour, au reste, déjà tout pénétré de l'amour pour son Père — mais, parce que ce culte arrive à prendre Jésus dans sa vie intime complète et ses vertus, il en vient à l'honorer notamment dans son amour pour Dieu.

L'amour de l'Homme-Dieu, tout cet amour, pris non seulement en lui-même, mais encore dans ses appartenances, dans ses tenants et aboutissants, voilà le « plus grand » objet, mais l'objet toujours véritable et justifié, du culte du sacré Cœur.

II. Valeur symbolique du cœur. — Il est certain que, sinon d'une façon universelle et constante, du moins très communément, l'humanité a associé le cœur et l'amour, et employé l'un comme signe de l'autre : les idiomes, les locutions courantes, le langage des gestes, les croyances populaires, les œuvres littéraires, les figurations graphiques et plastiques, des coutumes et des traits de mœurs l'attestent pour les époques et les régions les plus diverses. (Cf. Dr F. Andry, *Recherches sur le cœur et le foie considérés au point de vue littéraire, médico-historique, symbolique*, etc. Paris, 1858.) Fût-il dénué de fondement, cet usage général suffirait, à lui seul, à conférer au cœur une valeur symbolique indéniable encore que simplement conventionnelle, car le symbolisme est un langage, et en matière de langage l'usage est souverain. Mais cet usage n'est pas seulement établi en fait, il est fondé en droit et sur la nature même des choses. En effet, nous sentons notre cœur intéressé dans nos émotions, nos passions; nous remarquons par expérience un parallélisme, une corrélation entre le fonctionnement de notre vie affective et le fonctionnement de notre cœur. Il y a là une réalité psychophysiologique que nous constatons de façon expérimentale antérieurement à toute explication. Ce n'est pas sur l'explication à intervenir que pourra reposer, mais bien sur le fait d'expérience que repose d'ores et déjà, à bon droit, le symbolisme du cœur : le cœur est symbole naturel de l'amour, parce que entre lui et l'amour existe et apparaît un rapport naturel.

De quelle nature est ce rapport? Là-dessus les réponses ont varié selon l'état de la science physiologique. Durant de longs siècles, l'interprétation des philosophes, comme celle des savants, — jusques et y compris Bichat, — aussi bien que du vulgaire, faisait du cœur le co-principe sensible, l'organe par lequel se produisaient et se ressentaient les sentiments, affections, émotions, en particulier l'amour, le courage, la joie et la peine. Les théories scientifiques actuelles, tout en ruinant les hypothèses non vérifiées et les assertions trop aisément reçues dans le passé, sont loin d'exténuer pour autant la portée du rapport physiologique entre le cœur et la vie affective : elles l'expliquent autrement, voilà tout. Claude Bernard place dans le système nerveux l'action primitive de toutes les sensations et l'excitation qui en résulte; comme les autres viscères, le cœur n'est affecté que secondairement, mais il est celui de tous les organes qui ressent le plus et le plus vite l'influence des excitations sensitives déterminées dans les centres nerveux. Non seulement le trouble même de son rythme normal accuse la nature de l'excitation venue du cerveau, mais, en outre, la circulation du sang se trouvant par là modifiée, le cerveau en subit une réaction qui, par le jeu subséquent des nerfs, puis des muscles, s'étend dans l'organisme. « Les sentiments que nous éprouvons sont toujours accompagnés par des actions réflexes du cœur; et, bien que le cerveau soit le siège exclusif des sentiments, c'est du cœur que viennent les conditions indispensables de leur manifestation au dehors. L'expression de nos sentiments résulte d'un échange continuel d'influence entre le cœur et le cerveau. » (Claude Bernard, *Etude sur la physiologie du cœur* [1865], publiée notamment dans le volume-recueil *La science expérimentale*, Paris, 1878, et édit. suiv.) Un physiologiste russe, E. Cyon, après avoir approfondi et précisé la nature des connexions nerveuses entre le cœur et le cerveau, aboutit à des conclusions analogues (*Le cœur et le cerveau*, discours à l'Académie de Saint-Pétersbourg [1873], traduit dans la *Revue scientifique* du 22 novembre 1873) : le cœur serait un organe où iraient se répercuter admirablement tous les états passionnels, et la conscience que nous prendrions de ces états passionnels ne serait autre que notre connaissance intime — par le moyen des nerfs et du cerveau — de l'infinie diversité des oscillations et des variétés des battements cardiaques. (Cf. F. Papillon, *Les passions d'après les travaux récents de physiologie et d'histoire naturelle*, article dans la *Revue des Deux Mondes* du 15 décembre 1873.) Selon la remarque de M. Th. Ribot (*La psychologie des sentiments*[6], Paris, 1906, p. 118), « Claude Bernard et, après lui, Cyon ont pris à tâche de justifier les expressions populaires sur le cœur, de montrer qu'elles ne sont pas de simples métaphores, mais le résultat d'une observation exacte et qu'elles peuvent se traduire dans la langue physiologique ». G. Sergi, dans son livre *Dolore e Piacere* (Milan, 1894), revu et traduit en français sous le titre *Les Emotions* (Paris, 1901), se montre partisan d'une théorie « périphérique », suivant laquelle les phénomènes affectifs se développent primitivement dans les organes de la vie de nutrition, ce qui l'amène à dire dans sa préface : « Il y a fort longtemps que l'expérience vulgaire place le siège des sentiments dans la région du cœur... Je tente une démonstration scientifique de l'expérience vulgaire... » Dans sa *Psychologie des sentiments*[6], M. Ribot explique comment tout n'est pas préjugé dans l'opinion courante qui fait du cœur l'incarnation de la vie affective : « Pourquoi le cœur, muscle dépourvu de conscience, se trouve-t-il érigé en organe essentiel et central des émotions et des passions? C'est en raison de cette loi physiologique bien connue qui nous fait transférer nos états psychiques dans l'organe périphérique qui les communique à notre conscience. De tous les chocs qui nous frappent, il subit le contre-coup; il reflète les impressions les plus fugitives; dans l'ordre des sentiments, aucune manifestation n'est hors de lui, rien ne lui échappe; il vibre incessamment quoique différemment » (p. 118). Il va jusqu'à conclure, plus loin, en ces termes :

« On comprend donc comment l'opinion populaire a pu considérer le cœur comme le siège ou le générateur des émotions. C'est l'expression instinctive d'une vue très juste : l'importance souveraine, pour la vie affective, de l'action des viscères résumée dans un organe fondamental » (p. 119). — Mais alors, en ce qui concerne la vie affective, quelle est la part d'action du cerveau? M. Ribot déclare admettre, d'accord avec G. Sergi, que « le rôle du cerveau dans la genèse des états affectifs a été surfait; il n'agit que de deux manières : comme moyen de rendre conscients tous les troubles de la vie organique, base physique des sentiments; comme cause d'excitation par le moyen des idées » (p. 28). — En somme, les excitations, engendrées par des sensations ou des représentations mentales, proviennent bien du cerveau, c'est bien par le moyen du cerveau que sont ressentis les modifications et les troubles de la vie organique, mais il n'en est pas moins vrai qu'une correspondance intime et étroite règne entre les mouvements du cœur et les états passionnels qui influent sur eux, que ces états nous deviennent conscients précisément par la conscience même que nous avons des altérations du rythme cardiaque, des variations dans la fréquence et l'amplitude des battements, et enfin que certains des symptômes extérieurs, indices de ces états passionnels, résultent de modifications dans la circulation du sang, suite directe des modifications survenues au cœur. — Si donc le cœur n'est pas un principe organique, l'organe de production des affections sensibles de l'homme, il en est, en revanche, l'organe de manifestation. L'examen scientifique établit que le rapport physiologique, perçu par l'expérience générale, entre le cœur et les passions, est un rapport d'*expression*. Pareille explication ne va qu'à confirmer la valeur symbolique attribuée au cœur, à le montrer comme d'autant mieux qualifié pour être la représentation expressive de l'amour.

Le rapport physiologique ne relie, il est vrai, d'une façon directe, le cœur qu'à l'amour sensible. Mais dans l'homme les opérations les plus spirituelles sont nécessairement accompagnées d'opérations sensibles : pas d'idée qui aille sans image, pas d'amour supérieur, pas d'acte de la volonté qui aille sans affections sensibles. La faculté supérieure d'aimer et de vouloir est, en vertu de l'unité de nature, indissolublement unie à la puissance corporelle de sentir et de s'émouvoir. L'amour le plus élevé, de soi immatériel, a donc sa répercussion dans le cœur par l'intermédiaire des émotions et passions, qu'il suppose ou qu'il détermine; à son égard le cœur joue encore le rôle d'organe de manifestation. Par suite, c'est l'amour humain tout entier, dans son ensemble complexe, que le cœur est apte à signifier et à exprimer.

Mais en Jésus-Christ, comme il y a deux natures, il y a deux amours : l'amour humain, tant spirituel que sensible, et l'amour incréé. Le cœur de l'Homme-Dieu pourra-t-il symboliser la charité divine? Outre le rapprochement provenant de l'analogie, l'amour créé se rattache à l'amour incréé par un lien intime de causalité, d'impulsion reçue, de régulation et de sujétion, si bien que l'un ne se sépare pas de l'autre et qu'ainsi le symbole incontesté de l'un éveillera, en plus, par association, la pensée de l'autre, et, partant, sera indirectement symbole de l'amour incréé comme il est directement symbole de l'amour humain. On peut dire encore que si, au point de départ de la signification, le cœur est symbole naturel et spécial de l'amour sensible, l'acception de l'emblème va s'élargissant et qu'il s'étend à symboliser indistinctement et sans restriction tout l'amour, tout amour de la personne dans la poitrine de laquelle il vit. Le cœur d'une personne symbolisant ainsi, d'une façon générale, l'amour que peut avoir cette personne, et, d'autre part, la personne divine de Jésus nous portant, en vertu de l'union hypostatique des deux natures, non seulement une affection sensible et un amour de volonté humaine, mais aussi un amour divin, il semble parfaitement admissible que son cœur symbolise ces amours dans leur plénitude et leur totalité. Le cœur de Jésus est le cœur d'une personne divine, il est le cœur du Verbe incarné, il représente donc tout l'amour que le Verbe incarné a pour nous.

III. L'adoration due au cœur corporel de Jésus. — Le cœur de Jésus est d'autant plus apte à servir d'élément sensible dans l'objet d'un culte spécial qu'il est, lui-même, digne d'adoration.

L'humanité de Jésus-Christ est adorable du culte suprême de l'adoration proprement dite, non pas certes pour elle-même, chose créée et finie, mais à raison de son union à la personne du Verbe divin. Ce n'est point simplement une adoration semblable, mais bien une seule et même adoration, qui est due à la personne divine et à ce qui subsiste en elle et par elle. Le motif du culte rendu à la nature humaine du Sauveur est sa prise en possession par la personne divine, mais, comme objet de culte, cette humanité est adorable directement, immédiatement, en soi; elle présente un terme matériel à qui peut s'adresser l'hommage d'adoration. Cela est vrai de l'humanité du Christ; cela est vrai aussi de chacun des éléments, de chacune des parties dont elle se compose. En conséquence de l'union hypostatique le corps de Jésus-Christ est la propre chair de Dieu, son cœur est adorable comme le propre cœur de Dieu.

Toutefois la situation changerait radicalement, bien entendu, au cas où, par un effort d'abstraction, on s'attacherait à envisager l'humanité, ou une portion de l'humanité du Christ, comme séparée de la personne divine, à rompre ainsi par une hypothèse toute fictive l'union hypostatique du Verbe avec l'humanité, en vertu de laquelle, d'ailleurs, cette humanité même et chacune de ses parties subsistent et existent en réalité. Ceux qui firent opposition au culte du sacré Cœur, principalement dans le dernier tiers du XVIIIe siècle, menèrent grand bruit autour de cette vérité élémentaire, prétendant que le culte attaqué par eux importait justement cette division et cette séparation; que, par suite, l'on n'adorait le cœur de Jésus qu'en ruinant par le fait même les raisons d'une adoration légitime; qu'enfin l'adoration ainsi rendue à une portion de simple humanité était pur nestorianisme. L'accusation est fausse, au point de manquer même de vraisemblance, et dénote une ignorance surprenante de la question de fait. De tous les ouvrages antérieurs où le culte du sacré Cœur avait été l'objet d'un exposé doctrinal, des mémoires et rapports présentés à la Congrégation des Rites pour l'obtention de la fête, du fond même et des formules du culte, il ressortait, sans aucun malentendu possible, que le culte du sacré Cœur prend le cœur de Jésus non pas imaginairement détaché de l'humanité ou séparé du Verbe — à quoi rimerait cette invention? — mais tel qu'il existe dans la réalité, en pleine vie, coexistant à toutes les autres parties de l'humanité sans que celles-ci soient exclues même mentalement, subsistant avec l'humanité totale dans la personne du Verbe, et qu'on y adore la personne dans son cœur ainsi que le cœur dans la personne. Néanmoins l'imputation mensongère fut maintenue avec tant de persistance et d'affectation que dans la Bulle *Auctorem fidei*, Pie VI eut à la repousser; il le fit en condamnant la 63e proposition du synode janséniste de Pistoie, aux termes de laquelle ceux qui adorent le cœur « oublient que la chair très sainte du Christ, ou toute partie de

celle-ci, ou même l'humanité tout entière, si on la sépare ou si on fait abstraction de la divinité, ne peut être adorée d'un culte de latrie »; et en rétablissant la vérité de fait, « comme si, expliquait-il, les fidèles adoraient le cœur de Jésus en le séparant ou en faisant abstraction de la divinité, tandis qu'ils l'adorent comme le cœur de Jésus, c'est-à-dire le cœur de la personne du Verbe, à laquelle il est inséparablement uni... » (Denzinger-Bannwart, *Enchir.* [10], n. 1563.)

Dans le même ordre d'idées les Jansénistes, en vue d'une application au culte du sacré Cœur, avaient aussi tenté de glisser une équivoque tendancieuse au sujet du mot « directement », tâchant de le faire passer pour synonyme de « séparément, isolément, à part », ce qui eût fait du culte irréprochable adressé *directement* à l'humanité (ou au cœur) de Jésus-Christ, un culte nestorien de l'humanité (ou du cœur) considérée ou adorée séparément, à part, isolément. Dans la même Bulle, Pie VI démasque cette fourberie dont avait usé le synode de Pistoie dans la rédaction de sa 61e proposition; il déclare « fausse, captieuse, dommageable et injurieuse au culte pieux et mérité que les fidèles rendent et doivent rendre à l'humanité du Christ » la proposition qui prétend que « adorer directement l'humanité du Christ et plus encore une partie de celle-ci, sera toujours un honneur divin accordé à la créature; en tant que par le mot *directement* cette proposition entend réprouver le culte d'adoration que les fidèles dirigent vers l'humanité du Christ, comme si une telle adoration, par laquelle l'humanité et spécialement la chair vivifiante du Christ est adorée, non assurément à cause d'elle-même et en tant que chair seulement, mais en tant qu'unie à la divinité, était un honneur divin accordé à la créature et non pas, bien au contraire, cette seule et même adoration par laquelle le Verbe incarné est adoré avec sa propre chair (selon le second concile de Constantinople, 5e œcuménique, canon 9) » (*Enchir.* [10], n. 1561). Cf. Gerdil, *Animadv. ad notas Feller;* de prop. LXI, § II.

Pour les raisons mêmes qui viennent d'être données, le culte du sacré Cœur ne présente pas la moindre base à l'analogie compromettante que les mêmes adversaires s'ingénièrent à supposer entre lui et l'opinion, un moment fameuse, du P. Berruyer sur la filiation divine (*Histoire du peuple de Dieu,* 2e part. [spécialement t. VIII], la Haye, 1753; 3e part., Amsterdam, 1759). Suivant un système théologique de son cru, ou hérité plutôt du P. Hardouin, le P. Berruyer comprenait la filiation divine comme effet de l'union non éternelle de la nature humaine avec le Verbe, en sorte que c'est en son humanité que Jésus-Christ eût été constitué « Fils de Dieu », du fait de l'union hypostatique de cette humanité avec une personne divine, — ce qui ne laissait pas, quoi qu'en eût l'auteur, d'entraîner une certaine dualité de personne et sentait le nestorianisme. Pur de toute tache nestorienne, le culte du sacré Cœur n'a rien de commun tant avec les conséquences qu'avec les principes d'une telle doctrine. Il est à remarquer, par ailleurs, que ni le P. Berruyer, ni aucun de ses rares adeptes n'avait eu la malencontreuse pensée de faire application de cette théorie singulière pour expliquer les fondements théologiques du culte du sacré Cœur.

Ainsi donc entre le système et le culte, pas de lien doctrinal, pas même de lien accidentel qui autorisât un rapprochement quelconque. Celui que prétendirent trouver les Jansénistes fut tout artificiel et de leur invention.

IV. Si le culte du sacré Cœur est matérialiste. — Le culte du sacré Cœur a été taxé de matérialisme. Au XVIIIe siècle, les Jansénistes, italiens, français ou allemands, étaient prodigues de cette accusation. Elle a été maintes fois rééditée au XIXe siècle, soit par des spiritualistes déistes, soit, chose plaisante, par des matérialistes avérés peu conséquents avec eux-mêmes. Elle repose sur une méconnaissance de la nature humaine ou, plus souvent, sur une méconnaissance de l'objet véritable du culte en cause.

La vraie religion est religion d'esprit et de vérité, mais « s'imaginer que des objets sensibles ne sont pas nécessaires pour monter vers Dieu par la connaissance et l'amour, c'est oublier qu'on est homme. » (S. Thomas, *Cont. Gentil.,* l. III, c. 119.) Telle fut la doctrine constante de l'Eglise, toujours mise en pratique dans sa liturgie, tel fut l'enseignement de tous ses docteurs : elle a condamné les iconoclastes, les Béguards, la fausse mystique qui se détourne de l'humanité du Christ. C'est que nous ne sommes, selon le mot de Pascal, ni anges, ni bêtes, mais hommes, composés de corps et d'âme, et que nous portons jusque dans nos rapports avec notre Créateur les conditions de l'humaine nature. L'image et le mot matérialisent l'idée; dans le regard d'un ami nous cherchons l'expression matérielle de son invisible affection, que nous retrouvons encore dans les gages et les souvenirs qu'il nous en laisse : autant de conséquences — et combien d'autres à citer — de notre propre matérialité. De même, dans l'ordre religieux, nous devons recourir aux symboles sensibles, et lorsque le culte du sacré Cœur présente à nos adorations un élément physique et corporel, il a le mérite de s'harmoniser avec les tendances et les besoins fonciers de notre humanité.

L'accusation de matérialisme a été portée la plupart du temps par des esprits prévenus, qui se figuraient bonnement, ou feignaient de croire que le culte était rendu au cœur de Jésus pris à part, comme une sorte de relique matérielle, rendu isolé par un travail mal défini de division et d'abstraction, séparé de l'ensemble de l'humanité du Christ, cessant de participer et à sa vie humaine et même à l'union avec la divinité. Et alors viennent naturellement les appellations outrageantes d'idolâtrie, de fétichisme, de paganisme, etc. On a vu plus haut combien est inexacte cette conception incohérente. Le cœur de Jésus est adoré sans division ni séparation d'aucune sorte, comme le cœur vivant du Verbe incarné. Il est viscère corporel, assurément, mais chair vivifiée par l'âme, éprouvant le contre-coup vital des sentiments et des émotions, mais chair hypostatiquement unie à une personne divine. Voilà qui rehausse et ennoblit singulièrement la matière, et qui, tout en laissant intact son caractère propre, lui confère une valeur et une dignité inestimables, associée qu'elle est, d'une alliance intime et indissoluble, aux réalités les plus sublimes. Ces réalités suprêmes, le culte rendu au cœur corporel les atteint : ce sont elles qui l'inspirent et le motivent, et elles font ainsi de lui un culte de nature hautement spirituelle.

Et encore ce cœur adorable ne compte-t-il dans l'économie du culte du sacré Cœur, que comme un des éléments combinés, comme l'élément secondaire, subordonné, auxiliaire, servant à exprimer par son symbolisme l'élément spirituel, qui, lui, fait l'objet principal du culte : l'amour de Jésus-Christ pour les hommes, son humaine et divine charité, et, par extension, son amour pour Dieu, ses sentiments, ses vertus, sa vie intime entière. Qui peut parler ici de matérialisme?

Ces explications concordent pleinement avec la déclaration qu'énonce, en termes plus succincts, une phrase souvent citée de la lettre de blâme et de réfu-

tation adressée, le 29 juin 1781, par PIE VI à l'évêque de Pistoie et Prato, SCIPION DE RICCI, un des porte-parole les plus notables du jansénisme : « Le Saint-Siège a déjà assez clairement montré que la substance de la dévotion au sacré Cœur de Jésus, *exempte assurément de toute matérialité superstitieuse*, consiste exactement à méditer et à vénérer, sous l'image symbolique du cœur, l'immense charité et les effusions d'amour de notre divin Rédempteur. » (Cf. NILLES, *De rat. fest. SS. Cordis*[5], t. I, p. 344-345.)

V. Fruits et effets du culte du sacré Cœur. — L'exercice de religion qui consiste à remarquer, méditer, honorer, d'une façon habituelle ou au moins fréquente, l'amour de Notre-Seigneur, sa vie intime, symbolisés dans son cœur, ne va pas sans effets produits dans l'âme du chrétien. Le principal résultat, et le plus immédiat, est de rappeler et de faire sentir plus vivement à quel point nous avons été aimés par Jésus-Christ et de nous porter ainsi à reconnaître cet amour par un retour, bien dû, d'affection, d'attachement, de dévouement, de confiance, de générosité... L'acte propre de la dévotion au sacré Cœur est l'acte d'amour sous ses formes variées de tendresse profonde, de gratitude, de louange, de désir de plaire, de service, de zèle actif, de compassion, de dédommagement par réparation et compensation, — acte d'un amour affectif sans doute, passionné peut-être, mais surtout effectif, s'affirmant par les œuvres et l'observation de la loi, selon la grande leçon du Maître : « Celui qui a mes commandements et qui les garde, c'est celui-là qui m'aime » (Jean, XIV, 21); l'amour du prochain en découle : il faut aimer ceux qui sont si chers à Jésus-Christ; la culture des vertus et des dispositions chrétiennes en est une application : l'amour appelle, en effet, la conformité de vues et de conduite, et qui vénère la vie morale de l'Homme-Dieu prend pour soi, en la généralisant, la recommandation de saint Paul : « Ayez en vous les mêmes sentiments dont était animé le Christ-Jésus. » (Philip., II, 5.) En outre, le culte du sacré Cœur est de nature à mieux faire comprendre et réaliser les rapports personnels et intimes qui relient les fidèles au Sauveur, et à leur donner un rôle plus explicite, plus important, plus marqué dans la vie religieuse du chrétien. La pratique générale de ce culte se ramène donc à rendre à Notre-Seigneur aimant amour pour amour; les diverses pratiques particulières ou exercices spéciaux de cette dévotion, sont autant de moyens d'exprimer et de témoigner à Notre-Seigneur cette réciprocité d'amour, d'établir, fortifier et aviver en nous notre amour envers lui, d'en pénétrer davantage notre vie.

Tels sont, et logiquement, les fruits portés par le culte du sacré Cœur : ils dénotent une dévotion solide et virile, non pas, comme on l'a trop de fois répété sans preuves, une piété mièvre, alanguie et superficielle. En demeurant dans la vérité, nous sommes loin du « charmant quiétisme » dont a parlé TAINE (*Voyage en Italie*, Paris, 1866, t. I, ch. VIII, p. 496), plus loin encore de la sentimentalité malsaine et pernicieuse que prétend MICHELET (*passim*, et notamment dans son *Histoire de France*, éd. défin., t. XIII, ch. VIII). Comme trop de détracteurs de cette dévotion, ces écrivains se sont payés de mots : sans enquête, sans contrôle, ils ont brodé de chic sur le premier thème venu, que le seul terme de « cœur », prononcé en matière religieuse, eût évoqué dans leur imagination dépaysée. Cela surprend chez Taine, d'ordinaire plus soucieux d'exactitude; de la part de Michelet, cela va de soi : sur ce point comme sur tant d'autres, esprit dérangé, âme de basse sensualité en éveil, il a divagué à sa fantaisie et mesuré à son aune.

VI. Portée du culte du sacré Cœur. — Tout en étant une dévotion spéciale et nettement déterminée, la dévotion au sacré Cœur présente un caractère de généralité, d'universalité, en ce qu'elle honore explicitement et directement non pas une manifestation particulière de la charité de Jésus-Christ, mais la personne de Jésus-Christ dans la totalité même et la plénitude de son amour. En outre, dans sa pratique, elle ne se borne pas à inspirer tels ou tels exercices de piété, mais elle constitue une attitude et une disposition d'ensemble : c'est à orienter et à animer la conduite entière de la vie religieuse que s'étend l'esprit qui lui est essentiel.

Le christianisme est la religion de Jésus, le Dieu-Homme médiateur; le culte du sacré Cœur nous unit avec Jésus en rapports intimes et personnels. Le christianisme est en substance l'amour de Dieu pour nous en Jésus, notre amour pour Dieu en Jésus; de ces deux termes, le culte du sacré Cœur a l'un pour objet, l'autre pour fin. Ainsi se trouvent justifiées les paroles de Mgr PIE, si affirmatives en faveur de l'excellence de ce culte et de sa haute portée : « Le culte du Cœur de Jésus, c'est la quintessence même du christianisme, c'est l'abrégé et le sommaire substantiel de toute la religion... le christianisme ne saurait être identifié aussi absolument avec aucune autre dévotion comme avec celle du sacré Cœur. » (Lettre synodale, décembre 1857, *Œuvres*, t. III, p. 37-38.)

VII. Approbation donnée par l'Eglise. — C'est au fait d'être passé du domaine de la dévotion simplement privée dans celui de la liturgie, que le culte du sacré Cœur a dû, en partie, sa propagation rapide, à partir d'un certain moment, parmi les fidèles. Mais il n'a pu devenir *liturgique* que par autorisation de l'Eglise enseignante et gouvernante. Les initiatives ayant été locales au début, les premières approbations formelles vinrent principalement de l'épiscopat. C'est sous le contrôle et avec l'agrément de l'Ordinaire qu'ici ou là furent publiés les traités relatifs à la dévotion au sacré Cœur, érigées les confréries et les chapelles, établie et célébrée la fête spéciale, avec permission assez souvent de se servir à cet effet d'une messe et d'un office propres. (Cf. A. LE DORÉ, *Les Sacrés-Cœurs et le vén. Jean Eudes*, Paris, 1891, part. I, ch. XII-XIII; A. HAMON, *Vie de la B. Marguerite-Marie*, Paris, 1907, ch. XII; J. DE GALLIFFET, *L'excellence de la dévotion au Cœur adorable de Jésus-Christ*, édit. de Lyon, 1743, part. I, ch. II.) Que si, sur ce dernier point, les évêques s'attribuaient, de bonne foi d'ailleurs, un pouvoir d'innovation, qui, en rigueur de droit, ne leur appartenait pas, cela ne porte en rien atteinte à la valeur de leur jugement approbatif.

Dès la même époque — seconde moitié du XVII[e] siècle — Rome se mettait à approuver implicitement et à encourager la dévotion publique au Cœur de Jésus par l'octroi de brefs d'indulgences à de plus en plus nombreuses confréries érigées canoniquement dans toute la chrétienté sous le titre du sacré Cœur de Jésus, confréries qui faisaient chaque année dans leurs chapelles la fête du sacré Cœur au jour désigné par les Ordinaires, conformément au pouvoir que leur en donnaient les brefs d'indulgences. (Cf. J. de Galliffet, *ouv. et édit. cités*, dédicace à Benoît XIV. Voir aussi le *Mémoire* présenté en 1728 par le Roi de Pologne et l'évêque de Cracovie à la Congrégation des Rites, dans N. Nilles, *De rat. fest. SS. Cordis Jesu*[5], t. I, p. 66, et surtout le *Mémoire* présenté au nom des évêques de Pologne, en 1765, § 6, dans Nilles, *op. cit.*, p. 123 et sqq.) En 1765 les confréries auxquelles de pareils brefs d'indulgences avaient été expédiés dépassaient largement le millier. (Cf. Nilles, *op. cit.*, t. I, p. 256 et sqq.)

Dès 1697, le Saint-Siège avait été sollicité d'accorder une faveur plus considérable : la concession d'un office et d'une messe propres. La réponse de la Congrégation des Rites fut, en 1697, puis en 1727, pratiquement ou formellement dilatoire. Une nouvelle tentative, en 1729, essuya un refus : il pouvait, de fait, sembler prématuré et d'un exemple trop entraînant, de décerner pareil honneur à une dévotion de diffusion récente et dont le caractère hors pair ne s'accentuait pas encore aux yeux de tous assez fortement; et puis, surtout, la Congrégation tenait à ne pas paraître se prononcer, fût-ce indirectement, dans une question philosophique à bon droit controversée, le postulateur, P. de Gallifet, ayant tiré argument du rôle du cœur considéré comme organe et coprincipe des affections. (Cf. Nilles, *op. cit.*, t. I, p. 37 et sqq.) D'ailleurs, ce refus n'avait rien de définitif. Si bien, qu'en 1765, la même requête, reprise par l'épiscopat de Pologne et l'archiconfrérie romaine du sacré Cœur, appuyée par des princes et par un nombre croissant d'évêques et de hautes notabilités ecclésiastiques, obtenait gain de cause près de la Congrégation des Rites, qui, rapportant sa décision précédente, accordait aux solliciteurs l'office et la messe propres demandés. (Cf. Nilles, *op. cit.*, t. I, p. 152.) Par la suite, le même privilège fut libéralement concédé — parfois avec un rite plus élevé — à tous les diocèses, Etats, villes, ordres religieux, confréries, qui en exprimèrent le désir.

Une habileté janséniste fut, durant longtemps, de confondre deux questions distinctes : approbation du culte du sacré Cœur, concession d'une fête avec office propre. Ils faisaient par là entendre que Rome avait répugné et même s'était, un certain temps, positivement refusée à reconnaître comme légitime le culte du sacré Cœur, alors que, selon la lenteur prudente dont elle est coutumière, elle avait seulement attendu le moment convenable pour reconnaître hautement à un culte — d'ailleurs approuvé depuis longtemps et sans hésitation — la dignité et l'importance que suppose une sanction plus solennelle. Le décret de 1765 énonce, du reste, expressément qu'il n'a pour effet que de développer et d'étendre *(ampliari)* un culte déjà existant et prospère. Au surplus, les mêmes adversaires tâchèrent de détourner le sens de ce décret, en affirmant que la Congrégation des Rites condamnait équivalemment le culte du Cœur symbole d'amour, par le fait qu'elle aurait autorisé uniquement le culte du cœur métaphorique — autrement dit, de l'amour à l'exclusion de tout élément corporel. Or, en réalité, le décret déclare viser à étendre le culte tel qu'il est établi, ayant pour but de « *symbolice renovari memoriam illius divini amoris...* ». Seul le cœur corporel du Verbe incarné est et peut être dit symbole d'amour; le cœur métaphorique, lui, n'est rien autre que l'amour même et ne saurait donc en être le symbole, le symbole étant forcément autre que la chose symbolisée. En outre, le décret de 1765 constitue une réponse directe au mémoire des évêques polonais, lequel spécifiait, au § IV, n. 32, qu'il s'agissait « *de Corde non translatitie sumpto*, sed in propria ac nativa significatione accepto, videlicet ut pars est corporis Christi nobilissima... » (dans Nilles, *op. cit.*, t. I, p. 116).

D'une façon plus directement doctrinale, Pie VI rendit un témoignage éclatant à la légitimité du culte du sacré Cœur : non content d'en avoir pris personnellement la défense en repoussant les attaques injurieuses de l'évêque janséniste de Pistoie et Prato (lettre du 29 juin 1781 à Scipion de Ricci), il condamna formellement les assertions et les imputations de ses détracteurs, dans la bulle *Auctorem fidei*, du 28 août 1794 (propos 62 et 63. Voir *Bullar. Roman. Continuat.* t. IX, p. 411, ou Denzinger-Bannwart, *Enchir.* [10], 1562-1563).

Au cours du XIXe siècle, le culte du sacré Cœur fut de plus en plus mis en honneur par la suprême autorité ecclésiastique. Le 23 août 1856, acquiesçant à une supplique de l'épiscopat français, Pie IX étend à l'Eglise universelle, en la rendant obligatoire sous le rite double majeur, la fête du sacré Cœur, que presque tous les diocèses avaient déjà obtenue isolément, à titre de privilège particulier. En 1864 la béatification de Marguerite-Marie apporte une sanction de plus à la dévotion que l'humble Visitandine a si admirablement contribué à promouvoir. Faisant droit à la requête de plus de cinq cents évêques et à d'innombrables pétitions des fidèles, le souverain Pontife approuve et recommande une consécration générale pour le 15 juin 1875. Toujours à la suite de sollicitations multiples et réitérées, Léon XIII élève la fête pour l'Eglise entière au rite double de première classe, sans octave ni adjonction du précepte des fêtes chômées (Lettre apostolique du 28 juin 1889), avec permission de remettre la solennité au dimanche (23 juillet 1897). Enfin par l'encyclique *Annum sacrum* du 25 mai 1899, le même pape ordonne la consécration du genre humain au Cœur de Jésus, prononcée dans toute l'Eglise le 11 juin suivant.

VIII. La prétendue opposition de Benoît XIV. — Un des lieux communs traditionnels de la polémique janséniste est de représenter le pape Benoit XIV comme un antagoniste déclaré du culte du sacré Cœur. Emis en premier lieu par Scipion de Ricci, cet audacieux mensonge a été depuis lors soigneusement reproduit, voire accentué : dans un article sur le Sacré-Cœur (*Dictionnaire de la conversation et de la lecture*[2], Paris, Firmin-Didot, 1868) le poète classique Viennet, de l'Académie française, ne va-t-il pas jusqu'à écrire que Benoît XIV appela ce culte « une idolâtrie » — pas d'indication de source, naturellement. Quand ces appelants inattendus à l'autorité d'un pape se mettent en peine de montrer qu'ils n'inventent pas de toutes pièces — cette imprudence leur arrive parfois — ils se réfèrent invariablement à un unique passage des œuvres de Benoît XIV, celui où l'auteur relate la conduite tenue par lui-même comme promoteur de la foi dans la question d'une fête à établir en l'honneur du sacré Cœur : *De servorum Dei beatificatione et beatorum canonizatione*, lib. IV, part. II, cap. XXXI, nn. 19-25. A noter, en passant, que cet « ouvrage de Benoît XIV » fut publié à Bologne dès 1734-1738, alors que son auteur occupait le siège archiépiscopal de cette ville et ne devait monter sur le trône pontifical qu'en 1740. Assez peu importe, d'ailleurs; venons au fait.

En 1726, sous le pontificat de Benoît XIII, la Congrégation des Rites fut saisie d'une demande, non pas d'approbation du culte du sacré Cœur, mais, affaire plus spéciale, d'institution d'une fête liturgique du sacré Cœur avec concession d'une messe et d'un office propres. La cause introduite avait pour Postulateur, chargé de la soutenir, le P. Joseph de Galliffet. Le *Promoteur de la Foi*, à cette époque, était le futur Benoît XIV, alors Prosper Lambertini, archevêque-évêque d'Ancône.

On sait en quoi consiste, dans la procédure de la Congrégation des Rites, l'intervention du Promoteur de la Foi.

Le rôle de ce personnage important est assez bien caractérisé par le nom, moins fastueux, qui lui est vulgairement appliqué d'*Avocat du diable*. Ce rôle est tout d'opposition, et d'opposition systématique. Ce que l'on demande au Promoteur de la Foi, ce n'est pas de donner son opinion et ses conclusions person-

nelles, mais bien de contrecarrer le Postulateur, de susciter et de soutenir des objections, de signaler les points faibles et les inconvénients des mesures proposées, d'épuiser tous les arguments défavorables, aussi bien apparents que solides. « A lui de soulever des difficultés, tant de fait que de droit », ainsi parle Lambertini lui-même dans l'ouvrage indiqué (lib. I, c. XVIII, n. 1). Prosper Lambertini eut donc à remplir en 1726-1727, ces fonctions d'opposant. Il s'appuya d'abord, par similitude, sur l'autorité de saint Bernard, blâmant les chanoines de Lyon d'avoir introduit la fête nouvelle de la Conception de la Sainte Vierge; puis il s'attacha à établir que l'on ne pouvait, par contre, admettre l'analogie, invoquée par le Postulateur, entre les circonstances qui motivèrent l'institution de la fête du *Corpus Christi* et celles qui pouvaient motiver alors l'institution d'une fête du sacré Cœur; enfin il prétendit que la façon dont le Postulateur présentait le cœur humain — comme comprincipe organique de la vie affective — impliquait solution d'un débat philosophique, que l'Eglise n'avait pas à dirimer. Voilà ce que Prosper Lambertini nous raconte lui-même en détail, voilà tout ce que l'on trouve dans ce passage de ses écrits dont les Jansénistes paraissent faire si grand état. Ils omettent, bien entendu, de faire remarquer que Prosper Lambertini n'avait pas à manifester là sa manière de voir, mais qu'il parlait d'*office*, à titre de Promoteur de la Foi, ayant pour mission de faire entendre tout ce qui pouvait être dit contre la requête examinée, et de ne faire entendre que cela. Les difficultés qu'il fit valoir — lesquelles d'ailleurs, fussent-elles décisives, laisseraient intacte la dévotion même du sacré Cœur — il les prenait si peu à son compte qu'il protesta, à la suite de son travail, n'avoir rédigé toutes les remarques susdites (*animadversiones*) que pour s'acquitter des devoirs de sa charge. Cette note peut se lire dans la réimpression officielle de ces mêmes *Remarques*, faite à la reprise de l'affaire sous Clément XIII (POSITIO CAUSAE, *Romae, typis Rev. Camerae apost.*, 1765, — part. III, p. 8).

Dans le traité même sur la *Canonisation des Saints* (l. III, c. LIII, n. 9), lorsqu'il s'agit de la méthode critique à appliquer et des règles de discernement à suivre pour reconnaître la valeur des communications surnaturelles, Prosper Lambertini désigne comme faisant autorité dans la matière le *Discours préliminaire* dont Mgr Languet a fait précéder sa *Vie de Marguerite-Marie Alacoque*, et où le prélat conclut très fermement à l'authenticité des révélations de Paray-le-Monial.

Un autre document, fort significatif, indique lui aussi ce qu'il faut penser des dispositions et des vues réelles de Prosper Lambertini. En même temps qu'il avait remis son *Mémoire* à la Congrégation des Rites, le P. de Galliffet avait fait paraître à Rome en 1726 un livre en latin sur le culte du sacré Cœur. Dans la suite, l'ouvrage fut traduit en français. En 1743 une nouvelle édition fut publiée à Lyon, chez H. Declaustre. Le P. de Galliffet la dédia à Benoît XIV, pape depuis trois ans. Or, voici le début de l'épître dédicatoire : « Très Saint Père, prosterné aux pieds de Votre Sainteté je prends la liberté de lui offrir un Ouvrage sur lequel Elle a un droit particulier; puisque c'est à Votre Sainteté qu'il doit le jour. Daignez, Très Saint Père, rappeler dans votre souvenir ce qui se passa à Rome à cette occasion l'an 1726. J'y étais Assistant du Général de Notre Compagnie. J'avais composé un Livre latin, *De Cultu SS. Cordis Domini Nostri Jesu Christi*, que je dédiais au pape Benoît XIII, d'heureuse mémoire. Le Maître du Sacré Palais à qui je demandai, selon les règles, la permission d'imprimer ce Livre, y trouva quelque difficulté : il me dit que s'agissant d'un culte qui lui paraissait nouveau, il était expédient d'avoir le sentiment du Promoteur de la Foi.

« C'était vous-même, Très Saint Père, qui exerciez alors avec tant de réputation cet office. J'allai donc à Vous, j'en fus reçu avec cette affabilité qui Vous gagnait tous les cœurs. J'eus l'honneur de Vous faire le rapport de ce qu'avait exigé de moi le Maître du Sacré Palais et je présentai à Votre Sainteté mon Manuscrit, la suppliant de vouloir bien y jeter les yeux. Elle le prit avec bonté : Elle le garda quelques jours : Elle en parut contente, et Elle me fit la faveur d'écrire un billet au Maître du Sacré Palais pour lui déclarer qu'il pouvait librement permettre l'impression de ce Livre...

« Votre Sainteté verra par ce détail qu'il est vrai, comme je l'ai dit, que l'Ouvrage que j'ai l'honneur de Lui présenter Lui appartient : puisque c'est une Traduction du Livre latin qui lui doit le jour... »

Du reste, le Pape ne se départit pas de son sentiment d'antan : « ... Le souverain Pontife sachant la tendre dévotion qu'a notre auguste et pieuse reine [Marie Leczinska] pour le sacré Cœur, lui envoya en 1748 un grand nombre de cœurs d'un taffetas rouge brodé en or. Ceux donc qui répandent des images du sacré Cœur entrent dans l'esprit du Chef de l'Eglise... » (G. F. NICOLLET, *Le Parfait Adorateur du S. Cœur de Jésus*, Paris, Valleyre, 1761, p. 74. Cf. Bened. TETAMO, *De vero cultu et festo SS. Cordis Jesu*, Venise, 1772, append. II.) Fait plus caractéristique : durant son pontificat il n'accorda pas moins de 419 brefs d'indulgences perpétuelles à autant de confréries érigées sous le titre du sacré Cœur de Jésus — dépassant en cela tous ses prédécesseurs. Le catalogue s'en trouve dans la *Positio causae* de 1765 déjà mentionnée (part. II, *Summar.*, pp. 34-56). Par un bref du 24 mars 1751 il avait, notamment, attaché la faveur du privilège perpétuel à l'autel dédié au sacré Cœur de Jésus dans l'Oratoire public, contigu à l'église de Saint-Théodore *in Campo Vaccino*, appartenant à l'archiconfrérie établie depuis 1729 sous ce même vocable du sacré Cœur de Jésus. (*Ibid.*, *Summar.*, n. 5, p. 6.)

Et voilà comment le pape Benoît XIV s'est personnellement et persévéramment opposé au culte du sacré Cœur!

Si cette fable janséniste a eu souvent les honneurs de la réédition, ce n'est pas que les réfutations lui aient manqué, même dès le XVIIIe siècle. Pour ne citer qu'un ouvrage français, Mgr DE FUMEL, évêque de Lodève, en fait justice dans son livre *Le culte de l'amour divin* (nouv. édit., Lodève, 1776, t. I, 2e part., §§ XV et XVI). Il est vrai que M. Gustave TÉRY, homme de haute culture universitaire, copiant mal son devancier l'abbé Grégoire, range bravement Mgr de Fumel parmi les *adversaires* du sacré Cœur. (*Les Cordicoles*, Paris, 1902, p. 46 note.)

IX. Les origines. — Aussi bien que ses fondements théologiques, les éléments constitutifs du culte du sacré Cœur sont contenus dans la substance même du christianisme. L'amour de Jésus-Christ pour les hommes, l'amour rendu par les hommes à Jésus-Christ, c'est le fond de la religion. De tout temps l'amour du Sauveur, sa charité humaine et divine, fut digne d'hommage et d'adoration; de tout temps le cœur de l'Homme-Dieu fut apte à symboliser naturellement cet amour. Néanmoins ce fut seulement au cours des âges que, en fait, les chrétiens se portèrent à faire de l'amour de Jésus pour nous l'objet propre d'une attention particulière et d'un culte explicitement spécial, et, en même temps, à utiliser à cette fin l'aptitude qu'avait le cœur corporel à être la représentation

sensible et expressive de cet amour. Sans compter les textes plus anciens, mais sporadiques, qui établissent un rapprochement entre le cœur de Jésus et son amour, ou y font allusion, — sans témoigner toutefois de l'existence d'un culte, même pas d'une dévotion, — la vénération du sacré Cœur symbole d'amour est attestée dans les écrits de tel ami et de tel disciple de saint Bernard. Puis la dévotion prend consistance et se formule à l'occasion fort nettement, comme dans la *Vitis mystica* de saint BONAVENTURE (✝1274). (*Opera omnia*, éd. de Quaracchi, t. VIII, opusc. 10.) Au XIIIe siècle, elle est habituelle aux deux moniales de Helfta, saint MECHTILDE (✝ 1299) et sainte GERTRUDE (✝vers 1303). Durant les deux siècles suivants, elle se propage, mais plus qu'elle ne se développe. Au XVIe siècle elle franchit les frontières de la mystique pour faire, avec LOUIS DE BLOIS, LANSPERGE et JEAN D'AVILA, son entrée définitive dans l'ascétisme, sous une forme nouvelle, plus objective : on la propose avec exercices déterminés; on en fait ressortir la valeur; on en recommande la pratique. Déjà il y aurait eu bien des noms à ajouter à ceux qui viennent d'être cités; au XVIIe siècle la liste s'en allongerait démesurément : à cette époque, en effet, c'est chose commune de rencontrer la dévotion au sacré Cœur, soit accidentellement et en passant, soit d'une façon ordinaire et par pratique assidue, chez les âmes adonnées à la vie intérieure, aussi bien dans le monde qu'en religion, et dans les pages des œuvres spirituelles les plus diverses — voire celles d'Angélique Arnaud et du P. Quesnel. BOSSUET, qui, à en croire certains, aurait dû se prononcer contre le culte du sacré Cœur, s'il l'eût connu, se montre, au contraire, très proche de le professer expressément et y achemine les esprits, par exemple au 3e point du *Panégyrique de l'apôtre saint Jean* (Metz, probt 1658) et au cours du *Sermon pour la fête de l'Annonciation* (Carême du Louvre, 1662). (*Œuvres orat.*, éd. Lebarq., t. II, p. 541 et suiv.; t. IV, p. 187 et suiv.) En outre, voici que la dévotion, restée simplement privée jusque dans sa diffusion plus étendue, vient alors (1670) à passer, sur l'initiative et sous l'impulsion du B. JEAN EUDES, dans le domaine du culte liturgique. Peu après — et sans grande dépendance directe de ce passé préparatoire — la religieuse visitandine MARGUERITE-MARIE ALACOQUE devient l'instrument choisi et employé par Notre-Seigneur lui-même pour déterminer un mouvement merveilleux, tout à la fois de précision et d'universelle extension, au profit tant de la dévotion intime que du culte public. (Pour le détail de ce développement historique avant Marguerite-Marie, voir BAINVEL, *ouv. cité*, IIIe part., ch. I, où une documentation déjà abondante est enrichie d'indications facilitant une plus ample information; sur les monuments iconographiques de la même période, voir GRIMOUARD DE SAINT-LAURENT, *Les Images du Sacré-Cœur, au point de vue de l'histoire et de l'art*, articles publiés dans la *Revue de l'art chrétien*, 1878-1880, puis réunis en volume, Paris, 1880.)

Dans quelle mesure le culte du sacré Cœur dépend-il des révélations de Paray-le-Monial? Aucunement, en droit; en partie seulement, en fait. En droit, — cela ressort de tout ce qui précède, — le culte du sacré Cœur a pleines valeur et légitimité intrinsèques; les fondements sur quoi il repose sont d'ordre théologique; il se justifie et se recommande par lui-même, sans nul besoin de cautions du dehors. C'est en lui-même que l'Eglise l'a jugé et approuvé, abstraction faite totalement de communications surnaturelles à l'appui. Cela est si vrai que plus d'un demi-siècle s'est écoulé entre le décret approbatif de 1765, portant autorisation de la fête, et l'examen des révélations reçues par Marguerite-Marie, premier acte des procès apostoliques qui devaient aboutir à la béatification de la servante de Dieu. Ces révélations ne se fussent-elles pas produites, eussent-elles été reconnues illusoires et controuvées, que le culte du sacré Cœur n'en serait pas moins solidement fondé et parfaitement légitime. Historiquement, le fait est qu'une éclosion, une formation, une propagation, lentes mais réelles, de la dévotion au sacré Cœur sont antérieures, et de beaucoup, à l'œuvre de Marguerite-Marie, et que, en matière même de culte liturgique, la priorité appartient au B. Jean Eudes. Il reste que l'intervention de Notre-Seigneur — qu'on ne saurait méconnaître sans témérité dans les révélations de Paray — et l'action personnelle de Marguerite-Marie, ont eu pour effet de donner une impulsion décisive à l'empressement durable des fidèles, d'inaugurer pour la dévotion et le culte du sacré Cœur une ère de diffusion sans précédent pour l'amplitude et l'importance, d'introduire dans la manière de les comprendre et de les pratiquer plus de netteté et de fixité, avec plus d'ampleur aussi.

Des origines du culte du sacré Cœur, de sa marche progressive, de la diversité et de la multiplicité de ses précurseurs, adeptes et propagateurs, il faut tout ignorer ou tout dissimuler pour imputer aux Jésuites l'*invention* de ce culte, comme le fait, entre autres, le rédacteur de l'article *Herz-Jesu-Kultus* dans la *Real-Encyklopädie für protestantische Theologie*[3] (t. VII, p. 777). Ceux qui tiennent ce propos l'expliquent généralement en ce sens que les Jésuites auraient suggéré à Marguerite-Marie de prétendues révélations qu'ils auraient exploitées et dont ils se seraient autorisés. Remarquons, au préalable, que, même dans une telle hypothèse, ils n'eussent point pour autant imaginé et créé cette dévotion, vu qu'elle se trouvait déjà existante par ailleurs et d'une croissante vitalité. Mais, au surplus, l'accusation est une pure calomnie, et une calomnie sans apport de preuves, en opposition radicale avec ce que l'on sait positivement non seulement du caractère, mais encore de la conduite, sur ce point particulier, des quelques Jésuites qui dirigèrent Marguerite-Marie ou furent personnellement en rapport avec elle. (Voir A. HAMON, *Vie de la bienheureuse Marguerite-Marie*, Paris, 1907, et P. CHARRIER, *Histoire du vén. Père Claude de La Colombière*, Lyon-Paris, 1894.) Il n'est pas hors de propos d'ajouter ici que les autorités constituées de la compagnie de Jésus, loin de se montrer prêtes à encourager et à patronner le mouvement parti de Paray-le-Monial, l'accueillirent au contraire avec une réserve et par une abstention marquées, et qu'elles mirent le temps à se départir de cette attitude. (Cf. A. Hamon, *ouv. cité*, p. 432 et suiv.)

Lancée à tout hasard, durant une polémique où les Jansénistes faisaient flèche de tout bois, la légende qui attribue à Thomas Goodwin la paternité de la dévotion au sacré Cœur ne supporte pas l'examen. Elle a cependant été assez souvent prise complaisamment au sérieux, pour que force soit de ne pas la passer sous silence.

Thomas GOODWIN (1600-1680), — théologien et ministre puritain en renom, de la secte des *Independants* ou *Congregationalists*, lié avec Olivier Cromwell, mis par le Long Parlement à la tête de Magdalen College à Oxford (1650), retiré à Londres lors de la Restauration, et là uniquement occupé jusqu'à sa mort (1680) d'études théologiques et de la direction spirituelle d'une petite « congrégation », — a composé un traité assez court intitulé : *The heart of Christ in heaven towards sinners on earth, or a treatise demonstrating the gracious disposition and tender affection of Christ in his human nature now in glory unto his members under all sorts of infirmities*

either of sin or misery. Ce traité ne figure pas dans la grande édition posthume des *Œuvres* de Th. Goodwin (5 vol. in-f°, London, 1681-1704), mais il a été imprimé à plusieurs reprises du vivant de l'auteur, à partir de 1642, soit isolément, soit en recueil. En outre, il fut, conjointement avec trois autres opuscules, traduit en latin et publié à Heidelberg en 1658. (*Opuscula quaedam viri Doctissimi (juxta) et Pientissimi Domini Tho. Goodwini S. T. D*..... etc.) Cette traduction latine comptait plus d'un siècle de date, lorsqu'elle vint à la connaissance de Jansénistes italiens, à l'époque où ils s'évertuaient encore à fausser le sens et à annuler l'effet du décret de 1765 accordant la fête du sacré Cœur. Afin de dénigrer la dévotion détestée, ils ne se firent pas scrupule d'avancer que le culte du sacré Cœur avait sa source dans l'enseignement de l'hérétique anglais Thomas Goodwin : un écrit de celui-ci ne parlait-il pas du « cœur du Christ » ? — que de là était venue au P. de La Colombière l'idée de la dévotion au sacré Cœur : ce Père n'avait-il pas habité Londres en un temps où Th. Goodwin y vivait encore ? — que le Jésuite, de retour en France, avait habilement suscité les visions de Marguerite-Marie : n'avait-il pas été son directeur ? Les amis eurent tôt fait d'admettre une démonstration aussi satisfaisante ; dès lors, en Italie, en France, en Allemagne, ils en donnèrent couramment la conclusion comme un fait acquis et hors de conteste.

Or, tout est à l'envi gratuit et faux dans ces assertions. Ainsi que le titre du traité à lui seul en fait foi, Th. Goodwin prend le mot *cœur* comme signifiant non pas l'organe corporel, mais bien l'ensemble des sentiments affectueux. Son but est d'établir que Jésus-Christ garde dans le ciel les mêmes dispositions bienveillantes et miséricordieuses, la même bonté et tendresse de cœur, dont il fut animé durant sa vie mortelle, envers les malheureux et les pécheurs. S'il fait remarquer (IIIe part., sect. 1) que, sur terre, Notre-Seigneur a, de par sa nature humaine, éprouvé et ressenti, au sens propre de ces mots, de la pitié et de la miséricorde, et s'il recherche ensuite de quelle façon pareils sentiments de compassion peuvent se retrouver dans une humanité glorifiée, comment nos peines peuvent maintenant « s'introduire dans le cœur du Christ » pour y déterminer de la *sympathie*, il ne s'avise pourtant nulle part de proposer comme objet spécial de notre adoration et de nos hommages reconnaissants l'amour du Sauveur, figuré par le symbole sensible de son cœur de chair.

Nous ne saurions absolument rien des circonstances dans lesquelles le P. de La Colombière a contracté sa dévotion envers le sacré Cœur, que déjà il serait bizarre d'émettre une explication revenant à dire qu'il a dû puiser cette dévotion dans la lecture, toute problématique, d'un opuscule de provenance hétérodoxe, où elle ne se trouve pas, tandis que, par contre, il n'aurait eu occasion de la distinguer et de la goûter ni dans Lansperge, ni dans sainte Gertrude, ni dans la *Vitis mystica*, ni dans Louis de Blois, ni dans Diego Alvarez de Paz, ni dans le P. Saint-Jure, chez qui elle se présente si manifestement énoncée ou pratiquée. Dépourvue de vraisemblance, l'hypothèse se démontre, de plus, manquer de vérité, comme inconciliable avec des données certaines. Une considération de chronologie suffit à trancher la question. Les principales révélations relatives au culte du sacré Cœur furent faites à Marguerite-Marie de 1672, ou, plus vraisemblablement, de 1673 à 1675 : la « journée du 21 juin 1675 termine les grandes révélations du cœur de Jésus ». (A. Hamon, *ouv. cité*, p. 191.) Le P. de La Colombière arriva à Paray dans le courant de février 1675 ; il y resta dix-neuf mois. C'est alors qu'il eut à examiner les communications surnaturelles dont la plupart étaient antérieures à sa venue. (P. Charrier, *ouv. cité*, liv. VI, ch. III-IV ; A. Hamon, *ouv. cité*, ch. VI.) Appelé, sur la désignation du P. de La Chaise, à remplir l'emploi vacant de *Prédicateur* de la duchesse d'York, Marie de Modène, il quitta Paray en septembre 1676, et débarqua en Angleterre en octobre. Il s'acquitta de ses fonctions au palais de Saint-James jusqu'en novembre 1678, époque où il se trouva impliqué, sur une dénonciation calomnieuse, dans une affaire connexe au coup du *popish plot* récemment monté par Titus Oates : décrété de bannissement, il sortit d'Angleterre en décembre et rentra en France. (P. Charrier, *ouv. cité*, liv. VIII et IX ; A. Hamon, *ouv. cité*, ch. VII.) Ainsi donc les révélations essentielles reçues par Marguerite-Marie eurent lieu, soit *pendant*, soit même en majeure partie *avant* le séjour du P. de La Colombière à Paray-le-Monial : il en prit connaissance, les étudia, les approuva, y acquit sa propre dévotion au Cœur de Jésus, fit consécration de sa personne à ce Cœur sacré en juin 1675 (A. Hamon, *ouv. cité*, p. 184, note, et p. 190) et prit la résolution de faire son possible pour en établir la dévotion. C'est seulement *ensuite* qu'il fut envoyé en Angleterre. La simple confrontation des dates est décisive et réduit à néant la fable, par trop improvisée, des Jansénistes.

X. Les promesses faites par Notre-Seigneur en faveur de la dévotion à son Cœur sacré. — Les lettres de la bienheureuse Marguerite-Marie, celles des dernières années surtout, font mention de révélations où Notre-Seigneur lui aurait fait connaître nombre de grâces et d'avantages spirituels, dont il s'engageait à faire bénéficier ceux qui adopteraient, pratiqueraient, propageraient la dévotion à son Cœur sacré (A. Hamon, *ouv. cité*, p. 396 et suiv. ; Bainvel, p. 78 et suiv. ; Terrien, p. 359 et suiv.), et ces *promesses* ont contribué dans une notable mesure à attirer et à attacher les âmes à une dévotion ainsi favorisée. La valeur de ces révélations est la même que celle des autres communications d'en haut reçues par la bienheureuse : à en examiner le fond, le caractère, les circonstances, à étudier l'âme qui les rapporte et les atteste, à consulter le jugement éclairé et autorisé de l'Eglise, on est amené à conclure que les admettre comme authentiques et surnaturelles est le parti vraiment raisonnable, le seul justifié. (Cf. René du Bouays de La Bégassière, *Notre culte catholique et français du sacré Cœur*, VI. *L'autorité de la B. Marguerite-Marie*, Lyon, 1901.)

Seule la plus importante de ces promesses — la « grande promesse », comme on l'appelle communément — a pu fournir matière à la controverse. En voici la teneur : « ... Et un jour de vendredi, pendant la sainte Communion il fut dit ces paroles à son indigne esclave, si elle ne se trompe : « Je te promets « dans l'excessive miséricorde de mon Cœur, que son « amour tout-puissant accordera à tous ceux qui « communieront neuf premiers vendredis du mois de « suite la grâce de la pénitence finale, ne mourant « point en sa disgrâce, ni sans recevoir leurs sacre- « ments, se rendant leur asile assuré en ce dernier « moment. » (Cf. A. Hamon, *ouv. cité*, p. 452-453.)

Cette promesse fait partie des écrits approuvés par la Congrégation des Rites, lors des travaux préparatoires à la béatification de Marguerite-Marie : le texte en fut étudié avec soin, comme l'attestent les coups de crayon dont il fut fortement marqué sur la traduction italienne authentique, conservée chez les Visitandines de Rome. Ce qui pourrait faire d'abord difficulté serait d'admettre que la pratique des neuf vendredis assure à tous la réception effective des derniers sacrements, et ainsi constitue une sauvegarde

infaillible, par exemple, contre la mort subite. Mais ce serait là mal comprendre : ces sacrements ne sont garantis qu'autant que leur réception se trouverait être l'unique moyen, en un cas donné, de recouvrer l'état de grâce perdu. Ne pas mourir dans la disgrâce de Dieu, voilà le fond même de la promesse; ce qui est promis, c'est une assistance spéciale au moment suprême et le fait de la persévérance finale, — ces grâces advenant non comme un simple fruit propre et normal de la série de communions mensuelles, mais comme une récompense, attachée en surcroît par Notre-Seigneur à l'intention qui y fut mise d'honorer ainsi son sacré Cœur.

Il est bien entendu que les neuf communions doivent être bonnes, et la pratique assumée avec des vues droites et loyales. Une fois la condition dûment réalisée, le gage est-il acquis définitivement, valable irrévocablement? le salut est-il désormais assuré, en toute éventualité? La question est grave et délicate, aussi les théologiens opinent-ils diversement.

Encore faudra-t-il, dira l'un, joindre le constant accomplissement des devoirs essentiels de la loi chrétienne — condition ordinaire du salut, dont la « promesse » ne saurait être indépendante — faute de quoi le droit se perd à l'assistance finale; il lui survit seulement *l'espoir* que le Sauveur aura quelque égard au droit jadis possédé et en sera plus miséricordieux et libéral dans l'octroi de la grâce de conversion. (Cf. X. M. Le Bachelet, *La grande promesse du Sacré-Cœur*, dans les *Etudes*, 5 août 1901, p. 385.)

L'autre reconnaîtra une bien plus grande valeur à la faveur si spécialement promise : il rappellera que la grâce de Dieu peut triompher de la faiblesse comme de l'obstination, qu'elle est capable d'empêcher la présomption subséquente qui abuserait du titre acquis et à plus forte raison l'endurcissement dans ce péché; que Dieu, qui donne à tous les grâces pleinement suffisantes, peut accorder à quelqu'un celles qu'il sait devoir être efficaces, c'est-à-dire suivies des actes salutaires et de la pénitence finale, qu'il peut cela en vertu d'une promesse, absolue ou conditionnelle; la conclusion sera que, dans ces conditions, la « grande promesse » est susceptible d'assurer dorénavant à quiconque aura rempli comme il faut l'unique condition imposée, les secours divins voulus pour se maintenir dans l'état de grâce ou pour y rentrer à la mort. (Cf. A. Vermeersch, *La grande promesse du Sacré-Cœur*, Paris, 1903.)

D'ailleurs, pas même cette dernière interprétation ne met les fidèles en danger de témérité présomptueuse et funeste : la réalité même de la révélation faite à la Bienheureuse, l'exactitude des termes dans lesquels est rapportée la promesse, l'accomplissement satisfaisant par un chacun de la condition requise, tout cela n'est connu par eux qu'avec cette probabilité, cette persuasion morale, qui laisse assez de risque d'erreur pour que, raisonnablement, on doive quand même ne pas négliger les autres moyens de salut et se garder avec soin des causes de damnation. — Pour la même raison, se trouve en outre sauvegardée l'incertitude du salut proclamée par le concile de Trente (sess. VI, can. 16) : « Anathème à qui oserait affirmer *avec une certitude absolue et infaillible*, sauf le cas d'une révélation spéciale, qu'il aura sûrement le grand don de la persévérance finale. » (Denzinger-Bannwart, *Enchir.* [10], n. 826.)

XI. **Le rayonnement social du culte du sacré Cœur; sa légitimité.** — Le culte du sacré Cœur, sans cesser d'être intime et liturgique, en est venu, dans la façon dont il a été compris et pratiqué, à recevoir en outre un caractère national et social. N'a-t-il pas subi de ce chef une altération, une déviation dans sa croissance? Nullement, c'est là le résultat d'un développement normal, dans lequel la notion vraie du culte du sacré Cœur a été fidèlement sauvegardée.

Il allait de soi, qu'une fois répandue la dévotion au Cœur de Jésus, les fidèles seraient portés à s'adresser à la bonté et à la miséricorde du Sauveur, figurées symboliquement par son Cœur, pour obtenir protection en faveur du bien public et des intérêts de la patrie, remède et soulagement à ses maux, pardon pour les fautes générales et collectives, octroi des multiples grâces nécessaires au maintien et à l'accroissement de la foi au sein de la nation, à la régénération chrétienne du pays. Ils l'ont fait surtout aux époques où la situation religieuse était formidablement compromise, comme durant le bouleversement révolutionnaire; où frappaient les coups de l'adversité, comme durant l'année terrible de la guerre et de l'invasion; où l'œuvre du relèvement national s'imposait urgente, possible mais incertaine, comme aux temps qui suivirent le désastre.

A la *prière pour* la patrie s'est joint l'*hommage au nom* de la patrie, et cela devait encore arriver.

Dans nos sociétés modernes, tout catholique est un citoyen. Le catholique sait que la doctrine et la loi du Christ ne valent pas moins pour la société que pour l'individu, conviction que le citoyen, de par sa participation à la souveraineté populaire, est en droit d'aspirer et de travailler à faire prévaloir dans les réalités de la vie nationale. Et si la dévotion au sacré Cœur apparaît à cet homme comme « la quintessence du christianisme », si elle est devenue à juste titre la forme sous laquelle s'épanouit le plus volontiers son amour, pour la personne adorable de Jésus-Christ, il se trouvera naturellement et légitimement conduit à transporter le culte du sacré Cœur dans le domaine national, à en faire une forme sociale de l'hommage religieux que la nation, en tant que nation, doit rendre au vrai Dieu fait homme.

D'ailleurs, à en croire les révélations de Paray-le-Monial, Notre-Seigneur exprima lui-même le désir que le culte rendu à son amour ne restât pas d'ordre privé et demanda le triple hommage national, de l'érection d'un temple, de la consécration, de l'apposition sur les drapeaux français de l'image de son Cœur sacré. (Cf. A. Hamon, *ouv. cité*, p. 434 et suiv.)

La conduite des catholiques qui ont fait tout leur possible pour entrer dans ces vues est d'autant plus justifiée que la nature et le rôle propre du culte du sacré Cœur nous le montrent comme spécialement adapté aux nécessités religieuses des peuples à des époques comme la nôtre.

Si, par le culte du sacré Cœur, les hommes sont conviés à ne pas perdre de vue tout ce que le Sauveur a déployé pour eux de bonté, de tendresse, de dévouement; si, par son objet même, ce culte tend directement à faire ressortir et resplendir la « philanthropie » du Christ, comme parle saint Paul (Tit. III, 4), n'est-ce pas afin de provoquer un retour effectif d'amour, de faire naître, de maintenir et — là où besoin en est — de ressusciter et de rétablir un attachement intime, vivace et agissant, à la personne de Notre-Seigneur Jésus-Christ? « Je suis fermement convaincu, a écrit le cardinal Manning, que le but divin dans l'institution et la propagation de la dévotion au sacré Cœur dans ces derniers temps est de réveiller dans l'esprit des hommes la conscience de leur relation personnelle avec un divin Maître. » (*The glories of the sacred Heart* [8], London, s. d., p. 97.)

Aux apostasies des âmes s'est jointe l'apostasie des peuples, l'apostasie nationale et officielle. Le naturalisme politique et social est devenu un dogme public, la loi des Etats, le principe régulateur du monde contemporain. Au sein de nos sociétés, jadis chrétiennes

Jésus-Christ est le grand absent : les mœurs, et encore plus les institutions et les lois, sont vides de lui. Voilà le mal moderne, qui le guérira? Le remède spécifique semble clairement indiqué dans le culte du sacré Cœur, providentiellement destiné à ramener vers Jésus-Christ quiconque l'oublie et le méconnaît, à resserrer, à renouer, s'il le faut, les liens relâchés ou rompus de l'amitié divine. Les nations chrétiennes en sont venues, elles aussi, à perdre insensiblement « conscience de leur relation personnelle avec un divin Maître »; les nations ont besoin, en tant que nations, de revenir au Sauveur, de l'aimer à nouveau, comme pour vivre de lui il faut l'aimer. C'est assez dire que le culte du sacré Cœur convient aux nations, en tant que nations, et qu'il est appelé à prendre une forme sociale.

Social, ce culte l'est encore par ses effets sur les relations humaines. Amour de Dieu, amour des hommes, ces deux commandements suprêmes ne font qu'un. La pratique du culte du sacré Cœur va droit à combattre et à terrasser l'ennemi capital : l'égoïsme. Elle remplace l'âpre conflit des intérêts, la lutte à mort pour la jouissance terrestre, par l'esprit de conciliation, le sacrifice mutuel, la paix dans la fraternité. On sait pour quelle part prédominante l'élément moral entre dans la question sociale : le culte du sacré Cœur a pour résultat d'appliquer la solution chrétienne, la seule efficace. L'égoïsme abaisse et divise : comme l'avilissement païen a été guéri par la Croix, la haine cupide d'aujourd'hui pourra être guérie par la charité, apprise à l'école du Cœur de Jésus.

XII. **Compromissions politiques?** — Le culte du sacré Cœur a été, de temps à autre, accusé d'avoir un caractère politique.

Si l'on veut dire par là — en termes alors bien impropres — que ce culte, par cela même qu'il attache et dévoue à la personne de Jésus-Christ, à sa doctrine, à son œuvre, est opposé à toute conception et à toute action visant à « déchristianiser » les individus et les peuples, ou à ruiner les conditions essentielles de l'ordre social naturel, rien de plus juste, mais il n'y a pas lieu de l'en disculper. Que si l'on dénonce par là une solidarité entre le culte du sacré Cœur et la politique de parti, l'assertion est inadmissible, car il en est sur ce point du culte en question comme de la Religion même et de l'Eglise, ni plus ni moins : rien, en effet, dans ce qui est propre au culte du sacré Cœur, dans sa nature, son esprit, sa pratique, ses effets, n'implique ni n'entraîne pareille solidarité. (Cf. J. Thomas, *La théorie de la dévotion au Sacré-Cœur de Jésus*, Lille, 1885, p. 492-493; et P. Suau, *Les Cordicoles*, dans les *Etudes*, 20 janvier 1902, p. 250 et suiv.) Les catholiques affectionnés et adonnés au culte du sacré Cœur ont évidemment tout droit d'avoir des opinions et des préférences politiques nettement marquées et de régler leur manière d'agir sur leur manière de voir, mais en quoi cela engendrerait-il confusion entre des choses essentiellement distinctes? Que si, accidentellement, d'aucuns ont prétendu établir, entre leurs visées politiques et la dévotion par eux pratiquée ou préconisée, des liens qui ne répondent pas à la réalité, c'est là un abus dont le culte du sacré Cœur ne doit pas porter la peine.

Toutes les formes et applications légitimes de ce culte peuvent invoquer le bénéfice de la déclaration faite par le cardinal Guibert au sujet de l'œuvre du Vœu National et de la construction de la basilique de Montmartre : « ... Ce que nous ne devons pas tolérer, c'est qu'on ose attribuer un caractère politique à une pensée toute de foi et de piété. La politique a été et sera toujours loin, bien loin de nos inspirations : l'œuvre est née au contraire de la conviction profonde que la politique est tout à fait impuissante à guérir les maux de notre pays. Les causes de ces maux sont morales et religieuses; les remèdes doivent être pris dans le même ordre, et si nous invitons la France à porter auprès du Cœur de Jésus-Christ un suprême recours, c'est que nous ne voyons de salut pour elle dans aucun des moyens dont la sagesse humaine dispose.

« Il y a un autre motif non moins décisif qui nous fait écarter de notre entreprise toute idée politique : c'est que la politique divise, tandis que notre œuvre a pour but l'union. Le Cœur de Jésus est un rendez-vous pacifique où nous convions tous nos frères à venir chercher avec nous la vérité dans la charité : *veritatem facientes in caritate*. Ce que nous demandons à ce Cœur adorable, c'est la conversion de la France, non la conversion à telles ou telles opinions, mais sa conversion, ou plutôt, son retour à la foi chrétienne, aux espérances éternelles, à l'amour de Dieu, qui embrasse et comprend aussi l'amour des hommes. Ainsi la pacification sociale est au terme de l'œuvre dont nous poursuivons la réalisation... » (Mandement du 30 mai 1875. En vol., Paris, 1886, p. 389-390.)

Bibliographie. — J. V. Bainvel, *La dévotion au Sacré-Cœur de Jésus*, Paris, 1906; J.-B. Terrien, *La dévotion au Sacré-Cœur de Jésus*[2], Paris, 1902; N. Nilles, *De rationibus festorum ss. Cordis Jesu et pur. Cordis Mariae*[5], Innsbruck, 1885; Leonis P. XIII, *Litterae encyclicae* « *Annum sacrum* » d. 25 maii 1899 de hominibus ss. Cordi Iesu devovendis; X. de Franciosi, *La dévotion au Sacré-Cœur de Jésus... notions doctrinales et pratiques*[9], Montreuil-sur-Mer, 1892; J. Thomas, *La théorie de la dévotion au Sacré-Cœur de Jésus*, Lille, s. d. [1885]; Ch. Sauvé, *Le culte du Sacré Cœur*, Paris, 1905; H. J. Nix, *Cultus ss. Cordis Iesu*[3], Freiburg i/B., 1905; L. Leroy, *De ss. Corde Jesu ejusque cultu*, Liége, 1882; H. E. Manning, *The Divine Glory of the Sacred Heart*, London, 1873 (augmenté et souvent réédité sous le titre : *The glories of the sacred Heart*); G. Bucceroni, *Commentarius de ss. Corde Jesu*[3], Rome, 1890; Mgr de Fumel, *Le culte de l'amour divin, ou la dévotion au Sacré Cœur de Jésus*, nouv. éd., Lodève, 1776 (2e partie : *Réponse aux Censeurs de la dévotion au Sacré Cœur de Jésus*); B. Tetamo, *De vero cultu et festo ss. Cordis Jesu...*, Venise, 1772; E. Marquez, *Defensio cultus ss. Cordis Jesu...*, Venise, 1781; Card. Gerdil, *Animadversiones in notas Felleri*, dans l'éd. de Rome, 1806-1821 : *Opere...*, t. XIV, p. 297 (travail reproduit dans Migne, *Theologiae cursus completus*, t. IX, col. 925 sqq.); A. Muzzarelli, *Dissertazione intorno alle regole da asservarsi nel parlare e scrivere con esattezza e con proprietá sulla divozione e sul culto dovuto al sacro Cuore di Gesù*, Rome, 1806 (trad. franç., Avignon, 1826); J. Perrone, *Praelectiones theologicae*[2], t. V, tract. de Incarn., part. II, cap. iv, art. II, prop. II, Rome, 1842 (et la plupart des *Cours de théologie* actuellement en usage, au traité *de Verbo incarnato*).

Les quelques ouvrages suivants contiennent à peu près tous les arguments produits *contre* le culte du sacré Cœur : C. Blasi, *De festo Cordis Jesu dissertatio commonitoria...*, Rome 1765; H. Grégoire, anc. évêque constitut. de Blois, *Histoire des sectes religieuses...*; art. *Les Cordicoles...*, 1re éd., Paris, 1814, t. I, p. 333; 2e éd., Paris, 1828, t. II, p. 244; [M.-M. Tabaraud] *Des Sacrés-Cœurs de Jésus et de Marie... par un vétéran du Sacerdoce*, Paris, 1823; G. Téry, *Les Cordicoles*, Paris, 1902. — Dans le

paragraphe de son *Orpheus* (Paris, 1909, ch. XII, n. 72) consacré à dénaturer le culte du sacré Cœur, M. Salomon Reinach s'est borné à répéter quelques-unes seulement des « inexactitudes » capitales déjà connues.

R. DU BOUAYS DE LA BÉGASSIÈRE.

COLIGNY (AMIRAL DE). — On a beaucoup écrit sur Gaspard de Châtillon, seigneur de Coligny, qu'on a regardé souvent comme le chef austère du protestantisme français; et il a été représenté tantôt comme un rebelle, tantôt comme une victime du devoir et de la vertu. Au fond, celui qu'on appelait de son temps « l'amiral » ne fut qu'un chef de parti, très personnel, très ambitieux, et que les circonstances, plus que les convictions, jetèrent dans la lutte.

Il n'est pas d'historien aujourd'hui qui ne reconnaisse que le meurtre de Coligny fut un crime purement privé et que si l'assassin payé par les Guise avait réussi du premier coup, la Saint-Barthélemy n'aurait pas eu lieu. Ce fut une vieille querelle politique, une haine ou vengeance de famille, qui dégénéra en fanatisme religieux, en exécution générale, favorisée par le pouvoir, organisée en partie par lui, si bien qu'on a pu dire plus tard que Coligny était mort martyr pour sa foi, quand, en réalité, la religion n'était pas en cause.

Comment les Châtillons devinrent-ils protestants? Furent-ils choqués des abus qui s'étaient introduits dans le culte catholique; voulurent-ils protester contre les mœurs relâchées des moines ou du clergé? Nullement. Il leur aurait fallu d'abord renier leur frère le cardinal, qui jusqu'au bout, apostat et marié, resta titulaire de ses nombreux bénéfices ecclésiastiques. Ils se séparèrent de leurs compagnons d'armes, d'une partie de leur famille, qui était certes illustre, par dépit de ce qu'on ne reconnaissait pas leurs mérites et qu'ils n'obtenaient pas la première place. Ce fut la coupure en deux factions rivales de la vieille noblesse française : ils allèrent du côté des Bourbons et des Condé, quand la cour abandonna le gouvernement aux représentants de la maison de Lorraine, le duc de Guise et le cardinal de Lorraine, oncles de la jeune Marie Stuart.

C'est au commencement de 1560 que Coligny passa au protestantisme, dont il resta le chef un peu plus de dix ans. Quelle fut alors sa conduite?

Il ne semble pas avoir trempé dans la conjuration d'Amboise et se tint prudemment à l'écart. Mais, dès la première guerre civile, son but avoué est de s'emparer du roi et de la reine mère pour conquérir ainsi le pouvoir. Battu à Dreux, il n'a jamais pu se disculper de sa complicité dans l'assassinat du duc François de Guise devant Orléans. Ayant obtenu pour lui et ses coreligionnaires une liberté de conscience, très large pour le temps, pourquoi a-t-il deux fois recommencé la guerre? Quel motif avait-il de surprendre Charles IX et la cour à Meaux? Pourquoi laissa-t-il ses partisans saccager les églises, brûler les objets d'art et les monuments, provoquant les représailles des catholiques? Au fond, comme tous les hommes de son époque, il n'avait aucune idée de la tolérance et de la liberté. Il combattait pour la domination aussi bien religieuse que politique. La patrie pour lui n'existait pas davantage, puisqu'il ne cessa de faire appel à l'étranger et que sa correspondance révèle ses rapports de chaque jour avec la reine Elisabeth et les Anglais, — alors les plus grands ennemis de la France, — auxquels il a livré le Havre, et dont il reçut des secours en soldats et en argent; avec les Allemands du duc Casimir de Bavière, que deux fois il fit entrer en France accompagné de ses reîtres.

Quand les Lorrains et Catherine de Médicis le firent tuer à Paris, il était sur le point de s'emparer de l'esprit de Charles IX et de prendre sa revanche. Et ce fut même la raison déterminante d'un « conseil né de l'occasion », comme dit Tavannes.

L'amiral de Coligny ne fut ni un grand guerrier, ni un grand caractère. Il se montra chef de parti tenace, hautain, sans générosité : ce qui n'excuse pas les violences de ses adversaires; mais ce qui explique les malheurs que les uns et les autres causèrent à la France, et dont tant de traces subsistent encore. — Voir l'article BARTHÉLEMY (LA SAINT).

On peut consulter sur Coligny, dans le sens catholique et dans le sens protestant : *L'histoire de Coligny*, par le comte de Laborde, 3 vol.; *L'amiral Coligny*, par Jules Teissier; *Gaspard de Coligny*, par M. de Caraman-Chimay; *Coligny, amiral de France*, par M. A.-M. Whitehead; *L'amiral de Coligny. La Maison de Châtillon et la révolte protestante*, par M. Ch. Merki; *Le Correspondant* du 25 février 1876.

Comte G. BAGUENAULT DE PUCHESSE.

CONCILES. — I. *Notion et division.* — II. *Conciles œcuméniques.* — III. *Leur convocation, leur présidence et leur confirmation.* — IV. *Leur utilité et leur nécessité.* — V. *Leurs résultats.* — VI. *Difficultés doctrinales et historiques.*

I. Notion et division. — Pour pouvoir porter sur les *conciles* un jugement quelconque, la première condition est assurément de savoir non seulement quel est le sens exact du mot, mais aussi quels sont les principes théologiques et canoniques qui règlent le but, la nature, les droits et les devoirs des organismes conciliaires. Nous commençons donc par définir et diviser.

Un concile, appelé indifféremment *concilium* ou *synodus* par les anciens auteurs, est proprement une réunion d'évêques solennellement assemblés pour délibérer et légiférer sur des questions doctrinales ou disciplinaires ressortissant au domaine religieux. Il faut se garder de confondre les conciles *ecclésiastiques*, les seuls dont nous ayons à nous occuper ici, avec d'autres qui sont connus dans l'histoire sous le nom de *conciles royaux*. Ceux-ci étaient des réunions mixtes, *concilia mixta*, auxquelles prenaient part, outre les évêques et les prélats ecclésiastiques, des comtes, des ducs, les princes séculiers en général, et où tous édictaient, d'un commun accord et sous la direction du souverain, des mesures d'ordre tant civil que religieux. On en rencontre en Espagne à partir du milieu du VIIe siècle. THOMASSIN, dans son traité *De vetere et nova Eccl. disciplina*, part. II, l. II, c. 36, constate que les conciles mixtes furent de bonne heure fréquents à Constantinople; mais, selon la remarque de BALUZE (*Capitularia Regum Francorum*, t. II, col. 1028), ils furent encore plus fréquents en France, car les rois très chrétiens avaient l'habitude de ne prendre aucune décision grave sans consultation préalable des évêques et des grands du royaume; c'est ce qu'atteste cette formule, très usuelle dans leurs diplômes : *Nos una cum apostolicis viris patribus nostris episcopis, optimatibus caeterisque palatii nostri ministris*, etc.

On divise les conciles en *universels ou œcuméniques* et *particuliers*, suivant qu'ils représentent, par le nombre et la qualité de leurs membres, l'Eglise entière ou une partie seulement de l'Eglise. Les conciles particuliers se subdivisent spécialement en *diocésains, provinciaux* et *nationaux*. Inutile de nous arrêter aux conciles diocésains, plus communément dits synodes, d'autant plus que l'évêque seul y a

voix délibérative et qu'ils ne vérifient donc pas strictement la définition donnée ci-dessus.

Un concile provincial est l'assemblée délibérante des évêques d'une province ecclésiastique, sous la présidence de leur métropolitain. L'origine des conciles provinciaux est antérieure au concile de Nicée; mais celui-ci, dans son 5e canon, en prescrivit la réunion deux fois par an. La même prescription se trouve renouvelée dans le 18e canon du concile de Chalcédoine, et, au témoignage de Benoit XIV (*De Synodo dioeces.*, lib. I, c. vi, 1), elle était encore suivie au viiie siècle dans la plupart des provinces. Cependant plusieurs textes du vie siècle, tel le 2e canon d'un concile d'Orléans, en 533, demandent simplement que les pasteurs d'une même province s'assemblent au moins une fois chaque année; et Innocent III, au IVe concile œcuménique de Latran (1215), étendit cette règle à toute l'Eglise. Suivant la discipline actuelle, sanctionnée par le concile de Trente, sess. xxiv, cap. 2, *De reform.*, les conciles provinciaux ne sont plus obligatoires que tous les trois ans. Un projet déposé au concile du Vatican (*Acta et decreta sacr. conciliorum recentiorum*, t. VII, col. 644) proposait de porter le terme fatal à cinq ans. De fait, la pratique de ces assemblées a été, pendant longtemps, fort négligée dans plusieurs pays, et même complètement interrompue dans quelques-uns. Mais, en 1848, Pie IX, alors réfugié à Gaëte, éleva la voix en faveur du retour à l'antique et salutaire coutume, et merveilleux fut l'effet de cet avertissement du pontife exilé: dans l'espace de peu d'années, on vit un grand nombre de conciles provinciaux se succéder en Autriche, en Italie, en France, en Allemagne, en Angleterre, en Hongrie, en Hollande, dans les deux Amériques et jusque chez les Maronites du Liban. Cf. *Acta et decreta sacr. concil. recentiorum*, t. VII, col. 649, 1006 suiv. Le rôle naturel et utile des conciles provinciaux est, en respectant les prescriptions du droit commun, d'aviser aux mesures les plus propres à en promouvoir l'application, à en assurer et développer les effets dans chaque province. Leur compétence était jadis fort étendue, soit pour élaborer et porter des lois, soit pour examiner et juger des causes, même criminelles, soit pour régler tout ce qui touchait à l'administration ecclésiastique. Bien des points y ont été soustraits dans la suite, par exemple l'érection de nouveaux diocèses, l'approbation des évêques élus, etc. Mais, renfermé en des bornes plus étroites, leur pouvoir, dans l'ordre législatif, judiciaire, administratif et coercitif, reste un véritable pouvoir *ordinaire*, c'est-à-dire un pouvoir qui est fixé de façon stable par le droit et que les membres de l'assemblée exercent en leur nom propre. Le plus souvent, il en est fait usage à l'égard des personnes et des choses de discipline. Néanmoins, si ses détenteurs n'ont qualité ni pour trancher souverainement des discussions intéressant la foi, ni pour définir infailliblement la vérité, il peut être aussi utile que légitime qu'ils rappellent et proclament les points de doctrine admis ou à admettre par tous. C'est donc à tort que Hinschius (*System des katholischen Kirchenrechts*, t. III, p. 645) accuse d'empiétement ceux qui, avant le concile du Vatican, avaient affirmé et proposé comme certaine l'infaillibilité pontificale. Leurs actes et décrets ont été longtemps reconnus et publiés comme pleinement valables par eux-mêmes. Actuellement, en vertu d'une disposition de la constitution *Immensa* (1588) de Sixte-Quint, ils doivent être envoyés à Rome et soumis ou à la S. Congr. du Concile, ou à la S. Congr. de la Propagande, s'il s'agit d'une province ecclésiastique qui reste dépendante de celle-ci. La congrégation les examine et, au besoin, les corrige avant leur promulgation. Cette revision ne leur confère d'ailleurs en général aucune autorité nouvelle. Les corrections ou additions ainsi introduites et surtout la publication obligatoire, sous le nom et comme œuvre du concile provincial, du texte amendé ou augmenté, ont donné lieu, pendant le concile du Vatican, aux réclamations de quelques évêques français (*Acta et decreta*, t. VII, col. 839); et il n'est peut-être pas téméraire de conjecturer que la réforme imminente du droit canon apportera quelque modification à ce point de la pratique romaine. Cf. Wernz, *Jus decretalium*, t. II, p. 1079 sqq.

Les conciles nationaux, réunions légitimes de tous les évêques d'un même pays pour délibérer et statuer sur ses intérêts religieux, furent jadis assez fréquents. Ils sont relativement rares à l'époque moderne. Des princes ont parfois manifesté une tendance à se les asservir et à s'en faire une arme contre le pouvoir central de l'Eglise. Ainsi les rois de France, après l'époque du grand schisme, ont revendiqué, comme une des fameuses libertés gallicanes, le droit de convocation des conciles nationaux, et Napoléon, en 1811, tenta de les imiter. Ces prétentions ont naturellement été encouragées par le fébronianisme et par le synode de Pistoie (1786), qui y trouvaient leur compte. D'après le droit actuel, la présidence des conciles nationaux est réservée à un représentant ou délégué immédiat du Saint-Siège. Nulle disposition canonique n'en exige la périodicité. Le siècle passé en a vu plusieurs se tenir, avec les encouragements de Pie IX et de Léon XIII, aux Etats-Unis, en Autriche et en Irlande. Ceux qui se sont réunis à Baltimore en 1852, 1866 et 1884, et surtout le dernier, marquent dans les annales religieuses de l'Amérique septentrionale : par une législation sagement appropriée au milieu et au temps, ils ont infusé au catholicisme un surcroît de vitalité dont les faits témoignent éloquemment. Les conciles nationaux sont essentiellement distincts des *comices généraux* du clergé, que les souverains temporels ont parfois convoqués de leur propre autorité, mais qui, sans l'intervention du souverain pontife, n'ont jamais pu avoir le caractère de conciles ni, par conséquent, porter des lois ou règlements ecclésiastiques obligatoires pour toute la nation. Si, dans certains monuments anciens, on trouve le concile national désigné comme *universel*, ceci ne peut évidemment s'entendre que d'une universalité toute relative. Il semble qu'à la dénomination de concile national, qui a comme un relent de particularisme cadrant assez mal avec la notion de catholicité, on préfère généralement aujourd'hui celle de concile *plénier*. Cette seconde expression est du moins exclusivement employée dans les textes officiels du concile du Vatican (*Acta et Decreta*, t. VII, col. 839, 1006). Ajoutons cependant que le nom de conciles *pléniers* est parfois attribué à des assemblées conciliaires qui nous apparaissent historiquement avec un cachet tout particulier, en ce sens qu'elles ont été plus que provinciales et moins que nationales. Tels nous rencontrons, au ive et au ve siècle, plusieurs conciles de l'Afrique occidentale. S. Augustin, *Epist.* ccxv, *ad Valent.*, *P. L.*, t. XXXIII, col. 972, applique cette épithète au IIe concile africain qui eut lieu en 418, sous le pontificat de Zozime. Comme les conciles nationaux, ceux-ci sont quelquefois dits *universels* dans une acception restreinte et relative; ainsi faut-il comprendre le terme dans ce passage du IIe concile de Carthage, à propos des réunions annuelles des évêques d'Afrique : *Sin autem nec ad concilium universale anniversarium occurrere voluerit.* Dans la même catégorie, une place spéciale revient à ces conciles, assez fréquents pendant le moyen âge, qui, à Rome ou en d'autres lieux, furent réunis sous la présidence du Souverain Pontife ou de ses légats : tels

le concile romain de 1059, le concile de Clermont, en 1095, le concile de Tours, en 1163. Cf. Wernz, *loc. cit.*, p. 1084.

Les conciles dits pléniers dans l'un ou l'autre sens, à savoir nationaux ou simplement régionaux, ne sont actuellement ni obligatoires, ni même permis sans plus, ni soumis à une réglementation propre. C'est au Saint-Siège seul qu'il appartient de provoquer ou d'autoriser leur réunion et de diriger leur organisation et leur action; c'est le Saint-Siège aussi qui désigne quelqu'un pour les convoquer et les présider en son nom et pour promulguer leurs décisions. Enfin, Rome détermine et le territoire dont les évêques devront être invités et les objets dont l'assemblée aura à s'occuper. Et parce qu'aucun de ces points n'est fixé par la législation canonique, parce que tous dépendent de la prudente appréciation et de la libre concession du pape, le pouvoir du concile par rapport au territoire dont il s'agit nous apparaît comme un pouvoir délégué plutôt que comme un pouvoir ordinaire. Les décrets qui en émanent l'emportent, en tant qu'expression de la volonté d'une assemblée plus nombreuse, sur ceux des conciles provinciaux; il est toutefois des matières spécialement réservées à ces derniers, pour lesquelles les autres sont incompétents.

L'histoire connaît aussi des *conciles généraux* soit *de l'Orient* soit *de l'Occident*, et cette double appellation complexe se comprend d'elle-même. Parmi les conciles généraux de l'Orient, on peut noter le Ier et le IIe de Constantinople, qui ont pris rang depuis, comme IIe et Ve, dans la série des conciles œcuméniques, mais qui n'étaient œcuméniques ni au point de vue de la convocation, ni au point de vue de la célébration. Le concile *in Trullo* (en 692) est un autre concile général de l'Orient. L'Occident a eu également quelques conciles généraux : par exemple, à Arles, en 314; au Latran, en 649; à Rome, en 680.

Certains auteurs qualifient absolument de *généraux* des conciles qui, exceptionnellement remarquables par la solennité de leur convocation et par le nombre des membres qui y représentaient les diverses parties de l'Eglise, ont cependant manqué de l'une ou l'autre condition nécessaire à l'œcuménicité, au moins certaine et intégrale. Tels les conciles de Sardique, en 344, de Pise, en 1409, de Bâle, en 1431-1433, et, pour une partie, celui de Constance, en 1414-1418.

II. **Conciles œcuméniques.** — Le concile qui, surpassant de loin tous les autres en importance, doit surtout retenir notre attention est le *concile œcuménique* ou *universel*. Il est tel lorsqu'il se présente comme l'assemblée solennelle des évêques de tout l'univers, réunis à l'appel et sous l'autorité et la présidence du pontife romain pour délibérer et légiférer en commun sur les choses qui intéressent la chrétienté entière. On l'appelle aussi parfois *général;* mais après ce que nous avons déjà dit, le lecteur comprend que les deux premiers qualificatifs sont préférables, parce que plus clairs et d'une application plus exclusive. Pour être œcuménique sans restriction aucune, il doit l'être à la fois par sa convocation, son mode de célébration et la plénitude du pouvoir exercé.

Un concile est œcuménique au point de vue de sa *convocation* quand tous les évêques du monde catholique y ont été officiellement appelés. 1° De droit divin et ordinaire, doivent être convoqués tous les évêques (archevêques, primats, patriarches) ayant *juridiction actuelle* sur un diocèse déterminé; la raison en est que ce sont surtout ces évêques qui, comme successeurs des apôtres, constituent avec le souverain pontife l'Eglise enseignante et dirigeante, dépositaire tout ensemble de l'autorité suprême et de l'infaillibilité doctrinale. Il est naturel et convenable, mais nullement obligatoire, de convoquer les évêques titulaires, vicaires apostoliques ou non; une fois convoqués et admis, ils ont voix délibérative aussi bien que les autres. — 2° Aujourd'hui, par privilège et en vertu de la coutume, sont également convoqués et admis avec droit de vote, à raison de leur participation au gouvernement des âmes et de la responsabilité qui en découle : les cardinaux, ne fussent-ils que prêtres ou diacres; les abbés et autres prélats réguliers ayant juridiction quasi-épiscopale avec territoire séparé; les abbés généraux de monastères groupés en congrégations et les supérieurs généraux d'ordres. Telles sont les diverses catégories de membres qu'on a vus siéger encore comme autorités dans le concile du Vatican.

En dehors des membres proprement dits, les princes catholiques peuvent être et sont généralement invités à titre honorifique. Anciennement ils assumaient en outre le rôle de protecteurs du concile, et leur présence fut souvent utile pour le maintien de l'ordre extérieur et même pour la marche paisible des discussions. Si des théologiens et des canonistes sont admis aux séances ou associés d'autre façon aux travaux conciliaires, ce n'est qu'en qualité de consulteurs et de rapporteurs ou par quelque office qui ne leur confère ni voix délibérative ni aucun pouvoir.

Pour qu'un concile soit également œcuménique du côté de sa *célébration*, il faut, tout d'abord et sans parler de la libre et régulière évolution des débats, que l'appel adressé à tout le corps épiscopal ait été entendu et qu'on s'y soit rendu de partout. Mais comme il n'arrivera jamais que beaucoup d'évêques ne soient pas empêchés, il est clair que l'œcuménicité ne saurait être subordonnée à la participation effective de tous ou de presque tous. Il n'est pas même requis que le chiffre des présents l'emporte sur celui des absents; l'histoire de plusieurs conciles incontestablement œcuméniques, celle du concile de Trente, par exemple, est là pour le prouver. Quel nombre de présences sera donc nécessaire et suffira? Ni la raison théologique ni les textes du droit ne fournissent sur ce point une réponse mathématique et uniformément applicable. Il est nécessaire de s'en tenir à l'indication générale du bon sens, qui peut se traduire ainsi : après la convocation universelle, il faudra à la réunion des évêques de divers pays en telle quantité et telle variété que l'ensemble constitue vraiment, eu égard aux circonstances et moralement parlant, une représentation de toute l'Eglise enseignante. Les monuments relatifs aux conciles des neuf premiers siècles nous apprennent qu'alors les métropolitains seuls étaient directement convoqués, avec charge pour eux d'amener quelques-uns de leurs suffragants. Par-dessus tout on estimait nécessaire la présence des patriarches ou du moins une représentation de chaque patriarcat. De fait, durant cette période des conciles orientaux, à cause de la longueur et des difficultés du voyage à accomplir, le patriarcat d'Occident ne fut le plus souvent représenté que par les légats du pape. En cas de doute sérieux sur le caractère œcuménique de tel ou tel concile, il appartient à l'Eglise elle-même de trancher péremptoirement la question, comme toutes les questions de fait dogmatique. Sa déclaration ne vise évidemment pas à créer l'œcuménicité de convocation ou l'œcuménicité de célébration, là où elles auraient manqué; mais elle les constate authentiquement et infailliblement, si elles existent; elle peut, en outre, s'il en est besoin les suppléer en produisant l'*œcuménicité d'autorité*, l'universalité de force obligatoire.

Cette dernière forme d'œcuménicité, qui résulte

habituellement du concours des deux premières, qui ne peut faire défaut où elles se rencontrent, est leur but essentiel. Elle seule est absolument indispensable pour constituer le concile œcuménique comme tel; dans ce sens, elle en est, pour ainsi dire, l'élément formel, par opposition à ses conditions extérieures et matérielles; elle est susceptible de remplacer les deux autres, sans que rien puisse la remplacer. Aussi bien faut-il rejeter le langage des auteurs qui, distinguant entre œcuménicité et universalité, supposent un concile méritant la qualification d'œcuménique par le nombre et la variété de ses membres, abstraction faite de la présence et de la coopération du pape. Suivant l'appréciation et la terminologie traditionnelles, un concile n'est pas plus œcuménique qu'il n'est universel, s'il n'est la représentation juridique, l'organe autorisé de toute l'Eglise, et sans le souverain pontife, nulle assemblée épiscopale, si nombreuse soit-elle, ne saurait vérifier ces deux dénominations, puisqu'elle ne sera jamais qu'un corps acéphale. En revanche, l'intervention du pasteur suprême suffira souvent pour suppléer ce qui pourrait manquer d'ailleurs à l'œcuménicité, parce qu'elle garantira l'autorité absolue et universelle des décisions.

De là vient que certains conciles sont considérés comme œcuméniques pour une partie seulement de leurs décrets, le concours ou l'approbation du Saint-Siège n'ayant pas été étendue au reste. Nous avons un exemple célèbre dans le concile de Chalcédoine, dont le 28e canon est resté caduc, parce qu'il fut voté contre le gré des légats de saint Léon et que celui-ci refusa de le ratifier. Et parmi ceux que tous les théologiens et tous les canonistes s'accordent à regarder comme œcuméniques, il en est deux, le IIe et le Ve de la série chronologique, qui ne l'étaient pas en eux-mêmes, du fait de leur convocation et de leur célébration, et qui le sont devenus uniquement grâce à la ratification subséquente et supplétive du pape : au Ier concile de Constantinople (381) il n'y eut d'invités et de présents que les évêques orientaux; quant au IIe (553), le pontife romain, bien que prié de s'y trouver, préféra s'abstenir complètement; dans un cas comme dans l'autre, l'œcuménicité de convocation et l'œcuménicité de célébration firent également défaut. Mais, postérieurement, Rome se rallia à la condamnation des Pneumatomaques par le concile de 381, ainsi qu'à celle des Trois-Chapitres, prononcée en 553. Depuis lors ces décisions conciliaires ont été réputées et sont en réalité décisions de l'Eglise universelle; les conciles dont elles émanent primitivement sont, de ce chef et dans ce sens, mis au nombre des conciles œcuméniques. Encore faut-il observer que l'œcuménicité du concile de 381 est, comme la ratification papale, restreinte au décret dogmatique, à l'exclusion de la disposition qui revendiquait pour le siège patriarcal de Constantinople le premier rang après celui de Rome.

Du reste, l'usage communément reçu quant à cette attribution rétrospective d'œcuménicité comporte quelque chose de conventionnel, quelque chose du moins qui ne s'explique que partiellement par les circonstances et influences locales : il a toujours refusé l'honneur de cette appellation à plusieurs conciles régionaux dont les décisions ont pourtant acquis force de lois souveraines et universelles, ayant été adoptées comme règle de foi par le Saint-Siège et par l'Eglise tout entière. De ce nombre est le concile plénier tenu à Carthage en 418. Il reprit et fit sienne, concernant le péché originel et la grâce, la doctrine déjà formulée, deux ans auparavant, par un concile de Milève et approuvée par Innocent Ier. Ses huit canons furent, à leur tour, confirmés par le pape Zozime, qui, dans une *Epistula tractoria* célèbre, les intima à tous les évêques. Le concile d'Orange de 529 (*Arausicanum IIum*) doit être rangé dans la même catégorie. Il sanctionna, contre les semi-pélagiens, vingt-cinq propositions dogmatiques qui lui avaient été transmises par Félix III et qui étaient extraites presque mot pour mot des écrits de saint Augustin. Ratifiées de nouveau, l'année suivante, par Boniface II, successeur de Félix, ces propositions sont devenues, au témoignage de Quesnel même dans son livre sur la *Traditio Ecclesiae Romanae*, une norme de croyance obligatoire pour tous, *quam non sequi nemini permissum erat*.

III. Convocation, présidence, confirmation des conciles œcuméniques. — A part le nombre et la qualité de ceux qui y siègent, un concile œcuménique, pour justifier les deux parties de son nom, c'est-à-dire pour être une véritable expression de l'*autorité ecclésiastique universelle*, doit remplir certaines conditions relatives à sa *convocation*, à sa *présidence* et à sa *confirmation*. A ce triple point de vue on a soulevé des difficultés historiques contre la légitimité ou la régularité des grands conciles orientaux. Il importe donc de rappeler les principes qui régissent ces côtés de la question et d'en montrer l'application dans les faits.

A. *Convocation.* — 1° *Principes théologiques.* — C'est au pape seul, à l'exclusion de toute autre personnalité soit ecclésiastique soit séculière, qu'appartient proprement et en soi le droit de convoquer un concile œcuménique. Cette affirmation du droit absolu et exclusif du souverain pontife est commune à tous les théologiens; elle est pour eux un corollaire immédiat de la doctrine sur la distinction des deux pouvoirs et sur la primauté romaine. Leur sentiment n'est que l'écho de celui de l'Eglise elle-même, que rend manifeste la pratique constamment suivie depuis le XIIIe siècle. Tous les conciles œcuméniques d'Occident ont été convoqués par les papes agissant dans la plénitude de leur indépendance spirituelle. Rien de mieux fondé en raison et dans la nature des choses que ce sentiment et cette pratique.

Car 1) il s'agit d'une assemblée essentiellement ecclésiastique par ses membres et par son objet, d'une assemblée dont les délibérations et les décisions, qu'elles concernent directement des personnes ou des choses, qu'elles visent la discipline ou le dogme, sont d'ordre strictement religieux. Il n'appartient qu'à l'Eglise de décider et d'organiser une entreprise de ce genre; et seul, dans l'Eglise, le successeur de Pierre, le pasteur des pasteurs, a, de droit divin, qualité et puissance pour obliger les évêques du monde entier à se réunir en un lieu et un temps déterminés et à y aviser, de concert avec lui, à telle ou telle difficulté, à telle ou telle question intéressant la chrétienté, que lui-même désigne et délimite selon les circonstances. Nul prince temporel ne pourrait, sans sortir de ses attributions légitimes, sans empiéter sur la juridiction spirituelle, prétendre à intimer pareil ordre. D'ailleurs, à quel titre le ferait-il? L'Eglise, grâce à sa catholicité, dépasse les limites de n'importe quel Etat; déjà à l'époque du concile de Nicée, ses frontières débordaient de toutes parts celles de l'empire romain. Il est inutile d'ajouter que, sauf l'évêque de Rome, aucun membre du corps épiscopal ne saurait prétendre, et pour cause, imposer à tous ses collègues indistinctement la présence et la participation à une réunion conciliaire.

2) Les théologiens, tels Palmieri (*De Romano Pontifice*, part. II, cap. II, thesi 28) et Mazzella (*De Religione et Ecclesia*, disp. V, art. 5) établissent la même thèse en prenant comme point de départ le mode d'ac-

tion et le fonctionnement intime d'un concile œcuménique, la véritable portée de ses décisions. Là, chaque évêque concourt à un même acte d'autorité universelle; chacun devient réellement juge, législateur et docteur, non plus pour ses diocésains seulement, mais pour l'Eglise entière; l'exercice de sa juridiction se trouve, de fait, étendu extraordinairement à toute la catholicité. D'où lui peut venir cette compétence sans limite locale? Elle ne lui appartient ni en vertu de sa consécration, ni en vertu de sa nomination à un siège déterminé, il ne la détient pas de droit divin; de droit divin, il n'est pasteur que d'un unique diocèse. D'autre part, s'il y a dans la législation ecclésiastique des dispositions permanentes et des coutumes qui expliquent les pouvoirs et les privilèges des métropolitains, des primats et des patriarches, il n'en est aucune qui fonde ou prévoie une extension, même momentanée, de l'autorité de chaque évêque à tous les diocèses et à tous les fidèles. Celui-là seul qui possède en propre semblable autorité peut y faire participer ses frères dans l'épiscopat. Cette conclusion est d'ailleurs indépendante de toute théorie spéciale sur la genèse de la juridiction épiscopale ordinaire. Que celle-ci descende directement de Dieu sur ses détenteurs ou qu'elle leur soit transmise par l'intermédiaire du souverain pontife, toujours est-il certain qu'elle demeure restreinte à un diocèse particulier; pour l'élargir au point qu'elle puisse atteindre l'Eglise du Christ dans son intégrité, l'intervention du successeur de Pierre est indispensable. Or, cette intervention se produit quand le pape réunit les évêques en concile œcuménique ou quand, les trouvant réunis de fait pour une cause quelconque, il se les associe en vue de légiférer avec leur coopération active pour l'Eglise entière. Et qu'on n'objecte pas l'opinion de quelques auteurs d'après laquelle les évêques, une fois assemblés en nombre suffisant, possèdent par là même ou reçoivent immédiatement du Saint-Esprit le caractère d'œcuménicité : cette théorie se concilie mal avec le dogme de la primauté, qu'elle met en péril; elle introduit dans l'Eglise, à côté et en dehors du pape, une seconde forme de pouvoir suprême, elle affirme équivalemment que des lois partout obligatoires pourraient être portées validement sans le concours et peut-être contre le gré de celui qui est le fondement de tout l'édifice ecclésiastique, de celui à qui, selon la définition du concile de Florence, « N.-S. J.-C. a donné pleine puissance de paître, de régir et de gouverner l'Eglise universelle ».

3) Enfin, on peut encore faire appel à l'analogie théologique et canonique. De même, en effet, que la convocation d'un synode diocésain appartient sans conteste à l'évêque du diocèse, celle d'un concile provincial au métropolitain, et celle d'un concile plénier, sous réserve des dispositions du droit canon, au primat ou au patriarche, de même la convocation d'un concile œcuménique ne peut appartenir qu'au chef de l'Eglise. On ne saurait le nier sans nier aussi la primauté du souverain pontife. Quant à revendiquer pour le pouvoir civil un droit propre et inné de convocation, ce serait confondre l'ordre religieux et l'ordre civil, refuser à l'Eglise le caractère de société parfaite et indépendante, faire d'elle la servante et l'esclave de l'Etat.

2° *Difficulté historique.* — Les principes exposés sont d'une évidence lumineuse. Ils doivent paraître inattaquables à quiconque admet l'existence de l'Eglise comme société spirituelle et distincte, fondée par le Christ. Pourtant on en chercherait vainement la confirmation positive dans l'histoire des huit premiers conciles œcuméniques. Les documents sont nombreux, qui nous présentent ceux-ci comme convoqués par la puissance impériale. Non seulement les empereurs les convoquent, mais, ce faisant, ils déclarent remplir un devoir et user d'un droit propre et inhérent à leur charge. Bien plus, ce droit semble leur avoir été reconnu, et le plus souvent sans restriction exprimée, par le clergé contemporain, par les évêques, par les conciles eux-mêmes, par les papes aussi. En présence de ces faits et de ces déclarations, que deviennent les principes? où sont l'autonomie et la dignité nécessaires à des assemblées qui prétendent régler souverainement les questions religieuses et imposer leurs décrets au respect de tout l'univers?

Nous répondons que les empereurs de Constantinople ont eu assurément une grande part à la convocation des conciles dont il s'agit, et que cette part, résultante naturelle et inévitable des circonstances spéciales de temps et de lieu, souvent ils l'ont élargie à plaisir et avec excès; mais nous ajoutons que les papes y ont eu la leur aussi, laquelle, pour être demeurée parfois assez effacée et assez modeste, n'en a pas moins été toujours réelle, toujours indispensable, et d'ailleurs proclamée par les empereurs eux-mêmes. Auteurs de ce qu'on peut appeler la *convocation matérielle*, les princes ont expressément réservé à l'Eglise la *convocation formelle*. Ceci veut dire que, si les premiers ont rendu possible, s'ils ont procuré et parfois imposé le fait de la réunion des évêques en un lieu et à une date déterminés, le pape, en s'associant à leurs vues, en les inspirant ou en les agréant, en contribuant de plus à leur réalisation par l'envoi de délégués chargés de représenter sa personne, en conférant ainsi aux évêques réunis l'autorité que lui seul pouvait leur conférer pour délibérer et statuer sur les intérêts généraux de l'Eglise, transformait l'assemblée de fait en assemblée juridique et conciliaire. Les mêmes raisons historiques qui justifiaient, disons mieux, qui rendaient nécessaire dans une certaine mesure l'intervention du pouvoir civil, expliquent pourquoi les pontifes romains s'en sont longtemps accommodés sans protestation, en allant jusqu'à fermer les yeux ordinairement sur ce qu'elle pouvait avoir d'excessif.

1) Tout d'abord, nous ne manquons pas de textes anciens qui établissent la participation du pape à la réunion, à l'acte constitutif des conciles. Le *Liber pontificalis*, édit. Duchesne, t. I, p. 75, dit du Ier concile de Nicée : *Hujus* (Sylvestri) *temporibus factum est concilium cum ejus consensu in Nicaea;* et le VIe concile (680), dans son λόγος προσφωνητικός (Mansi, *Conciliorum amplissima collectio*, t. XI, col. 661), affirme que « Constantin et Sylvestre assemblèrent (συνέλεγον) le concile de Nicée ». Concernant le concile de Chalcédoine, saint Léon, sous le pontificat de qui il s'est tenu, a écrit, *Epist.* CXIV (Mansi, t. VI, col. 227; *P. L.*, t. LIV, col. 1029) : *Generale concilium et ex praecepto christianorum principum et ex consensu apostolicae sedis placuit congregare.* Un peu plus tard, les évêques de Mésie rappelaient à l'empereur Léon Ier qu'à Chalcédoine le corps épiscopal s'était réuni *per jussionem Leonis Romani pontificis, qui vere caput episcoporum, et venerabilis sacerdotis et patriarchae Anatolii* (Mansi, t. VII, col. 546). Si, à l'exemple de plusieurs autres, le VIIe concile, dans toutes ses sessions, à l'exception de la dernière, se déclare simplement et absolument convoqué par autorité impériale, nous lisons, en revanche, à son sujet, dans une lettre d'Hadrien Ier à Charlemagne (Mansi, t. XIII, col. 808) : *Et sic synodum istam secundum nostram ordinationem fecerunt.* Relativement au VIIIe concile œcuménique, Hadrien II écrivait à l'empereur Basile (Mansi, t. XVI, col. 22) : *Nous voulons que, par les efforts de votre piété, un nombreux concile soit assemblé à Constantinople;* et Anastase le Bibliothécaire, s'adressant à Hadrien II, disait

(Mansi, t. XVI, col. 7) : *Vous avez ordonné qu'un concile se tînt à Constantinople.*

Ces témoignages semblent bien impliquer, de la part du pape, un concours effectif à l'acte de convocation. Les deux derniers surtout sont aussi clairs et aussi catégoriques qu'on pourrait le désirer; pour en décliner la force probante, il ne suffit pas d'alléguer, comme on l'a fait, que le caractère spécial du VIIIe concile et l'époque tardive à laquelle il appartient expliqueraient ces façons nouvelles de parler et en diminueraient la signification. Mais les témoignages antérieurs ne sont pas non plus sans valeur comme indices de l'opinion publique et de la persuasion des papes. Quand même nous devrions admettre que le *Liber pontificalis* est une source peu sûre pour l'époque du concile de Nicée, quand même les Pères du VIe concile se seraient trompés touchant le fait particulier qu'ils affirment, nous savons du moins ce que le rédacteur du *Liber pontificalis* et de nombreux évêques orientaux de la fin du VIIe siècle pensaient sur la question de fond. Dans la lettre des évêques de Mésie, nous saisissons l'opinion reçue parmi eux dès le Ve siècle. Du reste, il n'est pas admissible qu'on rejette les affirmations si importantes de saint Léon et d'Hadrien Ier ou qu'on les détourne complètement de leur sens naturel, sous prétexte qu'elles seraient erronées et en opposition avec d'autres témoignages qui attribuent la convocation aux empereurs. Les règles de la critique historique ne permettent pas, sauf le cas de nécessité absolue, d'accuser de fausseté ou de réduire à rien deux textes si officiels et en soi si expressifs; or, dès qu'on les entend d'une ratification subséquente par les papes des actes des empereurs, cette ratification eût-elle été rendue nécessaire par la suite des événements ou motivée par la crainte d'un plus grand mal, ils ne contiennent absolument rien de contraire aux faits certains d'ailleurs, et ils attestent dans leurs auteurs la conscience d'un droit à exercer concernant la convocation des conciles. Toutefois, parce que, dans l'ensemble des monuments conciliaires, les témoignages analogues à ceux dont nous arguons sont comparativement rares, parce que le plus souvent ni les conciles ni les papes n'ont affirmé où revendiqué la part de coopération qui revient de droit à l'Eglise, parce que surtout les empereurs nous apparaissent constamment persuadés qu'ils convoquent de leur initiative propre et indépendante, nous n'irons pas, avec certains théologiens, jusqu'à dire que les princes ont agi de fait comme instruments ou délégués du pouvoir spirituel, que leur convocation a été simplement « ministérielle »; il nous suffit qu'elle n'ait été que *matérielle,* au sens déjà indiqué, que nous allons préciser davantage.

2) Les circonstances historiques expliquent, nous l'avons dit, et la conception des princes, et l'abstention ou tolérance extérieure observée généralement par l'autorité ecclésiastique. Funk les a exposées dans une excellente esquisse (*Kirchengesch. Abhandlungen*, t. I, p. 71 suiv.), dont nous reproduirons la substance. Tout d'abord, les premiers conciles ne comprenaient en somme que des évêques de diocèses renfermés dans les limites de l'empire romain; du moins les autres évêques n'y furent jamais qu'en très petit nombre. Une fois tombés, au VIIe siècle, sous la domination des Arabes, même les patriarcats d'Orient ne furent plus représentés aux assemblées conciliaires que par quelques prélats. On conçoit que, dans ces conditions, les empereurs se soient habitués à ne voir dans la convocation des conciles œcuméniques qu'une affaire de leur ressort propre, tout comme d'autres souverains prirent parfois l'initiative de conciles nationaux ou provinciaux. Puis, il faut le reconnaître, les empereurs étaient peut-être les seuls qui disposassent d'une autorité effective assez forte et de ressources assez étendues pour réunir un concile universel et soutenir les charges de son entretien. Sans doute, les pontifes romains ont toujours pu en droit ordonner aux évêques de toute la chrétienté de s'assembler en un même lieu; mais leur voix serait-elle parvenue à se faire obéir en toutes circonstances? surtout, comment eussent-ils triomphé des obstacles matériels? Qu'on songe aux distances que les évêques avaient à parcourir, à la difficulté des déplacements, à l'insécurité des routes, aux frais considérables du voyage et du séjour à l'étranger. Qu'on remarque en outre que tous les anciens conciles ont eu lieu à des époques spécialement troublées et dans des milieux orientaux exceptionnellement agités par des erreurs qu'il s'agissait de condamner ou par des dissensions et des controverses qu'il fallait apaiser. Se rendre à un concile était ou pouvait être chose aussi dangereuse que pénible. Ces dangers et ces inconvénients n'eussent-ils pas paralysé souvent, dans le corps épiscopal, les meilleures volontés et servi comme prétexte d'abstention aux tièdes et aux récalcitrants? Ce n'est pas sans raison que la convocation impériale au IIIe concile œcuménique proteste d'avance et en termes comminatoires contre les absences non justifiées. Ajoutons que les réunions nombreuses étaient interdites par la législation de l'empire, qu'une dispense paraissait nécessaire pour la célébration d'un concile. Il ne faut donc pas trop s'étonner de voir les papes laisser aux empereurs le privilège si exclusif de la convocation matérielle : ils abandonnaient aux mains du pouvoir séculier ce pour quoi ils se sentaient en fait impuissants, se bornant à cette part d'intervention qui ne pouvait venir que d'eux et que résume l'expression de *convocation formelle.*

3) Malgré leur habituelle tendance à s'ingérer plus que de raison dans le domaine religieux, les empereurs eux-mêmes faisaient suffisamment la distinction de cette double forme de convocation; ils se défendaient, à l'occasion, de toute idée de convocation formelle, qui eût impliqué l'usurpation d'un pouvoir essentiellement spirituel. En ordonnant aux évêques de se réunir, les princes n'entendaient pas constituer, créer seuls le concile selon toute l'ampleur de la définition donnée plus haut, c'est-à-dire le créer comme assemblée juridique, lui conférer l'autorité propre à un concile universel. Les textes nous sont garants de leur pensée. Dans une lettre adressée à Dioscore en vue du concile d'Ephèse de 449, Théodose remarquait (Mansi, t. VI, col. 587) que « le soin de la religion, de la vérité et de l'orthodoxie dans la foi appartient pleinement aux évêques »; et antérieurement, en députant le comte Candidien au IIIe concile, pour y veiller à l'ordre extérieur, il lui avait expressément défendu toute participation aux délibérations touchant le dogme, parce que « à ceux qui ne sont pas évêques il est interdit de s'immiscer dans des débats ecclésiastiques » (Mansi, t. IV, col. 1119). Les empereurs réunissaient donc l'assemblée conciliaire, mais sans prétendre l'investir de son pouvoir. Ce pouvoir lui devait venir d'ailleurs; et d'où lui serait-il venu, sinon des pontifes romains? C'est parce que les papes se savaient la source propre de l'autorité des conciles qu'ils se sont attribué aussi le droit de la délimiter et d'en régler souverainement l'usage. Ce point sera établi *ex professo* un peu plus loin, sous la rubrique *présidence des conciles.* Contentons-nous pour le moment de quelques brèves indications. En envoyant ses légats au concile d'Ephèse, Célestin Ier leur trace, ainsi qu'aux autres Pères, une ligne de conduite obligatoire, il enjoint à tous de se conformer aux décisions déjà prises par lui (Mansi, t. IV, col. 1287) :

Quae a nobis antea statuta sunt exsequantur. Quibus praestandum a Vestra Sanctitate non dubitamus assensum. Il y a là, on le voit, une consigne impérative, et sa portée comme telle est nettement confirmée par la teneur des instructions remises aux délégués de Célestin (*P. L.*, t. L, col. 503) : *Auctoritatem Sedis apostolicae custodiri debere mandamus... Ad disceptationem si fuerit ventum, vos de eorum sententiis judicare debeatis, non subire certamen;* elle l'est encore par la manière dont les députés interprétèrent leur mandat auprès du concile et par la façon dont le concile procéda, disant anathème à Nestorius (Mansi, t. IV, col. 1211), « parce que les saints canons et la lettre de Célestin l'y obligeaient ». On a nié que l'attitude du pontife et ses prescriptions aient quelque importance par rapport à la question présente. « Cette consigne, dit Funk (*op. cit.*, t. I, p. 61), n'a rien de commun avec une convocation ou une communication de plein pouvoir; elle est d'ordre matériel, tandis que la convocation est d'ordre formel. » Ce qui signifie, sans doute, que la consigne pontificale concerne directement les objets soumis au concile, et non sa puissance considérée en elle-même. Mais la puissance sans son objet n'est qu'une pure abstraction; celui donc qui règle l'objet règle la puissance et montre que celle-ci, aussi bien que celui-là, dépend de lui. Nous concluons que c'est du pape que vient l'autorité des conciles œcuméniques, et que c'est à lui qu'autrefois, comme maintenant, on la rapportait. Dans ce sens, nous disons que, pour les huit premiers conciles, la convocation *matérielle* a été le fait des empereurs, mais que la convocation *formelle* a toujours eu les papes pour auteurs; et, répétons-le, la convocation formelle est l'acte par lequel celui qui possède la plénitude de la juridiction assemble les évêques ou approuve leur assemblée, de telle sorte que son intervention même confère à leur réunion plus ou moins nombreuse l'autorité suprême, l'érige en un corps juridique ayant qualité pour discuter et édicter des lois, soit dogmatiques, soit disciplinaires, qui obligent l'Eglise tout entière. Cette explication, conforme aux principes théologiques, n'est pas nouvelle parmi les théologiens; elle rentre bien dans la théorie de Bellarmin disant du pape : *Quia etiam satis sit si indictionem factam ipse postea ratam habeat et confirmet;* et, ce qui importe plus, elle se concilie parfaitement avec le sens obvie des déclarations de saint Léon, des évêques de Mésie, du *Liber pontificalis*, d'Hadrien Ier, d'Hadrien II et d'Anastase le Bibliothécaire. Cf. Funk, *Kirchengeschichtliche Abhandlungen und Untersuchungen*, t. I, p. 39 suiv.

B. *Présidence.* — 1° *Les principes.* — Réuni et investi de sa mission par l'autorité du chef de l'Eglise, c'est dans cette même autorité qu'un concile œcuménique, pour agir comme tel, doit trouver la règle efficace et constante de son action. Le pape en est nécessairement le président. Ceci s'entend toutefois de la seule présidence *effective*, non d'une simple présidence *de protection* ou *d'honneur*. La présidence d'une telle assemblée peut, en effet, recevoir ces trois qualificatifs, comme elle a revêtu historiquement trois formes essentiellement différentes. La présidence effective ou *d'autorité* consiste à gouverner les débats, en leur imprimant, en leur imposant même une direction et une forme déterminées; elle ne se conçoit pas, surtout dans une société monarchiquement constituée, sans une certaine appréciation et une certaine influence du président sur le fond même des discussions. Il y a de plus une présidence *de protection* qui, sans ingérence dans les matières à discuter, se borne à assurer la possibilité et le succès des délibérations communes, en maintenant la tranquillité au dehors et l'ordre au dedans; c'est le droit de police extérieure et intérieure. La présidence *d'honneur* comporte simplement, pour celui qui l'exerce, des égards et des attentions de pure forme, par exemple le privilège d'occuper la première place.

Si nous nous en tenons à ces définitions, il est clair que la présidence d'autorité, dans les conciles œcuméniques, appartient exclusivement au pape; car, d'une part, l'Eglise seule a qualité pour réglementer des débats d'ordre spirituel, et, d'autre part, dans l'Eglise, il n'y a que le pape pour commander à tous les évêques, soit dispersés, soit réunis. Il serait d'ailleurs incompréhensible qu'ayant seul pouvoir pour les convoquer formellement, pour les investir de la dignité de conciles œcuméniques, il ne conservât pas le droit exclusif de diriger impérativement leurs délibérations. Cette présidence, les papes peuvent l'exercer par eux-mêmes ou par leurs envoyés. De leur côté, les empereurs ont, personnellement ou par leurs représentants, rempli dans la célébration des conciles un rôle qu'il est permis d'appeler présidence d'honneur et de protection, mais qui ne s'est jamais confondu avec la présidence d'autorité. La distinction a été respectée et explicitement formulée tant par les princes que par les conciles et les papes. Les annales conciliaires le prouvent abondamment. Contentons-nous d'y signaler quelques textes dont les uns touchent explicitement notre question et dont les autres établissent directement que souvent les pontifes romains ont prescrit obligatoirement aux conciles des décrets à adopter. Le pouvoir de commander quant au fond implique évidemment le pouvoir de diriger autoritairement les débats.

2° *Les faits et les textes.* — Nous avons déjà constaté que les empereurs ne s'arrogeaient nul droit d'intervenir dans l'objet même ou d'influencer le résultat des discussions, et que, par conséquent, ils ne s'attribuaient aucune présidence d'autorité. Leur attitude et leur fonction sont très clairement délimitées, en opposition avec celles du souverain pontife, dans la relation officielle que les Pères de Chalcédoine adressaient à saint Léon. Nous y lisons (*Epist.* XCVII, *P. L.*, t. LIV, col. 951; Mansi, t. VI, col. 147) : « Par ceux que votre bonté a envoyés pour tenir votre place, vous gouverniez les évêques à la façon dont la tête gouverne les membres (ὡς κεφαλὴ μελῶν ἡγεμόνευες); quant aux empereurs fidèles, ils présidaient pour le bon ordre (πρὸς εὐκοσμίαν ἐξῆρχον), et, comme d'autres Zorobabels, ils exhortaient à la reconstruction dogmatique de l'Eglise, qui est comme une autre Jérusalem. » Voilà bien les deux formes de présidence nettement distinguées : l'une qui est celle de la tête à l'égard des membres, qui comporte donc une influence réelle à laquelle les membres ne sauraient se soustraire pour les actes propres à l'organisme vivant; la seconde qui ne va qu'à assurer le bon ordre et par là la possibilité des délibérations. Ce témoignage si précis et si significatif peut tenir lieu de beaucoup d'autres. Relevons pourtant encore, dans les *Actes* de plusieurs conciles orientaux, une série d'attestations parallèles, de celles surtout qui nous montrent une consigne obligatoire envoyée par Rome et docilement exécutée par le corps épiscopal.

Avant le concile d'Ephèse, le pape Célestin Ier, répondant à Cyrille d'Alexandrie, avait déjà condamné, de sa propre autorité et sans condition, le nestorianisme; il avait en outre ordonné de déposer, « en son nom et en vertu du pouvoir de son siège », Nestorius, s'il n'abjurait son erreur dans les dix jours (Mansi, t. IV, col. 1019). En envoyant ensuite ses représentants au concile, il leur remit des instructions écrites et précises, où il était dit (*P. L.*, t. L, col. 503) : *Nous ordonnons que l'autorité du Siège apostolique soit respectée... Si quelque discussion se*

produit, vous devrez, non vous soumettre à la discussion, mais juger les opinions émises. La consigne fut strictement comprise et strictement exécutée par l'assemblée, comme il ressort des termes de la condamnation fulminée dans la Ire session (Mansi, t. VI, col. 1211) : *Contraints par les saints canons et par la lettre de notre très saint Père et collègue l'évêque de l'Eglise romaine, du reste tout baignés de larmes, nous en venons nécessairement à prononcer contre lui* (Nestorius) *la lugubre sentence.* Au cours de la IIe session, Firmus, évêque de Césarée, parla absolument dans le même sens (Mansi, t. IV, col. 1287) : *Célestin*, dit-il, *nous avait à l'avance prescrit une sentence et une règle que nous avons suivies et mises à exécution.* Enfin, la relation conciliaire adressée à l'empereur concernant la déposition de l'hérétique obstiné atteste également que l'assemblée n'a fait que se conformer à l'exemple et au jugement de Célestin.

Dans une lettre au concile de Chalcédoine, le pape saint Léon constate que Marcien, en convoquant le concile et en l'y invitant lui-même, a rendu au siège de Pierre l'honneur et le droit qui lui revenaient : *Beatissimi Petri jure atque honore servato.* Ce droit et cet honneur semblent bien, d'après le contexte, consister dans le pouvoir d'assister au concile en exerçant la présidence d'autorité. En tout cas, Léon entend exercer cette présidence, car il indique impérativement les décisions qu'on devra prendre. Il écrit, *Epist.* XCIII (*P. L.*, t. LIV, col. 937) : « Que Votre Fraternité en soit persuadée, je présiderai votre concile dans la personne de mes frères les évêques Paschasinus et Lucentius et les prêtres Boniface et Basile. Vous ne serez donc pas privés de ma présence, puisque je suis au milieu de vous par mes remplaçants et que, depuis longtemps, je ne manque pas de vous assister dans la prédication de la foi. Ainsi, ne pouvant ignorer ce que nous croyons d'après l'ancienne tradition, vous ne pouvez non plus douter de ce que nous désirons. C'est pourquoi, Frères bien-aimés, qu'on rejette loin de soi l'audace de contester la foi divinement inspirée, et que les vaines erreurs de l'infidélité disparaissent. *Il n'est pas permis de soutenir ce qu'il n'est pas permis de croire ; et en conformité avec l'autorité des Evangiles, en conformité avec les enseignements des prophètes et avec la doctrine apostolique, la lettre que nous avons adressée à l'évêque Flavien, de bienheureuse mémoire, a expliqué très longuement quelle est la vraie et pure croyance touchant le mystère de l'Incarnation de N.-S. Jésus-Christ.* » Dans la Ire session, l'orthodoxie du patriarche Flavien ayant été mise en cause, les légats Paschasinus et Lucentius affirmèrent tour à tour qu'il n'y avait pas lieu de la suspecter, « car, ajoutaient-ils, sa profession de foi concorde avec la lettre du pontife romain » (Mansi, t. VI, col. 679). Dans la IIe, on refusa d'adopter un nouvel exposé du dogme, et voici comment Cécropius, évêque de Sébastopol, appuyé par les acclamations de tous les autres, motivait ce refus (Mansi, t. VI, col. 953) : « Une formule contre Eutychès a été indiquée par le très saint archevêque de la ville de Rome; nous y adhérons, et nous souscrivons tous à sa lettre. »

Saint Agathon, envoyant aux Pères du VIe concile sa profession de foi contre le monothélisme, les avertissait qu'elle est (Mansi, t. XI, col. 294) « celle même du bienheureux Pierre, qui a reçu la charge de paître les brebis du Christ; par la protection de qui cette Eglise apostolique (de Rome), qui est la sienne, ne s'est jamais écartée sur aucun point du chemin de la vérité; dont l'autorité comme chef des apôtres a toujours été fidèlement respectée et obéie par toute l'Eglise catholique et par les conciles universels ; à la doctrine apostolique de qui les vénérables Pères et les saints docteurs se sont religieusement attachés ». C'était évidemment non seulement demander l'adhésion des destinataires, mais la leur présenter comme obligatoire. Et, de fait, l'empereur Constantin Pogonat, qui avait assisté au concile, écrit (Mansi, t. XI, col. 715) : « Nous avons admiré et accepté l'exposé d'Agathon comme l'enseignement du divin Pierre lui-même »; et le concile, de son côté, dans sa réponse à Agathon, dit (Mansi, t. XI, col. 683) : « Pour ce qu'il y a lieu de faire, nous nous en rapportons à vous, évêque du premier siège de l'Eglise universelle; à vous qui êtes établi sur le ferme rocher de la foi; et nous avons anathématisé les hérétiques, conformément à la sentence que vous aviez portée antérieurement par votre sacrée lettre. »

A propos du VIIe concile œcuménique, tenu sous son pontificat, Hadrien Ier écrivait ces mots, d'où il résulte à tout le moins que le décret contre les iconoclastes a été rendu par la volonté du pape (Mansi, t. XIII, col. 808) : « C'est ainsi qu'on a tenu ce concile d'après nos instructions (*secundum ordinationem nostram*) et que les saintes et vénérables images ont été rétablies dans leur ancienne dignité. »

Enfin, quant au VIIIe concile, il nous suffira de noter une circonstance significative : dès l'ouverture de la Ire session, les envoyés romains exigèrent l'adhésion de tous les Pères à la formule d'Hormisdas, complétée de manière à présenter la condamnation de Photius comme nécessaire et prescrite par le Saint-Siège (Mansi, t. XVI, col. 27). Des directions doctrinales imposées avec cette autorité catégorique impliquent, au moins équivalemment, éminemment même, la présidence d'autorité. Tout le monde sait d'ailleurs que les papes ont pleinement exercé cette prérogative dans chacun des conciles œcuméniques postérieurs au VIIIe.

C. *Confirmation.* — 1° *Doctrine.* — Au nombre des conditions requises pour l'œcuménicité d'un concile, les théologiens rangent généralement une troisième forme d'intervention papale, qu'ils appellent la *confirmation.* Quel est le sens de ce mot? Quelle est la portée de cette intervention?

En droit, on entend par *confirmation* un acte juridique qui, s'ajoutant à un autre, d'ailleurs légitime et valable, mais en soi incomplet ou provisoire, lui confère force et stabilité définitives. La confirmation d'un concile œcuménique par le pape est donc un acte du pape donnant définitivement aux décrets régulièrement portés en concile œcuménique la valeur ferme, absolue, de décrets souverains et universels. La confirmation proprement dite est, de soi et comme le terme l'indique, postérieure aux décrets qu'elle confirme; elle s'y superpose en guise de couronnement; elle est *subséquente.* Mais il arrive que le concours du pape, auquel les décrets conciliaires devront essentiellement leur autorité œcuménique, se produise dans le concile même et par association simultanée au vote du concile ou déjà antérieurement : dans le premier cas, il y a, de la part du pontife, coopération *concomitante*, et l'on peut dire aussi, par extension de l'acception originelle du mot, *confirmation* concomitante; dans le second, la coopération et la *confirmation* sont *antécédentes.*

De cette confirmation juridique et d'autorité, qui ne peut être le fait que du pouvoir suprême dans l'Eglise, il faut distinguer ce qu'on appelle parfois une confirmation *d'adhésion* ou *d'acquiescement*, qui est l'assentiment donné, la soumission accordée aux décrets conciliaires par tous ceux, évêques ou simples fidèles, qu'ils obligent; il faut en distinguer aussi une simple confirmation purement *matérielle* ou *extrinsèque*, consistant en des mesures prises par quiconque jouit d'une autorité suffisante, par les princes

notamment, pour assurer l'exécution des mêmes décrets, sans en modifier la valeur légale. A plus forte raison n'est-il pas permis de la confondre avec un simple acte de validation, c'est-à-dire avec une intervention de l'autorité à laquelle une disposition radicalement nulle jusque-là devrait sa première valeur juridique.

Il est clair qu'il n'y a point de concile œcuménique sans une participation effective du pontife romain et que, sans son assentiment, tout décret conciliaire serait caduc. Mais cet assentiment et ce concours, *s'ils sont donnés de façon absolue et à un objet bien déterminé*, qu'ils interviennent du reste antérieurement, simultanément ou postérieurement à la résolution, au vote de l'assemblée, ont une portée égale et produisent un effet identique. Qu'elles commencent à se faire entendre en même temps ou que l'une précède et provoque l'autre, dès qu'elles se rencontrent et se rejoignent à un moment quelconque, la voix du pape et la voix des Pères du concile constituent vraiment la voix de l'Eglise enseignante. On ne voit donc pas pourquoi un acte exprès de confirmation juridique subséquente serait toujours requis.

2° *Application.* — 1) *Confirmation juridique.* — Tout le monde admet que pour les conciles œcuméniques auxquels le souverain pontife assiste personnellement et dont les décrets sont portés conjointement par lui et par l'assemblée, nul acte spécial de confirmation papale n'est nécessaire; mais, si l'on tient au mot de confirmation, rien n'empêche de dire que là il y a *confirmation concomitante.* Quant à ceux même auxquels il ne participe qu'en la personne de ses délégués, nous n'admettons pas, pour les raisons indiquées ci-dessus, la nécessité d'une confirmation subséquente. Ceci à condition, bien entendu, qu'il y ait eu accord précis et explicite du pape et du concile sur l'objet des décrets, ou, en d'autres termes, qu'avant ou pendant le concile, par ses délégués ou autrement, le pape ait fait connaître clairement son sentiment et que celui-ci ait été fidèlement suivi par le concile. S'il en est ainsi, on voit ce qu'il faut penser des huit premiers conciles et de l'objection à laquelle ils ont souvent fourni matière. Contrairement à l'opinion de plusieurs théologiens, nous croyons qu'ils n'ont jamais été l'objet d'une confirmation spéciale; du moins la chose n'est pas établie avec quelque certitude; mais cette omission d'une formalité nullement nécessaire ne prouve rien ni contre leur autorité ni contre les droits du Saint-Siège. Du reste, si l'histoire des conciles orientaux ne présente pas de trace certaine d'une confirmation subséquente, elle montre clairement qu'à aucun de ceux qui sont réputés œcuméniques dans leur célébration n'a manqué ce que l'on appelle la confirmation *concomitante*, qui consiste dans la participation actuelle du pontife romain au vote conciliaire. Pour cinq conciles, à savoir ceux d'Ephèse et de Chalcédoine, le IIIe et le IVe de Constantinople et le IIe de Nicée, les documents permettent même d'affirmer une confirmation *antécédente*, c'est-à-dire une décision ferme prise à l'avance par le pape et transmise par lui à l'assemblée des évêques comme règle obligatoire de leurs conclusions et de leurs décrets. Ceci a été suffisamment établi plus haut, par les textes apportés à propos du droit de présidence d'autorité.

2) *Confirmation improprement dite par validation.* — Nous n'avons parlé jusqu'ici que de décrets conciliaires légitimes et régulièrement portés, et non pas de décrets émis sans l'assentiment ou contre le gré du pape ou de ses représentants. Ici un acte subséquent du souverain pontife serait absolument requis, non pour confirmer simplement ou sanctionner définitivement, mais pour valider ce qui de soi est radicalement nul et juridiquement inexistant. Les fastes conciliaires nous offrent de ce cas plus d'un exemple. Le plus célèbre est sans doute celui du 28e canon de Chalcédoine, qui avait été voté malgré les réclamations des légats romains et qui n'avait donc rien d'un décret œcuménique en due forme. Que, dans l'espèce et à raison même des circonstances du fait, une intervention papale ait été tenue sans conteste pour indispensable, c'est ce qu'attestent tous les documents contemporains. Leur témoignage est d'autant plus significatif que toujours ils font la distinction des décrets dogmatiques, adoptés régulièrement et possédant ainsi une valeur inconditionnelle et définitive, et du malencontreux canon, dont ils supposent ou proclament l'absolue nullité aussi longtemps que Rome n'y aura pas donné son acquiescement. Ils nous montrent le concile lui-même, l'empereur Marcien et le patriarche Anatole sollicitant tour à tour une validation qu'ils ne devaient pas obtenir.

La lettre synodale (*P. L.*, t. LIV, col. 951 sq.; Mansi, t. VI, col. 147-156) contient deux parties entièrement distinctes. La première, de beaucoup la plus longue, se rapporte aux discussions et aux décisions doctrinales et à la condamnation de Dioscore; elle est purement narrative et se termine par ces paroles (Mansi, t. VI, col. 151) : « Voilà ce que nous avons fait, aidés de vous, qui étiez présent avec nous en esprit, qui daigniez vous associer à vos frères, et que la sagesse de vos représentants nous rendait pour ainsi dire visible. » La seconde est de signification bien différente et débute ainsi, *ibid.* : « Nous vous indiquerons aussi quelques autres points, que nous avons tranchés dans l'intérêt du bon ordre, de la paix et de la stabilité des règlements ecclésiastiques, et nous sommes persuadés que Votre Sainteté, les apprenant, les approuvera et les confirmera. » Elle expose ensuite comment le concile a désiré sanctionner des privilèges que le siège de Constantinople semble posséder depuis longtemps, comment toutefois les légats romains ont protesté, et elle conclut (Mansi, l. cit., col. 153) : « Nous vous en prions donc, honorez de votre assentiment le décret porté par nous; et de même que nous nous sommes rangés dans le bien à l'avis de notre chef, que notre chef, à son tour, accorde à ses enfants ce qui convient. Or, afin que vous sachiez que nous n'avons pas agi par haine ou par faveur, mais que nous n'avons obéi qu'à une impulsion divine, nous avons porté tous nos actes à votre connaissance, en vue tant de notre propre justification que de la confirmation et de l'approbation unanime de ce qui a été fait *εἰς σύστασιν ἡμετέραν καὶ τῶν πεπραγμένων βεβαίωσίν τε καὶ συγκατάθεσιν*. » On le voit, c'est pour le 28e canon seulement que la ratification ou plutôt le consentement du pape est demandé, et le concile indique la raison spéciale de cette démarche : le canon avait été adopté contre le gré et nonobstant l'opposition des légats du Saint-Siège.

Du patriarche ANATOLE, deux lettres adressées à saint Léon nous ont été conservées, qui se rapportent à notre sujet. Dans l'une et dans l'autre nous retrouvons la même division que dans la lettre synodale. La deuxième en date est de 454. Anatole, en y mentionnant le concile, ne vise que le 28e canon, moins pour en obtenir une approbation quelconque que pour se justifier personnellement de la part qu'il a prise au vote (Mansi, t. VI, col. 278; *P. L.*, t. LIV, col. 1084) : « Quant à ce qu'a décidé naguère en faveur du siège de Constantinople le concile universel de Chalcédoine, que Votre Béatitude soit persuadée que je n'y suis pour rien. Dès ma plus tendre enfance, j'ai toujours recherché la tranquillité et la paix, aimant à me tenir dans l'ombre et dans l'humilité. C'est le très respectable clergé de Constantinople,

d'accord avec le clergé des contrées circonvoisines et secondé par lui, qui a tout fait, réservant d'ailleurs à l'autorité de Votre Béatitude toute la ratification et confirmation de son acte, *cum et sic gestorum vis omnis et confirmatio auctoritati Vestrae Beatitudinis fuerit reservata.* » Si cette lettre ne contient proprement aucune demande de validation, il en va différemment d'une autre, écrite trois ans plus tôt (*P. L.*, t. LIV, col. 975 sq. ; Mansi, t. VI, col. 171 sq.). En 451, Anatole distinguait très nettement, lui aussi, les décrets dogmatiques du concile et le 28e canon, et il traitait successivement ces deux points, en narrateur pour le premier et en solliciteur pour le second. Le passage d'une partie à l'autre est clairement marqué par ces paroles (Mansi, *l. cit.*, col. 175) : « Voilà donc comment se sont déroulées les discussions relatives à la paix ecclésiastique et à la concorde des prêtres dans la vérité de la foi. Mais d'autres affaires réclamaient notre attention... » Ces autres affaires se résument dans le 28e canon, dont le patriarche retrace la genèse laborieuse, pour aboutir à cette conclusion (Mansi, *ibid.*, col. 179) : « Et à cause de l'honneur que nous voulons vous rendre, le saint concile et nous, nous vous avons donné connaissance de ce décret, afin d'obtenir de vous approbation et confirmation. Accordez-nous cela, Très saint Père, nous vous en conjurons. » Anatole était donc fermement persuadé de la nécessité d'une ratification ou, mieux, d'une validation pour le 28e canon, autant que de la superfluité d'une confirmation quelconque pour les décisions doctrinales.

Nous avons aussi de l'empereur Marcien une lettre intéressant la même question. Ecrite en 451, elle est semblable pour le plan et pour le sens à celles d'Anatole et du concile. Le prince n'y demandait au pape que son acquiescement au 28e canon. Quant au débat doctrinal, il félicitait le pontife de son heureuse conclusion, et il disait en finissant (*Epist.* c, *P. L.*, t. LIV, col. 971 sq. ; Mansi, t. VI, col. 166 sq.) : « Ainsi tous les points de foi ont été définis selon les désirs de Votre Sainteté. Après de longues discussions, l'orthodoxie a triomphé, et conformément à la règle tracée dans le message de Votre Sainteté, tous ont donné leur assentiment à la formule imposée par la vérité. » Un peu plus loin, il ajoutait, marquant nettement lui-même le changement de sujet : « Mais comme il a été statué en outre qu'après le Siège apostolique, la première place appartiendrait à l'évêque de notre très magnifique ville de Constantinople, qui est appelée la nouvelle Rome, daigne Votre Sainteté donner son consentement aussi à cette partie, à laquelle se sont opposés ceux qui tenaient votre place au concile. »

A ces témoignages, contemporains du concile de Chalcédoine ou empruntés à ses *Actes*, nous pourrions en ajouter d'autres, qui sont postérieurs. Qu'il nous suffise d'entendre encore le pape saint Gélase (492-496). Il distingue, lui aussi, dans ce concile deux parties de valeur essentiellement différente. C'est ainsi qu'il écrit (*Ad episcopos Dardaniae*, *P. L.*, t. LIX, col. 67) : *Sicut id quod prima Sedes non probaverat constare non potuit, sic quod illa censuit judicandum tota Ecclesia suscepit;* et ailleurs (*De anathem. vinculo*, *P. L.*, t. LIX, col. 107) : *Totum in Sedis apostolicae positum est potestate ; ita quod firmavit in synodo Sedes apostolica, hoc robur obtinuit; quod refutavit, habere non potuit firmitatem.*

3) *Confirmation extrinsèque.* — A des décrets conciliaires portés suivant toutes les règles et déjà objectivement obligatoires pour l'Eglise entière, un acte exprès d'adhésion ou de confirmation du Saint-Siège peut parfois être utile, voire nécessaire, mais uniquement à raison de considérations extrinsèques, surtout pour mieux affirmer l'union du corps épiscopal avec son chef et dissiper les doutes dont elle serait l'objet. Cette assertion trouvera son commentaire naturel dans une seconde lettre de Marcien à saint Léon au sujet du concile de Chalcédoine et dans la réponse qui y fut faite. La lettre de l'empereur est de 453. Il est indispensable, pour en bien saisir la portée, d'en peser attentivement le texte et les circonstances historiques, Elle contient notamment ce passage (*P. L.*, t. LIV, col. 1017 ; Mansi, t. VI, col. 215) : « Nous sommes extrêmement surpris qu'après le concile de Chalcédoine et les lettres que vous ont adressées les vénérables évêques pour vous instruire de tout ce qui s'y était fait, on n'ait point reçu de Votre Clémence une réponse à lire dans les églises et à porter à la connaissance de tous. Quelques sectateurs obstinés des doctrines perverses d'Eutychès sont induits par votre silence à douter que Votre Béatitude approuve les décisions conciliaires. Daigne donc Votre Sainteté nous faire tenir une lettre par laquelle elle certifie à toutes les églises et à tous les peuples qu'elle ratifie les actes du saint concile... Qu'elle rende un décret montrant très clairement qu'elle confirme le concile de Chalcédoine, afin que ceux qui cherchent de vains subterfuges ne puissent plus hésiter sur le sentiment de Votre Sainteté. » Ici, c'est manifestement une approbation formelle, une confirmation proprement dite et publique des décrets doctrinaux que Marcien demande. Toutefois son désir ne provient nullement de ce qu'il juge cet acte nécessaire à la valeur objective et intrinsèque des décrets, il est uniquement fondé sur des conjonctures particulières et accidentelles : c'est que les hérétiques abusaient de l'opposition du pontife au 28e canon pour le faire passer comme adversaire de tout le concile. Il fallait couper court à ces rumeurs mensongères et funestes, et voilà pourquoi, dans ce cas, une déclaration solennelle paraissait indispensable,

C'est en réponse aux instances de Marcien que Léon écrivit sa lettre à tous les évêques qui avaient été à Chalcédoine. Elle se présente, elle aussi, comme motivée par les craintes qu'inspiraient l'entêtement et les menées des Eutychiens. Il est clair du reste que, si un acte spécial de confirmation eût été imposé par la nature des choses, le pape aurait été en faute pour l'avoir différé pendant deux ans. Mais lui-même a soin de faire remarquer que son intention touchant la question doctrinale avait été suffisamment manifestée pour que nulle autre approbation ne fût nécessaire. Il dit (*P. L.*, t. LIV, col. 1027 sq. ; Mansi, t. VI, col. 225) : « Vous savez assurément tous, mes frères, que j'ai embrassé de tout cœur la définition du saint concile qui avait été assemblé à Chalcédoine pour le raffermissement de la foi. Aussi bien, quelle raison aurais-je pu avoir de ne pas me réjouir du rétablissement de l'unité de cette foi, moi qui étais affligé de voir la même unité troublée par les hérétiques? Vous auriez pu inférer mon sentiment non seulement du fait de votre très heureuse concorde (l'accord entre les évêques et les légats du pape), mais aussi de la lettre qu'après le retour de mes envoyés j'ai adressée à l'évêque de Constantinople. Toutefois, de peur que, *par le fait d'interprètes mal intentionnés*, on n'en vienne à douter si j'approuve ce que vous avez unanimement défini, au concile de Chalcédoine, concernant la foi, j'ai donné, pour tous nos frères dans l'épiscopat qui ont assisté à ce concile, cette déclaration écrite, que le très glorieux et très clément empereur voudra bien, par amour de la foi catholique, porter à votre connaissance. Ainsi, chacun, parmi vous comme parmi les fidèles, saura que *j'ai associé mon avis personnel aux vôtres, non seulement par ceux de mes frères qui ont tenu ma place, mais aussi par l'approbation des actes conciliaires.* » Cette dernière phrase

est à noter. elle distingue deux formes d'assentiment ou de confirmation, et indique que la première, seule nécessaire en soi, a été donnée durant le concile même et que, si une seconde vient maintenant s'y ajouter, c'est pour fermer plus sûrement la bouche à ceux qui voudraient se tromper et tromper les autres sur la pensée intime du pape.

Il n'est pas improbable qu'il faille voir un exemple analogue au précédent dans la demande de confirmation adressée par les Pères du VIe concile au pape Agathon Ier. Nous y lisons (Mansi, t. XI, col. 687): « Avec vous nous avons proclamé clairement la foi orthodoxe en son éclatante lumière, et nous prions Votre Sainteté de la confirmer de nouveau par son honorée réponse. » Où nous traduisons *confirmer*, le texte original grec porte ἐπισφραγίσαι, et d'après cette phrase, les Pères auraient vraiment sollicité du pontife romain un acte spécial de confirmation proprement dite. Mais le demandent-ils comme essentiel à l'autorité souveraine de la condamnation portée contre le monothélisme? Il est au moins impossible de le déduire avec certitude du texte même; il y a plutôt là et dans le contexte des indices contraires : le passage cité affirme absolument que le concile, en union avec le pape, a déjà *proclamé clairement la foi orthodoxe*, et il parle d'une *nouvelle* confirmation. En outre, dans un autre endroit de la même lettre, il avait été dit, avec plus de précision, que la *définition portée sous l'inspiration de l'Esprit-Saint et la direction du pontife romain, en conformité avec les saints Pères et les conciles œcuméniques antérieurs, traçait sûrement le sentier de la vraie foi.* Mais alors pourquoi la demande d'une *nouvelle* approbation ou confirmation? En mentionnant Honorius parmi les hérétiques anathématisés, on avait dépassé les instructions envoyées par le pape Agathon, qui non seulement n'avait pas condamné son prédécesseur, mais avait vanté la pureté toujours inaltérée de la foi de l'Eglise romaine. Peut-être les Pères avaient-ils conscience de ce que leur procédé présentait d'irrégulier. S'il en est ainsi, on conçoit qu'ils aient senti, surtout quant à ce point spécial, la nécessité d'une ratification. Cf. Funk, *loc. cit.*, t. I, p. 87 suiv.

IV. Utilité et nécessité des conciles. — 1° *Point de nécessité absolue.* — Nul concile n'est ni ne peut être nécessaire à l'Eglise d'une nécessité absolue, d'une nécessité pure et simple. L'enseignement et le gouvernement, ces deux grandes fonctions confiées par Jésus-Christ à ses apôtres et à leurs successeurs jusqu'à la fin des siècles, s'accomplissent habituellement par le pape et les évêques résidant chacun en son propre siège : c'est ce que l'on nomme l'Eglise enseignante dispersée, le magistère ecclésiastique dispersé. Cette forme d'enseignement et d'administration est en soi la plus naturelle, puisqu'elle laisse chaque pasteur au milieu de son troupeau. Elle suffit, rigoureusement parlant, à tous les besoins de l'Eglise enseignée; car, soit séparé, soit réuni, le corps épiscopal est investi de la même plénitude de pouvoir et de la même infaillibilité doctrinale, qui se retrouvent d'ailleurs identiques dans son chef pris à part. Ces considérations valent pour tous les conciles en général, elles valent en particulier pour les conciles œcuméniques. L'Eglise possède, dans la primauté du pontife romain, l'organe à la fois ordinaire et essentiel de l'autorité suprême, et cet organe a par lui-même puissance et grâce pour décider toutes les questions, pour porter des lois universelles, pour parer à toutes les difficultés. L'histoire confirme notre doctrine. Pendant les trois premiers siècles de son existence, c'est-à-dire jusqu'en 325, l'Eglise n'a pas eu de concile œcuménique. Ce fait n'est pas simplement, comme on pourrait le croire, la conséquence forcée de la situation précaire où elle se trouvait alors et des persécutions qu'elle subissait, car il s'est reproduit au moyen âge et à l'époque moderne : plus de deux siècles et demi (870-1123) se sont écoulés entre le VIIIe concile œcuménique et le IXe; plus de trois siècles (1563-1870) séparent le concile de Trente du concile du Vatican. Les conciles œcuméniques, et à plus forte raison les conciles particuliers, ne doivent donc pas être considérés comme un élément constitutif ordinaire de l'organisme surnaturel de l'Eglise. Ce n'est point sur les bases du régime parlementaire qu'elle a été fondée. De par sa forme sociale, elle n'est ni une démocratie, au gouvernement de laquelle chaque membre aurait en principe le même droit de participer, ni une aristocratie, ouverte également aux divers représentants d'une élite; elle est essentiellement monarchique, le monarque étant Pierre et chacun de ceux qui viennent après lui sur le siège de Rome.

Il est vrai que des théologiens et des canonistes catholiques admettent une *institution divine* des conciles œcuméniques; ainsi parlent notamment Suarez, Schmalzgrueber, Wernz. Mais qu'on se garde de prendre cette assertion en un sens différent de celui que ses auteurs ont en vue. D'après leurs explications, elle ne veut dire autre chose sinon que le corps épiscopal avec et sous le pontife romain est la continuation voulue par le Christ du collège apostolique ayant Pierre à sa tête, et que le concile œcuménique est une expression parfaite, la plus éclatante, du corps épiscopal. Rien ne prouve d'ailleurs que le corps épiscopal, pas plus que le collège apostolique, ait reçu, pour n'importe quelles époques ou pour n'importe quelles circonstances déterminées, la consigne de n'agir qu'en se réunissant et en associant ses membres dans une opération visiblement commune. Et qu'on n'objecte pas que les papes du moins sont liés en ceci par le décret de la XXXIXe session du concile de Constance, décret qu'eux-mêmes ont approuvé et qui imposait un concile œcuménique tous les dix ans : les papes, à proprement parler, ne sont jamais liés, ils ne sauraient être liés par les décrets d'un concile, comme ils ne sauraient l'être par leurs propres décrets; dépositaires d'un pouvoir suprême inaliénable et immuable, qu'ils tiennent directement du divin fondateur de l'Eglise, ils jouissent comme tels d'une liberté d'action que rien n'est capable d'enchaîner; toujours ils peuvent en revendiquer ou en reprendre le plein exercice, sauf, au point de vue de leur conscience, à n'en user que suivant les règles générales de la prudence et du devoir d'édification qui incombe à tout supérieur à l'égard de ses inférieurs. Quant au *caput Frequens* du concile de Constance, il semble bien qu'il n'était pas né viable : les essais malheureux tentés à Pavie, en 1423; à Bâle, en 1431; à Bologne, en 1433, puis repris à Bâle à partir de la même année 1433, en eurent vite démontré les dangers et l'impossibilité pratique. Qui oserait blâmer le Saint-Siège de l'avoir laissé tomber en désuétude?

2° *Utilité.* — D'autre part, il est évident que des assemblées partielles ou universelles du corps épiscopal présenteront souvent de grands avantages. Naturellement parlant, la réunion d'hommes instruits, prudents, dévoués au bien commun, peut beaucoup pour éclaircir les doutes, pacifier les esprits, terminer les controverses, préparer les lois, remédier aux maux publics, ranimer la confiance et le courage. Un concile fournira donc en général un appoint considérable, un complément très utile aux moyens dont l'Eglise dispose pour l'accomplissement de sa tâche. Ainsi l'ont pensé toutes les générations chrétiennes, depuis les plus anciennes, comme le prouve leur pratique constante.

Notre-Seigneur avait formellement promis, Matth., xviii, 20, son assistance à ses disciples, lorsqu'ils seraient réunis en son nom, par son autorité et pour sa gloire. Le souvenir de cette divine parole semble avoir, dès les premiers jours du christianisme, influé sur la manière de régler les affaires d'une gravité exceptionnelle : c'est devant l'assemblée de ses frères que Pierre propose et dirige, *Act.*, i, la désignation d'un remplaçant du traître Judas; ce sont les « douze » qui, d'un commun accord, demandent à la communauté des fidèles, *ibid.*, vi, l'élection des sept diacres; plus significative encore la réunion de Jérusalem, *ibid.*, xv, provoquée expressément en vue de trancher un débat aussi irritant que dangereux, et le tranchant en effet par un décret d'une portée capitale pour l'avenir de l'Eglise. La série des conciles semblait ainsi ouverte par les apôtres mêmes. D'ailleurs, étant donnée la constitution sociale de l'Eglise, le cours naturel des choses et la droite raison indiquaient assez, pour bien des cas, l'opportunité de délibérations et de résolutions communes. Il est donc parfaitement superflu de recourir ici, avec Hatch, à l'exemple des *concilia civilia* des Romains; rien ne prouve qu'il y ait eu influence de ce côté. Encore moins pourrait-on imaginer pour les conciles ecclésiastiques une dépendance quelconque à l'égard de ces réunions des docteurs bouddhiques que l'on a récemment décorées du nom de « conciles » : comme l'a très bien démontré M. Aiken (*Bouddhisme et christianisme*, trad. Collin, p. 308), « c'est en vain que nous cherchons la moindre trace du bouddhisme en Egypte, en Grèce et en Palestine », à l'époque des origines du christianisme.

Après les apôtres, l'histoire mentionne des conciles à partir du iiᵉ siècle; il s'en tint dès lors en Orient, qui eurent pour objet les erreurs du montanisme et la controverse pascale. Au siècle suivant, Firmilien, évêque de Césarée de Cappadoce, atteste que, dans son pays, des conciles se réunissent tous les ans. Même en pleine période des persécutions, nous relevons, à Carthage, vers 220, à Synnada et à Iconium, vers 230, à Antioche, de 264 à 269, des conciles où se rencontrent des évêques de plusieurs provinces. Dès que la paix eut été donnée à l'Eglise, au début du ivᵉ siècle, les assemblées conciliaires se multiplièrent en Occident et en Orient, spécialement pour aviser aux moyens de relever les ruines accumulées. A cette époque appartiennent les conciles d'Elvire, entre 300 et 306, d'Arles et d'Ancyre, en 314, d'Alexandrie, en 320, de Néocésarée, vers la même date. Ils préparèrent la voie au premier concile œcuménique, dont l'arianisme allait bientôt amener la convocation. Les Pères de Nicée parlent des conciles provinciaux comme d'une institution passée en coutume, et ils prennent soin d'en fixer pour l'avenir les dates périodiques (deux fois par an) et de désigner les objets qui devront y être traités. De fait, ces conciles ne s'occupaient pas seulement des questions doctrinales, mais, par des règlements disciplinaires et des sentences judiciaires, pénales ou autres, ils exerçaient une sorte de haute direction sur les différents diocèses. Cf. Benoit XIV, *De synod. dioec.*, I, c. vi; Funk, *Hist. de l'Eglise*, trad. Hemmer, I, p. 89.

3° *Nécessité relative.* — Très utiles en général à la foi et à la discipline du corps ecclésiastique, les assemblées conciliaires peuvent devenir, dans certaines circonstances, un moyen indispensable pour assurer efficacement la répression des erreurs ou des abus, le triomphe du droit et de la vérité. Il arrive parfois qu'en fait l'autorité légitime et souveraine du pape soit méconnue, au moins pratiquement, qu'elle ne parvienne donc pas à elle seule à réaliser l'unité de croyance et la rectitude d'action qui constituent son but propre. Historiquement, les conciles œcuméniques prennent presque tous place dans des temps et des milieux particulièrement troublés, à des moments où les droits du pouvoir central sont moins respectés et ses avertissements moins écoutés, où les esprits sont travaillés par des ferments de révolte qui rendent leur obéissance plus difficile et plus problématique. Si, dans des conjonctures semblables, les évêques du monde entier ont été appelés à délibérer et à statuer d'un commun accord avec le pasteur suprême, chacun d'eux acceptera plus facilement, plus joyeusement, des décisions qui seront en partie son œuvre et dont il aura mieux pénétré les raisons; il les prendra plus sûrement et plus vivement à cœur, il les appliquera plus sagement, il les publiera, les exécutera et les recommandera plus ardemment; et tous les fidèles, même ceux auxquels ces décisions déplairaient d'ailleurs, ne manqueront pas d'être plus profondément impressionnés par des enseignements ou des préceptes émanant de ce corps vénérable et sage qu'est l'épiscopat catholique. Que s'il s'agit spécialement de décrets disciplinaires, on comprend encore mieux le rôle important, et jusqu'à un certain point nécessaire, que joueront dans leur préparation et leur rédaction les évêques des différentes contrées. Qui, en effet, pourrait aussi bien qu'eux renseigner sur les besoins divers de leurs diocèses, sur les abus à éliminer, sur les mesures et les remèdes qui, adaptés au tempérament et aux usages locaux, ont plus que d'autres chance d'être efficaces? A tous ces points de vue, un concile apparaîtra quelquefois non seulement comme le moyen le mieux approprié, mais comme le seul approprié au but à poursuivre. Dans ce sens, nous disons que les conciles œcuméniques peuvent être nécessaires d'une nécessité relative et contingente, d'une nécessité non pas fondée immédiatement sur la constitution organique de l'Eglise, mais résultant de l'obligation qui s'impose à l'Eglise elle-même, qui s'impose donc aussi aux papes, de tendre, dans chaque cas, à la sauvegarde de la vérité et à la réalisation du bien par le chemin le plus sûr ou le plus court. Cf. Palmieri, *De Rom. Pontifice*, part. II, cap. ii, thesi 19; Mazzella, *De Religione et Ecclesia*, disp. v, art. 5.

V. Résultats des conciles œcuméniques. — Pour bien montrer comment les conciles œcuméniques ont en somme produit les plus heureux fruits, il faudrait retracer leur histoire et, en même temps, l'histoire des erreurs qu'ils ont condamnées, des controverses et des abus auxquels ils ont mis fin, des réformes et des lois qu'ils ont élaborées. Nous ne pouvons que donner, sur l'occasion et le rôle de chacun d'eux, quelques brèves indications. Nous en comptons dix-neuf, comme on fait généralement.

1° *Le concile de Nicée*, en 325, définit contre Arius la consubstantialité du Verbe. Le symbole composé à cette occasion proclame, dans sa première partie, que le Fils est « vrai Dieu, engendré et non créé et de même substance que le Père (ὁμοούσιος τῷ πατρί) » ; dans une seconde partie, il frappe d'anathème les principaux points de la doctrine arienne, savoir : que le Fils a été fait de rien dans le temps, qu'il est d'une autre substance ou nature que le Père, etc. Le concile sanctionne en outre les privilèges des trois grands sièges patriarcaux de Rome, d'Alexandrie et d'Antioche; il se prononce pour l'invalidité et la réitération éventuelle du baptême et de l'ordination reçus dans la secte des Paulianistes; enfin, il étend à toute la catholicité la coutume de l'Eglise romaine quant à la date de la célébration de la fête de Pâques.

2° *Le Iᵉʳ concile de Constantinople*, en 381, com-

plète l'exposé authentique du dogme trinitaire, en condamnant les erreurs des Anoméens ou Eunomiens, des semi-Ariens, des Sabelliens, des Photiniens et des Apollinaristes. Il est surtout célèbre pour avoir, contre Macédonius de Constantinople et Marathonius de Nicomédie, affirmé de façon éclatante la divinité du Saint-Esprit. Cette affirmation a été consacrée et perpétuée dans le symbole dit de *Constantinople*, soit que ce symbole, déjà employé par saint Epiphane pour l'administration du baptême, ait été adopté et confirmé par le concile même de 381, soit que le concile de Chalcédoine, en 451, ait été le premier à le sanctionner comme formule de la croyance catholique. Développant la profession de foi promulguée à Nicée, le nouveau symbole déclare que nous croyons « au Saint-Esprit qui est aussi notre Seigneur et qui donne la vie, qui procède du Père, qui est adoré conjointement avec le Père et le Fils, qui a parlé par les prophètes ». Originairement et en vertu de sa convocation et de sa célébration, le concile de 381 n'était qu'un concile général de l'Orient; les évêques occidentaux n'y avaient pas été invités, le pape n'y avait point participé. Ce n'est que par la reconnaissance et l'adhésion ultérieures de l'Eglise universelle qu'il a acquis le rang et l'autorité de concile œcuménique, que tout le monde lui attribue aujourd'hui.

3° *Le concile d'Ephèse*, en 431, anathématise, dans ses canons 1 et 4, les Pélagiens et les Massaliens qui, à la suite du moine Célestius, niaient soit la nécessité, soit les merveilleux effets de la grâce divine. Mais son mérite caractéristique est d'avoir défini, contre Nestorius et ses partisans, l'unité de personne dans le Christ et aussi, conséquemment, le dogme de la maternité divine de Marie, que résumera désormais l'appellation consacrée de θεότοκος.

4° *Le concile de Chalcédoine*, en 451, se présente comme le complément du précédent. Sa réunion avait été provoquée par l'apparition de l'eutychianisme, erreur diamétralement opposée à celle du nestorianisme, puisqu'elle méconnaissait la distinction dans le Christ de deux natures parfaites. Pour exclure à la fois les deux hérésies, il déclare qu'il faut confesser « un seul Christ et Seigneur, Fils unique, en deux natures, unies elles-mêmes, sans confusion ni changement, sans division ni séparation, en une seule personne et une seule hypostase, chacune d'elles demeurant, malgré le fait de l'union, distincte et entière, avec ses propriétés respectives ». Entre tous les conciles œcuméniques d'Orient, celui-ci prime par le nombre des évêques qui y assistèrent : on y en compta 630. Nous avons dit plus haut ce qu'il faut penser de son 28e canon, qui assignait au patriarche de Constantinople la première place après celui de Rome, mais qui est resté caduc pendant longtemps, faute d'avoir été admis et validé par le pontife romain.

5° *Le IIe concile de Constantinople*, réuni, en 553, par l'empereur Justinien, réprouve, sur les instances de ce prince, comme entachés de nestorianisme, les *Trois-Chapitres*, c'est-à-dire Théodore de Mopsueste et ses ouvrages, les écrits de Théodoret de Cyr contre saint Cyrille et le concile d'Ephèse, la lettre d'Ibas d'Edesse au Persan Maris. Célébré sans la participation, malgré même l'abstention intentionnelle et l'opposition du pape Vigile, il est devenu œcuménique seulement par l'accession subséquente du pontife, que des raisons d'opportunité et de prudence en avaient d'abord tenu éloigné.

6° *Le IIIe concile de Constantinople*, en 680, condamne le monothélisme, ses défenseurs et ses fauteurs, et, parmi ces derniers, Honorius, coupable d'avoir, dans une lettre à Sergius, non pas adhéré à l'erreur, mais négligé de la réprimer et de fixer la vraie doctrine. C'est sous le pape Agathon Ier qu'il avait été convoqué, et c'est Agathon qui y avait délégué des représentants de l'Eglise romaine; mais c'est son successeur Léon II qui approuva le décret conciliaire en l'interprétant ou le précisant, par rapport à Honorius, dans le sens indiqué.

7° *Le IIe concile de Nicée*, en 787, avait été assemblé pour mettre un terme aux troubles et aux lamentables déprédations des iconoclastes. Il se prononce en faveur du culte des images, mais en distinguant avec soin, d'après l'enseignement traditionnel, ce culte de vénération, τιμητικὴ προσκύνησις, du culte d'adoration, ἀληθινὴ λατρεία, qui n'est dû qu'à Dieu, et en marquant le premier comme essentiellement relatif au prototype, au personnage représenté.

8° *Le IVe concile de Constantinople*, en 869-870, prononce, conformément aux instructions précises d'Hadrien II et avec l'appui de l'empereur Basile le Macédonien, la déposition de l'usurpateur Photius et le rétablissement d'Ignace, le patriarche légitime.

9° *Le Ier concile de Latran* ouvre, en 1123, la série des conciles œcuméniques d'Occident. Il édicte des dispositions sévères contre la simonie, l'incontinence des clercs et les mariages incestueux; il approuve et promulgue solennellement, touchant les investitures ecclésiastiques, l'arrangement intervenu entre le pape Calixte II et l'empereur Henri V et connu sous le nom de *Concordat de Worms* ou de *Pactum Calixtinum;* il engage en outre les princes chrétiens à se croiser pour la délivrance de la terre sainte.

10° *Le IIe concile de Latran*, en 1139, sous Innocent II, s'occupe de remédier aux divisions suscitées dans l'Eglise par la création de plusieurs antipapes et par les menées ambitieuses de Roger de Sicile. Il réprouve encore une fois les pratiques simoniaques, et note d'infamie la « détestable et honteuse rapacité des usuriers »; il fait sien un canon du concile de Toulouse de 1119, dirigé au fond contre les Pétrobrusiens et Arnaud de Brescia, mais disant anathème en général « à ceux qui rejetaient le baptême des enfants, le sacrement du corps et du sang du Seigneur, le sacerdoce et les autres ordres ecclésiastiques, et qui niaient la légitimité du mariage »; il trace de nouvelles règles en vue de faire régner la continence dans le clergé.

11° *Le IIIe concile de Latran*, en 1179, sous Alexandre III, fulmine une première condamnation solennelle contre les Cathares ou Albigeois, qui infestaient l'Italie septentrionale et le midi de la France et qui attaquaient les sacrements, le culte des images et des reliques, l'obéissance à une autorité temporelle, l'union conjugale, etc. Pour mettre un terme définitif aux compétitions et aux déchirements qu'avait provoqués ou favorisés Frédéric Barberousse, il règle de façon plus précise le mode d'élection des papes, en déclarant validement élu le candidat qui aura réuni les deux tiers des voix des cardinaux.

12° *Le IVe concile de Latran*, en 1215, sous Innocent III, porte la marque du grand pontife qui l'a convoqué et présidé; c'est l'un des plus célèbres dont l'histoire fasse mention. Il rédige et publie son « caput *Firmiter* », profession de foi détaillée, qu'il oppose aux divers points de l'hérésie albigeoise; il stigmatise l'usage abusif de quelques Grecs, qui ne craignaient pas de rebaptiser ceux qui avaient été baptisés par les Latins; il réprouve les erreurs de Joachim, abbé de Flora, et d'Amaury de Bène, ainsi que celles des Vaudois ou Pauvres de Lyon, qui non seulement s'arrogeaient le droit de prêcher sans mission, mais rejetaient la doctrine du purgatoire, la prière pour les défunts, les indulgences, la prestation du serment, etc.; il décide l'organisation d'une croisade, revise et complète la législation ecclésiastique sur-

les empêchements de mariage; enfin, il impose à tous les fidèles l'obligation de la confession annuelle et de la communion pascale, double prescription dont l'expérience a montré et confirme aujourd'hui encore les avantages.

13° *Le Ier concile de Lyon*, en 1245, sous Innocent IV, porte une sentence de déposition contre l'empereur Frédéric II, usurpateur des biens et oppresseur de la liberté de l'Eglise, règle la procédure à suivre dans les causes ecclésiastiques, décrète l'envoi de secours aux chrétiens orientaux et contribue ainsi à susciter les deux expéditions du saint roi Louis IX.

14° *Le IIe concile de Lyon*, convoqué en 1274 par Grégoire X, rétablit une première fois, à la demande de Michel Paléologue, l'union avec les Grecs, qui reconnaissent la vérité et la légitimité du *Filioque*, ainsi que la primauté du pape, avec le droit imprescriptible d'appel à son tribunal suprême. Il prend de nouvelles mesures en vue d'une croisade.

15° *Le concile de Vienne*, en 1311-1312, condamne la secte des Dulciniens, définit, à l'encontre des erreurs de Pierre-Jean Oliva, que l'âme raisonnable est la forme substantielle du corps humain, et insiste encore sur la nécessité d'une expédition contre les Turcs; en outre, cédant surtout aux instances obsédantes de Philippe le Bel et à la crainte de plus grands maux, il décrète la suppression de l'ordre des Templiers, sans pouvoir toutefois obtenir de l'impérieux monarque qu'on suivît dans l'interrogatoire et le jugement des principaux accusés les règles de la justice ni même celles de la procédure ordinaire.

16° *Le concile de Florence*, assemblé par Eugène IV, a duré six ans, de 1439 à 1445, y compris ses deux dernières années, pendant lesquelles il siégea en réalité à Rome. Son objectif était double: la réforme de l'Eglise et un nouvel essai de réconciliation des Grecs de Constantinople, retombés officiellement dans leur schisme dès 1282. Il ne put s'occuper efficacement de la première partie de ce programme. Quant aux Grecs, ils rentrèrent, en effet, une seconde fois dans le giron de l'Eglise catholique, l'accord ayant pu heureusement s'établir tant sur la primauté romaine que sur le purgatoire, le moment initial de la vision béatifique, l'emploi des azymes; et leur retour fut suivi de celui des Arméniens, en 1439, des Jacobites, en 1442, des Mésopotamiens d'entre le Tigre et l'Euphrate, en 1444, des Chaldéens ou Nestoriens et des Maronites de l'île de Chypre, en 1445.

17° *Le Ve concile de Latran*, convoqué par Jules II en 1512, et continué jusqu'en 1517 par son successeur Léon X, avait pour but primaire la réforme du clergé et des fidèles; mais soit à cause du petit nombre de ses membres (environ une centaine de prélats, et presque tous Italiens), soit par suite d'autres circonstances, il laissa, lui aussi, le gros de cette tâche à celui qui devait venir ensuite. Il publia néanmoins quelques décrets utiles concernant les nominations aux charges ecclésiastiques, le genre de vie des clercs et des laïques, les moyens de prévenir les abus des exemptions, les taxes à percevoir, etc. Il condamna d'ailleurs deux erreurs naissantes, dont l'une aboutissait à nier ou à révoquer en doute soit l'individualité soit l'immortalité de l'âme humaine, tandis que l'autre affirmait l'indépendance respective de la vérité philosophique et du dogme révélé.

18° *Le concile de Trente*, convoqué par Paul III et ouvert dans cette ville en 1545, transféré deux ans plus tard à Bologne, suspendu bientôt après, réinstallé à Trente par Jules III en 1551, interrompu de nouveau l'année suivante, repris enfin par Pie IV en 1562 et heureusement terminé en 1563, est justement célèbre par tout ce qu'il a fait pour déterminer et défendre contre les novateurs le dépôt des vérités traditionnelles et aussi pour opposer une véritable et sage réforme de l'Eglise aux lamentables excès de la pseudo-réforme. Les décrets dogmatiques et disciplinaires portés dans ses vingt-cinq sessions sont à la fois trop connus, trop nombreux et trop importants pour que nous essayions de les résumer ou de les analyser en quelques lignes. Ils ont infusé au catholicisme une sève et une vigueur nouvelles, dont l'influence ne tarda pas à se faire sentir dans toutes les parties de l'organisme ecclésiastique.

19° *Le concile du Vatican*, réuni par Pie IX, inauguré le 8 décembre 1869 et suspendu le 20 octobre 1870, n'a pu tenir que quatre sessions, qui ont toutefois été aussi fécondes que laborieuses. On lui doit deux constitutions dogmatiques d'une portée capitale: la constitution *Dei Filius*, solennelle condamnation des négations radicales de notre époque contre la foi et la révélation; et la constitution *Pastor aeternus*, qui définit, outre la primauté ecclésiastique divinement instituée dans l'apôtre saint Pierre et perpétuée de droit divin dans les pontifes romains, l'infaillibilité personnelle de ceux-ci lorsqu'ils enseignent *ex cathedra*. Je ne parle pas de ces nombreux *schemata* disciplinaires, qu'il avait élaborés et partiellement discutés. Encore peut-on noter qu'ils ne resteront pas complètement inutiles, car ils fourniront au moins des indications précieuses pour cette revision générale du droit canon que Pie X a courageusement entreprise.

VI. Difficultés diverses. — A propos soit des conciles en général, soit des conciles œcuméniques, différentes objections, tant d'ordre doctrinal que d'ordre historique, ont été produites. Les plus sérieuses se trouvent au moins implicitement résolues par l'exposé qui précède. Il suffira de reprendre ici quelques-unes des principales, pour préciser quant à chacune la portée des principes et l'ensemble des faits constatés.

1° On a cherché à déprécier la dignité et l'autorité des conciles en exagérant le côté humain et libre de leur institution. Ces réunions, a-t-on dit, n'ont rien de surnaturel dans leur origine ni, conséquemment, dans leurs effets. N'est-ce pas une idée toute naturelle, déjà appliquée dans le bouddhisme, conservée par les schismatiques et les protestants après leur séparation d'avec Rome, que celle de se réunir pour traiter en commun des points de croyance et de discipline religieuse? S'il y a des congrès scientifiques, politiques, littéraires, il doit y avoir, au même titre et dans le même but, des congrès ecclésiastiques et catholiques. Le christianisme a bien pu, d'ailleurs, se donner des états généraux, comme plus d'une société civile. Mais, finalement, ce qu'un congrès décide n'a pas de force obligatoire au regard des consciences, et, à supposer que les conciles aient eu l'autorité des parlements dans un Etat constitutionnel, une assemblée subséquente peut toujours abroger ou modifier les décisions de ses devancières.

J'ai montré plus haut que les conciles, sans être absolument nécessaires, peuvent être et sont souvent utiles au but de l'Eglise, et que cette utilité se transforme même parfois, vu les circonstances, en nécessité relative. Cela seul prouverait que, dans un sens très vrai, ils sont voulus par le Christ et rentrent dans le développement normal de la société fondée sur son initiative divine. Faut-il rappeler ensuite l'exemple des Apôtres, convoquant, dès les premiers jours, l'assemblée de Jérusalem et déclarant y jouir de l'assistance et de la coopération effective de l'Esprit de Dieu: « Il a paru bon au Saint-Esprit et à nous » (*Act.*, xv, 28)? Faut-il redire avec quelle promptitude et quelle unanimité cet exemple fut imité par

le clergé du IIe, du IIIe et du IVe siècles? D'ailleurs, il n'y eut, nous l'avons vu, nulle influence positive ni du côté du droit romain ni du côté du bouddhisme. En tant que hiérarchique, la constitution de l'Eglise s'oppose à l'assimilation de ses ministres à un groupe quelconque de théoriciens ou de savants; en tant que strictement monarchique, elle exclut toute forme de gouvernement parlementaire. Mais ce qu'il importe surtout de remarquer, c'est que le pouvoir propre des conciles ne tient pas essentiellement à leur origine spécifique ni au fait de leur réunion en un lieu et en un temps déterminés, mais à l'autorité inhérente aux personnes dont ils sont composés, aux droits constants du pape et de l'épiscopat, même dispersés. Par conséquent, lors même que nous n'aurions pas à alléguer le précédent apostolique consigné au livre des *Actes*, lors même que l'Eglise n'aurait obéi, en tenant ses conciles, qu'à une nécessité d'ordre purement humain; eût-elle imité, ce qui n'est pas, les réunions bouddhiques et les conciles des brahmanes, ses assemblées synodales n'en auraient pas moins le caractère et l'importance qu'elle leur attribue. Les fidèles n'obéissent pas aux décisions d'un concile parce qu'elles émanent de cette *réunion*, mais parce qu'elles émanent de l'*Eglise;* et si, comme nous l'avons expliqué antérieurement, la solennité de la convocation, des délibérations et des résolutions d'un concile œcuménique est de nature à faciliter l'adhésion des intelligences et la soumission des volontés, elle ne constitue jamais le premier motif, la raison fondamentale et suprême de leur acquiescement. Du reste, grâce au privilège de l'infaillibilité, il est impossible qu'en matière de foi il y ait jamais de dissentiment entre un concile et un autre. Dans les articles de discipline et de gouvernement, des variations peuvent et doivent se produire, non pas toutefois sur les points essentiels à la constitution du christianisme, mais sur les détails d'application, d'après les besoins et les mœurs de chaque siècle. Si des conciles se réunissent, ils sont naturellement qualifiés et tout désignés pour décider et régler ces modifications.

2° On nous reproche les divisions, les intrigues, les violences de langage et quelquefois d'action, dont l'histoire des conciles a gardé le fâcheux souvenir; on rappelle les bruyantes polémiques dont le dernier concile œcuménique a été l'occasion et en partie le théâtre; et l'on nous demande ce que de telles assemblées peuvent avoir de surnaturel et de divin et quelle confiance le peuple chrétien doit avoir en elles.

Nous répondons que justement le peuple chrétien a toujours eu, au plus haut degré, cette confiance que l'on croit impossible. Il l'a eue et il la conserve, parce qu'il a appris à discerner, au milieu de regrettables imperfections humaines, l'action divine qui s'exerce et aboutit malgré tout, d'autant plus éclatante et plus réconfortante qu'elle est contrariée par plus d'obstacles, environnée parfois de ténèbres plus épaisses. Il arrive pour les conciles ce qui, au témoignage de saint Paul, arrive depuis l'origine pour l'œuvre entière du Christ : *Infirma mundi elegit Deus ut confundat fortia*. Dans les mains de Dieu, l'infirmité de l'instrument n'empêche pas le succès, mais le rend plus admirable et en marque mieux la source. Nous ne devons pas perdre de vue les éléments avec lesquels Jésus-Christ a voulu bâtir son Eglise : ce sont des hommes; et quoique prêtres, quoique évêques et pontifes, ils ne laissent pas de penser, de sentir et de parler en hommes. Si Dieu avait rendu le clergé impeccable, c'eût été un miracle extraordinaire et non interrompu, ou plutôt c'eût été un anéantissement complet des conditions de notre libre existence ici-bas; il a eu d'excellentes raisons de ne pas le faire, et c'est à nous de ne pas nous laisser prendre au sophisme qui conclut du péché d'un homme ou des défaillances morales d'une assemblée à la fausseté de leur doctrine. Rien donc de surprenant si les membres d'un concile participent encore aux faiblesses et aux passions de leurs contemporains, auxquels cependant l'impartiale histoire est forcée de les reconnaître généralement supérieurs. Rien d'étonnant si la justice et la vérité rencontrent des obstacles dans l'Eglise assemblée, comme dans l'Eglise dispersée. Mais surtout rien qui permette de conclure qu'il n'existe, ni dans l'une, ni dans l'autre, aucune autorité surnaturelle et aucun droit à continuer, par la dispensation de la doctrine et des autres moyens de salut, la fonction rédemptrice du Christ Sauveur des hommes.

Pour certains conciles en particulier, les dissensions et les tiraillements exceptionnels qui s'y sont fait jour s'expliquent partiellement par les circonstances de temps et de milieu. Tels les conciles de Pise, de Constance et de Bâle : assemblés dans le cours ou à l'issue de cette malheureuse période où l'Eglise se trouvait de fait scindée en deux puis en trois obédiences distinctes, c'eût été merveille qu'ils n'eussent point participé à la fièvre générale des esprits. Les causes de leurs agitations et de leurs profonds dissentiments se confondent avec les causes du grand SCHISME D'OCCIDENT (voir ce mot). En ce qui concerne plusieurs des conciles œcuméniques d'Orient, pour apprécier sainement leur physionomie générale, il faut tenir compte, sans parler du tempérament oriental, de l'ardeur avec laquelle on se portait alors aux spéculations et aux discussions religieuses, de la part que le peuple même y prenait et, dans plus d'un cas, de l'influence et de la vogue déjà acquises par les erreurs ou les abus qu'il s'agissait de combattre. C'est ainsi que le VIIe concile, d'abord réuni à Constantinople, dut être transféré à Nicée, pour échapper aux troubles et aux mouvements séditieux provoqués dans la capitale par les Iconoclastes. Au concile du Vatican, des dissensions très vives, passionnées même, se manifestèrent et eurent un douloureux retentissement au dehors. En soi fort regrettables, elles ont eu cependant un double avantage : elles ont été une preuve irréfutable de la parfaite liberté qui a présidé à la marche et à la conclusion des délibérations. Certains détracteurs du concile n'ont pas craint de parler de contrainte morale exercée sur les évêques; qu'eussent-ils dit si les prélats eux-mêmes n'avaient confondu à l'avance pareille accusation, s'ils ne s'étaient prouvés libres en agissant librement jusqu'à la fin, en usant de leur liberté au point d'en abuser parfois? Puis, quel phénomène impressionnant que cette unanimité dans la soumission, succédant tout à coup à l'ardeur impétueuse et mal contenue des discussions! Autant le débat autour de la question de l'infaillibilité avait été animé jusqu'au jour où le dogme fut défini, autant apparut magnifique et significatif, au lendemain de cette définition, le spectacle de tous les évêques du monde entier unis au Pontife romain dans l'acceptation et la profession de la même foi.

3° On nous oppose encore certaines divergences d'opinion parmi les théologiens sur l'œcuménicité de quelques conciles; et l'on nous demande comment la foi des catholiques peut s'accommoder de cette incertitude et sortir d'un tel embarras.

La réponse, au point de vue pratique, n'est pas difficile, et l'embarras dont il s'agit est sans gravité. Les conciles d'une œcuménicité douteuse sont très peu nombreux, et leurs décisions, tant que des doutes sérieux persistent sur la qualité de l'assemblée dont elles émanent, n'obligent pas en conscience comme décisions suprêmes et universelles; c'est l'application du principe connu : *Lex dubia lex nulla*. Quant à la

question théorique, c'est à la théologie et à l'histoire d'y répondre scientifiquement, d'après l'examen objectif des documents, et c'est à l'Eglise, nous l'avons déjà montré, de la trancher authentiquement, si elle le juge à propos. D'ailleurs, étant donnée la distinction communément admise entre œcuménicité matérielle et œcuménicité formelle ou d'autorité, si l'on admet en outre que celle-ci, fût-elle seule, suffit pour justifier le titre d'œcuménique, il reste à peine place pour un dissentiment. Ainsi, il n'est pas un chrétien, — je ne dis pas un catholique, — tant soit peu instruit et sincère, qui ne reconnaisse comme œcuméniques les quatre premiers conciles d'Orient, qui ont condamné successivement les erreurs d'Arius, de Macédonius, de Nestorius et d'Eutychès; et pourtant le deuxième de la série, tout le monde en convient également, n'a que la seconde forme d'œcuménicité. Nous pouvons faire une constatation semblable relativement au IIe concile de Constantinople, celui qui a condamné les Trois-Chapitres. D'autre part, si certains bons auteurs (cf. Funk, *Hist. de l'Egl.*, 4e édit. allem., p. 384) paraissent révoquer en doute l'œcuménicité du Ve concile de Latran, c'est uniquement à cause du petit nombre d'évêques qui y ont assisté, au point de vue donc de l'œcuménicité matérielle; même pour eux, l'œcuménicité formelle est hors de doute.

Quelques gallicans ont tenu pour œcuméniques absolument les trois conciles de Pise, de Constance et de Bâle; mais ils sont restés seuls ou presque seuls de leur avis, et c'est justice. En effet, le concile de Pise, assemblé par les cardinaux sans l'assentiment et sans la participation d'aucun des deux prétendants à la papauté, n'ayant jamais été dans la suite l'objet d'une approbation qui ait pu guérir ce vice originel, n'a manifestement rien de l'œcuménicité. Ajoutons qu'il ne représentait pas même matériellement l'Eglise, puisque l'Espagne, la Hongrie et les pays du Nord n'y avaient pas été invités. Celui de Bâle avait été régulièrement convoqué par Eugène IV, en 1431. Toutefois, frappé d'un décret de dissolution après sa première session et avant d'avoir pu décider quoi que ce soit, s'obstinant à siéger malgré tout, autorisé ensuite à nouveau par le pontife en 1433, définitivement dissous en 1437, s'entêtant alors encore à poursuivre ses sessions et sombrant ainsi dans le schisme, il n'eut guère, même à ses meilleurs moments, les allures d'une assemblée catholique, c'est-à-dire unie effectivement au centre de la catholicité. Mais ce qui paraît décisif, c'est que, durant les trois années (fin 1433 à mai 1437) où il siégea avec l'autorisation du Saint-Siège et sous la présidence des légats romains, emporté par l'esprit scissionnaire qui dominait la majorité, il ne put rien faire en communauté de sentiment avec le pape, sauf quelques décrets disciplinaires sans grande portée comme sans grand résultat. Reste le concile de Constance, dont la situation fut sensiblement différente de celle des deux précédents. On doit, en effet, le considérer comme certainement œcuménique pour sa dernière partie, celle qui suivit l'élection de Martin V et qui embrasse quatre sessions, de la XLIIe à la XLVe. Sur son caractère antérieurement à la XLIIe session, on est un peu moins d'accord. Ceux qui tiennent Jean XXIII pour le pape légitime pensent conséquemment que le concile avait été régulièrement convoqué et qu'il était de ce chef œcuménique, mais qu'il cessa de l'être après sa IIe session, par suite de la fuite de Jean XXIII. Ceux qui, avec plus de raison, prétendent que Grégoire XII était resté le pape véritable, remarquent qu'il ne s'associa au concile qu'à partir de la XIVe session, pendant laquelle il se démit volontairement du pontificat; ils en concluent que l'assemblée acquit alors seulement l'œcuménicité et qu'elle la perdit presque aussitôt, l'Eglise étant demeurée sans chef visible jusqu'à l'élection de Martin V. Dans une hypothèse comme dans l'autre, le concile de Constance était acéphale et certainement non œcuménique dans ses fameuses sessions III, IV et V, où il décréta que le concile, à moins de motifs raisonnables et jugés tels par lui-même, ne pouvait être ni dissous ni transféré avant d'avoir mis fin au schisme et réformé l'Eglise dans sa tête et dans ses membres; qu'il tenait ses pouvoirs immédiatement de Jésus-Christ, et que tout chrétien, même le pape, lui devait obéissance en tout ce qui ressortissait à sa mission. D'ailleurs ces décrets, qui ont acquis une triste célébrité, que le conciliabule de Bâle a repris en les aggravant, que l'assemblée de 1682 a de nouveau préconisés, ne furent jamais approuvés ni par les papes ni par l'Eglise universelle; caducs dès leur origine, ils le sont toujours restés. On a dit qu'il faut bien que le concile de Constance ait été œcuménique, qu'il ait, en d'autres termes, été « dépositaire de la puissance souveraine », puisqu'il a pu terminer le schisme et créer enfin un pape certainement légitime; d'où il suivrait que « les ultramontains » se contredisent, qui lui refusent la primauté et lui accordent le pouvoir de la transmettre. Ceux qui font cette objection supposent à tort que la faculté d'élire le chef de l'Eglise implique dans les électeurs la possession de la même puissance dont la collation suivra leur choix. En temps ordinaire, ce sont les cardinaux qui élisent le pape, et personne n'a jamais pensé que le collège cardinalice possédât, même pendant l'interrègne, la primauté ecclésiastique. Il est vrai que l'élection de Martin V « tirait toute sa légalité de celle du concile »; mais il n'est pas permis de confondre l'œcuménicité du concile avec sa « légalité », ou son pouvoir légitime en vue de l'élection. Je n'ai pas besoin d'ajouter que l'acte des Pères de Constance avait été rendu possible, voire nécessaire, par le fait que Grégoire XII, qui était très vraisemblablement, selon le témoignage des sources, le seul pape véritable, avait abdiqué entre leurs mains le pontificat suprême.

4° Les huit premiers conciles œcuméniques, tous célébrés en Orient, ont été l'objet de critiques particulièrement acerbes et plus ou moins spécieuses, à cause de l'intervention des empereurs, qui semble y dominer, y effacer presque celle des papes. Si nous en croyons leurs détracteurs, ils se présenteraient à peine comme des assemblées vraiment ecclésiastiques; tout au moins leur histoire prouverait-elle, de la part du pouvoir civil, une usurpation, et, de la part du pouvoir religieux, une abdication ou une connivence également inadmissibles et inexcusables. Cf. Salembier, *Le grand schisme d'Occident*, p. 251 suiv.

Que les souverains de Byzance aient eu, comme d'autres, une forte tendance à empiéter sur le domaine spirituel, qu'ils n'aient pas toujours, dans leurs prétentions, leur manière de parler et d'agir, respecté les limites justes et convenables, c'est ce que je me garderai bien de contester; et je l'ai expressément reconnu plus haut. Mais j'ai exposé aussi les raisons graves, pressantes, qu'ont eues les papes de fermer souvent les yeux sur les excès d'un zèle inconsidéré ou d'une ambition mal déguisée, de ne réclamer du moins qu'en une forme très modérée et en choisissant leurs moments; j'ai cité comme exemples les discrètes et opportunes revendications de saint Célestin Ier, de saint Léon, d'Agathon, d'Hadrien Ier et d'Hadrien II. Du reste, la participation essentielle du chef de l'Eglise a toujours été sauvegardée. Pour s'en convaincre, qu'on veuille bien se rappeler ce qui a été dit de la convocation, de la présidence et de la confirmation des conciles. Relativement à la dernière, nulle difficulté sérieuse : nous avons vu, en effet,

qu'il n'y a point de raison d'exiger une approbation ou *confirmation pontificale postérieure au concile;* le pape peut donner son assentiment aux résolutions conciliaires par l'intimation d'une définition préalable ou par le vote de ses légats, munis d'instructions précises et s'y conformant exactement; il fournit ainsi sa contribution indispensable à leur valeur souveraine, et cette contribution n'a manqué de fait à aucun des grands conciles orientaux. Que si les empereurs sont dits *confirmer,* eux aussi, les décisions des conciles, cela est vrai et parfaitement légitime, en ce sens qu'ils leur donnent force de loi dans l'empire; mais la confirmation impériale, loin de fonder, même partiellement, la valeur juridique du décret conciliaire, la suppose nécessairement et en découle, suivant le droit public, de l'époque, comme un devoir.

En ce qui concerne la *convocation,* l'objection disparaît également devant la distinction entre convocation matérielle et convocation formelle : celle-là a été principalement le fait des souverains, et il ne pouvait en être autrement, étant données les circonstances; quant à celle-ci, non seulement elle a eu pour auteurs les papes, qui en déterminaient d'ailleurs le but et en fixaient impérativement les limites, mais les princes se sont proclamés incompétents par rapport à elle. Une réponse et une distinction analogues ont déjà été indiquées touchant le *droit de présider :* aux empereurs la présidence d'honneur, de protection et de police extérieure, d'autant plus que l'excitation des esprits est parfois si grande, au moment de la tenue des conciles, que rien ne serait humainement réalisable sans l'appui du bras séculier pour assurer l'ordre; aux papes, représentés par leurs délégués, puisque à aucun des conciles dont il s'agit le pontife romain n'a assisté en personne, la présidence juridique, la direction effective des débats sur les affaires ecclésiastiques.

Cette préséance d'autorité nous est attestée, et par les consignes impératives dont les légats de Rome étaient les porteurs et les fidèles exécuteurs, et par la place qu'ils occupent au sein des sessions, et par l'ordre des signatures apposées au bas des procès-verbaux. On peut voir ces signatures reproduites dans les grandes collections des conciles. Osius de Cordoue, à Nicée (Mansi, t. II, col. 692), et Cyrille d'Alexandrie, à Ephèse (Mansi, t. IV, col. 1363) viennent avant les délégués romains. Mais Cyrille agissait lui-même au nom du pape, qui lui avait écrit (Mansi, t. IV, col. 1019) : « Investi de l'autorité de notre Siège, en notre lieu et place, comme quelqu'un qui en a le pouvoir, vous exécuterez cette sentence... »; et les *Actes* conciliaires notent expressément, au début de la IIe session (Mansi, t. IV, col. 1279), que « Cyrille d'Alexandrie tient la place (διέποντος τὸν τόπον) de Célestin, le bienheureux et très saint archevêque de l'Eglise romaine ». Tout porte à croire qu'Osius présidait en la même qualité : cette supposition est autorisée par la pratique constante des âges postérieurs; d'anciens auteurs affirment la chose; puis, quel autre titre l'évêque espagnol aurait-il eu à être préféré à tous ses collègues? J'ajoute que, si parfois des évêques particuliers avaient eu la préséance sur les députés de l'Eglise romaine, il conviendrait de remarquer que jamais cette Eglise n'était représentée par son propre évêque. L'ensemble du concile de Chalcédoine n'est pas souscrit par les légats, en raison du canon 28, contre lequel ils protestaient; mais leurs signatures se présentent en tête de toutes les autres, au bas de la condamnation de Dioscore (IIIe session, Mansi, t. VI, col. 1081) et de la définition de foi (VIe session, Mansi, t. VII, col. 136). En outre, leur droit de préséance ressort clairement des procès-verbaux de toutes les sessions, à partir de la deuxième. Cf. Mansi, t. VI, col. 639, 978; t. VII, col. 3, 97, 117, 136, 179, 185, 193, 271, 423, etc. Le deuxième et le cinquième conciles, tenus tous les deux à Constantinople, mais non œcuméniques au moment de leur célébration, ne peuvent entrer ici en ligne de compte. En revanche, le VIIe et le VIIIe conciles (Mansi, t. XIII, 379; t. XVI, 189) fournissent de nouveaux exemples du droit des légats pontificaux. Ce fait, si constant, est d'autant plus significatif que les délégués romains ne sont pas toujours évêques : à Chalcédoine, l'un des trois n'est que prêtre; à Nicée, en 787, ils sont deux, simples prêtres l'un et l'autre; à Constantinople, en 869, l'un des trois n'était que diacre. On a dit que, sauf à Chalcédoine, la présidence effective aurait été régulièrement exercée par l'évêque du lieu. Cette assertion est démentie par les documents officiels : de même qu'à Chalcédoine les légats romains souscrivent avant Anatole, patriarche de Constantinople, de même, au VIe concile et au VIIIe, réunis dans cette ville, ils souscrivent avant les patriarches Georges et Ignace. Au IIe concile de Nicée, Hypatius, évêque du lieu, vient le quinzième parmi les signataires (Mansi, t. XIII, col. 135, 381).

5e D'aucuns ont réclamé pour les membres du clergé inférieur le droit de voix délibérative dans les conciles. Ils prétendent ne demander ainsi que le retour à une ancienne coutume; surtout, ils invoquent la pratique inaugurée à Jérusalem par les Apôtres, suivant *Actes,* XV.

Il s'en faut que ces deux fondements soient solides et de nature à justifier la réclamation. Commençons par le chapitre des *Actes* relatif à la réunion de Jérusalem. Il est vrai que le verset 6 nomme les anciens (πρεσβύτεροι) à côté des Apôtres : « Les Apôtres et les anciens s'assemblèrent. » Mais, en admettant, ce qui n'est cependant pas certain, que le nom de πρεσβύτεροι désigne de simples prêtres, si le fait de leur présence impliquait pour eux l'exercice du droit de vote, il faudrait étendre cette déduction même aux laïques; ceux-ci aussi, en effet, furent présents, nous le voyons par le verset 12, surtout par le verset 22 : « Alors il parut bon aux Apôtres et aux anciens, ainsi qu'à toute l'Eglise », et encore, d'après la leçon de plusieurs manuscrits, par le verset 23 : « Les Apôtres, les anciens *et les frères,* aux frères d'entre les païens. » L'absurdité de cette conséquence doit nous persuader qu'on a mal interprété le passage de saint Luc. En réalité, dit BELLARMIN, la réunion de Jérusalem était composée d'éléments fort divers : « les Apôtres y assistèrent comme juges, avec pouvoir de décider, et les anciens, comme consulteurs; quant au peuple, sans avoir été invité, il fut aussi admis et présent, non pour décider ni discuter, mais pour écouter sans contredire ». A l'appui de cette classification, le même auteur apporte deux arguments. Le premier se tire de l'usage de l'Eglise, lequel nous est le plus sûr garant du sens de l'Ecriture : dans tous les conciles postérieurs à l'âge apostolique, nous voyons la fonction de juge réservée aux évêques, qui étaient pourtant entourés de beaucoup d'autres, tant clercs que laïques; nous devons donc penser que le concile de Jérusalem n'avait pas agi différemment; car qui admettra que « toute l'Eglise se soit, surtout à cette époque primitive, écartée de l'exemple et de la tradition des Apôtres »? Un examen attentif de l'ensemble du contexte corrobore ce raisonnement. Le verset 6 nous montre que, seuls, les Apôtres et les anciens avaient été invités : « Les Apôtres et les anciens s'assemblèrent pour aviser à cette affaire. » Les uns et les autres parlèrent tant que dura le débat; c'est ce qu'insinue suffisamment le verset 7 : « Une discussion s'étant engagée... »

Mais la discussion close, il n'y eut d'avis décisif émis que par les Apôtres, la suite du récit le prouve : non seulement Luc ne mentionne comme haranguant l'assistance que Pierre, Paul, Barnabé et Jacques, mais sa narration exclut tout autre discours; car dès que Pierre eut dit son sentiment, « toute l'assemblée garda le silence, et l'on écouta Barnabé et Paul » (12), et, « lorsque ceux-ci eurent cessé de parler, Jacques parla à son tour » (13), et enfin, l'allocution de Jacques terminée, vient immédiatement l'indication de la conclusion pratique (22) : « Alors il parut bon aux Apôtres, aux anciens, ainsi qu'à toute l'Eglise, de choisir quelques-uns d'entre eux et de les envoyer à Antioche. »

Tel est donc le véritable usage, non seulement ancien, mais apostolique, dans la société chrétienne. Conformément à ce précédent, des membres du clergé inférieur n'ont été admis dans les conciles qu'à titre de consulteurs, de savants, sans qu'il leur fût permis d'intervenir directement, et comme ayant autorité, dans les décisions à prendre. De vestige d'une coutume opposée, on n'en rencontre point, sinon dans les conciles de Pise, de Constance et de Bâle. Mais tous les historiens conviennent et les contemporains mêmes de ces trois assemblées reconnaissaient que l'admission des docteurs avec droit de vote, aussi bien que le mode de votation par nation et non point par tête, était une innovation motivée par les circonstances difficiles qu'on traversait alors et surtout par le désir de neutraliser l'influence des prélats de second ordre. Contraires à toute la tradition, introduits dans un moment de fièvre et de vertige, ces procédés n'ont jamais été reçus depuis dans l'Eglise, comme ils n'y avaient jamais été connus auparavant. C'est donc bien à tort qu'on a prétendu les rattacher au droit divin.

Autre chose est que ceux qui, en qualité de pasteurs divinement constitués, ont incontestablement voix délibérative dans les conciles, puissent s'adjoindre et s'adjoignent librement, même pour l'acte final du vote, un certain nombre d'auxiliaires. Dès que les premiers ont le droit de chercher en dehors de leurs rangs des lumières pour la discussion, de s'associer des consulteurs, des compagnons de travail, on ne voit pas pourquoi il ne leur serait pas loisible de demander aussi ou d'autoriser l'appoint de leurs suffrages. C'est sur une concession de ce genre, consentie ou par l'Eglise universelle ou par l'autorité centrale du Saint-Siège, que repose le droit de voix délibérative de ceux que théologiens et canonistes s'accordent à désigner comme en jouissant par privilège. Il y a d'ailleurs à cet élargissement du corps délibérant des évêques une limite morale, indiquée par le simple bon sens : c'est celle dont l'oubli tendrait à transformer le groupe auxiliaire en groupe principal, à mettre donc l'Eglise enseignante en quelque sorte à la remorque et à la merci de l'Eglise enseignée.

6° La question de la situation respective du concile œcuménique et du pape, c'est-à-dire de la prééminence de l'un sur l'autre, trouve sa solution dans les principes déjà exposés. A la prendre dans toute l'ampleur et la propriété des termes, et rigoureusement parlant, on devrait dire qu'elle ne se pose même pas, qu'elle est un non-sens, puisqu'il n'y a point de concile vraiment œcuménique sans le pape, comme il ne saurait y avoir d'Eglise catholique sans son fondement. Que si néanmoins il plaît de considérer, d'une part, le corps épiscopal assemblé et, d'autre part, le pontife romain, et de les comparer, le problème devient du moins intelligible.

1) On sait que, sous cette forme, il a été agité au temps du grand schisme. Le concile de Constance, par ses fameux décrets des sessions IVe et Ve, dont il a été question ci-dessus, l'a tranché dans le sens de la supériorité de l'assemblée conciliaire.

Mais cette affirmation, même en tant qu'elle s'appliquait à la crise passagère d'alors ou qu'elle s'appliquerait à toute crise analogue, c'est-à-dire au cas où, de plusieurs prétendants à la papauté, aucun n'apparaît comme le pape certainement légitime, n'est admissible qu'à la condition d'être soigneusement expliquée ou, plutôt, rectifiée : ce qui est vrai, c'est que, dans l'hypothèse, il appartiendrait au corps épiscopal de se réunir pour examiner et juger les titres réels des divers compétiteurs et aviser au rétablissement de l'unité effective, soit en provoquant une cession volontaire, soit en recourant à d'autres moyens appropriés. Mais dès que l'on transforme ce droit accidentel, motivé par la nécessité, restreint quant à sa durée et sa portée intrinsèque, en principe affirmant, pour tous les temps et à l'égard des papes légitimement élus, une véritable supériorité de l'assemblée des évêques, alors on va manifestement à l'encontre du dogme de la primauté, on tombe dans l'absurde; car, tandis que le Christ, en faisant de Pierre et de ses successeurs le fondement de l'édifice ecclésiastique, en les chargeant d'affermir leurs frères, a rendu l'Eglise et l'épiscopat dépendants du pontife romain, c'est celui-ci qu'on constitue dans la dépendance de ceux-là. Cette thèse, opposée à l'Ecriture, ne l'est pas moins à la croyance et à la pratique constante de toutes les générations chrétiennes. Ce ne sont pas les conciles qui ont jamais commandé aux papes, ce sont les papes qui souvent ont prescrit aux conciles des décisions à prendre. Nous avons entendu plus haut CÉLESTIN Ier disant à ses délégués au concile d'Ephèse (*P. L.*, t. L, col. 503) : « Si une discussion a lieu, vous devez rester juges des sentiments des autres, mais ne point vous soumettre à leur jugement. » « On ne saurait juger les jugements du Siège apostolique », écrivait le pape NICOLAS Ier à l'empereur Michel.

Quant aux décrets de Constance, nous en contestons absolument la valeur relativement à la question qui nous occupe. Il n'est pas nécessaire de rappeler que ce concile, comme nous l'avons prouvé, n'était pas œcuménique à l'époque des sessions dont il s'agit; que deux obédiences n'y étaient point représentées et n'en approuvèrent jamais les résolutions; que les cardinaux en masse protestèrent; que Jean XXIII s'était retiré et ne s'était pas fait remplacer par des légats; qu'enfin, quel qu'ait été alors le pape légitime, il est certain qu'il y avait dissidence et séparation entre le concile et le pontife véritable, donc point de concile œcuménique. Il nous suffit que l'assemblée de Constance n'ait pas entendu faire une définition dogmatique. Pour le prouver, nous ne recourrons pas, avec BELLARMIN, CANO et beaucoup d'autres, à l'argument tiré de l'absence de la forme usuelle dans les définitions de ce genre, forme qui consiste essentiellement à imposer à tous les fidèles l'obligation de croire ce qui est décidé ou à condamner comme hérétiques ceux qui refuseraient de se soumettre. Demandons plutôt à l'histoire du concile de nous éclairer sur la pensée de ses membres.

Que quelques-uns, connus d'ailleurs pour leurs opinions extrêmes, comme GERSON et D'AILLY, aient songé à promulguer un dogme, c'est chose possible, peut-être probable; mais ce qui nous importe, c'est l'intention de la généralité. Or, cette intention ressort de l'ensemble des circonstances que voici : les cardinaux et la « nation » d'Italie, la plus nombreuse de toutes, n'avaient pas pris part à la congrégation préparatoire, où le texte des décrets fut arrêté; ils se montrèrent ensuite absolument opposés à ces décrets et prièrent l'empereur Sigismond d'en empêcher

le vote; à la IVe session, Zabarella lut un texte différent et atténué; mais, huit jours plus tard, à la nouvelle d'une seconde fuite de Jean XXIII, qui, en dérangeant tous les plans, mécontentait les représentants de toutes les tendances, le texte primitif fut repris *ab irato* et adopté tel quel, dans le dessein de bien signifier au pontife fugitif qu'on l'atteindrait quand même et qu'on ne se tiendrait pas pour désarmé par son éloignement. Ces articles nous apparaissent ainsi et apparaissaient à leurs auteurs, sinon comme un expédient transitoire et adapté aux nécessités du moment, du moins comme le considérant théorique introductif d'une résolution pratique et comminatoire à l'égard de Jean XXIII. Et n'est-ce pas ce qu'insinuent ces termes mêmes des décrets, qui semblent marquer le but unique des déclarations de l'assemblée : *Pro extirpatione praesentis schismatis, ad consequendum facilius, securius, velocius et liberius unionem et reformationem Ecclesiae?*

Un incident qui se produisit le 17 avril 1415, onze jours après la ve session, nous révèle mieux encore le sentiment intime et général des Pères. Il s'agissait de condamner Wiclef et Jean Huss. Le cardinal d'Ailly proposait, arguant de la supériorité du concile sur le pape, de porter la sentence de condamnation au nom du premier sans mentionner le second; mais sa motion fut repoussée à une grande majorité, et lui-même ne songea pas à invoquer les décisions de la session précédente. Cette dernière remarque s'impose aussi à propos du traité qu'il publia dans le courant de l'année suivante : *De Ecclesiae, concilii generalis, romani pontificis et cardinalium auctoritate.* Eugène IV avait donc parfaitement raison, quelques années plus tard, lorsque à l'assemblée factieuse de Bâle, qui reproduisait les décrets de Constance comme des définitions de foi, il reprochait de travestir la pensée dont elle se prétendait l'interprète.

Rien ne sert d'objecter, avec certains gallicans, que les décrets de la ve session auraient reçu ultéqieurement l'approbation de MARTIN V, pape universellement reconnu. Deux actes de Martin V ont été allégués dans ce sens : la bulle du 22 février 1418 (Mansi, t. XXVII, col. 1204 sqq.), et une déclaration orale du 22 avril de la même année, se rattachant, nous verrons comment, à la XLVe et dernière session (Mansi, t. XXVII, col. 1201).

La bulle *Inter cunctas* se rapporte aux erreurs des Hussites et aux moyens de les combattre. Elle prescrit notamment (Mansi, t. XXVII, col. 1211) de demander à ceux qui sont suspects d'hérésie s'ils admettent, comme « ab universis Christi fidelibus approbandum et tenendum », ce que le concile de Constance « approbavit et approbat *in favorem fidei et ad salutem animarum* ». Cette expression : *in favorem* etc., est de soi vague et indéterminée, et il semble bien qu'elle ait été choisie telle à dessein, pour ménager toutes sortes de susceptibilités. En tout cas, elle ne s'applique pas aux fameux décrets. Ceux-ci, dans leur sens absolu, ne pouvaient être regardés par Martin V comme portés *in favorem fidei et ad salutem animarum.* Que, de fait, ils ne l'aient pas été, c'est ce dont une nouvelle bulle, du 10 mars suivant, ne nous permet pas de douter, puisqu'elle interdit précisément tout appel de la sentence du pape au futur concile, et que la légitimité d'un semblable appel eût été la conséquence manifeste de la supériorité du concile reconnue.

Mais on a voulu faire état de quelques paroles dites par Martin V le jour de la clôture du concile. Le pontife y affirme qu'il veut respecter inviolablement « omnia et singula determinata, conclusa et decreta *in materia fidei* per praesens concilium *conciliariter...*, *ipsaque sic conciliariter facta approbat et ratificat et non aliter nec alio modo* » (Mansi, XXVII, col. 1201). Pour expliquer cette déclaration, je ne saurais admettre, comme quelques-uns l'ont fait, que le mot *conciliariter* vise le concile en tant qu'œcuménique et pour l'époque seulement où il a été tel; je crois plutôt qu'il s'oppose simplement au mot *nationaliter.* Je ne dirai pas non plus que les paroles du pape ne contiennent pas autre chose qu'un refus aux Polonais, parce qu'elles sont la réponse aux instances pressantes faites par eux en vue d'obtenir une condamnation solennelle du livre de Jean de Falkenberg, déjà condamné par les nations, qu'elles n'impliquent donc aucun jugement sur le concile en général; et pourtant cette interprétation, défendue par FUNK (*Kirchengeschichte*, 4e éd., p. 372; trad. de Hemmer, 2e éd., II, p. 26), peut se prévaloir de deux circonstances notables : d'abord, l'occasion de la réponse en question; puis, surtout, ce qu'il y aurait d'étrange, de choquant même dans une pareille approbation papale, non seulement donnée de vive voix, mais improvisée et lancée au milieu d'un grand tumulte et après que la clôture officielle du concile avait déjà été proclamée par la formule sacramentelle : *Domini, ite in pace*, à laquelle l'assemblée avait répondu : *Amen* (Mansi, t. XXVII, col. 1200). Sans entrer dans cette discussion, nous pourrions nous borner à remarquer que les décrets n'étaient pas *in materia fidei*, puisqu'ils n'avaient pas été portés comme des définitions dogmatiques. Ajoutons toutefois qu'ils sont loin aussi de remplir clairement la seconde condition, qu'exprime le terme *conciliariter*, précisé d'ailleurs par l'opposition à *nationaliter.* Nous relevons, en effet, dans la ve session plusieurs particularités qui compromettent singulièrement son caractère *conciliaire*; c'est à savoir : l'absence volontaire de quatre cardinaux et la protestation préalable des sept autres, portant qu'ils assisteraient à la séance pour éviter le scandale, mais sans vouloir s'associer à ce qui y serait décidé (Mansi, t. XXVII, col. 594); l'opposition d'une partie de l'assemblée; le caractère tumulteux du vote sans suffrages exprimés; enfin, la participation à ce vote de gens qui n'y avaient pas droit. D'ailleurs, le cardinal D'AILLY, qui fut le personnage le plus considérable du concile, qui en resta toujours grand partisan, autant qu'ardent défenseur des « libertés gallicanes », a laissé échapper sur la ve session un aveu significatif : « *Cette délibération des nations faite en dehors de l'assemblée, sans votes exprimés en séance commune*, paraît à beaucoup de personnes ne pas devoir être considérée comme une délibération du concile général, *conciliariter facta...* Quoi qu'il en soit, je soumets la définition de cette affaire à la volonté du saint concile. » (*De Ecclesiae auctoritate*, inter *Opp. Gersonii*, t. II, col. 940, 960.) Si le docte cardinal conclut par l'expression d'un simple doute, il mérite d'autant plus une confiance absolue dans ce qu'il affirme touchant la manière dont les choses se passèrent en session. Son témoignage, d'une valeur si exceptionnelle, se trouve pleinement confirmé par le compte rendu officiel, où toute l'action conciliaire relative aux cinq décrets tient en deux ou trois lignes (Mansi, t. XXVII, col. 590) : « Surrexit de mandato istius synodi Andreas electus Paznaniensis, et certa capitula per modum constitutionum synodalium, *prius per singulas quatuor nationes conclusa et deliberata, legit et publicavit*, quorum tenores sequentur. » Il n'y a là, ce me semble, rien qui permette de conclure que les cinq points qui nous intéressent aient été *determinata, conclusa et decreta conciliariter*, au contraire. Et cette conclusion n'est pas sensiblement affaiblie par ces autres paroles du compte rendu (Mansi, t. XXVII, col. 593), qui semblent s'appliquer à nos décrets en

même temps qu'à toutes les autres mesures, très nombreuses et très variées, adoptées dans la ve session : « Quibus articulis sive constitutionibus lectis, dictum concilium eos et eas *uniformiter* approbavit et conclusit. » En résumé, on voit si nous avions sujet de contester la valeur des décrets de Constance comme affirmation autorisée de la supériorité des conciles sur les papes. Cf. Salembier, *Le grand schisme d'Occident*, p. 315 suiv.; Baudrillart, art. *Constance*, dans le *Dictionnaire de théol. cath.* de Vacant-Mangenot.

2) Mais on a prétendu trouver dans l'histoire même des conciles certainement œcuméniques une preuve de leur supériorité sur les papes. N'en a-t-on pas vu plusieurs s'arroger le droit d'examen, de contrôle, sur des décisions fermes émanant des pontifes romains? Ils les considéraient donc comme subordonnées à leur ratification.

A cela nous répondons qu'autre chose est un examen *dubitatif*, entrepris comme moyen nécessaire d'arriver à une conclusion précise et certaine, autre chose un examen simplement *confirmatif*, qui, la valeur d'un acte supposé, tend à en approfondir les conditions, les raisons ou les preuves, pour les mettre mieux en lumière et leur donner, aux yeux de tous, plus d'éclat, plus de force persuasive. C'est le second seul qu'on rencontre dans les délibérations conciliaires relatives à des définitions pontificales. Il en va ici des conciles par rapport aux papes comme il en va d'un concile œcuménique par rapport à un concile œcuménique antérieur, quand un point défini par celui-ci est réadmis en discussion et défini à nouveau par celui-là. Ainsi la vérité du *Filioque* et la primauté suprême et universelle du pontife romain avaient été définies, puis publiquement professées par les Grecs, au IIe concile de Lyon (Denzinger-Bannwart, *Enchiridion*, n° 461, suiv.), et l'examen de ces deux articles fut cependant repris au concile de Florence pour aboutir à une nouvelle définition de l'un et de l'autre (Denzinger-Bannw., *ibid.*, n° 691). De même, le dogme de la transsubstantiation, défini au IVe concile de Latran (*op. cit.*, n° 430), fut encore une fois discuté et défini dans la xiiie session du concile de Trente. Dira-t-on que, dans ces deux cas, le concile qui revient sur un objet déjà traité et déterminé par un précédent concile, l'estime encore douteux ou se croit lui-même supérieur à ses devanciers? La distinction indiquée et que suppose cette pratique n'est ni fantaisiste ni inventée pour les besoins de la cause. Saint Léon l'avait certainement présente à l'esprit lorsque, communiquant au concile de Chalcédoine une sentence irréformable de condamnation contre Eutychès, il inculquait à la fois et le devoir inconditionnel de soumission des évêques et leur droit de ne se prononcer qu'en connaissance de cause, d'examiner et de juger. Quant au premier, qu'on relise l'extrait de sa lettre aux Pères du concile, que nous avons cité ci-dessus (col. 601). Quant au second, il l'affirmait tout aussi nettement, en écrivant à Théodoret (*P. L.*, t. LIV, col. 1048) : « La vérité elle-même brille d'un plus pur éclat et se grave plus profondément quand cet examen (épiscopal) vient ensuite confirmer ce que la foi avait enseigné d'abord. En résumé, la dignité du ministère sacerdotal resplendit vivement chaque fois que l'autorité des supérieurs est respectée de telle façon que la liberté des inférieurs n'en souffre aucun détriment. »

7° Le dernier concile œcuménique, celui du Vatican, a été l'objet ou l'occasion de nombreuses attaques. Plusieurs, celle, par exemple, qui mettait en doute ou niait la liberté de ses membres, ont été touchées au cours de nos précédentes explications. Je n'en relèverai plus que deux. On a prétendu que désormais, grâce au dogme de l'infaillibilité pontificale, les conciles ont perdu leur importance et leur autorité traditionnelles, qu'à l'avenir ils « ne seront que des parlements convoqués en lit de justice pour enregistrer les volontés du souverain », que les Pères enfin n'y seront plus des juges, qualité que Rome tendait du reste depuis longtemps à leur enlever, comme le montre le changement de la formule des définitions dogmatiques : jadis, *le concile* tout entier *définissait ;* aujourd'hui, c'est le pape qui définit *sacro approbante concilio*. On ajoute que la proclamation du nouveau dogme est la « suppression virtuelle » des conciles provinciaux et nationaux.

Un mot d'abord du second point. Aussi bien, la réponse, ici, est facile; des faits récents nous la fournissent. En annonçant la disparition ou quasi-disparition et l'effacement des conciles provinciaux et nationaux, on suppose, naturellement, bien plus on indique que ceci aussi est dans les vœux des souverains pontifes, Or, nous avons vu comment, au siècle passé, Pie IX et Léon XIII ont favorisé par tous les moyens la réunion de ces conciles dans divers pays de l'Europe et jusqu'en Orient, comment, en particulier, ils se sont appliqués à en réintroduire l'usage là où il avait été trop négligé et presque oublié. Le concile du Vatican et ses actes n'ont rien changé à ces dispositions bienveillantes et encourageantes du Saint-Siège; témoin, entre autres, le concile plénier d'Irlande, en 1875; le concile plénier tenu à Baltimore en 1884, qui a été l'un des plus remarquables et des plus féconds de l'époque moderne, et les deux conciles pléniers d'Australie, en 1885 et 1895. Du reste, comment admettre des suites nuisibles pour les conciles particuliers, lorsqu'il n'y en a point pour ceux dont le pouvoir et l'action ont directement le même objet que le pouvoir et l'action des papes, je veux dire les conciles œcuméniques?

Quant à ceux-ci donc, il est faux que le dogme de l'infaillibilité pontificale doive les diminuer, les réduire au rôle de simples assemblées consultatives. Sans doute, dans certains cas la nécessité relative d'un concile pour supprimer efficacement une erreur ou mettre fin à une controverse regrettable pourra se faire moins vivement sentir, par là même que tous les catholiques sont plus fermement persuadés de la plénitude du pouvoir, qui est dans le pape égale à ce qu'elle est dans un concile. Mais celui-ci une fois réuni, on ne voit point pourquoi sa nature serait modifiée par la prérogative, non pas nouvelle ni nouvellement crue, mais solennellement définie, de l'infaillibilité du pape. Dans le concile, tout le monde en convient, l'autorité suprême est exercée conjointement par tous les membres. Les évêques conciliairement assemblés constituent autant de juges, de législateurs et de définisseurs. Cette qualité, qu'exprime bien la formule traditionnelle, encore en usage : *Ego N. N. definiens subscripsi*, loin d'être mise en péril au concile du Vatican, y a été expressément reconnue; elle est attestée notamment par ces paroles de la constitution dogmatique *Dei Filius : Sedentibus nobiscum et judicantibus universi orbis episcopis*, surtout lorsqu'on les rapproche du commentaire officiel contenu dans les discussions conciliaires. Contre des déclarations si explicites, que valent les insinuations qu'on feint de découvrir dans ces trois mots : *Sacro approbante concilio?* Du reste, est-il besoin de remarquer que le changement de formule n'est pas le fait du concile du Vatican et qu'il remonte au Ier concile de Lyon (1245)? Mais il y a plus, les évêques ne cesseraient pas d'être juges et d'agir comme tels, lors même qu'ils se trouveraient en présence d'une question déjà tranchée définitivement par le pontife infaillible: ils seraient alors dans la situation de tout juge et de tout tribunal, qui font véritablement acte d'autorité

judiciaire en déclarant authentiquement le droit, même lorsque les textes de lois sont absolument clairs et ne laissent place qu'à une seule solution. Ici encore nous pourrions tirer argument du rôle des conciles reprenant et redéfinissant des points définis déjà par d'autres conciles, ainsi que des textes de saint Léon cités à ce propos (voir ci-dessus, col. 601). Pour un concile appelé à se prononcer sur un objet déjà réglé souverainement par le pape, l'acte même du pape est un des éléments de la cause, une des données qui devront servir de base à son étude et à son verdict. Même seul, il suffirait; mais il n'est pourtant pas le seul à prendre en considération. Il est possible et convenable de rechercher en outre sur quels témoignages scripturaires et traditionnels repose la vérité définie, quelles lumières elle emprunte aux faits historiques ou quelles difficultés elle y rencontre, quelle place elle occupe dans l'ensemble du dogme et quels rapports harmonieux la rattachent à d'autres vérités révélées, etc. C'est en ce sens, répétons-le pour finir, que les théologiens reconnaissent au concile, dans ce cas, non le droit d'examen *dubitatif*, mais le droit d'examen *approbatif* ou *confirmatif*.

BIBLIOGRAPHIE. — I. *Sources*. — Pour les conciles en général, toutes les grandes collections, notamment : Labbe et Cossart, *Sacrosancta concilia*, 17 vol. in-fol., Paris, 1674; éd. Coleti, 23 fol., Venise, 1728-1734; Hardouin, *Acta conciliorum*, 11 fol., Paris, 1715; Mansi, *Sacrorum Conciliorum nova et amplissima collectio*, 31 fol., Florence et Venise, 1759-1798. (C'est la reproduction récente de cette collection qui a été généralement utilisée pour le présent article.) — Quant au concile de Constance : H. von der Hardt, *Magnum oecumenicum Constantiense Concilium..., sex tomis comprehensum*, Francfort et Leipzig, 1697-1700; Finke, *Acta Concilii Constanciensis*, t. I, Munster, 1896. Ces deux recueils sont à éclairer par Finke, *Forschungen und Quellen zur Geschichte des Konstanzer Konzils*, Munster, 1889. — Sur les conciles récents, qui manquent dans les collections précitées, *Collectio Lacensis, Acta et decreta S. Conciliorum recentiorum*, 7 vol. in-4°, Fribourg-en-B., 1870-1890; le septième volume est consacré aux *Acta et decreta Concilii Vaticani*.

II. *Ouvrages*. — 1. On trouvera *les principes* exposés dans tous les théologiens et canonistes, par exemple : Bellarmin, *Controversiae christianae fidei*, tract. *De conciliis et Ecclesia*; Palmieri, *Tractatus de Romano Pontifice*, 2e éd., Prato, 1891, thes. 28 et 29; Mazzella, *De Religione et Ecclesia*, 4e éd., Rome, 1892, disp. V, art. 5; C. Pesch, *Praelectiones dogmaticae*, t. I, Fribourg-en-B., 1894, p. 263 suiv.; Forget, art. *Conciles*, dans le *Dictionnaire de théologie catholique* de Vacant-Mangenot; Phillips, *Kirchenrecht*, t. II; Wernz, *Jus decretalium*, Rome, 1899, t. II : *Jus constitutionis Ecclesiae catholicae*, tit. XL, XLI; *Hinschius, System des katholischen Kirchenrechts*, t. III (l'auteur est protestant, mais très érudit et consciencieux); Vacant, *Etudes théologiques sur les constitutions du concile du Vatican*, 2 vol. in-8°, Paris, 1895.

2. Pour *la partie historique*, on consultera tout d'abord : Hefele, *Konziliengeschichte*, 7 vol. in-4°, Fribourg, 1855-1871; 2e éd., 1873-1890; continuation (t. VIII et IX) par Hergenroether, 1887-1890; traduction française par Goschler et Delarc, 11 vol., Paris, 1869-1876; mieux : nouvelle traduction française faite sur la 2e édition allemande, corrigée et augmentée de notes bibliographiques et critiques, par un religieux bénédictin de Farnborough (Leclercq), Paris, 1907 et suiv.; — Hergenroether, *Katholische Kirche und christlicher Staat*, Fribourg, 1872; du même auteur, *Handbuch der Kirchengeschichte*, 3 vol. in-8°, 3e éd., Fribourg, 1884-1886; trad. française en 5 vol., Paris, 1880-1890.

Quant à *la convocation, la présidence et la confirmation* des conciles œcuméniques : Funk, *Kirchengeschichtliche Abhandlungen und Untersuchungen* (Paderborn, 1897-1907), t. I, pp. 39, 87, 498; t. III, pp. 143, 406.

Quant aux *conciles de l'époque du grand schisme* : Salembier, *Le grand schisme d'Occident*, Paris, 1900; Jungmann, *Dissertationes selectae in historiam ecclesiasticam*, t. VI (Ratisbone, 1886), p. 279 suiv.; Baudrillart, art. *Constance*, dans le *Dictionnaire* de Vacant-Mangenot.

Quant au *concile du Vatican* : *Granderath et Kirch*, *Geschichte des Vaticanischen Konzils*, 3 vol. in-8°, Fribourg-en-Brisgau, 1903-1906; trad. française par les PP. Jésuites d'Enghien, t. I, 1908; Forget, *Le concile du Vatican*, dans la *Revue d'Histoire ecclés.*, n° 1 de 1906 et n° 1 de 1909.

J. FORGET.

CONCORDATS. — I. *Les concordats en droit canonique et en droit international*. — II. *Les concordats hors de France*, avant Léon X. — III. *Le concordat français de 1515 et les autres d'ancien régime*. — IV. *Le concordat français de 1801 et celui de 1817*. — V. *La rupture de 1905*. — VI. *Les concordats passés dans l'Ancien et le Nouveau monde, au* XIXe *siècle*. — VII. *Epilogue*. — VIII. *Bibliographie*.

I. — Tout le monde le sait, on appelle concordat l'acte d'entente par lequel les deux puissances ecclésiastique et civile définissent le statut légal des hommes et des choses de la religion catholique, en un temps et dans un pays donné. Les principes y sont nécessaires et l'Eglise veille à ce qu'ils demeurent intacts. Mais la variété des conjonctures exige bien des tempéraments; et c'est à fixer la mesure dans laquelle la législation canonique peut et doit consentir des exceptions, que s'est appliquée la diplomatie des pontifes romains. Œuvre politique, dans le meilleur sens du mot, si la politique est la science du gouvernement, selon les possibilités de l'heure en même temps que selon le droit. Œuvre, en tout cas, commandée par les conditions humaines où se meut l'Eglise divine.

Théoriquement, les concordats dérivent de ce principe — si nettement proclamé dans l'encyclique de Léon XIII *Immortale Dei* (1885) — que l'Eglise et l'Etat étant deux sociétés souveraines chacune dans son ordre et exerçant leur autorité sur les mêmes hommes, leurs relations doivent être réglées, afin de prévenir d'inévitables conflits. En fait, les accords conclus entre les deux puissances ont presque toujours été consécutifs à une période de lutte ou de malaise : ce sont de véritables traités de paix, bien plutôt que des pactes d'alliance. Ils sont devenus nécessaires et ils se sont multipliés, du jour où l'autorité spirituelle de l'Eglise a été discutée ou méconnue. Cette remarque, en même temps qu'elle explique la teneur des concordats, permet d'en prévoir aussi la fragilité.

On pourrait peut-être caractériser par quatre formules les rapports entre l'Eglise et l'Etat : *l'Eglise souveraine dans l'Etat chrétien, l'Eglise protégée dans l'Etat bienveillant, l'Eglise libre dans l'Etat neutre, l'Eglise serve dans l'Etat maître*.

La première hypothèse rend les concordats inutiles : l'Etat se défend, comme d'un sacrilège, de franchir les limites que l'Eglise met elle-même à l'exercice de son pouvoir propre. Dans la quatrième

hypothèse, les concordats ne servent de rien, parce que l'Etat (gallican, joséphiste, jacobin ou napoléonien) prétend décider, par son unique et indiscutable intervention, de tout « le temporel ». Entre ces deux hypothèses qui s'opposent à l'extrême, il y a place pour une entente durable et féconde. Mais — le raisonnement prononce dans ce sens *a priori*, et l'histoire de tous les temps le démontre — il faut, pour que les concordats ne soient pas un vain mot, que les détenteurs du pouvoir civil fassent une profession sincère du catholicisme; ou du moins il faut qu'ils soient pénétrés de cette idée juste que l'Eglise, représentant dans la suite des âges la forme la plus excellente de la religion, demeure le meilleur ciment des sociétés, même des sociétés modernes. Hors de là, il n'est aucune chance d'assurer le respect des conventions les plus solennelles. Comme l'Eglise ne saurait, en fait, soutenir son bon droit par les armes, les règles de la justice et de la courtoisie internationales sont oubliées à son égard, plus facilement encore qu'à l'égard de toute autre puissance.

Des publicistes ont excusé, pour ainsi dire, par avance, ces oublis des souverains; ou plutôt ils ont craint qu'il ne leur fût fourni de faciles prétextes, par une certaine doctrine acceptée, dans les écoles catholiques, sur la nature juridique des concordats et qui consiste à les envisager comme des privilèges accordés par les papes.

La question est plus ancienne que ne le croient beaucoup de nos contemporains. Dans un précieux travail (qui n'est malheureusement que lithographié) le P. Baldi, jésuite italien, l'a montré, la masse des anciens canonistes de toute nation s'est occupée, *ex professo*, de savoir quelle sorte d'obligations comportaient les concordats. Avec une frappante quasi-unanimité, ils ont prononcé que ce n'étaient point les obligations d'un pacte bilatéral.

Pour nous borner à notre pays, et à nos jours, — car ceci n'est pas un dictionnaire d'histoire — un opuscule du vicomte de Bonald (*Deux questions sur le Concordat*) remit le problème à l'ordre du jour, après le concile du Vatican : au jugement de l'auteur, il ne fallait point dire que les concordats étaient des contrats. Le chanoine Labis, de Tournai, prétendit qu'il fallait le dire. A Rome, le P. Tarquini parlait comme M. de Bonald; le chanoine de Angelis appuyait M. Labis. Dix ans après, une brochure de Mgr Turinaz (*Les Concordats et l'obligation réciproque qu'ils imposent*) renouvela la dispute. Par delà les Alpes, même dissentiment que jadis. Le professeur Cavagnis (mort cardinal) opinant comme avait fait le chanoine de Angelis; l'abbé Radini-Tedeschi (depuis évêque de Bergame) combattant la thèse de Mgr Turinaz; tandis que Mgr Satolli, alors recteur de l'Académie des nobles, s'efforçait de concilier les avis opposés, tout en préférant celui de Tarquini.

Actuellement encore, la controverse demeure ouverte : l'Apollinaire et le Collège romain gardent chacun leurs traditions, et on essaye toujours de les ajuster, à l'Académie des nobles. Mgr Giobbio (*I concordati*) tient que les concordats sont des privilèges conventionnels.

Il faut préciser le point de la querelle. Pour les clauses qui toucheraient à des choses purement temporelles, aucune difficulté : tous les auteurs sont d'accord. Ils sont d'accord aussi pour admettre que les concordats imposent au pape une obligation, et que celle-ci résulte d'un engagement pris. Ils conviennent enfin que cet engagement ne saurait rendre nulles en droit les mesures prises par Rome contrairement aux stipulations faites. Bien entendu, aucun docteur ne conteste que, si les circonstances viennent à se modifier, au point par exemple de rendre le traité inexécutable ou damnable à l'Eglise, celle-ci peut le dénoncer et qu'il lui appartient de juger si la situation commande cette attitude. Reste à décider si, en matière spirituelle ou mixte, *et manentibus circumstantiis*, le pape est lié, à l'égard des chefs d'Etat, en stricte justice ou simplement par fidélité à la parole donnée : voilà exactement le problème qui divise les docteurs catholiques. Et par cette manière de le poser, il est déjà manifeste qu'il n'a point l'importance qu'on aurait pu croire d'après le bruit mené autour de la dispute. En définitive, ceux-là mêmes qui tiennent les concordats pour des contrats synallagmatiques ne sauraient les appeler ainsi au sens propre du mot. Ils l'avouent. Et le jour où ils cesseraient de l'avouer, ils seraient amenés, par voie de conséquence inéluctable, à dire que les concordats comportent une aliénation réelle d'une part de la puissance spirituelle. Or personne ne peut, sans livrer la vérité catholique, accepter une pareille thèse. La discussion par conséquent est, à la lettre, scolastique : on se chicane sur des dénominations et des concepts; dès que l'on entre dans la précision des hypothèses décisives, la position de tous les auteurs est la même.

Sur quoi se fondent leurs divergences persistantes ? Dans le système des concordats-privilèges, on considère que les personnes et les objets en cause n'étant pas de même condition juridique, il est contraire à la logique et au droit d'établir une parité dans les obligations qui résultent du traité. Dans le système des concordats-contrats, on répond : il y a *synallagma* dès qu'il y a obligation réciproque et pareille; et celle-ci peut avoir lieu, même quand les deux contractants et les choses dont ils disposent ne sont pas d'une même condition juridique. Selon la première théorie, tout droit cédé en justice étant éteint en celui qui le cède, on ne saurait concevoir une telle cession, en celui qui garde le pouvoir d'exercer validement le droit cédé à autrui. Selon la seconde théorie, la délégation d'une faculté a beau laisser intacte dans le souverain qui la donne l'autorité d'agir par lui-même, il n'en est pas moins tenu en justice d'observer le pacte par lequel il aurait stipulé cette délégation. Comme l'on voit, les partisans du privilège partent du principe qui domine toute la question : la supériorité native de l'Eglise en matière spirituelle; et ils déduisent de là — sans aucun respect humain et en se tenant au sens rigoureux des mots — la nature juridique des concordats. Les partisans du contrat sont surtout effrayés à la pensée que l'Eglise, maîtresse née de la morale, pourrait avoir l'air de s'exempter de cette bonne foi dans les traités, qu'elle impose à autrui, au nom de la loi divine dont elle est l'interprète. Et sous l'empire de cette préoccupation, ils plient le langage du droit à des accommodations ingénieuses peut-être, mais sujettes à contestation.

Autrefois comme aujourd'hui, les défenseurs jaloux des droits de l'Etat ne manquaient pas. Nos politiciens ne sauraient inventer aucune prétention que les légistes de l'ancien régime n'aient soutenue avant eux. Cela n'a point empêché les canonistes anciens de se rallier presque tous à la théorie du privilège. Les modernes n'ont peut-être pas assez remarqué ce fait historique. Ils préfèrent, au surplus, regarder dans leur horizon immédiat; par tous les documents qu'il fournit, le XIXe siècle, disent-ils, suffit à leur donner raison.

Mgr Turinaz, dans la brochure déjà citée, appelle les papes en témoins de son opinion. Parmi les textes qu'il allègue, tous ne sont pas également significatifs. Ceux qui le sont à un plus haut degré n'ont peut-être pas la clarté décisive que leur prête

l'éloquent prélat. Mais il est indéniable que, de fort bonne heure, les papes qui ont fait des concordats ont parlé des obligations réciproques qui en résultent; les papes du XIXe siècle surtout ont proclamé que leur parole était engagée dans les concordats comme dans un pacte bilatéral; ils ont assimilé ce pacte aux traités internationaux.

Ce langage, tenu à diverses reprises, suffit-il pour assurer que les documents pontificaux décident la controverse? Je ne le pense pas.

Dans tout concordat, il y a un élément contractuel et un élément législatif. Les textes le prouvent et les auteurs le disent à l'envi. Lequel des deux éléments est assez prépondérant pour emporter, à lui seul, la définition des concordats? On dissertera longtemps là-dessus, et avec quelque vanité, semble-t-il. Quant aux documents à l'autorité desquels on a recours, il n'en est pas un seul qui ait pour but de dirimer le litige qui met les canonistes aux prises. Dans aucun de ces documents, il n'est aucune expression qui ne puisse, le plus correctement du monde, s'interpréter par les tenants de n'importe quelle école. Les mots les plus caractéristiques — à savoir ceux de « pacte bilatéral », de « contrat synallagmatique » employés par Pie X et Léon XIII — sont fort loin de résoudre, par eux seuls, le problème. Ils le supposent et le laissent entier; puisque entre docteurs catholiques l'objet même de la dispute est de préciser en quel sens analogique exactement — il ne saurait être question de sens propre — les concordats sont des contrats synallagmatiques et des pactes bilatéraux. Quelle que soit la dénomination par laquelle on essaye de caractériser les concordats, l'important est de savoir ce que l'on enferme au juste dans ces dénominations. En recourant à un terme plutôt qu'à un autre, le Saint-Siège en a consacré l'usage. Mais c'est sur quoi on ne disputait pas. Dans le langage usuel et même dans le langage diplomatique, il n'y a aucune difficulté à qualifier les concordats de contrats. Ils le sont en effet, comme ils sont aussi des privilèges. Avec Mgr Giobbio, on peut encore les appeler des *privilèges conventionnels.* Mais, encore une fois, les mots, si heureux qu'ils puissent être, ne sauraient supprimer une controverse, dès là qu'ils sont employés — et c'est ici le cas — hors de leur sens strict. Toute la question en somme revient à ceci : l'obligation qui lie le pape à l'égard des chefs d'Etat est-elle de même nature juridique et morale que celle qui lie les chefs d'Etat eux-mêmes à l'égard du pape? Aucun document pontifical n'en décide.

Il faut parler autrement du problème agité par les jurisconsultes : les concordats sont-ils des traités internationaux? Notamment depuis les dernières années du XIXe siècle, c'est sur le terrain du droit international que Rome s'est placée, soit pour rappeler ceux qui l'oubliaient au respect des conventions signées avec elle, soit pour protester contre ceux qui ont prétendu les déchirer au gré de leur caprice. N'y a-t-il pas dans ce fait une lumière? Est-ce que, par l'attitude qu'ils prennent ainsi devant les nations, les papes ne nous indiquent pas comment il nous faut, avec eux, envisager les concordats?

Si divisés que soient les jurisconsultes sur la condition internationale de la papauté depuis la ruine du pouvoir temporel, le bon sens et l'histoire protestent que la souveraineté pontificale est demeurée essentiellement identique à elle-même. Même avant l'annexion de Rome au royaume d'Italie, c'est avec le chef de l'Eglise que les chefs d'Etat entretenaient des relations diplomatiques et négociaient des concordats. D'ordre à part — c'est-à-dire extraterritoriale et sans sujets qui lui soient exclusivement propres — la puissance spirituelle des pontifes romains n'en est pas moins réellement souveraine et inévitablement internationale. Les hommes politiques et les théoriciens du droit qui ne savent pas le reconnaître de bonne grâce montrent que leurs préjugés les aveuglent sur les faits les plus évidents. Les créations de leur ingéniosité juridique font sourire, quand ils se mettent à expliquer par exemple la personnalité des nonces ou la nature d'un traité signé au Vatican. Dans le droit public du moyen âge, le pape était le suzerain de la République chrétienne; selon le droit international de tous les temps, il demeure un souverain. La magistrature divine dont il est investi aux yeux du croyant est un fait que les incroyants ne peuvent pas détruire ni même nier, et c'est à ce fait que le droit humain rend hommage quand il classe, parmi les puissances suprêmes de ce monde, celle des successeurs de saint Pierre.

Toutefois, en prenant acte de cet hommage et même en le réclamant, la papauté n'entend pas abdiquer le caractère proprement surnaturel de son autorité suprême. Elle ne le saurait faire. Et par là il apparaît combien peu rigoureuse est la logique de ceux qui, du langage même des papes invoquant le droit international, déduisent que d'après Rome elle-même les obligations qu'elle assume en signant les concordats sont exactement celles des souverains qui signent un traité. Encore que l'Eglise ne soit pas une sorte de suprême puissance civile, elle prétend être supérieure à l'Etat parce que ses fins (celles-ci déterminent les origines, la nature et les facultés des sociétés) sont supérieures à celles de l'Etat. Cette inégalité des deux puissances n'empêche pas la temporelle d'être souveraine dans son ordre; mais elle la prive de tout droit, en matière spirituelle; elle interdit même à l'Eglise la faculté d'aliéner son autorité propre.

Au fond de la querelle sur la vraie nature juridique des concordats, c'est donc celle de la vraie nature du pouvoir spirituel qui est en cause. Dès lors, comment s'étonner que dans la réalité des choses les docteurs catholiques soient moins en désaccord qu'ils ne veulent en convenir eux-mêmes? Aucun d'eux certainement n'entend dénier à l'Eglise la supériorité native qu'elle a reçue de Jésus-Christ. Et cette supériorité de l'un des contractants empêchera toujours les concordats d'être des contrats synallagmatiques et des traités internationaux *comme les autres*.

Au surplus, quelle que soit la dénomination que l'on préfère dans les écoles de droit pour caractériser les concordats, il n'y a pas de danger qu'ils soient dénoncés par un caprice imprévu des pontifes romains. Nous l'avons déjà observé, aucun d'eux n'a jamais dit que les concordats ne lui imposaient aucune obligation. Tarquini, qu'on représente comme le canoniste le plus intransigeant, n'a point soutenu que les papes, après avoir signé une convention, demeuraient libres d'agir à leur guise. Lorsque les politiciens libéraux ou les juristes incroyants s'effarouchent d'une telle hypothèse, et foncent dessus de tout leur élan, ils ressemblent à Don Quichotte; ils se battent contre un fantôme. Pendant de longues années, le P. Wernz a enseigné le droit canonique au Collège romain; il demeure un maître singulièrement autorisé auprès des congrégations pontificales. Voici la définition qu'il donne des concordats : *Lex pontificia et civilis lata, pro particulari quadam republica, ad ordinandas relationes inter Ecclesiam et Statum, circa materiam aliqua ratione utramque potestatem sive societatem concernentem; quae adjunctam habet vim pacti publici inter sedem apostolicam et illam rempublicam initi, et utramque partem vere obligantis.* Cette longue phrase montre la complexité de la question, signale les éléments juridiques divers que renferme un concordat, et marque distinctement le caractère

obligatoire que lui reconnaissent les docteurs catholiques pour l'Eglise aussi bien que pour l'Etat. Ces derniers mots : *utramque partem vere obligantis* ne sont qu'un écho des déclarations des papes : ainsi ont parlé notamment Léon XIII, Pie IX et Pie VII; et leur langage était celui de leurs prédécesseurs.

Mais, mieux encore que leur parole, leur conduite témoigne qu'ils savent ce qu'est le respect d'une signature. Depuis le concordat de Worms (1122) jusqu'à la première loi Briand (1905) les occasions n'ont pas manqué où, les Etats violant outrageusement la foi jurée, l'Eglise aurait pu, selon la rigueur du droit, regarder comme caducs des traités inobservés par l'un des contractants. Jamais Rome n'a usé de ce moyen de protestation; les papes n'ont jamais repris leur liberté, avant la rupture évidente. L'esprit évangélique de leur pastorat suprême le leur a interdit. L'éternité qui leur est divinement assurée les a toujours amenés à compter beaucoup sur le temps pour obtenir les justes réparations que le droit mérite. Des politiciens en quête de prétextes peuvent montrer, au sujet de la prétendue fragilité d'un *indult*, une sorte de terreur. L'histoire de tout le catholicisme montre combien sont puériles ces inquiétudes qui voudraient être tragiques. Pour si souvent qu'une brusque déclaration de guerre soit venue rompre la paix la plus solennellement promise, les nations ne laissent pas de négocier indéfiniment des accords. Comment ferait-on croire qu'il est imprudent pour un peuple de traiter avec l'Eglise qui jamais ne méconnut un pacte?

Quand elle signe un concordat, elle y est fidèle. Voilà qui est certain. Par-dessus les disputes des auteurs qui chicanent sur l'essence scolastique des obligations de l'Eglise, un fait est dominant et évident : à ces obligations elle a fait honneur toujours. Cette épreuve du temps est décisive.

II.—Il paraît superflu de cataloguer ici tous les traités conclus par le Saint-Siège avec les chefs d'Etat, depuis le moyen âge jusqu'à nos jours. Ce qu'on appelle les concordats carolingiens sont des actes bien loin de nous, de toute manière. Le concordat anglais de 1105, le concordat allemand de 1122, le concordat portugais de 1289, le concordat germanique de 1448, sans être d'allure moderne, ont cependant moins de dissemblances avec les traités signés à partir du XVIe siècle.

La querelle des investitures domine l'époque féodale. Les papes et l'Eglise en souffrirent cruellement, le mal sévissant dans toute l'Europe occidentale. En France, l'action des conciles suffit à le guérir. Mais par delà la Manche et surtout par delà le Rhin, il fallut autre chose. La lutte fut longue et âpre. Enfin, sous Pascal II, pour l'Angleterre, sous Calixte II, pour l'Allemagne, une transaction eut lieu : l'investiture laïque par le sceptre fut séparée de l'investiture ecclésiastique par le crosse et l'anneau. Par ce compromis, les prélats gardaient leur place dans la hiérarchie sociale, et l'indépendance de la hiérarchie ecclésiastique était affirmée. Ce fut la paix, jusqu'au jour où les prétentions de Frédéric Barberousse à Roncaglia (1158) et celles de Henri II à Clarendon (1164) réveillèrent le conflit.

Tandis que se préparait laborieusement l'unité espagnole par la lutte contre les Maures et l'alliance des souverains du nord de la Péninsule, le royaume de Portugal, qui venait de conquérir l'indépendance (1139), ne tarda guère à connaître les inconvénients de la guerre entre les deux puissances. Sans interruption, Sanche Ier, Alphonse II, Sanche II et Alphonse III, se mirent, comme à l'envi, à passer par-dessus les lois divines les plus saintes et les lois ecclésiastiques. Denys le Sage — dont la femme Elisabeth devait être un jour canonisée — fit la paix avec les évêques par un traité que Nicolas IV confirma (1288). Le roi promettait de ne plus imposer aux prélats le renoncement à leurs bénéfices, de ne pas bannir ceux qui revendiquaient leurs droits, de ne pas gêner leurs communications avec le Saint-Siège, de laisser et même de faire exécuter les censures ecclésiastiques, de ne pas usurper les biens des hôpitaux ou les biens de l'Eglise, de ne pas troubler les élections aux bénéfices, d'exercer avec modération son droit de patronat, etc., etc. Cette énumération, qui est loin d'être complète, en même temps qu'elle révèle les bonnes dispositions de Denys le Sage, nous permet d'entrevoir à quels excès s'étaient portés ses prédécesseurs.

On connaît les conséquences lamentables qu'eurent pour la chrétienté l'exil des papes à Avignon (1305-1377) et les douloureuses complications du grand Schisme d'Occident (1378-1417). Les conciles de Pise (1409), de Constance (1414-1418) et de Bâle (1431-1443) loin d'apaiser les dissensions, en auraient plutôt augmenté la gravité et perpétué les causes, en ébranlant la juste notion de la souveraineté pontificale, si la Providence n'avait eu pitié de l'Eglise. Finalement, les mandataires des nations catholiques au concile de Constance finirent par s'entendre sur l'élection de Martin V (1417), sur l'acceptation de sept décrets généraux (1418) de réforme (portant sur les exceptions de la juridiction épiscopale, les unions des monastères, les fruits des bénéfices vacants, la simonie, les dîmes et la conduite des clercs), sur la signature de trois concordats intéressant les Allemands, les Latins et les Anglais (1418).

Ce dernier accord seul était *ad perpetuam rei memoriam;* les deux autres étaient stipulés pour cinq années. Tous trois s'occupaient, en termes à peu près identiques, du nombre et des qualités des cardinaux. Aux Anglais il était promis, en outre, qu'on prendrait parmi leurs compatriotes quelques officiers de la curie romaine. Avec ce souci d'avoir une influence constante dans les conseils du Saint-Siège, les concordats de 1418 témoignent d'une certaine jalousie de sauvegarder l'indépendance de l'Eglise nationale : les Anglais obtiennent que les incorporations de bénéfices n'aient point lieu sans l'assentiment des Ordinaires des lieux, et que le pape n'accorde plus de dispenses aux bénéficiers pour retarder leur promotion aux ordres; dans les clauses du traité signé avec la France, il est dit que les dispenses seront octroyées sans rien entamer de la puissance pontificale, mais sans blesser non plus les privilèges de l'Eglise gallicane; les Allemands et les Français ne paieront plus qu'un droit d'annates diminué.

D'autre part, en chacun des actes consentis par Martin V avec les différentes nations, des préoccupations particulières se remarquent. Les Anglais et Allemands ont soin de faire limiter la concession des indulgences; les Français sont indifférents. Ceux-ci prennent garde par contre — comme aussi les Allemands — de régler en détail la question des provisions de bénéfices avec ou sans réserve apostolique, avec ou sans droit de patronage; les Anglais n'en ont cure. Les Allemands signent des clauses sur la fulmination de l'excommunication et l'extirpation de la simonie; pas un mot là-dessus dans les concordats français ou anglais.

Le caractère provisoire de ces traités ne doit pas masquer leur importance; et il faut dire de même des concessions que Martin V y consentit. Quand on compare le remède au mal, il convient de regretter, avec l'historien Pastor, que le nouveau pontife n'ait pas cru pouvoir user d'une plus grande énergie.

Mais aussi, au milieu de la crise qui travaille tout

l'Occident, entre ces deux assemblées de Bâle et de Constance qui toutes deux vont essayer de faire prédominer dans l'Eglise une constitution oligarchique, quelle revanche de la force des choses et de la vérité divine que le spectacle d'un pape, dont tous les rivaux n'ont pas encore disparu, décidant et traitant, comme un souverain incontesté, avec ceux-là mêmes qui prétendent définir les limites de son autorité !

La même action de la Providence est à signaler dans l'affaire du Concordat des princes (1449) : bien que le concile de Bâle eût de nouveau accentué les tendances séparatistes de l'Allemagne, la diplomatie des princes finit par venir à un accord où Eugène IV et Nicolas V réussirent à se maintenir dans les positions prises par Martin V à Constance.

III. — Au moment où François I[er] et Léon X se rencontrent à Bologne, les affaires ecclésiastiques de France sont régies par la *Pragmatique sanction de Bourges*. Celle-ci (œuvre des légistes de Charles VII, enregistrée au Parlement le 13 juillet 1439) est surtout un acte d'opposition aux pontifes romains : elle proclame avec le concile de Bâle la supériorité du concile sur le pape, supprime les *réserves*, *expectatives* et *annates*, réduit la facilité des appels à Rome, rétablit l'usage de l'élection pour les dignités ecclésiastiques. Malgré les protestations de Rome, ces dispositions demeurèrent en vigueur pendant tout le xv[e] siècle. Un instant, Eugène IV espéra obtenir un concordat avec Charles VII (1442). Sous le règne de Louis XI, la pragmatique fut même déchirée. Mais l'accord conclu entre le prince et Sixte IV (1472) ne tint pas devant les résistances du parlement. Ce fut proprement à Bologne que fut conclu le définitif traité de paix. Deux bulles signées par Léon X réglèrent avec précision les clauses débattues (*Primitiva illa Ecclesia* (18 août 1516), *Sacro approbante concilio* (14 janvier 1517). François I[er] les fit siennes dans une ordonnance (13 mars 1517). Voici les principales dispositions prises :

1. L'élection est supprimée. Le roi présentera aux évêchés et archevêchés des candidats choisis, âgés de 27 ans au moins, licenciés en théologie, ou en l'un et l'autre droit, ou docteurs en droit, ou licenciés de quelque célèbre université.

La présentation doit être faite dans les six mois qui suivent la vacance du siège.

Si le candidat est vraiment non qualifié, une nouvelle présentation doit être faite, trois mois après le refus signifié par le pape ; sans quoi celui-ci pourra pourvoir librement.

Si la vacance se produit par la mort du titulaire à Rome, le pape sera libre aussi de pourvoir.

Pourront être également candidats aux évêchés les parents du roi et des grands — s'il y a raison légitime, — ainsi que les religieux mendiants de doctrine éminente, alors même qu'ils ne seraient point gradués dans quelque université.

2. Le droit de présentation ou nomination royale est étendu aux monastères et prieurés.

3. Sont maintenus pour les bénéfices ecclésiastiques (canonicats ou prébendes) les privilèges des gradués ; selon les alternances prévues par le droit commun, les collateurs doivent les préférer aux autres candidats même recommandables.

Le temps requis pour les études de ces gradués afin que leur titre soit valable, est déterminé avec soin ; de même la manière de procéder aux preuves de noblesse, pour ceux qui feraient valoir cette raison afin d'avoir dispense d'études moins prolongées ; de même la précellence relative des grades les uns sur les autres.

4. Les curés des villes ou bourgs fermés de murs ne pourront être pourvus de leurs cures que s'ils ont étudié la théologie pendant trois ans, ou suivi des cours de droit, ou conquis le grade de maître ès arts. Et les universités sont prévenues qu'elles perdront de droit tous leurs privilèges apostoliques, si elles s'avisent de présenter aux collateurs des gradués qui n'aient point obtenu leurs diplômes après une scolarité parfaitement régulière.

5. Tout concubinaire public — de quelque dignité que ce soit, même épiscopale — doit être privé des fruits de sa charge pendant trois mois, averti de se corriger, condamné à perdre tous ses bénéfices s'il persévère dans son scandale ; déclaré inhabile à tout office ecclésiastique si, après amendement, il revient à son péché. Et que ceux qui font des pactes d'argent avec de tels hommes, pour les maintenir en possession, sachent qu'ils encourent la malédiction éternelle.

Le concordat de 1516 règle encore quelques questions concernant les appels, les censures, les annates. Mais tout cela nous a paru moins intéressant que ce qui touche aux personnes.

Le parlement de Paris fit au traité toute l'opposition qu'il put. Il fallut le contraindre pour qu'il enregistrât les lettres qni accréditaient le légat Philippe de Luxembourg pour exécuter le concordat en France. Quant à l'enregistrement du concordat lui-même, ce fut un duel de quatorze mois. Aux premières remontrances, le roi répondit par une lettre de jussion (13 mai 1517) ; quand le chancelier Duprat se présenta porteur des ordres de son maître, on demanda le droit d'envoyer une députation, et bientôt celui de nommer une commission nouvelle. Sur itérative jussion de François I[er], les magistrats vinrent trouver le prince, qui obtint d'eux une promesse de délibérer. La discussion commença le 13 juillet et dura dix jours ; le parlement concluait au maintien de la Pragmatique ou à la convocation d'une assemblée du clergé à qui serait présenté le concordat. En janvier et février 1518, le roi reçut à Amboise les magistrats récalcitrants. Ils produisirent leurs griefs. Duprat y répondit avec force. Le roi fit des menaces, revendiqua pour lui seul le droit de gouverner. Après quatre séances (15, 18, 19, 22 mars), l'enregistrement fut donné. Mais, deux jours après, le Parlement, toutes Chambres réunies, renouvela une sorte de protestation par le constat de tous les efforts faits par lui pour s'opposer aux volontés royales.

L'Université qui, dans cette lutte, avait pris le parti de la magistrature, se joignit à elle dans la suprême révolte (27 mars 1517) : faisant appel contre les clauses du traité, portant défense à tout imprimeur et libraire d'en publier le texte, suppliant le primat des Gaules de convoquer d'urgence l'Eglise gallicane, afin d'assurer la conservation des libertés nationales.

Le clergé ne montra pas moins d'obstination. Les chapitres, en beaucoup d'endroits, continuèrent à nommer des évêques. Dans les Etats généraux (Orléans, 1560, Blois, 1576-1588, Paris, 1593) on proclama le principe de l'élection. L'archevêque d'Aix Genebrard écrit un livre *De sacrarum electionum jure et necessitate*. Il faudra tout le xvi[e] siècle pour amortir les ardeurs de cette opposition des prêtres. Et la Constitution civile du clergé montrera avec éclat quelle faveur le droit ancien conservait encore en 1789.

Les choix des princes justifièrent souvent ces réclamations. Les prélats courtisans et étrangers à l'esprit de leur état — quoiqu'ils soient moins nombreux que les indignes pourvus de grasses abbayes — ne manquent pas dans notre histoire religieuse. Mais ces erreurs coupables témoignent contre les rois et non contre le concordat. En outre, rien ne prouve que les

élections auraient mieux pourvu l'Eglise; on peut, sans rien exagérer, conjecturer que peut-être, sans le droit royal de nomination, la crise qui jeta dans le protestantisme tant de prélats allemands se serait ouverte chez nous, à la même date; et, en tout cas, les critiques que Léon X fait, dans sa bulle, sur les abus du régime électif ne sont que trop fondées.

Ce serait encore raisonner en l'air que de rendre le concordat de 1516 responsable du gallicanisme ecclésiastique de 1682. La Pragmatique de Bourges contient tout le venin doctrinal de la fameuse déclaration; et elle n'est d'ailleurs qu'un résidu des délibérations antiromaines de Bâle. Le simple rapprochement des dates, sans chercher autre chose, suffit à démontrer que les tendances particularistes de notre Eglise nationale ont une autre origine que l'article 7 du pacte conclu entre Léon X et François I[er].

Enfin, ceux-là méconnaissent complètement l'histoire et la théologie catholique, qui répètent la fameuse formule : à Bologne, le roi et le pape se sont mutuellement offert ce qu'ils n'avaient ni l'un ni l'autre. En fait, sous le régime électif, les candidats du roi obtenaient en beaucoup de cas les bénéfices. En droit, le pape, administrateur suprême de la propriété ecclésiastique, comme il est le souverain arbitre de la discipline canonique, a plein pouvoir de régler selon les circonstances la matière bénéficiale. Les principes sacrés qui protègent la juridiction spirituelle et le bien des âmes marquent seuls les limites que le pontife romain ne saurait franchir. On n'établira pas que Léon X l'a oublié. Et quand on revoit en esprit les chemins suspects par lesquels le gallicanisme a entraîné l'Eglise de France, à travers les siècles, on doit estimer heureux et bienfaisant l'acte de 1516 : entre les tentatives de Philippe le Bel et celles de Louis XIV, il a fait du Saint-Siège le centre légal de notre clergé; la suprême autorité des successeurs de Pierre a été proclamée par la loi française comme par la foi catholique. Outre que c'était un hommage à la vérité, qui peut dire que ce n'était pas aussi une victoire?

Sans doute, le pouvoir pontifical connaîtra encore des résistances. La lutte entre le sacerdoce et l'empire est éternelle. Mais contre les empiètements des princes et les complicités de l'épiscopat, une revendication sera toujours possible, en invoquant la bonne foi des traités et la logique des situations. Au milieu des conflits toujours renaissants, ce sera l'inépuisable ressource des papes.

Dans les concordats signés pour l'Allemagne, la Bohême, la Sardaigne, le duché de Milan, les deux Siciles et l'Espagne, les matières bénéficiales tiennent une très grande place. Les plus remarquables de ces accords sont ceux qui furent négociés par Benoît XIV avec le roi de Sardaigne Emmanuel III (1741) et surtout avec Charles III, roi des deux Siciles (1741). Le mouvement qui de toutes parts ébranle l'ancien édifice social a laissé sa trace visible dans la seconde de ces conventions. Les princes reconnaissent encore le principe de l'immunité ecclésiastique; mais leur tendance évidente est de faire à eux seuls la police de leurs Etats et d'étendre leur action sur les personnes et les biens d'Eglise.

Forcé par les circonstances, le pape en vient à un compromis : la propriété ecclésiastique est cadastrée et soumise à l'impôt, les officialités voient réduire leur champ d'action, on diminue les cas du droit d'asile; les conditions de la promotion aux ordres, de la visite et de la gestion financière des œuvres pies sont minutieusement détaillées.

Dans le concordat passé par Clément XII avec l'Espagne en 1737, c'est au contraire la confiance à l'égard de Rome qui se manifeste : les stipulations consistent plutôt dans le rappel des principes; quant aux moyens d'exécution, Philippe V s'en rapporte aux instructions que le Saint-Siège enverra aux évêques. Mais au bout de vingt années, il fallut en venir à un nouveau règlement explicatif du précédent (1753). Toutefois ce dernier texte n'offre pas à beaucoup près le caractère moderne, c'est-à-dire laïque, des traités signés en Italie.

IV. — Après la Révolution française, c'est une ère nouvelle qui s'ouvre pour les rapports entre l'Eglise et l'Etat. La simple lecture du concordat français de 1801 en donne la sensation très nette. Certes, par sa démarche inattendue auprès de Pie VII, Bonaparte tourne le dos non seulement à la loi de l'an III, mais à l'œuvre religieuse de la Constituante. Il proclame, après dix ans d'une politique insensée, le retour au bon sens et au droit : il faut rétablir la paix des consciences pour rétablir la paix publique, et, dans un pays en majorité catholique, divisé par le schisme, troublé par la vente des biens nationaux, il est impossible que le pape ne soit pas appelé à pacifier les consciences. Là se trouvent la nécessité, les bienfaits du concordat; par là, le premier Consul a montré la force de son génie et de son courage. Malheureusement cet homme qui comprend admirablement que la religion est un indispensable facteur social et que le pape est l'inévitable régulateur suprême dans l'Eglise catholique — est un chrétien fort médiocre, un despote dans l'âme, un conquérant insatiable. De là, dans la négociation du Concordat, le souci de favoriser le moins possible le souverain Pontife, et, dans l'exécution des clauses signées, une fidélité douteuse. On peut assigner aux articles organiques, même à l'invasion des Etats pontificaux et à la dure captivité de Pie VII, des causes ou occasions étrangères à la personne de Napoléon. C'est l'honneur des travailleurs sagaces et le devoir des historiens consciencieux de signaler ces influences secondaires, dans le grand drame qui commence à Marengo pour finir à l'abdication de Fontainebleau. Il faut pourtant le reconnaître, les événements dérivent principalement du souverain : avant tout, ils procèdent de ses desseins, de ses passions, de sa puissance.

Les clauses du concordat de 1801 sont connues; nous les rappellerons brièvement.

Elles sont toutes subordonnées à la profession de foi catholique du chef de l'Etat (art. 17). La libre pratique de la religion et la publicité du culte sont promises (art. 1). On fera, d'accord, une nouvelle circonscription des diocèses (art. 2); les évêques feront une nouvelle circonscription des paroisses pour l'effet de laquelle sera exigé le consentement des pouvoirs publics (art. 9). La nomination aux évêchés appartiendra au consul; le pape donnera l'institution canonique suivant les formes du concordat de 1516 (art. 4 et 5); les évêques nommeront aux cures; les candidats devront être agréés par le gouvernement (art. 10). Les évêques et les curés feront au gouvernement serment de fidélité (art. 6, 7); ils feront pour le gouvernement une prière publique, à la fin de l'office (art. 8). On reconnaît aux évêques le droit d'avoir un chapitre et un séminaire (art. 11). Les églises non aliénées et nécessaires au culte seront mises à la disposition des évêques (art. 12); les biens ecclésiastiques aliénés demeureront incommutables entre les mains de leurs possesseurs (art. 13); le gouvernement assurera au clergé un traitement convenable (art. 14); les catholiques pourront faire des fondations pieuses (art. 15). Les droits et prérogatives de l'ancien gouvernement, en cour de Rome, sont maintenus (art. 16).

L'opération de bornage que nous venons de résumer a d'indéniables qualités de clarté. Tout pourtant

n'était pas dit. Dès la première heure, par les *Articles organiques* (dont l'inspiration appartient à Talleyrand et la rédaction à Portalis) le premier Consul montra qu'il entendait interpréter et compléter, de sa seule initiative, la convention faite. Les protestations du cardinal légat (18 août 1803), celles du pape en personne (24 mai 1802, 21 février 1805) n'y firent rien. Napoléon fut d'autant plus tenace à garder ce qu'il avait usurpé, que son orgueil, grandi avec son pouvoir, se trouvait appuyé par des siècles de gallicanisme parlementaire et royal.

La politique acheva d'exaspérer le conflit. D'après sa conception du rôle de l'Italie dans la guerre menée à travers l'Europe entière, l'Empereur avait besoin que le maître des Etats romains devînt son collaborateur docile. Pie VII, avec raison et avec courage, se refusa à ce rôle. Il fut arraché du Quirinal, traîné à Savone, puis à Fontainebleau. L'excommunication de l'envahisseur sacrilège s'ensuivit, ainsi que le refus de pourvoir aux évêchés tant que la liberté ne serait pas rendue. Par des députations à Savone, deux commissions ecclésiastiques, un concile national, un nouveau concordat, Napoléon essaya de sortir de l'impasse où il était acculé. La servilité des évêques députés, la faiblesse des commissions, la défaillance même du pape semblèrent favoriser un instant ses desseins; l'échec du concile et la rétractation de Pie VII remirent tout en question. Il fallut l'effondrement de l'Empire pour terminer la querelle.

Malgré tout, l'Eglise de France s'organisa, se développa, reconquit quelques-unes des positions perdues. En 1814, les évêques étaient convenablement logés, les chanoines payés, les séminaristes hospitalisés et favorisés de bourses, les congrégations hospitalières reformées et protégées : tous avantages que le concordat ne stipulait pas nommément. En revanche, la prédication, l'enseignement des séminaires, leur règlement et leur existence même, l'administration des diocèses étaient soumis à des surveillances tracassières, et à des lois ou circulaires des plus gênantes. Avec ces chaînes légales et ces ressources mesurées, on vécut pourtant et on fit beaucoup de bien.

Avec la Restauration, l'occasion se présenta d'un concordat nouveau. Louis XVIII préférait, par amour-propre de race, rattacher sa politique religieuse à François Ier plutôt qu'à Napoléon. Pie VII n'était pas sans désir ni sans espoir d'obtenir d'un fils de saint Louis des conditions plus équitables pour l'Eglise. Les négociations entamées à Rome entre le cardinal Consalvi et le comte de Blacas aboutirent à un instrument diplomatique signé le 4 juin 1817.

En voici les dispositions principales :

1° Le concordat de Léon X redevient la charte religieuse de l'Eglise de France.

2° Cependant les sièges créés en 1801 et leurs actuels titulaires sont conservés; on pourvoira sans retard à augmenter suffisamment le nombre des évêchés; et dans les nouvelles circonscriptions à établir, sera demandé au préalable le consentement des Ordinaires (ou des chapitres là où le siège est vacant) auxquels on arrachera une partie de leur territoire; il pourra même advenir que, pour des raisons graves, quelques évêques soient déplacés.

3° Une dotation en biens-fonds et en rentes sur l'Etat sera constituée pour les diocèses, les chapitres, les séminaires et les paroisses érigés ou à ériger.

4° Bien que la restauration du concordat de 1516 n'emporte pas celle des abbayes, prieurés et autres bénéfices existant avant 89, c'est d'après la teneur de ce concordat que seront établis les bénéfices que l'on pourrait fonder à l'avenir.

5° Les articles organiques sont abrogés dans les points qui sont contraires à la discipline et à la doctrine de l'Eglise; le roi, d'accord avec le pape, mettra tous ses soins à supprimer tout ce qui dans le pays s'oppose au bien de la religion et à l'exécution des lois ecclésiastiques.

Le mauvais vouloir des libéraux, les intrigues du parlement, la faiblesse du roi, les menées des gallicans empêchèrent ce traité de devenir une loi de l'Etat. Il faut le déplorer pour la France : des dispositions aussi précises auraient peut-être empêché les gouvernements successifs d'entreprendre sur la liberté de l'Eglise autant qu'ils l'ont fait.

V. — Dans l'application du concordat napoléonien, la Restauration, la Monarchie de juillet, le second Empire et la troisième République eurent tous leurs heures de mauvaise humeur et de mauvaise foi.

Il n'est pas un de ces gouvernements à qui l'on ne puisse reprocher des empiétements : tous ont joué au théologien en déférant au Conseil d'Etat les mandements des évêques; ils ont affecté de savoir mieux que le pape quels prélats ou quelles congrégations convenaient au bien de l'Eglise; ils ont puni, par des expulsions brutales ou des suspensions arbitraires de traitement, les religieux et les prêtres dont l'attitude ne leur revenait pas.

Ce serait pourtant une erreur de voir, dans les conflits politico-religieux survenus à travers tout le XIXe siècle, une preuve que le régime concordataire devenait de jour en jour plus mal assorti à la société contemporaine. Le texte de 1801 aurait eu besoin d'être complété et précisé, à mesure que l'esprit chrétien et la sagesse diminuaient dans le gouvernement. Mais ni l'état religieux, ni l'état social, ni l'état politique du pays ne réclamaient la rupture violente qui eut lieu en 1905. Envisager la formule célèbre *L'Eglise libre dans l'Etat libre* comme une évolution nécessaire de la formule concordataire, ériger le discours de Montalembert à Malines ou les articles de *L'Avenir* inspirés par Lamennais en règle générale des temps nouveaux, c'est uniquement se laisser éblouir par le prestige de noms éclatants ou des mots sacrés par la science. Après le XVIIIe siècle encyclopédique et dix ans de révolution, la société française était bien moins religieuse qu'elle ne l'est aujourd'hui; et celui qui devint au 18 brumaire le chef de l'Etat était aussi vaguement chrétien que Thiers ou Carnot. Sous cette double hypothèse qui semblait en devoir exclure l'application, ce fut pourtant la doctrine de la thèse catholique sur les rapports de l'Eglise et de l'Etat qui prévalut. Pourquoi n'aurait-elle pas prévalu, aux débuts du XXe siècle comme à ceux du XIXe siècle? Si les ordonnances de 1828, la lutte de l'épiscopat contre le monopole, l'attitude des catholiques au sujet du pouvoir temporel ont pendant cinquante ans mis quelque embarras dans les relations de la Restauration, de la Monarchie de juillet et du second Empire avec Rome; jamais ces gouvernements ne songèrent, pour autant, à déchirer le concordat. De même sous la troisième République : la question de l'entente franco-italienne, celle des congrégations ou celle des nominations épiscopales n'auraient point amené la rupture si chacune de ces difficultés n'avaient été provoquée ou exploitée en vue de la séparation.

Le divorce prononcé en 1905 est dû à la logique d'un vieux programme républicain, à la poussée maçonnique qui depuis trente-cinq ans surtout a si fortement influé sur le gouvernement de notre pays, à l'entraînement fatal que subissent tous les pouvoirs entrés dans la voie des violences, enfin à la passion audacieuse et folle de celui qui rompit en 1904 les relations diplomatiques avec le Vatican. Ce dernier acte fut décisif. Vu la peur de passer pour clérical, qui

fut toujours, à partir du discours célèbre de Romans, la suprême régulatrice des cabinets français en matière politico-religieuse, il était inévitable que le retrait de notre ambassadeur auprès du pape entraînât la dénonciation du Concordat.

Dans la discussion parlementaire de la loi de 1905, dans la presse dévouée au gouvernement, il a été de mode de rejeter sur le souverain Pontife toutes les responsabilités. Rien n'est plus injuste, ni plus mensonger. L'affaire des évêques de Dijon et de Laval était trop mince, trop mal choisie même.

Entre la rupture diplomatique du 30 juillet 1904 et la discussion de la première loi Briand, le Saint-Siège a gardé l'expectative la plus réservée. Et quant aux conflits dont le gouvernement a pris prétexte pour rappeler notre ambassadeur auprès du Vatican, qui aura lu le *Livre blanc* conviendra que cette mesure extrême a été prise parce qu'on l'a bien voulu.

Au sujet des nominations épiscopales, M. Combes prétendait arrêter les listes de candidats sans pourparler préalable avec le nonce, imposer au pape l'acceptation d'une *fournée* d'évêques sous peine de ne pas désigner des titulaires aux autres sièges vacants. La prétention était contraire aux précédents, au bon sens, au droit imprescriptible et au devoir sacré qu'a le pasteur suprême de juger par lui-même de la dignité des prélats qu'il va investir de leurs fonctions. En subissant les conditions de M. Combes, Pie X eût trahi sa conscience et prouvé sa déraison.

Au sujet de la visite rendue, à Rome, au roi d'Italie par le Président de la République, trois choses sont absolument certaines :

1° Le Saint-Siège demandait simplement que M. Loubet ne choisît pas Rome pour son entrevue avec Victor Emmanuel II; et par cette exigence, il suivait la conduite tenue, depuis 1870, à l'égard de tous les chefs d'Etat catholiques, pour sauvegarder en principe des droits sacrés.

2° Le gouvernement français savait, bien avant la venue du roi d'Italie à Paris, que la présence de M. Loubet au Quirinal appellerait une protestation formelle du pape. En élevant cette protestation au nom de Pie X, le cardinal Merry del Val n'a fait que reproduire les motifs que le cardinal Rampolla avait déjà fait valoir au nom de Léon XIII.

3° Personne n'a démontré par un document diplomatique que notre rapprochement avec l'Italie ait tenu, comme à une condition *sine qua non*, à la promesse d'une visite à Rome. Et en tout cas, si cette promesse a été demandée, on ne prouvera point que nous fussions obligés, par intérêt national, à y souscrire. Au point de vue économique, l'Italie ayant plus besoin de nous que nous n'avions besoin d'elle, nous demeurions les arbitres de la situation. Au point de vue politique, le Concordat et nos intérêts à l'extérieur nous commandaient de ménager le pape; d'autant que l'entente avec Victor Emmanuel ne dissolvait pas la Triplice.

Reste la démission des deux évêques de Laval et de Dijon.

Pour celui de Laval, les griefs étaient anciens; déjà sous Léon XIII, la démission avait été demandée, promise, puis retirée. Quand, sur ordre de Pie X, le prélat fut cité à Rome, il livra cette citation à M. Combes, qui protesta au nom des droits de l'Etat et défendit le voyage *ad limina*. Même aventure pour l'évêque de Dijon. Là-dessus, le cardinal secrétaire d'Etat intervient pour expliquer les principes de droit et l'état de fait de la cause. Le gouvernement français menace de rompre, si les procès canoniques engagés suivent leur cours. En offrant de prolonger les délais impartis aux prélats cités à Rome, le pape ouvre la porte à de nouvelles négociations. On lui répond par le rappel de l'ambassadeur.

Qu'est-ce que le pouvoir hiérarchique du pape dans l'Eglise, si le caprice d'un ministre peut soustraire à sa juridiction ses justiciables? Et quelle sûreté demeure dans les relations diplomatiques, si leur maintien dépend d'un prétexte futile, si le retrait d'un plénipotentiaire peut se transformer, sans fait nouveau et sans explication, en suppression d'une ambassade?

Malgré la discourtoisie dont on usait et la violation de son droit de pasteur suprême, Pie X — celui qu'on représente comme le fougueux artisan de la rupture — laissa le nonce à Paris jusqu'au dernier moment. Il n'est pas une phase de la crise où il ne se soit montré prêt à chercher une transaction qui laissât intacts les principes. Voilà ce dont le *Livre blanc* témoigne. Tous les esprits élevés et sincères ont noté l'embarras, la duplicité, l'arrogance, la brutalité de notre diplomatie dans cette affaire. Notre gouvernement s'est montré parfaitement dédaigneux des droits qui ne pouvaient être revendiqués les armes à la main.

La dénonciation du Concordat, comme la rupture des relations diplomatiques, s'est faite sans motifs et sans dignité.

Quand la loi de 1905 a été votée, Pie X a élevé une noble protestation. Rien n'était plus légitime, vu surtout que le régime concordataire était supprimé pour céder la place à un régime de séparation absolument inique.

Trois textes législatifs ont jusqu'ici déterminé ce régime (lois des 11 décembre 1905, 2 janvier 1907, 11 avril 1908). Trois mots le peuvent caractériser : confiscation de la propriété ecclésiastique la plus légalement établie et la plus historiquement indiscutable (églises, demeures des évêques, des curés et des clercs, biens et rentes, même des fondations pieuses, des œuvres de charité, des caisses de retraite du clergé); mise des institutions et des personnes ecclésiastiques hors du droit commun; attaque sournoise de la hiérarchie même de l'Eglise, qu'on ignore pour la soutenir, qu'on connaît pour l'attaquer.

En outre, l'exercice public du culte dans les églises (que l'Etat assure être siennes ou communales) dépend uniquement, selon la loi, du caprice gouvernemental; il ne pourra se maintenir que dans les limites de sa tolérance. Un seul gain demeure dans cette déroute lamentable. Le pape nomme seul les évêques, et les curés n'ont plus besoin d'être agréés par le gouvernement.

Dans ces conditions, il faut certainement beaucoup d'optimisme pour préférer le nouveau statut de l'Eglise de France à l'ancien. La spoliation des biens qu'elle avait s'est faite sans que la liberté lui ait été donnée en échange de son patrimoine; la jalousie et la malveillance de l'Etat lui sont plus assurées que jamais. Une pareille séparation est la meilleure apologie de la convention de l'an IX. Alors que les gouvernements faisaient officiellement profession de l'antique religion nationale, les garanties précises d'un traité n'ont pu épargner de mauvais jours au catholicisme dans notre pays. Comment peut-on lui promettre un brillant avenir, alors que ceux qui détiennent le pouvoir sont les ennemis jurés de toute croyance en Dieu et ne sont légalement tenus à rien à l'égard de l'Eglise? Sans doute, l'esprit politique peut être une barrière au débordement des fantaisies tyranniques. Mais, l'expérience le montre, cette barrière est singulièrement fragile ; d'autant que la complicité de l'opinion est, à coup sûr, acquise au despotisme anonyme, tant que celui-ci ne doute pas de lui-même.

Telle est l'évidente leçon que donnent l'histoire

religieuse de la Révolution et celle des trente dernières années de la troisième République. Si, dans cette destruction de la nouvelle Eglise gallicane née en l'an X, le pape peut s'applaudir d'avoir le libre choix des évêques, cette bonne fortune a été achetée bien cher; et en tout cas, nous n'en devons aucune reconnaissance ni à la loi de 1905 ni à ceux qui l'ont faite. Le moyen, sans ouvrir la pire des guerres religieuses, d'empêcher le recrutement normal de l'épiscopat?

VI. — Parmi les concordats européens, un certain nombre furent la conséquence de la chute de Napoléon. Au temps de sa puissance, l'empereur avait parfois rêvé de donner un statut légal à l'église d'Allemagne. Chacun des Etats de la Confédération du Rhin, sans parler de l'Autriche, ne favorisa guère ce dessein centralisateur. Sollicitée par des appels opposés, Rome ne se pressa point, attendant de savoir du temps qui il fallait écouter; puis les malheurs de Pie VII rendirent toute négociation impossible. Après le congrès de Vienne, l'abolition de la Confédération, le remaniement de la carte européenne renouvelèrent dans la vieille Germanie et à Rome le désir d'un règlement amiable. Les idées fébroniennes et joséphistes, très vivantes dans la tête de beaucoup d'hommes d'Etat et de nombreux hommes d'Eglise, faillirent tout compromettre. Impuissantes à triompher au congrès de Vienne et à la diète de Francfort (1816) pour des raisons multiples, ces idées reprirent vigueur et corps dans des actes publics destinés à ébrécher les concordats dont elles n'avaient pu empêcher la signature.

Le pacte signé avec la Bavière (1817) a tout à fait l'allure catholique. On y promet que la religion nationale jouira de tous les droits et prérogatives qu'elle tient de Dieu et des saints canons (art. 1). Les menses épiscopales seront constituées en biens-fonds (art. 4). Les prêtres infirmes et vieux seront reçus dans des asiles dotés (art. 6). On dotera aussi des couvents de l'un et l'autre sexe pour l'éducation de la jeunesse, le soulagement des malades et pour venir au secours des curés (art. 7). On garantit l'inviolabilité des biens des séminaires, des paroisses et des fabriques (art. 8). La liberté est assurée aux prélats dans le gouvernement de leurs diocèses selon les dispositions des canons et la discipline ecclésiastique approuvée par le Saint-Siège; suit le détail, de peur qu'on en ignore (art. 12). Contre les livres impies, immoraux, anticatholiques, détracteurs du clergé ou tournant en dérision le culte, sur la dénonciation des prélats, le roi promet toutes les répressions; il ne souffrira pas que personne, et encore moins les fonctionnaires publics, manquent au respect dû à la dignité des ministres de Dieu (art. 13, 14).

Quand on compare ces articles à ceux du concordat napoléonien, on est heureusement surpris de tant d'orthodoxie et de bienveillance : surtout dans un pays où les souvenirs de Hontheim étaient encore si vivants. L' « édit de religion » qui fut joint au concordat ne tarda pas à trahir les véritables sentiments des politiques. Et si les protestations de Rome amenèrent le roi de Bavière à un recul (déclarations de 1818 et de 1821), il n'en demeura pas moins que le texte du concordat — reconnu théoriquement comme l'unique loi des parties — ne fut jamais loyalement appliqué.

L'accord conclu avec la Prusse (1821) donne lieu à des réflexions assez différentes. Bien que négocié par le fervent luthérien Niebuhr, il aboutit à une organisation complète des évêchés situés en terre prussienne et notamment dans la vallée du Rhin. Mais en dehors des questions de circonscription et de dotation et autres de ce genre (développées en 63 articles), on ne s'explique sur rien; l'exercice du pouvoir spirituel semble étranger et indifférent au successeur de Frédéric II. L'expérience allait montrer que, pour charger de fers l'épiscopat, les souverains de Berlin n'avaient pas besoin d'articles organiques selon la manière de Portalis. Les biens-fonds promis pour doter les églises ne furent jamais donnés; ce manque de parole était une prophétie de beaucoup d'autres infidélités.

Avec les Etats protestants indépendants, de la vallée du Rhin, nous revenons à une situation qui n'est pas sans rappeler l'histoire du concordat bavarois. Eux aussi avaient rêvé, dès 1818, ce qu'ils appelèrent *Magna charta libertatis Ecclesiae germanicae*. Consalvi trouvant trop petite cette grande charte, il fallut songer à autre chose. Les pourparlers aboutirent en 1821 à un simple travail de circonscription analogue à celui qu'on avait établi pour la Prusse. Mais, à peine les titulaires des évêchés nouveaux étaient-ils nommés, qu'on les pria de souscrire — ce qu'ils firent, un seul excepté — à ces codes d'asservissement qu'on appelait « l'instrument de fondation » et « la pragmatique d'Eglise ». Rome protesta, refusa les bulles d'institution canonique. En 1827, les négociations reprirent. On précisa, en ce qui concerne la nomination des évêques, la formation des chapitres, l'établissement des séminaires, la libre communication des évêques avec Rome, et l'exercice libre du pouvoir épiscopal selon les canons. Ces six clauses parurent suffisantes au Saint-Siège pour remédier au mal. Les gouvernements intéressés les publièrent avec des réserves suspectes; et finirent en 1830 par édicter en 39 articles un code de police des cultes qui exprimait leur manière de concevoir la liberté de l'Eglise.

Tandis que les Pays-Bas, de Bruxelles à Amsterdam, ne formaient qu'un seul royaume aux mains d'un souverain protestant, l'habileté du nonce Capacini sut négocier avec Guillaume Ier un concordat original entre tous (1827). Il consiste en trois articles : 1° le concordat napoléonien est adopté; 2° chaque diocèse aura son chapitre; 3° tant que le souverain ne sera pas catholique, la nomination des évêques se fera sur une liste présentée par les chapitres, pendant le mois qui suivra la vacance du siège; si quelqu'un des candidats présentés déplaît au roi, les chapitres effaceront son nom; après quoi, ils procéderont à l'élection canonique, sans pouvoir choisir en dehors de la liste présentée.

La révolution de 1830, en séparant la Belgique de la Hollande et en lui donnant un chef d'Etat catholique, aurait pu modifier ce statut. Il n'en fut rien.

C'est aussi en 1829 que fut signé le concordat suisse. Les cantons intéressés (Lucerne, Berne, Soleure, Zug) ne l'ayant pas ratifié, les négociations durent reprendre, et l'année suivante elles aboutirent à un traité en 16 articles qui fut enfin agréé. En 1830, de nouveaux pourparlers en étendirent l'effet aux cantons d'Argovie et de Thurgovie. Circonscription cantonale des diocèses, mais surtout organisation des chapitres et fixation de leurs revenus : c'est presque tout le concordat suisse. La situation du diocèse de S. Gall fut réglée par acte séparé (1845).

Les concordats italiens offrent une physionomie fort différente. La transformation politique de la carte de l'Italie, après la chute du grand Empire, explique suffisamment la place que tient dans le premier concordat sarde (1817) le détail de la circonscription des diocèses. Les conventions faites en 1836 et en 1841 règlent minutieusement la tenue des registres paroissiaux et des questions de poursuites criminelles. Mêmes préoccupations dans le concordat passé en 1851 avec le grand duc d'Etrurie. Il n'y est guère ajouté que des dispositions très nettes pour

garantir l'exercice de l'autorité ecclésiastique. Ces dispositions sont encore plus catégoriques et plus multipliées dans le concordat sicilien de 1818 : elles visent les personnes et les biens, les visites, les jugements et les appels, les écrits. Un autre traité fut signé en 1834, qui précise certains cas d'immunité ecclésiastique.

En 1847, concordat entre la Russie et le Saint-Siège. C'était au lendemain des persécutions odieuses par laquelle le czar avait répondu à l'insurrection polonaise de 1831. Ce traité en 31 articles n'empêcha pas malheureusement les catholiques de souffrir encore pour leur foi. Alexandre II fut le digne successeur de Nicolas IV. Mais le fait lui-même que le chef de l'Eglise russe ait été contraint de négocier avec le chef de l'Eglise catholique, n'en est pas moins significatif; et quelques-unes des clauses débattues ont un particulier intérêt. L'article 14 décrit minutieusement quelles sont les affaires disciplinaires ou financières que l'évêque ne pourra décider qu'après en avoir délibéré avec un consistoire diocésain dont les membres, tous ecclésiastiques, sont d'ailleurs nommés et révoqués *ad nutum*. Des articles assez nombreux (art. 22 à 29) sont consacrés à déterminer le fonctionnement des séminaires et de l'Académie de Mohilew. Pour les cures où le droit de patronage ne s'exerce pas, les candidats sont nommés au concours (art. 30).

La signature du concordat autrichien, en 1855, fut un événement qui émut fort les chancelleries européennes. Elles reprochaient à l'empereur François-Joseph d'avoir inauguré son règne, en livrant l'Etat à l'Eglise. Le Joséphisme faisait chorus. Il est certain que les 36 articles signés par le prince s'éloignent fort de la réserve défiante du concordat napoléonien. La liberté des communications entre l'épiscopat et la papauté est garantie (art. 2); de même celles des premiers pasteurs avec leur clergé et les fidèles de leurs diocèses (art. 3). On spécifie que les évêques pourront à leur gré organiser séminaires, paroisses, synodes, pèlerinages, etc., etc. L'inspection des écoles élémentaires leur est réservée (art. 9). Dans les écoles secondaires, tous les maîtres devront être catholiques, et les évêques décideront quels livres doivent être suivis pour l'enseignement de la religion (art. 8). Ils exerceront même leur droit de censure pour tous les livres contraires à la foi ou aux mœurs qui pourraient se publier dans l'Empire, et le gouvernement prendra les moyens opportuns pour empêcher ces publications (art. 10). La liberté est promise aux congrégations religieuses (art. 27), et le droit est garanti à l'Eglise d'acquérir sans limite des propriétés qu'on déclare solennellement inviolables (art. 29).

Que nous voilà loin des articles organiques de Portalis et des règlements du sacristain Joseph II!

Sans marquer une aussi grande confiance, le concordat espagnol de 1851 était aussi très favorable à l'Eglise. Pendant le règne de la reine Christine, les mesures les plus violentes avaient été prises contre les couvents et les biens ecclésiastiques. Le traité signé par Isabelle II, dans les premières années qui suivirent son avènement, répara le mal. Outre les clauses d'affaires qui délimitaient les diocèses et fixaient les revenus des bénéficiers ecclésiastiques ou la source des fonds consacrés à la dotation du clergé, il y en avait de spéciales pour garantir les biens d'Eglise et l'existence des religieux (art. 29, 30, 40). Et l'on proclamait en principe que pour toutes les questions de personnes ou de choses non prévues par le concordat, rien ne serait décidé que selon les canons (art. 43).

Malheureusement, tout cela fut bientôt lettre vaine. Mais les lois iniques de 1855 finirent par provoquer la nécessité d'un nouveau concordat (1859), où furent confirmées et précisées les garanties précédentes.

Comme le concordat espagnol, ceux qui furent conclus avec le Wurtemberg (1857) et le grand duché de Bade (1857) affirment avec une certaine ampleur les droits de l'Eglise. Cela leur valut d'ailleurs d'être rejetés par les Chambres de ces deux pays.

Le concordat de Portugal, qui est de la même année, règle la question du patronage de la couronne dans les Indes orientales.

Si l'on veut rapprocher quelques-unes des dispositions communes à ces concordats européens, on observera ceci :

1° La nomination aux évêchés est concédée aux princes en Espagne et en Autriche; elle doit se faire d'accord par les deux puissances en Russie; l'élection par le chapitre est de règle en Hanovre, en Belgique et en Suisse.

2° La quotité soit du revenu des menses, soit du traitement des ecclésiastiques est fixée en Bavière, Sardaigne, Sicile, Prusse, Hanovre, Suisse, Espagne, Autriche.

3° En quelques pays (Prusse, Hanovre, Belgique, Espagne). on entre dans de plus grands détails pour ce qui concerne l'organisation des séminaires.

4° Les ordres religieux n'ont un statut précis que dans un petit nombre de traités (Bavière, Sicile, Espagne. Autriche). Les dispositions les plus nettes se rencontrent en Autriche : en remettant la question à la décision et au gouvernement des évêques, on proclame les vrais principes dans la matière.

Au reste. ainsi que nous l'avons déjà remarqué, le concordat autrichien est, avec deux ou trois autres (Bavière (1817), Sicile (1818), Espagne (1851)), le plus respectueux dans sa rédaction, le plus généreux dans ses clauses, le mieux harmonisé avec la discipline de l'Eglise.

Sous le règne de Pie IX, entre 1853 et 1862, huit concordats furent conclus avec les républiques américaines. Ils sont calqués sur les meilleurs concordats européens. Même celui de Haïti (1861), où la religion catholique est dite simplement celle de la majorité des habitants, s'explique avec toute la netteté désirable sur la propriété ecclésiastique, les ordres religieux, la liberté du ministère pastoral. Dans tous ces accords, la nomination aux évêchés est accordée au chef de l'Etat. Garcia Moreno était président de la république de l'Equateur, quand fut négocié le concordat de 1862 : on devine qu'entre tous les concordats américains c'est le plus favorable au bien, le plus conforme à la doctrine, le mieux adapté à cette conception de la société chrétienne que Léon XIII devait magistralement exposer plus tard dans son encyclique *Immortale Dei* (1885).

Le signataire de cette charte idéale des Etats catholiques a été aussi un négociateur de concordats. L'importance des actes diplomatiques passés sous son pontificat est fort diverse. Quelques-uns ont réglé des questions particulières : question du droit de patronat dans les Indes (convention avec le Portugal, 23 juin 1886; complétée par des notes diplomatiques échangées en février-mars 1890 et octobre 1891); question du choix des évêques, de la formation du clergé et de la validité des mariages, à Malte (notes échangées avec l'Angleterre en janvier et mars 1890); question du diocèse de Pondichéry, septembre 1886, et de l'archevêché de Carthage, novembre 1893 (notes échangées avec la France). D'autres actes ont touché à l'organisation de contrées troublées par des luttes religieuses (convention avec la Suisse pour le Tessin et Bâle, 1er septembre 1884, 16 mars 1888, accord avec la Russie, 24 décembre 1882) ou passées sous un nouveau régime politique (convention avec

l'Autriche, pour la Bosnie, 8 juin 1881). Mais il est des pactes signés par Léon XIII qui ont eu une portée plus étendue, parce qu'ils ont donné un statut complet à une Eglise nationale (concordat équatorien du 2 mai 1881 complété par un acte du 8 novembre 1890, concordat monténégrin du 18 avril 1886, concordat colombien du 31 décembre 1887 complété par un acte du 2 juillet 1893). Dans la République de Garcia Moreno, il s'agissait de renouveler le pacte déchiré par le gouvernement révolutionnaire de 1877. Et ce fut fait. Dans les deux autres traités, sans rentrer dans de longs détails, voici quelques clauses qui paraissent intéressantes à signaler.

Les nominations épiscopales au Monténégro sont à la libre disposition du pape, le Saint-Siège est simplement tenu de faire connaître le nom des candidats au prince, avant de le rendre public (art. 2). L'indépendance du pouvoir ecclésiastique à l'égard du pouvoir civil est aussi nettement affirmée (art. 2 et 4), et notamment en ce qui concerne le mariage (art. 9 et 10). En même temps, le gouvernement s'engage à fournir à l'archevêque d'Antivari un traitement (art. 3), à régler avec ledit archevêque ce qui concerne l'érection des paroisses (art. 5), la bâtisse des églises (art. 6), et l'envoi de quelques séminaristes à Rome pour y faire leurs études (art. 12). L'exercice de la religion catholique est libre et public (art. 1); et si quelque difficulté survient quant à l'exécution du concordat, c'est d'un commun accord qu'il sera tenté de le résoudre (art. 13).

Les garanties promises à l'Eglise par la convention colombienne sont encore plus nettes et plus étendues. La religion catholique est celle de la République; mais celle-ci s'engage à donner sa protection, sans jamais entamer les prérogatives divines de l'Eglise, sans perdre de vue le devoir qu'elle a de conformer les lois civiles aux canoniques (art. 1 et 2). L'Eglise est une personne juridique dans le sens propre du mot (art. 4), et elle a le droit de posséder, aussi bien que d'administrer ses possessions (art. 5). La personnalité civile et la protection de l'Etat sont acquises aux instituts religieux, dès lors qu'ils peuvent représenter la preuve de leur érection canonique (art. 10). Le contrôle le plus effectif appartient aux évêques sur l'enseignement supérieur, secondaire et primaire (art. 12, 13, 14). Le mariage religieux vaut civilement, du moment qu'il a été contracté en présence du magistrat municipal (art. 1); et les ordinaires sont seuls à connaître des causes matrimoniales *quoad vinculum et cohabitationem* (art. 19). La nationalisation opérée des biens ecclésiastiques est regardée comme un fait accompli, vu la pénurie du trésor (art. 24); toutefois le gouvernement promet une somme annuelle, et qui s'augmentera, pour aider les chapitres, séminaires, diocèses, missions, etc. (art. 25); des pensions sont assurées aux religieux dépouillés (art. 26); restitution sera faite du patrimoine sacré dont l'application à d'autres usages n'aurait pas encore eu lieu (art. 28). La nomination des évêques appartient au pape, sauf à pressentir les intentions du chef de l'Etat (art. 15). Ce qui concerne le développement des missions sera réglé entre le chef de l'Etat et le Souverain Pontife, sans que la ratification du parlement soit nécessaire (art. 31).

Il faudrait parler ici du concordat espagnol signé le 19 juin 1904, pour régler le statut légal des religieux. Comme ce texte n'est pas encore mis en exécution, cette brève indication du fait suffira.

Malgré qu'il soit ignoré de la République française, qui n'a pas daigné discuter avec lui un statut convenable pour l'Eglise dans notre pays, et qui renie son passé de protectrice de la foi par delà les mers, — Pie X n'en est pas moins le Pontife universel; sa puissance souveraine continue de s'exercer; et en dehors de nous, des chefs d'Etat signent avec lui des traités publics. En 1906, le 26 mai, est intervenu un accord avec l'Etat indépendant du Congo, au sujet des missions. Des concessions gratuites et perpétuelles de 100 et même de 200 hectares sont promises par le gouvernement, dans les conditions suivantes: 1° chaque établissement, selon la mesure de ses ressources, ouvrira des écoles où s'enseigneront l'agriculture et les métiers manuels; 2° le programme de cet enseignement sera fixé de concert avec le gouvernement; 3° les missionnaires rempliront pour l'Etat, moyennant indemnité, les travaux scientifiques de leur compétence; la nomination des supérieurs sera notifiée au gouvernement.

VII. — La mise en œuvre de chacun des instruments diplomatiques mentionnés dans ces colonnes ne saurait nous retenir; c'est l'objet propre d'un cours ou d'un livre d'histoire, plutôt que d'un dictionnaire apologétique. Etudiées avec soin, les péripéties de cette mise en œuvre montreraient quelle peine les gouvernements ont eue, dans tous les temps et dans tous les pays, pour reconnaître loyalement et pleinement les droits essentiels de cette société divine qu'est l'Eglise. Les annales de chaque nation révèlent même avec quelle facilité les promesses les plus claires et les plus solennelles faites à l'Eglise ont été violées par les princes, dès que la cupidité, l'ambition ou la crainte ont dominé, chez eux, le cri de la foi catholique ou le respect de la foi jurée. La Providence se plaît à confondre ainsi la sagesse des hommes pour leur rappeler, sans doute, qu'à la toute-puissance d'en haut il appartient uniquement de pourvoir à l'immortalité promise par Jésus-Christ à son œuvre.

Mais, d'autre part, il est conforme au plan de Dieu que les institutions mêmes qui tiennent de lui leur origine et l'assurance de leurs destinées, soient gouvernées, par ceux à qui il confie en partie leur fortune terrestre, selon les données de la raison et de la foi. Or celles-ci s'accordent toutes deux pour nous dire que, là où deux puissances doivent nécessairement se rencontrer et risquent de se heurter, un accord qui règle leurs relations d'après les droits naturels à chacune est le moyen humain, le meilleur qui puisse être, de prévenir, d'atténuer et d'effacer les divisions fâcheuses. La théorie concordataire et la pratique des concordats n'ont pas besoin d'autre justification. Et cette unique réflexion suffit à faire prévoir que cette théorie et cette pratique dureront autant que les hommes.

La variété des stipulations consenties par les Pontifes romains, la trace profonde que les circonstances diverses ont laissée dans leurs actes diplomatiques, sont aussi à remarquer. Parfois elles accusent peut-être la faiblesse trop grande de négociateurs moins clairvoyants et moins courageux qu'il n'aurait fallu; elles établissent surtout qu'il n'y a au monde aucune autorité souveraine avec laquelle — la substance étant sauve, pour rappeler un mot fameux de Consalvi — il soit aussi facile de négocier un *modus vivendi*. Et ceci est l'éternelle condamnation des chefs d'Etat qui envisagent l'Eglise avec des yeux d'enfants effrayés et traitent avec elle comme ferait le machiavélisme ou la malfaisance en personne.

VIII. Bibliographie. — I. Recueil de textes et Dictionnaires. — Walter, *Fontes juris*; V. Nussi, *Conventiones de rebus ecclesiasticis inter S. Sedem et civilem potestatem variis formis initae* (Moguntiae, 1870); G. de Luise, *De jure publico seu diplomatico Ecclesiae catholicae documenta* (Neapoli, 1897); *Conventiones Leonis XIII* (Romae, 1893); *Kirchenlexicon*

(III, 815-839), article de Hergenroether; *R. E. f prot. Theol.* (X, 705-732), article de Mejer, revu par Carl Mirbt; *Dictionnaire de théologie* (III, 727-779), articles de M. G. Renard et de M. Constantin. *Acta Sanctae Sedis*, aux années d'où datent les divers concordats récents.

II. Nature juridique des concordats. — Card. Tarquini, *Juris ecclesiastici publici institutiones* (11e édit., Romae, 1887); Ph. de Angelis, *Praelectiones juris canonici* (Romae, 1877); Card. Cavagnis, *Institutiones juris publici ecclesiastici* (Romae, 1882); Liberatore, S. J., *La Chiesa e lo Stato* (Napoli, 1872); *Le droit public de l'Eglise* (trad. Onclair, Paris, 1888); Card. Cagiano de Azevedo, *Della natura e carattere essenziale de Concordati* (Didot, 1850, Romae, 1892); Wernz, S.J., *Jus decretalium* (2e édit., Romae, 1905); Card. Satolli, *Prima principia juris publici ecclesiastici de Concordatis* (Romae, 1888); Mgr Giobbio, *I Concordati* (Roma, 1900).

M. de Bonald, *Deux questions sur le Concordat*, (Paris, 1878); Mgr Turinaz, *Les Concordats et l'obligation réciproque qu'ils imposent à l'Eglise et à l'Etat* (Paris, 1888).

R. Bompard, *La papauté en droit international* (Paris, 1888); Imbart de Latour, *La papauté en droit international* (Paris, 1893); Vergnes, *La condition internationale de la papauté* (Paris, 1905).

Bonfils-Fauchelle (*Manuel de droit international public*, 3e édit., Paris, 1899); F. Despagnet, *Cours de droit public international* (2e édit., Paris, 1899); Nys, *Le droit international* (Bruxelles, 1905); Pradier-Fodéré, *Traité de droit international public* (Paris, 1885); Mérignhac, *Traité de droit public international* (Paris, 1907).

R. Bompard, *La conclusion et l'abrogation des Concordats*, dans *Revue politique et parlementaire* (10 avril et 10 juin 1903).

III. Les concordats d'ancien régime. — Barthel, *Tractatus de Concordatis Germaniae* (Wirceburgi, 1762); G. Renard, *Etude historique sur la législation des Concordats jusqu'au Concordat de Bologne* (Paris, 1899); P. Combet, *Louis XI et le Saint-Siège* (Paris, 1903); N. Valois, *La pragmatique sanction* (Paris, 1906); *Concordats antérieurs à celui de François Ier*, dans *Revue des questions historiques* (1er avril 1905); Paulin Paris, *Etudes sur François Ier* (Paris, 1886); *Journal de Barrillon*; L. Madelin, *Autour du premier Concordat*, dans *Minerva* (1, 15 avril 1903); Mgr Baudrillart, *Quatre cents ans de Concordat*, Paris, 1905.

Rebuffi, *Concordata inter S. S. D. N. Papam Leonem X et Sanctam Sedem apostolicam ac christianissimum D. N. Regem Franciscum et regnum edita, cum interpretationibus egregii viri D. Petri Rebuffi de Montepessulano* (4e édit., Parisiis, 1545).

IV. Les concordats de 1801 et de 1817. — Portalis, *Discours, rapports et travaux sur le Concordat de 1801* (Paris, 1845); A. Theiner, *Histoire des deux Concordats* (Paris, 1869); Léon Séché, *Les origines du Concordat* (Paris, 1894); Boulay de la Meurthe, *Documents sur la négociation du Concordat*, Paris, (1891-1905); Rinieri, S. J., *Il concordato tra Pio VII e el primo Console* (Roma, 1902); Card. Mathieu, *Le Concordat de 1801* (Paris, 1903); l'abbé Hebrard, *Les articles organiques devant l'histoire, le droit et la discipline de l'Eglise* (Paris, 1890).

Paul Dudon, *Le Concordat et les Congrégations*, dans *Etudes* (5 mars 1901), *Le Centenaire du Concordat* (20 juillet 1901), *La réponse de Portalis à la note du Cardinal Caprara sur les articles organiques*, dans *Revue d'histoire diplomatique* (janvier 1907), *Les remontrances du pape à l'empereur*, dans *Etudes* (5 février 1905).

Clausel de Montals, *Réponse aux quatre Concordats* de M. de Pradt (Paris, 1819); l'abbé Feret, *Le Concordat de 1817* dans *Revue des questions historiques* (juillet 1901, janvier 1902); Ph. Sagnac, *Le Concordat de 1817*, dans *Revue d'histoire moderne* (déc. 1905, janv.-mars 1906).

Nettement, *Histoire de la Restauration* (Paris, 1860-1872); Duvergier de Hauranne. *Histoire parlementaire de la Restauration*; Thureau-Dangin, *L'Eglise et l'Etat sous la monarchie de juillet* (Paris, 1880); Pradié, *La question religieuse en 1682, 1790, 1802 et 1848* (Paris, 1849); P. de la Gorce, *Histoire du second empire* (Paris, 1894-1905); Emile Ollivier, *L'Empire libéral* (1895-1909).

Mgr Baudrillart, *Quatre cents ans de Concordat* (Paris, 1905); l'abbé Sevestre, *L'Histoire, le texte et la destinée du Concordat de 1801* (Paris, 1903); Debidour, *Histoire des rapports de l'Eglise et de l'Etat en France* de 1789 à 1890 (Paris, 1898); *L'Eglise et l'Etat sous la troisième République* Paris, 1906); l'abbé Lecanuet, *L'Eglise de France sous la troisième République* (Paris, 1907).

V. La rupture. — Emile Ollivier, *Le Concordat est-il respecté?* (Paris, 1883), *Manuel de droit ecclésiastique français* (Paris, 1886-1907), *Pour le Concordat*, dans *Correspondant* (25 mars 1905); G. Noblemaire, *Concordat ou séparation* (Paris, 1904); G. de Lamarzelle, *Pourquoi la troisième République n'a pas dénoncé le Concordat*, dans *Correspondant* (25 février 1904); Paul Dudon, *Les nominations épiscopales*, dans *Etudes* (20 mars 1903), *Le livre jaune* (20 juillet 1903), *Le droit de remontrance* (5 mars 1904), *Contre le Christ et son vicaire* (5 juin), *La rupture avec le Vatican* (5 septembre), *Pour le Concordat* (20 mars 1905), *L'inique séparation* (5 mai, 20 juin, 20 juillet), *Le livre blanc du Saint-Siège* (5 février 1906), *L'encyclique et la deuxième loi Briand* (20 janvier 1907), *Les contrats de jouissance* (20 mars), *La troisième loi Briand* (20 janvier, 5 février 1907); J. du Teil, *Le mensonge historique du 10 février 1905* (Paris, 1905); A. de Mun, *Contre la séparation* (Paris, 1906); Mgr Giobbio, *La denunzia del Concordato e la separazione della Chiesa dallo stato in Francia* (Roma, 1907).

[Livre blanc du S. Siège.] *Exposé documenté de la rupture des relations diplomatiques entre le Saint-Siège et le gouvernement français* (Rome, 1904).

[Id.] *La séparation de l'Eglise et de l'Etat en France; Exposé et Documents* (Rome, 1905).

VI. Les concordats non français au xixe siècle. — G. Goyau, *L'Allemagne religieuse, Le Catholicisme* (Paris, 1905-1908); H. Brück, *Geschichte der katholischen Kirche in Deutschland* (Mainz, 1902); [C. Hoefler], *Concordat und Constitutionseid der Katholiken in Bayern* (Augsbourg, 1847); *Archiv. für katholisches Kirchenrecht*, Band I, VI, VII.

P. Albers, S.J., *Geschiedenis van het herstel der Hierarchie in de Nederlanden* (*Nymegen*, 1903-1904); Ch. Terlinden, *Guillaume II, roi des Pays-Bas et l'Eglise catholique en Belgique* (Bruxelles, 1906).

S. Rubio, *Juicio imparcial y comentario sobre el concordato de 1851* (Madrid, 1853), *Razon y fé*, IX, 10, XXII, 1.

P. Balan, *Storia d'Italia* (2e édit., Roma, 1894-1897).

Atsenhofer, *Die rechtliche Stellung der katho-*

lischen Kirche gegenüber der Staatsgewalt in der Diöcese Basel, Luzern, 1867-71; Peri Morosini, *La questione diocesana ticinese*, Ensiedeln, 1892; Fleiner, *Staat und Bischofwahl im Bisthum Basel*, Leipzig, 1897.

P. DUDON.

CONFIRMATION. — I. *Données dogmatiques.* — II. *Données historiques.* — III. *Problèmes et Solutions.* — IV. *Bibliographie.*

I. **Données dogmatiques.** — Le concile de Trente définit que la Confirmation est vraiment un sacrement au sens propre du mot, institué donc par Jésus-Christ. Sess. VII, *de Conf.* can. 1, et *de Sacram.* can. 7. Denzinger-Bannwart 871 (752) et 844 (726); il nie qu'elle ait jadis été simplement une catéchèse et une profession de foi des enfants arrivant à l'adolescence (*ibid.*). Le décret *Lamentabili*, n. 44 (Denz. 2404) condamne en outre ceux d'après qui « rien ne prouverait » qu'elle ait été en usage chez les apôtres et pour qui « la distinction formelle des deux sacrements, savoir le baptême et la confirmation, n'appartient pas à l'histoire du christianisme primitif ». Touchant le ministre, il est défini que l'évêque seul est *ministre ordinaire* de la confirmation. Conc. de Trente, s. VII, *de conf.* can. 3, Denz. 873 (754), et que le pouvoir qu'il a de confirmer ne lui est pas commun avec les simples prêtres. Ibid. XIII, can. 7, n. 967 (844). Enfin il est défini que ce sacrement imprime dans l'âme un *caractère* spirituel et indélébile, et que par suite il ne peut être réitéré. Trente, s. VII *de Sacram.* can. 9, Denz. 852 (734). La validité de la confirmation conférée par un ministre non catholique n'a pas été définie comme celle du baptême; mais elle est aujourd'hui universellement admise et sanctionnée par la pratique de l'Eglise, qui ne la réitère pas. Rien n'est défini sur les constituants essentiels, matière et forme, du rite sacramentel : néanmoins, des déclarations et de la pratique de l'Eglise (Denz. n. 571 [CLÉMENT VI], n. 697 (592) [EUGÈNE IV, *Ad Armenos*], n. 1686 [CLÉMENT VIII]) il ressort, comme un enseignement de la doctrine catholique, que, *actuellement*, l'*onction* faite *sur le front* avec du chrême *béni par l'évêque* est partie essentielle du rite. Que le mélange du baume avec l'huile pour former le chrême soit essentiel à la validité, c'est l'opinion plus commune des théologiens, mais elle n'est pas hors de conteste.

II. **Données historiques.** — Dans les temps apostoliques, apparaît à côté du baptême un rite spécial conférant le Saint-Esprit par l'imposition des mains : il est accompli par les apôtres seuls et accompagné, au moins quelquefois, de manifestations charismatiques (certainement pour les disciples d'Ephèse, Act. XIX, 1-16, peut-être aussi pour les chrétiens de Samarie baptisés par le diacre Philippe, Act. VIII, 14-18); aucune mention n'est faite d'une onction accompagnant l'imposition des mains, et rien ne prouve que dans II Cor. I, 21 et I Jo. II, 27 le mot d'*onction* n'ait pas simplement son sens symbolique habituel, de consécration à Dieu, d'effusion des dons du ciel. — L'onction rituelle est attestée par TERTULLIEN comme venant, après le baptême et à côté de l'imposition des mains, compléter l'initiation chrétienne par une effusion spéciale du S. Esprit (spécialement *De resurrect. carnis*, n. 8, *P. L.*, II, 806) : mais elle est plus ancienne et on en trouve des indices dès le IIe siècle. Les deux rites sont attestés encore dans la suite par S. CYRILLE de Jérusalem et plusieurs textes liturgiques orientaux (*Testament de J.-C.*, *Constit. ecclés. d'Egypte*, *Canons d'Hippolyte*, cf. DOELGER, p. 77-83) : mieux encore par les sources occidentales (DOELGER, p. 58 suiv.); mais rapidement l'onction faite sur le front prend la première place, au point qu'en Orient l'imposition des mains disparaît complètement et qu'en Occident elle n'est conservée que sous forme d'imposition générale. Et quand, au moyen âge, se précise la doctrine sacramentaire, c'est l'onction qui apparaît comme constitutif essentiel du sacrement : seule elle est mentionnée par EUGÈNE IV, *Ad Armenos*, Denz. 697 (592), et mentionnée comme ayant pris la place de l'imposition des mains employée par les Apôtres.

Au début, l'évêque accomplissait lui-même le rite de l'initiation : plus tard, des prêtres l'aident, le remplacent pour une partie de la cérémonie, auprès des mourants ou dans les églises rurales : ils accomplissent une onction sur les épaules, ou même sur tout le corps du baptisé : mais, sauf rares exceptions, l'onction du front reste réservée en Occident, à l'évêque. En Orient, dès avant PHOTIUS (DOELGER, p. 123) elle est accomplie d'une façon habituelle par de simples prêtres, l'évêque se réservant seulement la bénédiction du chrême (μύρον).

Enfin, soit en Orient, soit en Occident, on constate une grande ressemblance entre le rite collateur de l'Esprit-Saint et celui de la réconciliation des hérétiques, même dans le cas où on admet la valeur du baptême conféré hors de l'Eglise [ETIENNE Ier au IIIe siècle impose les mains. CYPR., *Epist.* LXXIV, 1 (Hartel, p. 799); MARUTAS de Maipherkat vers 400, fait à certains hérétiques, qu'il ne rebaptise pas, une triple onction (DOELGER, p. 137)]. Aujourd'hui l'Eglise grecque orthodoxe reconfirme les hérétiques et les apostats (voir JUGIE, *La reconfirmation des apostats dans l'Eglise gréco-russe*, *Echos d'Orient*, 1906, p. 65).

III. **Problèmes. Solutions.** — Le rapprochement de ces deux séries de données soulève un certain nombre de problèmes, facilement tournés en objections contre la valeur des premières.

a) Peut-on attribuer au Christ l'institution de la Confirmation? Les faits semblent indiquer qu'il y avait au début un rite d'initiation dont le baptême formait le centre, mais comprenant aussi des cérémonies complémentaires (onctions, imposition des mains...) qui se sont peu à peu développées et ont fini, les circonstances aidant, par s'en détacher pour former un sacrement indépendant : ainsi s'explique bien que les mêmes rites aient été employés dans la réconciliation des hérétiques, qui était une sorte de complément à l'initiation reçue en dehors de l'Eglise; quant à l'imposition des mains par les Apôtres, c'était une collation de charisme, n'ayant rien de commun avec la confirmation (voir par exemple CASPARI, art. *Konfirmation* dans *RE* de Hauck, t. X, 1901, 676). Telle est l'objection. ALEXANDRE DE HALÈS (*Summa*, IV, q. 9, n. 1) a soutenu l'opinion étrange que la confirmation aurait été instituée au concile de Meaux en 845 : bien que le concile de Trente ne semble pas avoir voulu la condamner *expressément*, cette opinion d'une institution simplement *médiate* de la Confirmation par le Christ, rejetée par la masse des scolastiques au moyen âge, a été complètement abandonnée depuis, et paraît difficilement conciliable avec le sens général de la tradition (voir DE BAETS, *Quelle question le Concile de Trente a-t-il entendu trancher touchant l'institution des Sacrements par le Christ? Revue Thomiste*, mars 1906). M. POURRAT (*La théologie sacramentaire*, 1907, p. 278, 295) parle d'une institution *immédiate*, mais *implicite* par le Christ. Mal interprétée, cette formule risquerait de se concilier difficilement avec la condamnation 44 du décret *Lamentabili* citée plus haut. Mais

l'auteur admettant qu'on a toujours enseigné « la distinction au moins virtuelle des deux rites », sa solution se rapproche de la suivante.

Pour M. Doelger, malgré l'habitude, courante dans les premiers siècles, de considérer comme un tout unique la cérémonie de l'initiation, de la désigner souvent sous le nom général de baptême, il y a toujours eu dans cet ensemble un rite spécial en corrélation avec la promesse du S. Esprit faite par le Christ; l'individualité de ce rite est manifestée par les effets distincts qu'on lui attribue, par le choix du ministre qui l'accomplit, par sa séparation effective d'avec le baptême dans quelques cas particuliers, séparation qui devient la règle, au moins en Occident, quand la multiplication des paroisses fait confier aux prêtres la collation habituelle du baptême. Ce rite existe dès l'âge apostolique : si les charismes accompagnent l'imposition des mains faite par les apôtres, ils sont simplement une suite, une manifestation du don reçu, le don *intérieur* de l'Esprit, et non l'effet principal, unique du rite (voir Ruch, *Confirmation dans la Sainte Ecriture*, *D. Th. Cath.*, II, surtout c. 986, suiv.). Si donc l'histoire *seule* risque de ne pas mettre hors de doute l'institution divine de la confirmation, du moins elle ne contredit pas les données dogmatiques, tout au contraire.

Quant à l'imposition des mains aux hérétiques convertis, on a cru souvent y reconnaître la confirmation. Mais de nombreux théologiens s'y refusent (Tournely, Frank, Schwane, Schell, Schanz, Pesch...). Cf. ci-dessus, art. Baptême, col. 414.

Il semble qu'on ait toujours bien vu que la confirmation *validement* conférée ne se réitérait pas; mais de même que pour le baptême et l'ordre, et plus longtemps que pour le baptême, il y a eu des hésitations doctrinales sur les conditions de cette validité quand le ministre n'est pas catholique; et des traces de ces hésitations sont restées dans la liturgie, à des époques où le sens de cette réconciliation ne faisait plus de doute. Il faut aussi noter que, dans bien des cas, les expressions d'*imposer les mains pour donner le Saint-Esprit* aux hérétiques convertis, viennent de ce que l'initiation reçue hors de l'Eglise, tout en étant valide, n'a pas donné la grâce, le Saint-Esprit, n'a pas été *fructueuse*, selon l'expression actuelle (voir Doelger, p. 145, et Saltet, *Les Réordinations*, Paris, 1907, p. 22-28 et 402-406).

b) Si Jésus-Christ a institue la Confirmation, comment expliquer les variations que l'on constate dans la manière de l'administrer, par imposition des mains ou par chrismation, en employant des formules très diverses?

La réponse à cette question est conditionnée par la conception qu'on a de l'institution divine des sacrements.

Si J.-C. a déterminé expressément, *in specie*, tous les éléments essentiels à la validité du rite sacramentel, il faut choisir entre trois hypothèses : 1) seule l'imposition des mains est essentielle, et elle se retrouve équivalemment dans la chrismation du front : mais le relief donné à l'onction et la pratique de l'Eglise ne permettent pas de n'y voir qu'une cérémonie accessoire; défendue par Habert, Sirmond, cette position est aujourd'hui abandonnée; 2) seule l'onction est essentielle au sacrement : mais rien n'autorise à affirmer qu'elle ait été en usage aux temps apostoliques; 3) imposition des mains et onction sont essentielles et se trouvent réunies dans le geste de l'évêque imposant le chrême au front du baptisé; mais pour l'onction reparaît la même difficulté au sujet des temps apostoliques : bien que souvent défendue aujourd'hui, cette dernière solution ne rend donc compte que difficilement des données historiques. Pour la forme du sacrement, les mêmes auteurs disent que seul le sens fondamental, qui subsiste sous les diverses formules, a été indiqué par le Christ, mais divergent en partie quand ils veulent préciser ce sens.

Par là on se rapproche du second principe de solution proposé, savoir que le Christ a seulement déterminé la grâce à conférer, le sens général du rite, laissant à l'Eglise le pouvoir d'en préciser les éléments, même nécessaires à la validité : les uns étendent ce pouvoir jusqu'à la substitution pure et simple de l'onction à l'imposition des mains; d'autres (Schmid, par exemple, *Die Gewalt der Kirche bezüglich der Sakramente*, *Zeitsch. f. Kath. Theologie*, 1908, p. 43 sqq.) disent que le Christ a institué le rite fondamental de l'imposition des mains, rite que l'Eglise a précisé en déterminant que cette imposition se ferait sous forme de chrismation du front : on ne peut nier que cette vue soit ancienne, on retrouve cette assimilation de la chrismation et de l'imposition des mains dans le *Testament de N.-S.* et la *Constitution ecclés. d'Egypte* (Doelger, p. 82), et il semble que cette dernière solution explique suffisamment les faits, tout en conservant bien les données dogmatiques.

c) A quoi correspond historiquement la notion dogmatique de *ministre ordinaire?* Comment la concilier avec le fait qu'en Orient ce sont les prêtres qui administrent habituellement la Confirmation? — En d'autres termes : en vertu de quel pouvoir un prêtre peut-il extraordinairement conférer la Confirmation? Si c'est le pouvoir d'ordre, pourquoi ne peut-il pas la conférer *validement*, bien qu'*illicitement*, sans aucune délégation?

De nombreux systèmes ont été proposés pour résoudre la difficulté (voir Doelger, p. 206 sqq.) : on a recouru à la nécessité d'un pouvoir de juridiction nécessaire pour la confirmation comme pour la pénitence, pouvoir que le prêtre recevrait dans la permission que lui donne le pape de confirmer; on a vu dans cette permission un complément venant élever le caractère sacerdotal. Il semble qu'il faille dire plutôt que l'ordination donne bien au prêtre le pouvoir d'ordre pour confirmer, mais que l'exercice valide de ce pouvoir n'est pas chez lui soustrait à l'action de l'Eglise : ce pouvoir peut être possédé ou bien à titre de ministre ordinaire, pleinement indépendant, et s'exerce alors toujours validement; ou à titre de ministre extraordinaire, d'une façon inférieure, plus dépendante, par le simple prêtre qui ne l'exerce validement que dans les limites prescrites par l'Eglise pour les divers temps et les diverses régions (voir Schmid, *loc. cit.*, p. 50). Ainsi l'on explique les faits, tout en maintenant avec le Concile de Trente la différence des deux pouvoirs touchant la confirmation.

IV. Bibliographie. — Bellarmin, XII^a *Controversia generalis*, lib. II, *de Confirmat.;* Sainte-Beuve, *De Confirmatione et Extrema Unctione* (1686); Morin, *De Sacramento Confirmationis* (Opera Posthuma, 1703); Witasse, *De Confirmatione* (1738) (dans Migne, *Cursus Theol.*, t. XXI); Chardon, *Histoire des Sacrements* (1745) (dans Migne, *ibid.*, t. XX, 159-214); Nepefny, *Die Firmung*, Passau, 1869; Janssens, *La Confirmation*, Lille, 1888; Heimbucher, *Die hl. Firmung*, Augsburg, 1889; Schanz, *Die Lehre von der hl. Sakramenten*, Freiburg, 1893; Wirgman, *The doctrine of Confirmation, considered in relation to Holy Baptism.*, London, 1902; Dölger, *Das Sakrament der Firmung*, Wien, 1906; C. Ruch, Bareille, Bernard, etc., art. *Confirmation* dans *Dict. Theol. Cath.*, II, 975-1103 (1907). Les

deux derniers donnent une bibliographie fort complète; on pourra consulter en outre le traité *De confirmatione* des principaux cours de théologie; les textes liturgiques dans les recueils de Martène (nombreuses formules du haut moyen âge), Goar et Denzinger pour les orientaux, von Maltzew pour les Russes.

J. DE GUIBERT, S. J.

CONSCIENCE. — Il ne sera question ici que de *la conscience morale*, dans ses relations avec les diverses doctrines qui, sous nos yeux, prétendent au gouvernement de la vie humaine.

Sous l'influence du christianisme, écrivait TAINE (*Origines de la France contemporaine, La Révolution*, t. III, p. 125), « le fond de l'âme a changé ». La *conscience* est un mot nouveau, qui exprime une idée inconnue aux anciens. « Seul en présence de Dieu », du Juge infaillible qui « voit les âmes telles qu'elles sont, non pas confusément et en tas, mais distinctement, une à une », le chrétien sent qu'il répond personnellement de chacun de ses actes, et que « ces actes sont d'une conséquence infinie ».

Telle est, en effet, la liaison de la conscience avec l'idée de responsabilité; tel est, d'autre part, le lien de la responsabilité avec l'enseignement chrétien.

Etudions en parallèle la notion laïque et la notion chrétienne de responsabilité.

L'idée chrétienne témoigne, nous le verrons, d'une vitalité croissante. Quant à l'idée laïque, elle « n'est pas morte, mais elle meurt ». (Albert BAYET, *Les Idées mortes*, p. 60.)

Avant de contempler cette vie montante, étudions cette agonie.

I. La notion laïque. — 1° *Historique*

La décadence de l'idée laïque de responsabilité se divise en plusieurs périodes.

Lorsque, dans l'esprit d'un individu ou dans l'âme d'une société, une notion est ébranlée, généralement elle ne s'effondre pas du premier coup; mais, avant de s'abattre, elle oscille quelque temps d'un extrême à l'autre. La mort est précédée d'une série alternante d'accès de fièvre et de périodes de prostration. Une activité désordonnée manifeste une énergie qui s'épuise. Certaines lueurs plus intenses expriment les derniers efforts d'un foyer qui s'éteint.

Ainsi, l'idée de foi religieuse fut d'abord exaltée par les premiers partisans de la Réforme, au point même d'exclure la nécessité des bonnes œuvres, puis dépréciée pour le soi-disant profit de l'action morale, avant de s'anéantir définitivement dans un protestantisme libéral où ne subsiste plus aucun dogme précis. De LUTHER à WESLEY, et de WESLEY à SABATIER : telles sont les étapes qui mènent du salut par la foi seule à la religion sans croyances; telle est, d'une manière générale, la courbe symbolique qui résume l'histoire de toute notion qui va périr. La formule hégélienne n'exprime pas une loi universelle qui règle infailliblement l'évolution des idées. L'affirmation et la négation ne se réconcilient pas toujours en une conception supérieure. Plus souvent même, les deux doctrines extrêmes viennent se briser dans un heurt mortel à l'une comme à l'autre. De sorte que les phases de leur conflit se répartissent d'après ce rythme fatal : trop, trop peu, et puis rien; la fièvre, le coma, et la mort.

Nous citions, comme exemple, la notion de foi dans le protestantisme. La contagion mentale s'est répandue. La commotion dévastatrice s'est propagée. Voici, maintenant, que chancellent, après les idées révélées et surnaturelles, les idées philosophiques et humaines. Les concepts qui semblaient le plus solidement enracinés dans l'esprit et dans le cœur des hommes, s'ébranlent à leur tour. Devoir, responsabilité, bien et mal, mérite et démérite : autant d'archaïsmes théologiques, à l'aide desquels la libre pensée naguère devait se déguiser, mais qui la gêneraient dans sa lutte suprême avec l'esprit chrétien, et qu'elle se hâte de jeter au charnier des idées mortes.

Comment la morale laïque a successivement exalté outre mesure, puis amoindri, puis supprimé, une de ces notions essentielles, la notion de responsabilité; comment elle en a fait parade, avant d'en faire litière : tel est le lamentable épisode philosophique que l'on voudrait ici, d'abord retracer, ensuite expliquer.

Il s'agit donc, en premier lieu, de constater et, s'il est possible, de mesurer, les variations qu'a subies, dans la morale laïque, l'idée de responsabilité, avant d'aller rejoindre le tas déjà bien haut des croyances en ruines.

Les représentants de la morale laïque ne peuvent s'accorder à résoudre unanimement cette question primordiale : l'homme est-il responsable? Voilà le fait inquiétant que nous allons d'abord établir.

Certains rationalistes exagèrent la responsabilité humaine; d'autres l'amoindrissent arbitrairement; enfin, les nouveaux venus, ceux que l'on pourrait appeler les enfants perdus ou les enfants terribles de la libre pensée, nient sans détour que l'homme soit responsable de ses actes.

Parmi les puritains de la morale laïque, parmi les apôtres de la responsabilité illimitée, parmi les auteurs qui, loin de reprocher à la morale chrétienne d'imposer aux hommes un fardeau trop lourd et de les entraîner vers d'âpres sentiers, l'accuseraient plutôt d'alléger témérairement leurs épaules et de les égarer par des chemins de velours, nous citerons d'abord quatre célèbres universitaires : Félix PÉCAUT, qui dirigea pendant seize ans l'Ecole normale de Fontenay-aux-Roses, et à qui l'on décerna, avec une particulière insistance, l'appellation de *saint laïque;* Gabriel SÉAILLES, professeur de philosophie à la Sorbonne, qui, à maintes reprises, exposa, tantôt dans des Universités populaires, tantôt dans des réunions d'instituteurs ou d'étudiants, les principes et l'idéal de la morale indépendante; Jules PAYOT, actuellement recteur de l'Université d'Aix, heureux auteur d'un ouvrage peut-être moins original que célèbre sur *L'Education de la volonté*, depuis nombre d'années promoteur insigne de l'éducation laïque et directeur écouté des instituteurs primaires; Jean IZOULET, l'auteur de *La Cité moderne*, écrivain sonore, professeur applaudi de philosophie sociale au Collège de France, et, de temps en temps, journaliste au verbe précis et fort. Tous moralistes dont la pensée laïque s'enorgueillit, tous moralistes qui veulent étendre, dépasser ou aggraver la notion chrétienne, et, tout particulièrement, la notion catholique, de responsabilité.

Ainsi, d'après Félix PÉCAUT, pour développer dans l'enfant le sentiment de la responsabilité, ce qui est le but principal de l'enseignement moral, il faut soustraire son âme aussi bien à « la tutelle sacerdotale, le plus mortel des dissolvants pour les peuples et pour les individus », qu'à « la simple discipline de l'usage, de la coutume établie, des convenances mondaines ». M. Pécaut estimait sans doute qu'en acceptant ou en sollicitant « la tutelle sacerdotale », l'homme restait un perpétuel mineur. Il estimait que, sans jamais recevoir de confiance aucun enseignement ni aucune direction, quels qu'ils fussent, nous devions porter seuls toute la responsabilité de nos idées et de notre vie morales. Le catholique qui croit à l'infaillibilité doctrinale de l'Eglise en matière de dogme comme en matière de règles de mœurs, le

catholique qui prend l'avis d'un confesseur lorsque sa propre conscience hésite, méconnaît l'importance et la signification de la responsabilité humaine. Ce n'est pas un homme, encore moins peut-il devenir un saint, au sens laïque du mot. (*L'Education publique et la Vie nationale,* p. XVI et XVII. Paris, Hachette, 1897.)

M. Séailles n'interprète pas autrement la notion de responsabilité : « S'interroger sur la vie, chercher ce qu'on doit penser, pour savoir ce qu'on doit faire... prendre l'initiative et la responsabilité de soi... c'est une tâche rude, un acte de courage, sans lequel il n'y a pas de moralité véritable. » (*Les Affirmations de la conscience moderne,* p. 128. Paris, Colin, 1903.) La doctrine catholique de la responsabilité est deux fois mesquine et insuffisante. C'est une illusion de l'égoïsme, de croire que notre responsabilité se borne au mal dont nous sommes les auteurs. « Dans tout mal nous avons notre part de responsabilité. » C'est une illusion de la paresse, de chercher, dans le secours d'un sacrement, une vertu surnaturelle qui féconde notre repentir. « La seule pénitence, c'est le sentiment du péché, c'est l'intelligence de la douloureuse fécondité du mal, l'effort pour limiter, autant qu'il est possible, les conséquences de sa faute. » La notion laïque de responsabilité exclut tout mode surnaturel de réparation et toute absolution efficace. « Il n'y a personne ici qui puisse faire ce que nous ne ferions pas nous-mêmes; il n'y a pas de geste, d'acte de dévotion, de dur voyage aux lieux consacrés, de fondation pieuse, qui puisse remplacer ce jugement de l'homme sur lui-même, suivi d'un libre mouvement vers la justice et vers la vérité. » (*Les Affirmations de la conscience moderne*, p. 123.) Remplacer, soit ; mais aider et compléter?

M. Payot rappelle, lui aussi, aux maîtres de l'enseignement public que leur tâche est de « préparer dans l'enfant l'homme responsable de demain». (*Aux instituteurs et aux institutrices*, p. 35. Paris, Colin, 1900.) Lui aussi professe que ceux-là sont des faibles de volonté, qui, ployant sous le poids de leur responsabilité, demandent le secours d'en haut. Nul ne peut partager leur fardeau, ni leur communiquer un surcroît de force. L'appui étranger qu'ils invoquent n'est pas une aide qui guérit leur faiblesse, mais un opium qui endort leur conscience. A compter ainsi sur l'intervention divine, le sens de la responsabilité s'émousse. (*Cours de morale*, p. 208. Paris, Colin, 1900.)

Ecrivain ou professeur, M. Izoulet s'exprime toujours en style énergique et brillant. « Savoir de science certaine qu'il est radicalement impossible de *ravoir* ses actes, n'y a-t-il pas là de quoi prendre la vie terriblement au sérieux? N'y a-t-il pas là de quoi rendre le plus étourdi réfléchi, et le plus dissipé recueilli? Comment ne pas s'arrêter pétrifié devant le gouffre des conséquences? Tout œil visionnaire se voile de l'ombre qui monte des abîmes de l'avenir. » (*La Cité moderne*, p. 239. Paris, Alcan, 1894.) Contemplation aveuglante, mais salutaire, qui suffit à convertir une âme à la vie morale. Tâchons donc, tour à tour, de remonter et de suivre le cours des événements où notre activité se mêle. « Nos tristesses et nos allégresses, c'est-à-dire nos puissances et nos impuissances, c'est le legs confus et indéclinable de nos aïeux. Nos fatalités ne sont que leurs actes éternisés en nous. Les *doigts des morts* sont sur nous, en nous-mêmes. Pareillement, ce que je fais aujourd'hui rive une chaîne aux pieds des générations qui se lèvent dans les siècles lointains. Des millions d'inconnus, encore enfouis aux limbes de l'existence, sont déjà *serfs* de nos erreurs et de nos folies. » On se doute que M. Izoulet n'est pas un prédicateur de la morale catholique. Celle-ci emploie généralement un style plus simple et plus austère. Mais, si l'on hésitait encore à classer et à caractériser la pensée que nous venons de résumer, voici qui supprimerait toute difficulté. C'est bien à l'encontre de la notion chrétienne et traditionnelle de responsabilité, que M. Izoulet élève la voix. Ecoutez-le. « Quel malheur que certaines doctrines religieuses aient énervé la puissance moralisatrice de cet axiome : rien ne s'anéantit! Combien fausse, en effet, la doctrine de l'absolution, de la rédemption! Racheter! Rien n'est rachetable. Absoudre, *absolvere,* délier! Me délier de ces liens qui s'appellent mes actes! Comment cela serait-il possible? Ce n'est ni possible, ni désirable... La vérité vraie, la vérité scientifique et morale à la fois, c'est que *tout est irréparable.* » Doctrine désolante, déprimante et funeste, penserez-vous peut-être. Non pas, proteste M. Izoulet. Il faut redire que tout est irréparable. « C'est pour avoir prêché le contraire, pendant des siècles, à notre humanité d'Occident, qu'on a brisé ou énervé le ressort de la moralité. » (*La Cité moderne,* p. 240.)

A ce groupe de professeurs, on pourrait joindre l'auteur de *La Solidarité morale*, Henri Marion. Nous nous contentons d'indiquer son nom, pour nous arrêter de préférence à l'œuvre morale et philosophique de George Eliot, dont M. Marion et M. Payot invoquent eux-mêmes le témoignage. George Eliot a été appelée : le poète du positivisme. Mais, non moins que les théories de la religion humanitaire, elle a popularisé les idées d'un puritanisme désespérant. Peut-être pourrait-on, sans établir une comparaison de termes trop disparates, mettre en parallèle tel de ses romans, *Adam Bede*, par exemple, et l'*Enfer* de Dante Alighieri, c'est-à-dire rapprocher deux drames qui, l'un et l'autre, illustrent d'un éclat redoutable le problème de la responsabilité, le drame moderne étant une adaptation laïque et terrestre du dogme chrétien de la damnation. Réduction bien mesquine, à tout prendre, de l'éternel malheur des réprouvés, puisqu'elle n'étend pas au delà des limites de la vie présente le supplice du remords obsédant. Mais si nous comparons le sort fait ici-bas au pécheur repentant par la doctrine catholique, et le sort que lui assigne, soit George Eliot parlant en son propre nom, soit surtout l'un de ses héros, le menuisier Adam Bede; l'idée catholique de responsabilité apparaît singulièrement moins redoutable. Pour honteux ou désespéré qu'il soit de ses fautes, le catholique entend, du moins vaguement, au fond de sa conscience, une parole de résurrection, un appel de la miséricorde et de la toute-puissance, une invitation aux gloires de la réparation. L'Eglise n'a-t-elle pas bercé sa jeune âme au récit de la parabole du prodigue, et ranimé son espoir aux accents de l'*Exultet?* Par la voix éclatante de la liturgie, elle lui a dit : *O felix culpa! O certe necessarium Adae peccatum!* Par la voix du prêtre au confessionnal, elle a répondu, de la part de Dieu, à l'aveu de son repentir : *Ego te absolvo.* Tout autre est le refrain qui, peu à peu, s'imprime dans l'esprit, quand on suit, dans le roman de George Eliot, la douloureuse histoire d'Adam Bede et de sa fiancée Hetty Sorel. Histoire instructive et qui serait d'une haute moralité, si elle ne laissait pas le coupable seul aux prises avec son remords, et si parfois elle s'éclairait, comme d'un rayon divin, de l'idée de rédemption.

Pédagogues, conférenciers, professeurs, écrivains, les libres penseurs que nous venons de réunir dans un premier groupe, aggravent indéfiniment le poids de la responsabilité humaine par l'une ou l'autre des exagérations suivantes : ou bien, ils prétendent que l'homme doit rendre compte des maux eux-mêmes

qui ne dépendent pas de son libre arbitre; ou bien ils lui refusent le moyen d'obtenir un secours et un pardon divins qui fassent rupture dans la trame tissée par les conséquences de ses actes libres.

Voici, dans une seconde catégorie, les moralistes laïques qui délestent outre mesure la conscience humaine du fardeau de ses actes. M. Lévy-Bruhl, dans sa thèse sur *L'Idée de responsabilité*, et M. Albert Bayet, dans sa *Morale scientifique* et dans son livre sur *L'Idée de Bien*, représentent cette phase de la vérité diminuée, qui présage la phase de la vérité anéantie. Nous tombons, si l'on veut, de la fièvre dans le coma. La notion de responsabilité passe d'un excès à l'autre, sans pouvoir se fixer en équilibre sur ses bases naturelles. Cependant, elle n'est pas encore gisante à terre. Elle lutte, elle s'agite, elle s'épuise en des distinctions presque toutes factices et meurtrières.

M. Lévy-Bruhl distingue, et cette fois avec justesse, d'une part, la responsabilité légale ou pénale, c'est-à-dire cette réaction nécessaire par laquelle, contre l'individu nuisible, la société prend des mesures de défense, et, d'autre part, la responsabilité morale, celle qui intéresse notre conscience individuelle. Seule, la responsabilité morale, d'après M. Lévy-Bruhl, implique les idées de mérite ou de démérite, de faute et de libre justice. Dès lors, sommes-nous responsables? Oui, légalement, répond cet auteur. La société possède le droit de protéger ses membres et de frapper les délinquants. Maintenant, devons-nous aller plus loin, pénétrer jusqu'au sanctuaire de la conscience individuelle, et décréter que l'homme est responsable moralement? Cette seconde question ne comporte pas de solution catégorique, mais une distinction ultérieure. Il existe, de la responsabilité morale, une idée absolue, théorique, abstraite, et une idée concrète, relative, pratique. La première échappe à toute représentation positive, comme à toute vérification, et ne peut être, dès lors, ni affirmée, ni contestée. Elle ne donne prise ni à la démonstration ni à la réfutation, parce qu'elle suppose un élément qui se dérobe à la science et défie l'expérience. En effet, nous ne connaissons, à proprement parler, que les termes dont nous voyons le rapport nécessaire avec d'autres termes, et nous ne concevons vraiment que des phénomènes soumis au déterminisme. Or, l'idée pure, qui est, en même temps, l'idée traditionnelle, de responsabilité, suppose la liberté, c'est-à-dire la négation, au moins partielle, du déterminisme. Aussi reste-t-elle, dans notre esprit, à l'état de direction idéale, mais non d'objet précis. Nous la concevons comme une limite hypothétique, nous ne la pensons pas comme un terme donné. Sommes-nous responsables, au sens absolu du mot? *Ignorabimus.*

Cependant l'expérience nous atteste notre croyance nécessaire au devoir et à tous les éléments qu'il implique, à la responsabilité par conséquent. Nous voilà, dès lors, en possession, non pas d'une connaissance théorique et d'une idée vraiment nouvelle, mais d'un principe pratique d'activité morale. Nous ne savons pas mieux qu'auparavant comment et dans quelle mesure nous sommes responsables de nos actes. Mais nous constatons que la croyance au libre arbitre, si imprécise qu'elle soit, fait partie de l'obligation morale et stimule nos efforts. Si l'on ne veut pas donner au mot un autre sens que cette signification toute pratique, M. Lévy-Bruhl admettra que l'homme est responsable.

Ainsi la responsabilité pénale consiste en une réaction de la société, réaction légitime et nécessaire comme une loi naturelle. Quant à la responsabilité morale, elle est insaisissable pour notre esprit, mais requise pour la pratique du devoir.

Peut-être un lecteur non affiné par la culture kantiste en conclura-t-il que, d'après M. Lévy-Bruhl, nous ne savons pas, en somme, si, oui ou non, l'homme est responsable.

« L'homme doit-il être considéré comme responsable des fautes qu'il commet? Ou bien, l'acte criminel, aussi nécessaire, aussi déterminé que la route d'un astre à travers le ciel, ne peut-il être imputé justement qu'aux lois mêmes de la nature? » A cette question qu'il formule ainsi lui-même, M. Albert Bayet répond par des distinctions nombreuses. Il insiste moins que M. Lévy-Bruhl sur la séparation des deux idées de responsabilité morale ou subjective, et de responsabilité légale ou objective; mais il multiplie, d'autre part, les chefs de division et les points de vue, son but étant de démontrer que la responsabilité n'est pas un fondement immuable et nécessaire de la vie sociale ou individuelle.

Tout d'abord, s'inspirant, comme M. Lévy-Bruhl, de la critique de Kant, il distingue l'ordre scientifique, où l'idée de responsabilité n'a pas de place, et l'ordre normatif, auquel généralement on la rattache. Mais, tandis que Kant disait uniquement : La science ignore les notions de libre arbitre et de responsabilité; M. Bayet professe que la science les condamne. Tandis que Kant admettait que la science et la morale se développent, sans se contredire ni se rencontrer, sur deux plans parallèles; M. Bayet se résigne à les voir coexister dans la contradiction. Donc, d'après ce philosophe, l'hypothèse du libre arbitre et de la responsabilité est fausse théoriquement, mais elle peut offrir des avantages pratiques.

Il nous avertit, du reste, de ne pas exagérer l'utilité de cette hypothèse. Il corrobore son avertissement par de nouvelles distinctions.

Qui dira, par exemple, si la responsabilité collective qui, dans les siècles passés, couvrait une partie du domaine qu'occupe maintenant la responsabilité individuelle, ne refluera pas dans l'avenir vers son ancien territoire, comme la mer, qui, tour à tour, cède et reprend un rivage?

Qui dira si la notion juridique et morale de responsabilité qui, de nos jours, est généralement considérée comme normale, ne passera pas, d'ici quelque temps, au rang de survivance pathologique? « Sans doute, la croyance au devoir, à la responsabilité, fut longtemps normale; mais la croyance aux magiciens, aux dieux, le fut longtemps aussi. »

Du reste, n'éprouvons aucune inquiétude; confions-nous sans crainte aux possibilités de l'évolution future, comme aux analyses de la critique. Si l'idée de responsabilité doit disparaître, d'ici un siècle ou deux, sa dissolution « n'ébranlera pas la morale ni la sociologie ». (*L'Idée de Bien*, p. 171-189. Paris, Alcan, 1908.)

Nous voilà bien loin des rigoureuses affirmations de M. Pécaut ou de M. Izoulet. Des textes que nous venons de citer en second lieu, la conclusion la plus claire, la plus complète et la plus modérée qui ressorte, me semble la suivante : nul ne sait si l'homme est responsable.

Un tel doute doit logiquement aboutir à la négation. Pour terminer l'histoire de la notion laïque de responsabilité, il nous reste à décrire la troisième et dernière phase : celle de la mort et des ruines. Désormais, on va nous enseigner que, décidément, l'homme n'est pas responsable.

A vrai dire, l'enseignement ne date pas d'aujourd'hui. Les trois étapes que nous avons énumérées marquent une série logique, plutôt qu'une succession chronologique. Voltaire, dont la libre pensée se réclame toujours, malgré certains progrès de la critique, défavorables à la réputation du *Dictionnaire*

philosophique, Voltaire a depuis longtemps exorcisé le spectre de la responsabilité. La philosophie de *Candide* et de *Zadig* est vraiment émancipatrice! L'ancienne morale représentait le péché comme une source de maux, et la vertu comme un principe de bonheur et de bienfaisance. Quelle naïveté! pense l'auteur des *Contes philosophiques*. Zadig en fait l'observation mélancolique, au terme de sa vie sottement vertueuse: « Si j'eusse été méchant comme tant d'autres, je serais heureux comme eux. » Le christianisme a formé les humains à prendre leurs actes trop à cœur. A ce cauchemar sombre et présomptueux de notre éternelle responsabilité, substituons des visions plus humbles et plus réjouissantes. Disons-nous, par exemple, que nous sommes les « pauvres marionnettes de l'éternel Demiourgos ». Songeons encore à la sagesse des anciens et aux bienfaisantes eaux du fleuve Léthé. « Mortels, voulez-vous tolérer la vie? Oubliez et jouissez. »

Voltaire a toujours des disciples. Avant d'accomplir son récent et très scientifique voyage au pays des Pingouins, M. Anatole FRANCE se mit un jour en route pour visiter un de ses amis qui habitait les ruines d'un vieux prieuré; il adressa au solitaire des paroles naïvement ingénieuses; et, au retour, il dédia à Teodor de Wyzewa le récit du voyage et de la conversation. Voici à peu près comment discoururent les deux amis: « N'agissant pas, disait Jean, je ne crains pas de mal faire. Je ne cultive pas même mon jardin, de peur d'accomplir un acte dont je ne pourrais pas calculer les conséquences. » Et le subtil Anatole de reprendre: « Sait-on jamais la valeur et le véritable sens de ce que l'on fait? Il y a dans les *Mille et une Nuits* un conte auquel je ne puis me défendre d'attacher une signification philosophique. » Voici cette légende orientale qui contient, d'après M. Anatole France, la philosophie de la responsabilité. Un pèlerin arabe, qui revenait de la Mecque, s'assied au bord d'une fontaine et se met à manger des dattes, dont il jette les noyaux en l'air. Un de ces noyaux atteint et frappe mortellement le fils invisible d'un génie. « Le pauvre homme ne croyait pas tant faire avec un noyau, et quand on l'instruisit de son crime, il en demeura stupide. » Conclusion et morale: « Il n'avait pas assez médité sur les conséquences possibles de toute action. Savons-nous jamais si, quand nous levons les bras, nous ne frappons pas, comme fit ce marchand, un génie de l'air? » (*Le Jardin d'Epicure*, p. 294 et 295. Paris, Calmann-Lévy.)

La souriante sagesse d'Anatole France fait partie du trésor laïque. S'il est des moralistes plus graves qui trouvent tant d'ironie compromettante pour le bon renom de la libre pensée, ils ne peuvent pourtant répudier toute solidarité avec un des militants les plus actifs de l'anticléricalisme. Anatole France est devenu un personnage officiel de la politique antireligieuse, à tel point que, cherchant un parrain qui l'introduisît dans le monde littéraire, M. Emile Combes n'a pas su trouver mieux que M. Bergeret. Quand on a rédigé la préface aux discours de M. Combes, n'eût-on que ce titre unique de laïcisme, on appartient désormais par un droit irrévocable au monde de la libre pensée.

D'un ton plus grave, M. Albert BAYET formule, dans son livre sur *Les Idées mortes*, la conclusion que préparaient ses deux ouvrages antérieurs, et il nous montre ainsi, par son propre exemple, comment on passe du doute à la négation. Voici, nous dit-il, la vérité nouvelle et vivante qui se présente au seuil des consciences modernes. De vénérables idées y occupent encore une place où elles se croyaient installées pour toujours. Cependant, à peine la nouvelle venue a-t-elle porté la main sur elles, que la plupart tombent en poussière sous ses doigts surpris. Les autres résistent quelque temps, mais « sourdement minées par la vieillesse », elles abandonnent soudain la lutte et s'en vont « mourir en silence, non des coups reçus, mais de leur intime caducité ». (*Les Idées mortes*, p. 154 et 155.) Au second groupe appartient la notion de responsabilité. Bientôt les hommes cesseront de croire les autres responsables et de s'adresser à eux-mêmes des paroles d'encouragement ou de blâme. Sans doute, notre premier mouvement nous porte trop souvent encore à nous indigner contre ceux que nous appelons les coupables: « Quand don Salluste insulte sa reine, quand Narcisse parle bas à Néron, quand Régane et Goneril insultent le vieux roi Lear, nous ne réfléchissons plus qu'ils obéissent aux mêmes lois inévitables que Burrhus ou Cordelia. » Oui, d'instinct, nous nous laissons aller « à blâmer, à détester Régane et à louer Cordelia. Mais il suffira toujours d'un rapide retour de pensée pour redresser ces sentiments. Et les deux sœurs ne seront plus, à nos yeux, que deux formes, gracieuses ou terribles, mais déterminées d'avance, de la destinée humaine. Nous les regarderons, sans surprise et sans penser à les juger, s'engager dans des voies différentes, avec des âmes contraires: car nous saurons qu'une nécessité semblable leur a fait leurs âmes et tracé leurs voies ». On frappe encore les coupables; mais, de jour en jour, les coups sont moins assurés. Les juges parfois hésitent et se troublent. « Les gestes violents s'achèvent en gestes d'incertitude. » C'est que la science a parlé. « Elle a dit les hommes soumis, comme les pierres et les plantes, à des lois inévitables; le crime et la vertu, qu'on supposait hier librement créés par chacun de nous, sont devenus le fruit naturel et nécessaire des conditions changeantes de la vie sociale; le vice du méchant et la vertu du bon ont cessé d'être des objets d'horreur ou d'admiration, et ne sont plus que des objets d'étude, des faits qu'il s'agit d'expliquer. » En vain quelques médecins qui, dans certains cas, déclarent les criminels irresponsables, se refusent à proclamer l'irresponsabilité de tous les délinquants, et, en général, de tous les hommes. M. Bayet les accuse d'illogisme et de timidité. « Sont-ils les premiers inventeurs qui reculent effarés devant leur invention? » Retenons leurs leçons, et tirons-en les conséquences qu'elles renferment. Le principe en vertu duquel on estime certains hommes irresponsables, entraîne l'irresponsabilité universelle. Tous, en effet, nous obéissons aux lois du déterminisme. Un acte qui ne dépendrait pas totalement de ses antécédents et du concours de circonstances dans lesquelles il se produit, deviendrait, par là même, un fait miraculeux. Faut-il pleurer sur le sort des méchants et leur accorder un peu de cette pitié qu'inspirent encore les orgueilleuses théories du libre arbitre? Nullement. « Il s'agit de comprendre que, les criminels étant le produit de nos sociétés, nos sociétés n'ont pas le droit de punir leurs criminels. » (*Les Idées mortes*, p. 185.) Du moins, la doctrine de la responsabilité ne trouvera-t-elle pas un dernier asile au fond de chaque conscience individuelle? N'est-il pas salutaire que chacun de nous éprouve, suivant la valeur de ses actions, la paix de la conscience ou le remords? Illusion suprême que la vérité nouvelle dissipera à son tour. Ne jugeons pas les autres; ne nous jugeons pas nous-mêmes. Inutile de nous octroyer des certificats de bonté; inutile de nous infliger le stigmate de la méchanceté. Qu'il s'agisse de nous, qu'il s'agisse d'autrui, « erreur et bonne action sont également déterminées ». (*Ibid.*, p. 204.)

Le dernier livre de M. Albert Bayet constitue la réponse la plus directe que nous puissions offrir aux

puritains de la morale laïque, qui accusent la morale chrétienne d'énerver dans les âmes le sens de la responsabilité. Avant d'accuser l'Eglise de méconnaître la grandeur et la portée de la responsabilité humaine, mettez-vous premièrement d'accord avec les autres représentants de la libre pensée, et dites-nous, en termes précis, si, oui ou non, l'homme est responsable. Comment aurions-nous la naïveté de commencer à nous défendre? Avons-nous à nous disculper? Quel est l'accusateur officiellement chargé de requérir contre nous? Quel est le juge compétent? Où siège le tribunal? Nous reproche-t-on d'adhérer à la doctrine de la responsabilité, ou, au contraire, d'en amoindrir la vertu? Quelle doctrine nous oppose-t-on? Suivant la formule employée lors du procès fameux de quatre officiers, l'accusation se cherche elle-même. Les libres penseurs ne peuvent nous dire, d'un commun accord, ce qu'enseigne la libre pensée sur la notion essentielle de responsabilité. Ou plutôt, l'entente se réalise, mais dans une négation.

Tandis que le « saint » M. Pécaut et l'éloquent M. Izoulet, tandis que MM. Payot et Séailles prêchent, en des termes d'une extrême sévérité, que l'homme est responsable; tandis que George Eliot, poète d'un puritanisme humanitaire, nous donne l'impression de l'irréparable, des interrupteurs qu'on ne peut évincer du congrès de la morale laïque, car leur nombre va toujours croissant, contestent, repoussent ou parodient l'austère doctrine de la responsabilité. Nous avons vu que les nombreuses et subtiles distinctions qu'y introduisent MM. Lévy-Bruhl et Albert Bayet, la désagrègent plus qu'elles ne la précisent. M. Bayet en proclamera bientôt la dissolution finale. Mais il ne faut pas oublier ses prédécesseurs. C'est Voltaire qui crie, d'une voie de fausset : « Pauvres marionnettes de l'éternel Demiourgos », ou bien encore : « Mon gros automate... apprends que plusieurs raisonneurs prétendent que, à proprement parler, il n'y a que le pouvoir inconnu du divin Demiourgos et ses lois inconnues qui opèrent tout en nous. » C'est Anatole France qui, pendant le prêche austère, raconte en sourdine à Teodor de Wyzewa les absurdes scrupules de son ami Jean et la bonne histoire du marchand arabe qui jetait en l'air des noyaux de dattes. C'est enfin, d'après M. Bayet, la conscience moderne — disons : la conscience laïque — qui se détache de la doctrine traditionnelle. Aux moralistes qui prétendent que, seule, l'âme d'un libre penseur respecte et garde vivante la notion de responsabilité, nous opposons le témoignage motivé de ce libre penseur authentique qu'est M. Albert Bayet : la notion de responsabilité « n'est pas morte, mais elle meurt ».

2° *Philosophie*

Les défenseurs laïques de la notion de responsabilité en préparent eux-mêmes l'effondrement. La notion de responsabilité vacille dans l'enseignement de la morale indépendante, parce qu'elle ne repose plus sur les principes qui seuls peuvent la fonder. Elle meurt, parce qu'on a tranché les racines qui alimentaient sa vie.

La libre pensée laisse sans réponse deux questions primordiales.

Quand on professe que l'homme est responsable, il faut expliquer d'abord pourquoi l'homme est chargé d'un fardeau dont sont exempts les autres êtres de la création qui l'entourent. Il faut expliquer pourquoi, lorsque à bord de nos navires de guerre une série trop prolongée d'accidents se produisent, l'opinion publique se retourne vers les fournisseurs, ingénieurs, inspecteurs, ministres, engagés dans le service de la marine nationale, au lieu de s'indigner contre les matériaux défectueux ou contre les engins de mauvaise fabrication. Il faut expliquer pourquoi la société condamne l'assassin qu'elle *châtie*, et non le taureau furieux ou le chien enragé, qu'elle fait ou laisse *abattre*. Quel attribut trouve-t-on dans la nature humaine, qui justifie ce redoutable privilège de la responsabilité? Telle est la première question à résoudre.

Ensuite, si l'on proclame que l'homme est responsable, on doit, à moins de vouloir employer un mot dénué de valeur, indiquer à quel tribunal suprême ressortissent tous ses actes.

Or, dans la morale laïque, ces deux questions restent en suspens. Ou plutôt, elles ne reçoivent que des solutions insuffisantes et inexactes. La morale laïque ne peut nous indiquer pourquoi nous sommes responsables, ni à quel juge nous devons rendre des comptes.

L'homme est responsable, enseignent la tradition et le bon sens, parce qu'il est en son pouvoir de faire ou d'omettre certains actes. Ce pouvoir est-il restreint, sa responsabilité diminue d'autant. Si jamais l'homme n'agissait librement, jamais l'homme ne serait responsable.

La libre pensée considère comme une erreur, désormais trop évidente pour mériter la discussion, ce que jadis on regardait comme une vérité trop obvie pour avoir besoin d'être démontrée. Aux nuances près, et exception faite de quelques rares philosophes, les partisans laïques de la responsabilité relèguent la question du libre arbitre, soit au nombre des hypothèses définitivement abandonnées et reconnues comme fausses, soit parmi les problèmes insolubles et les questions byzantines. Ce n'est pas parce qu'il est libre que l'homme est responsable. Telle est l'innovation révolutionnaire.

Cette négation paradoxale se présente sous deux formes et à deux degrés.

Certains moralistes, plus timides, n'osent pas nier que l'homme soit libre. Ils contestent seulement que la responsabilité résulte de la liberté. D'après eux, l'homme devrait encore répondre de ses actes, même s'il n'était pas libre. Liberté et responsabilité représentent deux attributs d'ordre différent, qui peuvent être réels tous les deux, mais qui ne se commandent pas plus l'un l'autre, que la taille d'un homme et son degré d'intelligence ne s'impliquent mutuellement.

D'autres, plus hardis, poussent la négation jusqu'à ses dernières limites. M. Paulhan et M. Binet, par exemple, expriment cette opinion : que la liberté est non pas indifférente seulement, mais contraire, à l'idée de responsabilité. Un être vraiment libre, d'après ces auteurs, ne serait plus du tout responsable. La responsabilité impliquant que nos actes dérivent de notre nature individuelle et reflètent notre personnalité, une activité libre, c'est-à-dire indépendante de tout déterminisme interne, cesserait de nous être imputable et nous deviendrait étrangère. La liberté parfaite réaliserait la définition même de l'aliénation. Quant à ces malades que l'on appelle des fous, quant aux hypnotisés, pourquoi, demande M. Paulhan, ne seraient-ils pas responsables? Parfois leur conduite s'accorde avec leur nature. Or, pour eux comme pour les sujets normaux, la responsabilité consiste précisément dans cette conformité des actes avec le caractère, avec le tempérament, avec le passé, avec la personnalité tout entière. Un acte nous est d'autant plus imputable, que nous y sommes plus naturellement enclins. Au maximum d'impulsion correspond le maximum de responsabilité; de même qu'une absolue liberté d'indifférence entraîne une irresponsabilité totale. (Cf. Desdouits, *La Responsabilité morale*, p. 34-37. Paris, Fontemoing. 1896.)

Donc, à cette première question : pourquoi l'homme est-il responsable, certains philosophes donnent cette solution inattendue : parce que l'homme est susceptible d'agir sous la poussée irrésistible de sa propre nature. Le déterminisme interne serait le fondement de la responsabilité, laquelle varierait en proportion directe de cette impulsion subjective, et disparaîtrait dans les cas où l'acte serait produit sous l'influence d'une nécessité extrinsèque. En aucun cas, on n'admet le rôle de la liberté. Interne ou externe, le déterminisme explique toutes les actions humaines. Seulement, il est des hommes qui peuvent dire, comme MONTAIGNE : « Je fais coutumièrement entier ce que je fais, et marche tout d'une pièce; je n'ai guère de mouvement qui se cache et se dérobe à ma raison, et qui ne se conduise, à peu près, par le consentement de toutes mes parties, sans division, sans sédition intestine; mon jugement en a la coulpe ou la louange entière; et la coulpe qu'il a une fois, il l'a toujours; car quasi dès sa naissance il est un, même inclination, même route, même force. » Et tous, plus ou moins fréquemment, nous posons des actes qui expriment notre « forme universelle ». Engager ainsi tout son passé dans une action, et y affirmer sa personnalité, c'est être responsable.

Cette théorie, qui substitue le déterminisme interne au libre arbitre, comme fondement de la responsabilité, semble tout d'abord pouvoir se réclamer de la pratique des tribunaux. Avant d'attribuer et d'imputer une faute ou un crime à un accusé, ne s'enquièrent-ils pas de ses antécédents? Ils le font, lorsque l'auteur de l'acte commis n'est pas suffisamment désigné par les preuves et les témoignages allégués. Ils le font encore, lorsque, connaissant avec certitude celui qui matériellement est l'auteur de l'acte incriminé, ils ne savent pas s'il en est l'agent moral et responsable. Une action sans rapport aucun avec le caractère et les habitudes de celui qui la produit, passera généralement pour un accès de folie. En tout cas, le désaccord de la faute avec les antécédents du coupable créera, en faveur de celui-ci, une circonstance atténuante. N'est-ce pas assurer que le fondement de la responsabilité est le déterminisme interne, et que nos actes nous sont d'autant plus imputables qu'ils sont l'expression plus naturelle, plus complète et plus fatale de notre personnalité?

Cette objection contre la doctrine traditionnelle ne fait que reproduire, sous une nouvelle forme, une équivoque souvent discutée. Autrefois on opposait aux partisans du libre arbitre ce dilemme : ou nous agissons sans motifs, ou nous suivons le motif ou l'ensemble de motifs, le plus fort; dans le premier cas, nous posons des actes déraisonnables, dans le second, nous posons des actes nécessaires; nous ne pouvons pas agir tout à la fois raisonnablement et librement. Dilemme auquel les philosophes spiritualistes échappaient, en ajoutant une troisième alternative. Ils faisaient remarquer que les motifs de nos actes pouvaient être engageants, attirants, séduisants, sans exercer néanmoins sur notre volonté un empire tyrannique, et qu'ainsi nous pouvions exercer une activité tout ensemble libre et motivée. Il ne faut pas confondre l'influence des idées, des images, des sentiments et des sensations, avec leur despotisme ; pas plus qu'on ne saurait identifier un conseil accepté et suivi avec une suggestion imposée et subie.

De même, notre passé se reflète dans nos actions habituelles, sans qu'on puisse en conclure néanmoins qu'il s'y reproduise par une répétition mécanique. Les auteurs qui fondent la responsabilité sur le déterminisme mêlent deux notions distinctes : celle de conformité et celle de nécessité. La justice humaine, qu'on invoquait tout à l'heure, ne fait pas cette confusion. Lorsqu'il est établi qu'un accusé a subi, non seulement l'influence, mais l'irrésistible empire, de sa nature, lorsqu'il apparaît comme le prisonnier du passé et la victime de l'atavisme, il est jugé soit partiellement soit totalement irresponsable.

Interne ou externe, le déterminisme est la négation de la responsabilité. M. Albert BAYET en convient : « Si l'on admet que la destinée humaine est soumise à des lois aussi rigoureuses que celles qui règlent la chute d'une pierre, comment incriminer l'homme qui lance la pierre, plutôt que la pierre qui, lancée par lui, va frapper un front innocent? Les Celtes, dit-on, lançaient des flèches au ciel quand il tonnait, et quand l'océan débordé montait vers eux, ils marchaient vers lui l'épée à la main. C'est qu'ils imaginaient dans la mer, sous les flots, des volontés responsables... L'idée de faire retomber sur le coupable, qui en est victime, la responsabilité du fait nécessaire, inévitable, est aussi peu scientifique que l'idée de lancer des flèches contre le ciel, quand il tonne. Il est donc, semble-t-il, indiscutable que l'idée de responsabilité contredit l'idée déterministe. » Peut-être des partisans convaincus du déterminisme, qu'effraie, d'autre part, la pensée de nier la responsabilité, voudront-ils emprunter à M. Bayet lui-même une distinction dont il s'est servi. Nous avons tort devant la logique, diront-ils, d'enseigner aux hommes qu'ils sont responsables. Mais la sagesse pratique nous donne raison. Il est bon que les hommes se croient responsables et doués de liberté. — Mais alors, bons apôtres, qui prêchez le culte de ce que vous appelez la Vérité contre ce que vous nommez la Superstition, convenez donc que, d'après vous, la fin justifie les moyens, et que, sans croire soi-même à la liberté ni à la responsabilité, on peut employer ces notions comme un artifice éducatif et un procédé répressif pour influer sur la volonté d'autrui. Confessez que vous êtes d'habiles praticiens qui, dans le but de persuader à vos malades qu'ils sont curables et de les faire un peu réagir, leur administrez doctement des pilules de *mica panis*. Avouez enfin que « logiquement, la responsabilité individuelle est inconciliable avec le déterminisme ». (*L'Idée de bien*, p. 173 et 187)

Une doctrine de la responsabilité peut-elle s'établir sur la notion de solidarité? Nous sommes responsables, dit-on, parce que, d'une part, nous dépendons de l'univers, et plus particulièrement de l'humanité; parce que, d'autre part, l'univers et l'humanité dépendent de nous.

Comment la solidarité devient-elle principe de responsabilité morale? Sous les auspices de M. Léon Bourgeois, auquel il a dédié son *Cours de morale*, M. Jules PAYOT s'applique tout d'abord à classer les divers ordres de bienfaits que nous tenons de nos ancêtres : bien-être matériel, organisation sociale, civilisation, science. Puissent les maîtres, dit-il, imprimer dans l'âme de l'enfant cette première et indélébile leçon : que l'homme vient au monde, chargé d'une dette de reconnaissance! Dette si lourde que, sans jamais pouvoir l'acquitter entièrement, nous avons l'obligation de consacrer toute notre activité à l'éteindre. La responsabilité consiste donc en une sorte d'hypothèque qui pèse sur toute notre vie. D'avance, nos ressources, si considérables qu'elles soient, se trouvent engagées, et nos revenus, si imprévus qu'ils puissent être, frappés d'opposition. Notre fortune appartient à l'humanité. Nous n'avons pas le droit d'en distraire, pour en user à notre guise, la moindre parcelle. « Nous n'avons qu'un moyen de nous acquitter de tant de bienfaits reçus de ceux qui nous ont précédés, c'est d'être meilleurs qu'eux. » (*Cours de morale*, p. 7.)

Cette argumentation n'est pas décisive. D'abord, on nous parle d'une solidarité bénie avec le passé, sans prendre garde qu'il existe aussi une solidarité douloureuse. Ou plutôt, si; M. Payot la signale. Il dénonce dans les accès de mauvaise humeur et de lâcheté, l'influence des « revenants »; expression plus poétique que précise et exacte, mais qui rappelle, du moins, que l'héritage des ancêtres n'est pas indemne de misères. Dès lors, pourquoi remercier au lieu de murmurer, pourquoi accepter la dette de reconnaissance, au lieu de protester contre le détestable héritage?

Veut-on nous obliger à considérer le bien, sans nous arrêter au mal? Encore faut-il que la démonstration soit complétée. On allongerait inutilement la liste des avantages transmis et accrus de génération en génération, si l'on oubliait ou si l'on refusait de faire cette remarque : que nos ancêtres ont agi délibérément pour le bonheur de leurs descendants. Omettez cette clause; supposez que nos ancêtres, soumis comme nous-mêmes à l'engrenage du déterminisme, ont tous joué irrésistiblement le rôle que leur imposaient les circonstances : le charme est rompu, et la reconnaissance s'évanouit. Remercions-nous le soleil d'éclairer nos jours, et les épis de nous fournir le froment? Si des idolâtres et des fétichistes ont éprouvé de tels sentiments, c'est précisément qu'ils animaient toute la création d'un attribut semblable à leur propre spontanéité. Seule, une générosité voulue éveille en notre âme la reconnaissance. Or, le don de soi, comme la maîtrise de soi, suppose la liberté.

M. Séailles a formulé l'une et l'autre objection. Si la solidarité, dit-il, n'est qu'une « loi physique, naturelle, qu'est-ce qui la rend plus sainte ou même plus réelle que l'existence de l'individu?... Il y a solidarité entre les hommes, je ne nie pas le fait. Ce que je fais, ce que je souffre, ce que je vois même, ne dépend pas de moi seul, je l'avoue; mais en quoi cette fatalité m'oblige-t-elle à la reconnaissance? En somme, je suis juge, étant le résumé de tout ce que je résume, et selon le jugement que je porterai sur moi, sur les conditions qui me sont faites, je bénirai ou je maudirai les lois naturelles qui ont décidé de ma destinée. En quel sens ces lois me constituent-elles une dette sacrée? » (*Les affirmations de la conscience moderne*, p. 181 et 182.)

Comprenant si bien l'insuffisance de la notion de solidarité, quand elle se rapporte au passé, se peut-il que M. Séailles lui attribue une telle portée morale, quand elle a trait au présent? Que veut dire cette phrase : « Notre salut est lié au salut des autres hommes », ou cette autre : « Dans tout mal nous avons notre part de responsabilité? » (*Ibid.*, p. 142 et 143.) Comment! Une majorité ministérielle vote une loi injuste; et moi qui la condamne, je suis, pour ma part, responsable de cette trahison! Un honnête passant tombe sous les coups d'un trio d'apaches; et sa conscience se trouve entachée du crime des meurtriers! Si telles sont les applications naturelles des aphorismes de M. Séailles, il suffit de les monnayer pour voir s'ils sont de bon aloi. Si les aphorismes en question ont un autre sens; alors, ce sens est mal déterminé, et nous nous demandons comment des principes si abstrus peuvent fonder une notion aussi nécessaire à tous, profanes et philosophes, que celle de responsabilité.

Tournée vers l'avenir, la notion de solidarité reflète une couleur plus visible de moralité. Il suffit, dirait-on, que le regard fixe un instant l'horizon pour s'imprégner de gravité. Songer aux conséquences bonnes ou mauvaises que nos actes produisent dans le monde, c'est ressentir à quel point l'homme est un être responsable. Disons donc, avec M. Payot : « Ose regarder en face l'effrayante fécondité de tes mauvaises actions. » Après lui, répétons : « Chaque pierre que le maçon élève, chaque coup de rabot du menuisier, chaque coup de bêche du paysan, c'est un peu du vêtement chaud qu'on achètera pour la vieille maman qui nous a tant aimés, pour la fillette qui va à l'école; c'est un peu des bons souliers du petit garçon; c'est de la bonne nourriture, c'est du feu l'hiver pour ceux qu'on aime. » Goûtons la simple et robuste vaillance d'Adam Bede qui, sur les ruines de son propre bonheur, se prend à songer : « Je ne dois plus avoir maintenant qu'une idée : être un bon ouvrier, et travailler à faire de ce monde un séjour un peu meilleur pour ceux qui peuvent encore s'y plaire. »

Admettons, admirons tout cela, pourvu qu'on nous accorde que les bonnes résolutions sont le fruit d'une attention volontaire et consentie. Si l'on s'obstine à nous enseigner que, sous la poussée fatale de pensées nécessairement formées dans notre esprit, nous prenons des décisions dont le résultat se propagera par une suite de répercussions inévitables, nous pourrons encore éprouver soit des regrets, soit de la joie, devant les perspectives tristes ou heureuses qui s'offrent à nous, mais non pas des remords, non pas des satisfactions de conscience, non pas les effets caractéristiques du sentiment de la responsabilité.

Qu'il s'agisse du contre-coup de nos actions sur le sort et le bonheur des autres, ou du choc en retour que nous en éprouvons nous-mêmes; qu'il s'agisse de notre influence dans le monde, ou de l'influence que nos actes exercent sur notre âme, créant, combattant, modifiant en nous, des habitudes bonnes ou mauvaises; qu'il s'agisse de solidarité sociale ou de solidarité morale; la même remarque s'impose. Si nous ne travaillons pas librement à la trame qui se tisse ainsi hors de nous et dans notre être, nous en sommes les spectateurs ou les instruments, mais non les auteurs.

La solidarité ne suffit pas à faire de nous des êtres responsables.

L'instinct social n'y réussit pas mieux, quoi qu'en aient pensé Bain et Spencer. Accordons généreusement tous les postulats que réclame l'évolutionnisme, et même corrigeons-les par les améliorations que M. Fouillée y a introduites. Combinons les idées de Lamarck et celles de Darwin; attribuons tout pouvoir à l'influence du milieu et à la loi de sélection; supposons que la fonction crée l'organe. On veut nous persuader que, par la force des choses, l'instinct social, étant nécessaire au développement de l'humanité, s'est éveillé peu à peu, sans intervention supérieure, en chaque individu. Voilà qui est fait; nous sommes persuadés. Mais cette genèse, tout à la fois simpliste et mystérieuse, ne nous explique pas comment il se fait que l'homme sente et comprenne qu'il est responsable. On nous répète que l'instinct moral n'est, au fond, que l'instinct social, et que l'instinct social n'est pas autre chose que la force collective emmagasinée dans l'individu. On ajoute que lorsque notre égoïsme se révolte, il se heurte à cette force sociale qui, en nous-mêmes, proteste contre les prétentions de notre individualité. Du sentiment de cette contradiction naîtrait le sentiment de notre responsabilité. Pour le coup, nous demandons un supplément de lumière. Suffit-il qu'une de nos tendances soit contredite ou contrariée, pour que nous nous en sentions responsables? Lorsqu'une migraine, un mal de dents, une brûlure, viennent froisser en moi l'instinct de conservation, suis-je responsable soit de l'accident, soit de la douleur qu'il me cause?

Nous posons la même question à M. Paulhan et à ceux qui, comme lui, expliquent la responsabilité

morale par le conflit, en nous, de l'idéal rationnel et des instincts inférieurs. « La sanction morale, écrit cet auteur, est la réaction de l'esprit contre les actes qui sont une violation des lois rationnelles... S'exposer à cette sanction, se mettre dans le cas de provoquer cette réaction de tendances rationnelles, c'est là précisément ce qui constitue l'état d'esprit appelé responsabilité morale. » (DESDOUITS, *La Responsabilité morale*, p. 34.)

On estimera sans doute que la responsabilité morale n'est point expliquée ni fondée, tant qu'on écarte la notion de libre arbitre.

Ne peut-on, du moins, justifier la notion de responsabilité légale ou pénale sans recourir à la liberté?

Le rôle des tribunaux humains ne consiste pas à juger le fond des consciences et à rétablir l'ordre lésé de la justice idéale : soit. Il se borne à défendre la société : d'accord. Il se limite au for extérieur : assurément. Mais, sans avoir pour but de l'établir, ne suppose-t-il pas admise d'ailleurs, l'existence du libre arbitre; et, sans pouvoir déterminer rigoureusement le degré de culpabilité intime du délinquant, ne s'occupe-t-il pas de vérifier au préalable et d'une manière générale son état d'esprit?

Il suffit, répond l'école criminaliste dont LOMBROSO, GAROFALO et SIGHELE sont les principaux chefs, qu'un homme soit nuisible et dangereux, pour être légalement responsable. La *temebilita :* voilà le fondement de la responsabilité pénale.

Sous une forme un peu différente et plus élaborée, l'école utilitaire de France enseigne une doctrine substantiellement la même. Il ne faut plus dire : « Est responsable l'individu qui est libre, dans la mesure où il est libre. Nous disons plus simplement : est défini responsable, celui qu'on peut utilement punir. » (M. BELOT, *Bulletin de la Société française de philosophie*, mars 1903, p. 95.) Dans son ouvrage sur *La Responsabilité pénale*, M. LANDRY en donnait déjà cette définition : « Quelque chose qui fait que nous devons, pour le bien général, être punis, et être punis d'une peine plutôt que d'une autre. »

La question que le criminaliste doit résoudre ne porte donc plus sur l'état d'âme du coupable, mais sur les seules exigences de la défense sociale. *Suprema lex salus populi.* Reste à déterminer quels sont les individus ou les groupes d'individus que la justice peut avantageusement frapper, et par quelles peines, dans les différentes sortes de cas, elle pourvoira le plus efficacement à la tranquillité publique.

Ceux-là sont punissables, déclare M. FOUILLÉE dans son ouvrage sur *La Liberté et le Déterminisme*, qui ont prévu ou pouvaient prévoir les conséquences de leurs actes et s'attendre au châtiment. De ce chef, les aliénés sont soustraits à la vindicte publique : leur raison troublée n'a rien prévu. Le critère ne suffit pas néanmoins. Ne puis-je poser involontairement et innocemment des actes dont je comprends la portée? Si, par contrainte, on me saisit le bras pour en frapper un passant, je prévois le dommage qui peut en résulter; et néanmoins, il peut se faire que, dominé par le nombre des agresseurs, ou par une force musculaire supérieure à la mienne, je ne puisse résister à l'impulsion qu'on imprime à mon bras. Suis-je responsable?

La théorie appelle un complément. On s'efforce de le trouver. Ainsi l'on établira qu'un homme est justiciable des tribunaux ou de la cour d'assises, lorsqu'il est susceptible, non seulement de prévoir, mais de redouter efficacement, la sanction pénale de son délit ou de son crime. Un homme est légalement responsable, lorsqu'il est intimidable. Dangereuse et contestable assertion, dont on voit tout de suite les conséquences. On imagine une plaidoirie de ce genre : « L'assassin que l'on soumet à votre verdict, Messieurs les jurés, n'est pas responsable. Sa seule présence au banc des accusés le prouve. La perspective du châtiment ne l'a pas intimidé. J'en conclus, Messieurs, qu'en vertu même de la définition la plus scientifique, la plus moderne, et par conséquent la plus judicieuse, de la responsabilité pénale, vous rendrez immédiatement à ses chères études un homme dont la détention préventive fut un crime de lèse-société. Si mon client montrait, du moins, quelque faiblesse et quelque repentir; s'il manifestait le désir de se réhabiliter et de mettre à profit votre indulgence; s'il tremblait à la perspective du châtiment imminent; alors, Messieurs, je conviendrais que cet homme est responsable, je confesserais qu'il mérite d'être frappé, d'autant plus lourdement qu'il est plus repentant. Mais, voyez ce front qui ne sait ni rougir ni blêmir; remarquez ce regard d'un cynisme superbe, et ces lèvres toutes prêtes à décocher quelque ignoble défi; et dites-moi si cette impassible brute ne mérite pas une libération immédiate. Quant à vous, Messieurs de la cour, vous vous demanderez, dans votre haute impartialité et dans votre sagesse de criminalistes modernes, s'il ne convient pas d'offrir à cet irresponsable, trop longtemps prisonnier, des excuses et quelque indemnité. »

M. LANDRY a remarqué les inconvénients et les lacunes d'une théorie de la responsabilité qui se fonderait uniquement ou principalement sur le caractère plus ou moins intimidable du criminel ou du délinquant. Une théorie aussi exclusive aurait encore le défaut d'oublier le principe général de l'école utilitaire, et de moins penser à la société qu'à l'individu. Disons donc qu'un criminel porte une responsabilité plus ou moins lourde, suivant que le châtiment qu'on lui infligera doit servir aux autres d'exemple plus ou moins profitable. L'exemplarité devient ainsi le plus solide fondement de la responsabilité pénale. (*La Responsabilité pénale; Bulletin de la Société française de philosophie*, mars 1908, p. 96-98.)

Ainsi la théorie laïque de la responsabilité pénale va se perfectionnant. Elle reste pourtant viciée d'une tare que, sans pétition de principe et par voie d'argumentation *ad hominem*, nous signalerons aux criminalistes qui ne tiennent pas compte des notions de libre arbitre et de culpabilité morale.

Vous considérez exclusivement le bien de la société, leur disons-nous. Partons de ce commun principe; et examinons si vraiment la conscience publique et l'ordre social peuvent s'accommoder d'une doctrine qui réclame le châtiment des criminels, sans égard à leur degré de liberté. Qu'il faille, en matière de législation pénale, considérer avant tout les intérêts de la société : d'accord. Mais nous pensons que les intérêts de la société comprennent le respect de la justice; et nous estimons, avec M. LE POITTEVIN, que le sentiment de la justice « veut instinctivement qu'on proportionne dans une certaine mesure la peine à la culpabilité de l'individu ». (*Bulletin de la Société française de philosophie*, mars 1908, p. 102.)

La morale laïque peut-elle [illegible]ler solidement soit la responsabilité morale, soit la responsabilité légale? Non; parce qu'elle exclut le libre arbitre.

Devant quel tribunal devons-nous répondre de notre vie entière? Seconde question à résoudre si l'on admet que l'homme est responsable.

La justice humaine ne saurait nous donner les garanties et nous inspirer le respect nécessaires. Soit incompétence, soit impuissance, soit forfaiture, ses verdicts réalisent trop imparfaitement cet idéal de justice infaillible que suppose cette notion absolue et impérieuse de responsabilité.

« Quelque efficaces que soient les pénalités légales et l'anxiété du criminel contumace, elles ne châtient que les crimes et les délits importants : il est mille abus de pouvoir, mille cruautés, mille injustices qu'elles n'atteignent pas. » M. Jules PAYOT en convient. Il développe même en termes précis l'exemple particulier d'un crime que, de prime abord, l'on pourrait estimer suffisamment réprimé par la grossière justice des hommes, mais qui trop souvent lui échappe : le meurtre. M. Payot observe justement que « l'assassinat brutal n'est pas la façon la plus ordinaire d'être un meurtrier. On a vu combien la misère altère profondément la santé et la sensibilité, comment la tristesse, le chagrin habituel minent l'énergie, appauvrissent la vie : nous avons donc le droit de dire qu'infliger habituellement à un être humain une fatigue excessive, des souffrances et des peines imméritées, lui causer des tristesses fréquentes, c'est accomplir une espèce de meurtre. Les blessures infligées à l'âme sont souvent aussi dangereuses, même pour la santé physique, qu'un coup de couteau. Le chagrin tue plus de gens que le poison et le poignard, et la misère compte plus de victimes que la guerre... Meurtrier quiconque porte atteinte à la dignité, à l'honneur, à la liberté d'autrui ». (*Cours de morale*, p. 101.) Si l'homme est un être responsable, à qui donc rendront des comptes tous les meurtriers sournois, ceux que la justice ignore ou qu'elle épargne, ceux qui parfois siègent dans ses prétoires?

M. Jules Payot a découvert un « incorruptible comptable », qui se charge de donner à chacun son dû et d'obtenir de chacun le payement de sa note. Par modestie, M. Payot attribue cette découverte à un certain M. Scias, vieux professeur de physique. M. Scias, condamné à mort pour sa résistance au coup d'Etat en 1852, s'était réfugié en Savoie, et, lors de l'annexion, il y fut oublié dans sa chaire de physique du collège de Bonneville. M. Scias est un pédagogue émérite, dont la jeune institutrice, Mlle Marguerite Primaire, recueille avidement les conseils. Un jour, l'institutrice et son vénérable maître sont invités à la table de l'ingénieur M. Lebrun et de sa femme. On parle du bonheur et de la difficulté d'être heureux. « C'est, dit M. Scias, qu'on ne vous a pas informés de la présence de l'*incorruptible comptable*. — L'incorruptible comptable! Qu'est-ce à dire? s'écrièrent Mme et M. Lebrun. — Vous connaissez, reprit M. Scias, le mythe poétique que l'on raconte aux enfants : Dieu omniprésent, omniscient, nous voit agir et penser. Aucune de nos actions, aucune de nos plus secrètes pensées n'échappe à son regard sévère : il inscrit tout à notre doit ou à notre avoir, et le jour du jugement dernier, la balance de notre situation sera faite avec une précision absolue. C'est là l'expression poétique d'une profonde vérité. Nous savons aujourd'hui qu'aucun souvenir ne se perd. Chaque pensée, chaque sentiment, chaque acte de volonté, chaque action s'inscrit dans notre mémoire : notre cerveau est un comptable incorruptible, d'une probité inflexible et qui n'oublie jamais rien. Voilà ce dont on ne tient pas compte dans l'éducation, et quand le jour du jugement dernier est venu, c'est-à-dire quand notre caractère est formé, qu'il est *pris* comme du plâtre, nous sommes heureux ou malheureux pour le reste de nos jours. Ah! il est bien inutile de demander des sanctions après la vie pour nos actes, car les sanctions sont inéluctables dès cette vie, et l'incorruptible comptable... — Madame est servie, cria la bonne. Et M. Scias dut abandonner sa tirade pour offrir son bras à Mme Lebrun. » Cette tirade, il la continua un autre jour, lors d'une excursion organisée par lui au *Buet*. Ses amis, que nous connaissons déjà, étaient de la partie. Arrivé à une certaine hauteur, il les pria de le laisser seul en contemplation devant les sommets neigeux qui se dressaient dans l'air pur du matin. « Laissez-moi en tête-à-tête avec mon comptable incorruptible... Mon émotion est puissante, parce qu'elle est en quelque sorte la résultante de toutes les émotions d'autrefois. » La fatigue a été trop forte pour les soixante-treize ans de M. Scias. De retour chez lui, le voilà obligé de s'aliter. La fin approche. Il la voit venir, et donne ce dernier conseil à Mlle Marguerite, qui l'assiste filialement : « N'oubliez pas, ma chère enfant, l'*incorruptible comptable*... N'oubliez pas, n'oubliez jamais, jamais l'*incorruptible comptable*... » (*Les Idées de M. Bourru*, p. 73-109. Paris, Colin, 1904.)

Le cerveau, le cerveau qui emmagasine des habitudes physiologiques et, par contre-coup, tient sous sa dépendance notre vie intellectuelle et morale; le cerveau, qui peut être pour nous un instrument docile ou un instrument de torture, un fidèle allié ou un complice : tel est le juge qui sanctionne nos actes, punissant nos fautes, récompensant nos efforts de bonne volonté. Pauvre juge, en vérité, qu'une fièvre, une tuile, ou, pour émettre une hypothèse plus vraisemblable en une ville où les toitures en tuiles sont rares mais où abondent les apaches, qu'une balle ou un coup d'os de mouton peuvent réduire au silence ou à l'imbécillité!

Le cerveau, un comptable incorruptible! M. Jules Payot n'a-t-il donc rien lu des études de M. Pierre JANET? Il y aurait vu que, si le désordre cérébral et l'angoisse nerveuse résultent parfois de désordres moraux, ils affligent parfois aussi des sujets d'une vertu incontestable et d'une rare innocence. Voilà un caissier qui embrouille souvent ses comptes!

Dirons-nous que les lois de la nature se chargent de répartir équitablement les châtiments et les récompenses? M. Payot a fait appel à la justice immanente des choses, et pris à son compte les réflexions de l'Américain Horace MANN : « Que de fois le riche reçoit à gros prix de son fournisseur le mal de tête, l'indigestion et la névralgie! Que de fois son sommelier lui verse la goutte et la pierre, sous le faux nom de xérès et de madère, sans qu'il ait même l'esprit de s'en apercevoir; et l'on est jaloux de cet épicurien qui, pour quatre heures de succulents repas, souffre vingt heures de douleurs aiguës; qui paie un fin souper d'une nuit d'agitation et de fièvre! Celui qui viole les lois de la physiologie ne vit que la moitié de ses jours, et, c'est trop dire, car l'autre moitié, il n'a que l'air de vivre. »

Mais M. Payot n'ignore pas que, malgré leur affinité, la morale et l'hygiène demeurent choses distinctes. Il sait que le devoir n'est pas toujours hygiénique, et que l'on peut offenser la morale, sans être en conflit avec les lois de l'hygiène. Il a lui-même formulé cette remarque très exacte : « la nature punit plus cruellement l'ignorance des lois de l'hygiène que la violation des lois morales »; et, fort à propos, il a cité cette phrase de Maurice MÆTERLINCK : « Que je me jette à l'eau par un froid rigoureux afin de sauver mon semblable, ou que j'y tombe en essayant de l'y jeter, les conséquences du refroidissement seront absolument pareilles ». (*Cours de morale*, p. 213, 227.)

Une objection analogue montre l'inefficacité de la conscience elle-même, quand il s'agit de distribuer entre les hommes la paix et la souffrance. M. Fouillée a pensé le contraire. « Cet idéal moral gravé dans notre conscience, est la loi qui nous juge, qui nous punit par le remords, quand elle est violée. C'est envers cet idéal que nous sommes responsables. » Mais, observe justement M. Lévy-Bruhl. (Desdouits, *La Responsabilité morale*, p. 32), « si les reproches de la

conscience blessée étaient la sanction réelle de la loi morale, comme ils s'affaiblissent toujours par l'habitude du mal, il suffirait de ne pas les écouter, pour ne plus les entendre. » (*L'Idée de responsabilité*, p. 78 et 79.)

SHAKESPEARE nous montre ce drame d'une conscience qui s'oblitère. D'abord, Macbeth est hanté et même halluciné par le remords. Au milieu du festin, il voit et il interpelle l'ombre de Banquo : « Ne secoue point ainsi contre moi ta chevelure sanglante... Si les cimetières et les tombeaux doivent nous renvoyer ceux que nous ensevelissons, nos monuments seront donc semblables au gésier des milans!... Loin d'ici, fantôme horrible ! » Mais le temps fait son œuvre, et la conscience s'endurcit. Macbeth finit par déclarer : « J'ai presque oublié l'impression de la crainte. Il fut un temps où mes sens se seraient glacés au bruit d'un cri nocturne; où tous mes cheveux, à un récit funeste, se dressaient et s'agitaient comme s'ils eussent été doués de vie : mais je me suis rassasié d'horreurs. »

M. PAYOT reconnaît que la conscience, elle aussi, est un juge corruptible et sujet au sommeil. Il se fait l'objection à lui-même; il reproduit loyalement la pressante question que lui adresse un de ses correspondants, membre de l'enseignement primaire; et il avoue son embarras. « C'est le problème capital en morale : nous n'avons nul espoir de le résoudre... » (*Les Idées de M. Bourru*, p. 322.)

Mais M. Payot ne se laisse pas décourager. Il nous cite maintenant au tribunal de l'opinion publique. « La vie, paraît-il, ne serait généreuse que pour ceux qui s'oublient. » (*Aux instituteurs et aux institutrices*, p. 7.) L'opinion du monde aurait « une puissance prodigieuse ». Les maîtres se souviendront que « le désir de l'éloge, la crainte du blâme, sont les mobiles qui provoquent la plupart des actes humains ». M. Payot, qui parle ainsi, connaît pourtant les bornes de la sagesse et de la justice qui inspirent le jugement des hommes. Il le confesse, et doit ajouter : « Malheureusement, cette force de l'opinion, qui serait toute-puissante pour le bien, si elle était intelligente et morale, s'égare trop souvent. » (*Cours de morale*, p. 213-215.) Quant à la justice immanente de l'histoire humaine, nous savons ce qu'il faut en penser.

Mais M. Payot ne se fait pas illusion sur la compétence et l'impartialité d'un pareil tribunal. Il connaît cette parole de CHAMFORT : « La manière dont je vois distribuer l'éloge et le blâme donnerait au plus honnête homme du monde l'envie d'être diffamé. »

Ne se trouvera-t-il pas un seul moraliste laïque pour indiquer le tribunal suprême dont relèvent les consciences?

Charles RENOUVIER qui, peu d'heures avant de mourir, s'indignait encore que « Dieu fût rayé du programme », Charles Renouvier lui-même estimait que « la punition, dans l'ordre universel, est infligée par une loi naturelle... et non par la sentence d'un juge ». (*Le Personnalisme*, p. 212.)

Félix PÉCAUT n'a pas « craint » de « prononcer le grand nom de Dieu, du Dieu universel, en qui tout vit et à qui la personne humaine... doit son titre d'excellence ». Pour que la notion du devoir ne restât pas suspendue en l'air, il a rattaché la personne humaine à « l'Esprit éternel ». Mais sa doctrine manque de précision, et son langage est, au moins, équivoque. Il écrit, par exemple : « le caractère vraiment divin » de la personne humaine la « met à l'abri de l'arbitraire et de nos caprices ». (*L'Education publique et la Vie nationale*, p. XIX et 72.) C'est précisément le contraire qu'atteste l'expérience. Comment prétendre qu'ici-bas la personne humaine est à l'abri de l'arbitraire et du caprice? Les choses devraient se passer ainsi, sans aucun doute; mais elles se passent de fait autrement. Voilà pourquoi, si l'on veut désigner un juge compétent des destinées humaines, il faut regarder au delà du temps; et si l'on ne « craint » pas de prononcer le nom de Dieu, si l'on croit à son existence, il faut, par un nouvel acte de courage, spécifier que ce Dieu jugera précisément les atteintes portées ici-bas au respect de ses créatures raisonnables. « Rattacher » la personne humaine à « l'Esprit éternel » est trop vague. Cette tentative marque pourtant un des plus grands efforts de l'esprit laïque pour déterminer le tribunal devant lequel nous sommes responsables.

Pourquoi et à qui l'homme doit-il rendre compte de ses actes? La libre pensée ne peut résoudre ces deux questions. Et, comme les doctrines de déterminisme et d'agnosticisme, pour ne pas dire de fatalisme et d'athéisme, sont en progrès constant dans la morale laïque, nous pouvons rappeler de nouveau, non plus comme un fait empiriquement constaté, mais comme une donnée rationnellement expliquée, l'observation de M. Bayet : l'idée laïque de responsabilité « n'est pas morte, mais elle meurt ». (*Etudes*, 5 mai 1909, p. 336.)

II. La notion chrétienne. — 1° *Historique*

L'antithèse qui oppose la notion laïque et la notion chrétienne de responsabilité, ne consiste pas dans la distinction du mouvement et du repos. Les deux notions évoluent. L'une et l'autre ont une histoire.

Seulement la première oscille avant de tomber en ruines et, par ces mouvements ataxiques comme par la catastrophe finale, prouve qu'elle manque de fondements et de racines; tandis que l'idée chrétienne progresse sans se contredire, et, par cette manifestation de vivante logique, nous invite à rechercher les principes absolus et immuables de son épanouissement dans le monde.

Comme la notion laïque, la notion chrétienne de responsabilité doit donc être successivement examinée de deux points de vue complémentaires. L'étude historique appelle une analyse logique.

Par suite des dispositions providentielles qui élèvent l'humanité à une destinée surnaturelle; par le fait de l'infirmité de l'esprit humain qui n'acquiert que peu à peu et ne possède jamais intégralement la connaissance du plan providentiel; en raison des événements qui échappent à l'action des hommes ou la contraignent; il doit arriver que la notion de responsabilité reçoive des accroissements, subisse des modifications accidentelles, rencontre même des obstacles et paraisse traverser des crises. Nous marquerons les principales étapes de cette marche laborieuse et conquérante. Ce sera étudier l'idée chrétienne de responsabilité *sub specie temporis*.

La force même de son expansion sollicitera notre esprit à considérer les principes nécessaires de philosophie naturelle qu'elle dépasse, mais qu'elle suppose et qu'elle consacre. Ce sera l'étudier *sub specie aeternitatis*.

D'abord consultons l'histoire.

Comme l'idée de conscience, celle de responsabilité se précise d'âge en âge et développe son contenu.

Tous les éléments dont se compose la notion chrétienne de responsabilité s'impliquent mutuellement, et ne peuvent dès lors se révéler suivant un ordre de succession véritable. Le développement dont nous parlons ne se produit donc pas par juxtaposition de termes discontinus, ni par addition de parties nouvelles. Un germe se développe, un vivant tableau déroule la variété de ses aperçus : tel est le progrès que nous constatons dans l'idée chrétienne de responsabilité.

La souveraineté divine, d'une part, la liberté humaine, de l'autre, forment les deux pôles, inséparables mais distincts, autour desquels se distribuent les éléments constitutifs de la notion d'être responsable, ou encore les deux foyers de l'ellipse qu'elle décrit.

Or, il semble que, dans une première phase, la morale chrétienne s'oriente de préférence vers le pôle divin; tandis que, dans la seconde, elle s'attache surtout au personnage humain.

Dans une première période, qui commence à la prédication évangélique, comprend l'ère des persécutions, se continue et s'achève par la controverse pélagienne, nous voyons au premier plan la suprématie souveraine de Dieu, qu'affirment, tour à tour, la parole de Notre-Seigneur Jésus-Christ, le témoignage des martyrs, l'enseignement des docteurs, et, en particulier, de saint Augustin.

Avec les tribunaux de l'Inquisition et les discussions théologiques ou morales qu'elle soulève, commence une seconde phase dans l'histoire de la notion chrétienne de responsabilité. Soit qu'on l'exalte soit qu'on la mutile, soit qu'on l'émancipe soit qu'on l'asservisse, la liberté humaine devient le centre de la spéculation morale. Désormais, c'est à sauvegarder les limites, l'objet et les règles du libre arbitre, que s'applique l'enseignement ecclésiastique, désireux de maintenir et de développer la notion orthodoxe de responsabilité.

Encore une fois, il ne saurait être question d'une séparation mécanique ou d'une addition matérielle, comme si la pensée chrétienne avait pu étudier isolément d'abord la souveraineté de Dieu, ensuite la dépendance de l'homme. Mais le rapport qui nous soumet à la juridiction divine, tout indivisible qu'il soit, se prête à un double examen. On peut le regarder du point de vue de la théodicée ou du point de vue de la morale, du point de vue de Dieu ou du point de vue de l'homme.

Jésus-Christ parle à ses disciples de la souveraineté de Dieu, plutôt que de la liberté de l'homme. Faut-il s'en étonner? Ses auditeurs de la Judée et de la Galilée, Matthieu le publicain et Pierre le pêcheur, avaient-ils besoin qu'on les mît en garde contre je ne sais quelles doctrines de déterminisme mécanique ou psychologique? Leurs regards étaient tournés d'un autre côté : ils voyaient représentées à Jérusalem la majesté du peuple romain et celle des docteurs de la loi. Ce n'était pas la réalité de la liberté humaine qu'il convenait de leur rappeler; c'était la suréminence de la majesté divine qu'il fallait leur enseigner. Aussi Jésus-Christ leur annonce-t-il, à maintes reprises, la souveraine justice de Dieu. On peut même dire que la définitive reddition de comptes occupe le premier plan, parmi les différentes perspectives du royaume des cieux. Le royaume des cieux, ou le règne de Dieu, c'est la royale sommation par laquelle tous les sujets sont appelés à justifier leur conduite; c'est le retour inopiné du maître qui, étant parti pour un long voyage, a confié à ses serviteurs des talents à faire valoir; c'est la convocation de l'âme au tribunal suprême, convocation soudaine comme l'irruption nocturne d'un voleur dans une maison mal gardée. Ah! voilà celui dont il faut redouter la puissance. Ne craignons pas ceux qui ne peuvent atteindre que la vie de notre corps. Rendons à César ce qui est à César; mais réservons pour Dieu ce qui appartient à Dieu. Au jour du jugement, il sera demandé compte fût-ce d'une parole inutile. Nous aurons à répondre et du mal commis et du bien omis. Ne nous flattons pas de contenter un maître exigeant, en nous abstenant de gaspiller les dons mis à notre disposition. Notre maître nous demande davantage. Malheur aux pusillanimes, malheur aux paresseux qui ne font pas fructifier le talent reçu! Malheur surtout aux scandaleux! Cette double malédiction est une réponse effrayante à ceux qui prétendent que la notion chrétienne de responsabilité manque de générosité ou d'ampleur. On voit que cette notion n'est ni purement négative, ni tout individualiste. Sans doute, la morale chrétienne insiste sur la nécessité d'éviter le péché et de réprimer les mauvais instincts de la nature. Mais elle ne se borne pas à édicter des prohibitions. Notre maître est exigeant, *homo austerus*. Sans doute encore, chacun répondra personnellement de sa conduite, *unusquisque pro se*. Mais précisément les fautes et les malheurs dont il aura été la cause ou l'occasion volontaire, seront mis à son compte. Tant que dure la période d'épreuve, le prodigue peut revenir à son père, la brebis égarée peut compter sur la sollicitude du pasteur, la drachme perdue sera recherchée avec une patience inlassable. Celui qui nous a rachetés au prix de son sang veut bien pardonner septante fois sept fois au pécheur repentant. Le pardon sensible et assuré que le pénitent reçoit par l'absolution sacramentelle ne diminue pas en lui le sens de la responsabilité, s'il comprend quelles en sont les conditions. Donner aux hommes une espérance plus précise et un moyen surnaturel de revenir à la voie droite et pure, ce n'est point affaiblir leur énergie pour le bien; de même que leur imposer la vision obsédante de l'irréparable, ce n'est pas les encourager aux labeurs de la réparation. Les incompréhensibles bienfaits de la charité divine ne font qu'aggraver notre dette et charger notre responsabilité. Gardons-nous des représailles de l'amour méconnu. Si le pécheur s'obstine dans sa négligence ou sa dépravation, s'il atteint le terme de l'épreuve sans rétracter ses torts, il a péché contre l'Esprit-Saint. La sentence de condamnation sera prononcée contre lui, sentence irrévocable et immédiatement exécutoire qui s'accomplira pendant les siècles des siècles. En même temps qu'une manifestation incomparable de la miséricorde divine, l'Evangile est une révélation sans précédent de la définitive justice, et, par là, une promulgation supérieure de la responsabilité humaine. On peut, sans exagération, parler avec Taine de « l'entretien tragique » qui se poursuit désormais entre l'âme et son Dieu.

Les *persécutions* forment le second chapitre, dans l'histoire de la notion chrétienne de responsabilité. Est-il besoin de remarquer que le témoignage des martyrs se rattache également à ce que nous avons appelé le pôle divin du problème? L'heure n'est pas encore venue d'analyser les conditions et de fixer les limites de la liberté humaine. Prétoires, prisons, amphithéâtres ne sont ni le champ clos des discussions philosophiques, ni des laboratoires de psychologie. Là se pose une question d'un autre ordre. A quel juge l'homme doit-il rendre compte de sa vie? Dieu est-il plus grand que César? De Néron à Dioclétien, tel fut le thème central de tous les interrogatoires. On sait comment répondirent les martyrs chrétiens. Il faut donc accorder qu'ils ont été frappés pour motif politique, si par ces deux mots l'on entend qu'ils refusèrent de s'incliner devant l'omnipotence de l'Etat et d'adorer la divinité de l'empereur. Ce témoignage qu'ils ont rendu à la souveraineté de leur Créateur, non moins qu'à l'amour de leur Rédempteur, synthétise l'histoire de trois siècles de persécution et domine toutes les explications secondaires.

La *controverse pélagienne* inaugure un troisième stade dans l'histoire de la notion chrétienne de responsabilité, et, comme la période évangélique, comme

l'ère des persécutions, elle met surtout en lumière la souveraineté de celui qui doit juger notre vie. Pour dégager la conclusion pratique et la haute signification du débat qui s'engagea entre Pélage et Augustin, et que reprirent leurs disciples respectifs, il faut considérer d'ensemble la doctrine augustinienne de la grâce et en suivre, dans l'enseignement ecclésiastique, le commentaire officiel. De ce point de vue supérieur uniquement, on saisira le sens catholique et la valeur morale du dogme de la grâce. Ce dogme est, si l'on peut ainsi s'exprimer, à double face et susceptible d'inspirer deux ordres de sentiments. Dieu distribue inégalement ce don surnaturel sans lequel on ne peut parvenir à la vie éternelle; Dieu le donne gratuitement à tous. Inégalité, gratuité. Tels sont les deux aspects de la doctrine catholique. Insistez uniquement sur le premier, oubliez le second, méconnaissez que Dieu est mort pour tous les hommes, du geste divin ne retenez que le caractère mystérieux, n'en regardez plus le généreux mouvement; et vous serez bien près d'attribuer à la cause de tout bien la responsabilité de tout mal, et, dans un mouvement de révolte, d'émanciper la conscience humaine de l'obligation de rendre des comptes. On confond alors, dans les décrets divins, injustice et inégalité, arbitraire et liberté, partialité et faveur. On écrit, comme ce douloureux blasphémateur que fut M. Guyau : « A mesure que l'idée d'une puissance infinie, d'une *liberté* suprême, devient inséparable de l'idée de Dieu, Dieu perd toute excuse, car l'absolu ne dépend de rien, n'est solidaire de rien, et, au contraire, tout dépend de lui, a en lui sa raison. Toute culpabilité remonte ainsi jusqu'à lui. » (*L'Irréligion de l'avenir*, 7e édition, p. 380). Toute culpabilité, au contraire, retombe lourdement sur la créature libre, si l'on considère, dans sa teneur authentique et intégrale, la doctrine catholique, celle de saint Paul et de saint Augustin, celle des docteurs de la foi et des maîtres de la vie spirituelle. Ce que saint Augustin et l'Eglise maintiennent contre les théories pélagiennes et semi-pélagiennes, c'est que l'homme ne peut s'attribuer ni l'ensemble ni le début de sa justification. Ses forces naturelles ne sauraient le conduire à la vision béatifique. L'aide que Dieu lui octroie vient de la munificence divine. Si les uns reçoivent plus, les autres moins, nul n'est exclu du partage. A chacun de faire valoir le talent qui lui est confié. Les controverses d'Augustin avec le même Pélage éclairent encore le problème de la responsabilité par les précisions dont elles furent l'occasion au sujet des enfants morts sans baptême. Désormais, l'enseignement officiel de l'Eglise s'affirmera : les enfants morts avant d'avoir atteint l'âge de raison et sans avoir reçu le baptême, sont destinés au séjour des limbes. Dans les limbes, on connaît Dieu sans le voir, et l'on jouit de la félicité qu'eussent éprouvée les élus, si l'ordre actuel de providence surnaturelle n'eût pas existé. Cette doctrine théologique suppose ou entraîne une doctrine morale sur la responsabilité collective, en même temps qu'elle détermine un élément nouveau dans la notion de justice divine. Dieu n'inflige pas de châtiments positifs aux âmes qui, exemptes de fautes personnelles, se présentent à son tribunal entachées du seul péché originel. L'alternative de la vision béatifique ou de l'éternel supplice ne s'applique que dans les cas de responsabilité individuelle. Ainsi reparaît, plus ferme et mieux comprise, la doctrine évangélique : *unusquisque pro se*. D'autre part, à mesure que les fidèles voient plus nettement la distinction du péché mortel et du péché véniel, l'idée de responsabilité se dessine en contours plus précis. Ainsi vont se déterminant, dans la pensée chrétienne, les volontés du souverain et les attributs du juge.

Avec les doctrines théologiques du moyen âge sur la répression de l'hérésie, le courant de la spéculation chrétienne, qui se dirigeait vers le pôle divin de cette notion composée qu'est la responsabilité, commence à se renverser et à refluer vers le terme humain. Désormais, on se préoccupera davantage soit de déterminer les bornes et les obligations de la liberté morale, soit d'analyser la nature, les limites, les degrés de la liberté physique.

Dans l'histoire de la responsabilité, les tribunaux de l'*Inquisition* ouvrent une période qui n'est pas close. Ils commencent un procès qui se poursuit toujours. Ils posent et résolvent, suivant les circonstances de pays et d'époque, un problème qui nous agite encore. Quels sont les rapports de la responsabilité civile et de la responsabilité morale? Dans quelle mesure, ayant la force en main, peut-on laisser parler, agir et écrire ceux qui, par leurs paroles, leurs actes ou leurs écrits, compromettent le salut éternel des âmes? Doit-on protéger la vie spirituelle, comme on défend la vie corporelle? Pour ne pas entraver la liberté, faut-il tolérer le scandale? L'histoire de ce dilemme représente l'histoire du libéralisme, et elle comprend, parmi les périodes les plus significatives, l'époque de l'Inquisition. Enlevée de ce cadre, détachée de ce contexte, séparée de cette idée, l'Inquisition perd son caractère essentiel. On peut encore la critiquer, on peut même essayer de la défendre; mais l'on défend et l'on critique alors une reconstruction arbitraire et trompeuse du passé. Dégagé des applications contingentes qui l'expriment imparfaitement et des abus qui le compromettent, l'esprit de l'Inquisition ecclésiastique ne s'oppose plus, comme l'ont prétendu parfois même des catholiques, à l'esprit de l'Evangile. Quelle est, en effet, l'idée principale qui, antérieure à cette institution où elle s'incarne provisoirement, la domine et lui survit? L'idée même que Jésus-Christ a formulée en anathèmes indélébiles : l'horreur des scandaleux. Combattre l'erreur, non seulement en dénonçant les hérésies, mais en frappant les hérétiques, c'est-à-dire défendre l'orthodoxie par l'exercice du pouvoir répressif, c'est tout à la fois protéger et punir. Or, punir suppose un verdict de culpabilité. On déclare coupables au for interne ceux qu'au for externe on juge passibles de peines corporelles. Si donc la culpabilité morale de l'hérétique demeure incertaine, l'application du châtiment légal ne doit-elle pas rester suspendue? On le voit, il ne s'agit plus d'invoquer, en faveur du délinquant, un vague sentiment de mansuétude irraisonnée, mais un principe de justice et un précepte formel de la morale évangélique. Ce qui pratiquement retient ou modère le zèle de la maison de Dieu, c'est la crainte de commettre des jugements téméraires. On sait, en effet, combien, en matière de doctrine, il est difficile de trancher la question de bonne foi. Là surtout s'applique la recommandation plusieurs fois renouvelée dans les Ecritures. Dieu ne juge pas suivant les pensées humaines; l'homme voit ce qui paraît, le regard divin pénètre jusqu'au fond du cœur (I *Reg.*, xvi, 7). Qui es-tu, toi qui juges le serviteur d'autrui? S'il se tient debout, ou s'il tombe, cela regarde son maître (*Rom.*, xiv). Nous ne savons pas le bien que Dieu peut tirer du mal. De plus, la différence entre l'erreur et la vérité n'apparaît pas toujours et du premier coup. Enfin solliciter la répression matérielle de l'hérésie, c'est pratiquement inviter le pouvoir temporel à pénétrer dans un domaine où son ingérence devient vite inopportune et dangereuse. Telles sont les considérations qui délimitent, dans la réalité complexe de la vie, le droit, théoriquement absolu,

de l'Eglise, de s'opposer à la propagande hérétique. Mais l'affirmation de ce droit ne devient pas, pour cela, une revendication stérile et chimérique; de même que les efforts tentés au cours des siècles par l'Eglise en vue de protéger la foi, ne sauraient être considérés comme une série de fausses manœuvres. En tâchant d'élever la réalité vers l'idéal et d'équilibrer tous les intérêts en jeu, l'Eglise, n'eût-elle pas encore trouvé et ne dût-elle jamais découvrir la formule définitive de l'équation cherchée, rendrait du moins aux hommes ce service : de leur enseigner le prix de la vie et de stimuler en eux le sens de la responsabilité.

Le *quiétisme*, dont les principales manifestations se produisent entre la seconde moitié du douzième siècle et la fin du dix-septième, consiste à restreindre soit le mérite, soit la culpabilité des hommes, en soustrayant arbitrairement à l'empire de la liberté, à la sphère des obligations, au domaine des conseils, tout ou partie de l'activité humaine. Tantôt les nouveaux docteurs réclament d'intolérables sacrifices, comme de renoncer au désir du bonheur éternel, et de la sorte ils prétendent mortifier les facultés humaines. Tantôt, et c'est la conséquence logique du système, ils débrident les instincts mauvais ou dangereux, soit en représentant les efforts de vertu comme une forme inférieure, sinon illusoire, d'ascétisme, soit en exagérant le rôle et la fréquence des impulsions irrésistibles dans les péchés d'acte ou de pensée. Le quiétisme provoque donc une crise dans l'évolution que nous retraçons ici. Il surgit en travers de la route que suit, dans son cours providentiel, la notion chrétienne de responsabilité. Mais l'Eglise ne cesse de protester contre l'hérésie plusieurs fois renaissante, et par ses protestations elle accentue la direction et le caractère de la notion orthodoxe. Si l'on tient compte de l'habileté et de l'obstination des quiétistes à propager leurs doctrines; si l'on remarque, en particulier, que tels auteurs du dix-septième siècle employaient une sorte de langage convenu que seuls entendaient les initiés, et qui, en temps opportun, était dévoilé aux profanes; on comprendra mieux quelle vigilance et quelle persévérance l'Eglise montra, de son côté, pour maintenir intacte la notion de responsabilité (R. P. Aug. Poulain, *Des grâces d'oraison*, c. xxvii, n. 6).

Le *jansénisme*, qu'il convient de rattacher à l'erreur ancienne des prédestinatiens et à celle des calvinistes, se présente, à première vue, comme la contre-partie du quiétisme. D'un côté, on allège outre mesure le fardeau de notre responsabilité; de l'autre, on l'aggrave arbitrairement. Un excès comme l'autre met en danger la vérité. Si quiétistes et jansénistes n'avaient pas été contredits, la notion chrétienne de responsabilité partagerait sans doute aujourd'hui les destinées de la notion laïque. D'elle aussi l'on dirait : « Elle n'est pas morte, mais elle meurt. »

Mais l'Eglise, veille, avertit et condamne.

La controverse *De auxiliis* rappelle, à certains points de vue, la discussion pélagienne. Elle en diffère doublement. D'abord, elle se produit dans les limites de l'orthodoxie, entre théologiens dont l'Eglise n'a jamais condamné les doctrines respectives. Ensuite, — et cette seconde différence, autant que la première, intéresse l'histoire de la notion de responsabilité, — les deux doctrines se terminent par des issues différentes, l'une aboutissant à une conclusion dogmatique, l'autre s'orientant vers une attitude pratique, la première mettant en lumière les attributs du Juge souverain, la seconde ramenant le justiciable à l'étude de sa propre condition. Ce que l'esprit humain peut savoir et doit croire au sujet du plan providentiel, est fixé désormais. A vouloir indéfiniment scruter les mystères de Dieu, il risque de méconnaître les devoirs de l'homme. Sans rien oublier de l'enseignement traditionnel sur la nécessité et la gratuité du secours surnaturel, appliquons-nous à comprendre de mieux en mieux l'étendue de notre responsabilité. En ce sens, que la spéculation descende du ciel sur la terre. Telle me paraît être la conclusion la plus nette de l'histoire de cette controverse. Est-il possible, quand on croit à la divine mission de l'Eglise, d'interpréter la conduite du gouvernement pontifical comme la vulgaire tactique d'un gouvernement humain, lequel, pour se débarrasser de discussions gênantes, cherche à les « enterrer » ? Ne convient-il pas d'attribuer une origine plus haute, plus pure et plus loyale, au cours moderne de la pensée chrétienne, et d'estimer que la Providence l'oriente doucement et victorieusement vers les applications pratiques de la notion de responsabilité, non pour ménager les susceptibilités humaines, mais pour éviter à la spéculation religieuse des recherches désormais inutiles?

Le champ demeure assez vaste à qui veut étudier les conditions et les lois de la responsabilité humaine. Le champ qui reste ouvert est celui de la *morale* et de la *casuistique*. Moralistes et casuistes ont quelquefois péché par défaut ou par excès de sévérité. Avec la sagesse et l'autorité qui lui appartiennent, l'Eglise s'est chargée de dénoncer les erreurs et les dangers de leurs théories ou de leurs solutions. Nous ne voulons donc aucunement présenter la défense de tous les moralistes et de tous les casuistes sans distinction. Mais voici, d'autre part, un certain nombre d'accusations imméritées. On ne saurait leur reprocher de considérer d'ensemble les principes généraux et les circonstances particulières; puisque, justement, la pratique morale consiste à réaliser les lois communes en des actes déterminés, et que tous les préceptes ne participent pas à l'universalité absolue des prohibitions essentielles. On les accuserait à tort de vouloir substituer leur autorité humaine et personnelle à l'initiative des autres consciences, puisque, d'une part, ils enseignent sous le contrôle de l'Eglise, et que, d'autre part, ils s'adressent à des âmes qui se reconnaissent le droit et le devoir de se confier à la direction morale et dogmatique de cette même Eglise. Enfin, sauf excès toujours possible, mais aussi toujours contrôlable par le magistère ecclésiastique, on ne doit pas s'étonner de la minutie de leurs distinctions, car il est naturel d'y regarder de près, quand se posent les questions de conscience et que l'éternité est en jeu. La casuistique est une science pratique que postule et justifie la notion même de responsabilité. « Ceux-là seuls, suivant la remarque de Brunetière, en peuvent contester les titres, qui, par une grâce toute personnelle d'insensibilité morale, n'ont jamais douté d'eux-mêmes, ni jamais senti, sous la leçon de l'expérience, que la vie de ce monde ne laissait pas d'être parfois une chose assez compliquée. » (*Revue des Deux Mondes*, 15 nov. 1881, *La Casuistique dans le roman*.)

La condamnation, maintes fois répétée, du *libéralisme*, est l'affirmation, autant de fois renouvelée, de notre responsabilité. Et chaque fois que l'Eglise a rappelé leurs devoirs aux hommes ou aux sociétés, elle a fait le procès du libéralisme et instruit la cause de la responsabilité. La controverse libérale est ancienne. Pourtant elle se complique, ou se précise, depuis un siècle; de sorte que la dernière phase, dans l'histoire de la notion chrétienne de responsabilité, pourrait s'appeler, à un titre spécial, la lutte contre le libéralisme. Les disciples de la Révolution prétendent, théoriquement du moins, affranchir l'individu de toute sujétion. L'autorité pontificale s'applique à marquer la limite de la licence et de la liberté, et, par cette distinction, elle met les hommes en garde

contre les véritables tyrannies. Liberté absolue de pensée, liberté de la presse, liberté de conscience, indépendance de la morale, libéralisme politique et social, libéralisme économique, a-t-on dit. L'Eglise répond à ceux qui professent ou acceptent cette doctrine d'émancipation : « Vous rendrez compte à Dieu de vos pensées, de vos paroles, de vos actes, de votre rôle social ou politique, de l'emploi de votre fortune, du mal que vous aurez fait, du bien que vous aurez omis. Vous êtes responsables. » L'idéal que l'Eglise propose à la liberté humaine peut-il se réaliser actuellement? Tolérer le mal est parfois une nécessité et un devoir. L'Eglise en convient; mais, quelle que soit sa tolérance, elle ne reconnaît au mal et à l'erreur aucun droit. (Léon XIII, Encyclique *Libertas praestantissimum.*) Qu'adviendrait-il, dès lors, le jour où l'Eglise jouirait d'un pouvoir prépondérant? A cette question qui semble aux adversaires du catholicisme et aux indifférents dénoncer la plus redoutable menace pour la liberté des individus et des peuples, nous ne saurions donner d'autre réponse officielle que celle des pontifes romains : « Si la situation de l'Eglise vient à s'améliorer, elle usera évidemment de sa liberté en employant tous les moyens, persuasion, exhortations, prières, pour remplir, comme c'est son devoir, la mission qu'elle a reçue de Dieu, à savoir de procurer aux hommes le salut éternel. » (*Ibid.*)

Complications de la vie civile, anomalies de la vie sociale, troubles de la vie politique, antinomies de la vie économique, misère de cet esprit humain « toujours court par quelque endroit » : autant de raisons accidentelles ou durables, qui expliquent pourquoi l'évolution de la notion chrétienne de responsabilité se continue toujours. Mais, au terme de ce résumé historique, un résultat peut-être paraîtra définitif : c'est que l'idée chrétienne de responsabilité vit et progresse. (Cf. *Etudes*, 5 septembre 1909, p. 646.) L'acuité même des problèmes qu'elle soulève, encore que tous ne soient pas adéquatement résolus, témoigne de cette vitalité.

Nous ne voulions pas ici démontrer autre chose. Mais la sève de la pensée chrétienne ne se dépense pas toute en recherches et en efforts.

Des éléments immuables contribuent à la formation de l'idée chrétienne de responsabilité et en assurent le progrès. Opposons ces éléments aux ruineux fondements de la notion laïque.

2° *Philosophie*

La notion chrétienne de responsabilité offre un double aspect : elle est du temps, et, comme le temps, elle évolue; elle est de l'éternité, et, comme l'éternité, elle demeure immuable.

Ces deux aspects ne sont pas contradictoires, mais complémentaires. L'idée chrétienne de responsabilité traverse des phases diverses, parce qu'elle se mêle au mouvement de la pensée humaine et intervient dans le conflit des passions. Elle brille pourtant d'un éclat fixe, parce qu'elle domine la sphère du changement et de la contingence. Par ses principes, elle appartient au royaume des vérités nécessaires; par ses applications, elle s'adapte à l'histoire du genre humain et aux libres dispositions de la Providence. La stabilité de ses racines donne la sève et l'élan à son développement. Ainsi les deux aspects s'expliquent l'un et l'autre, et ils s'expliquent l'un par l'autre.

Nous avons étudié le premier de ces aspects : celui de l'histoire. De ce point de vue, nous avons constaté que la notion chrétienne de responsabilité était, non pas mobile à la manière des édifices qui s'écroulent, telle la notion laïque de responsabilité, mais vivante à la manière d'un organisme qui s'accroît.

Admirons maintenant, tout à la fois, la consistance et la simplicité des principes qu'elle suppose. Elevons-nous de l'histoire à la philosophie.

Un passage de la *Somme théologique* résume toute la philosophie chrétienne de la responsabilité.

Cette philosophie tient en trois propositions, qui appellent sans doute un commentaire et des éclaircissements, mais que nulle objection ne peut obscurcir ou entamer : il y a des actes qui sont imputables à la liberté humaine; ils sont dits vertueux ou coupables, suivant qu'ils s'orientent vers la fin de l'homme, ou qu'ils s'en écartent; considérés du point de vue de la justice et dans leur rapport avec les hommes ou avec Dieu, ils constituent un titre à la récompense et au châtiment, ils sont méritoires ou déméritoires. *Actus bonus vel malus habet rationem laudabilis vel culpabilis, secundum quod est in potestate voluntatis; rationem vero rectitudinis et peccati secundum ordinem ad finem; rationem vero meriti et demeriti secundum retributionem justitiae ad alterum.* (Ia IIae, q. XXI, a. 3, c.)

Liberté humaine; rôle de l'homme dans l'univers; valeur et conséquences de ses actes : tels sont les trois éléments de la notion traditionnelle de responsabilité. C'est parce qu'il est, tout à la fois, dépendant et indépendant, que l'homme doit rendre des comptes. S'il n'était pas libre, s'il éprouvait, sans résistance possible, les lois de la matière, la poussée de la vie, les mouvements de l'instinct, s'il ne faisait que subir et transmettre des impulsions fatales, pourrait-on lui décerner blâmes ou éloges? *Actus bonus habet rationem laudabilis vel culpabilis, secundum quod est in potestate voluntatis.* D'autre part, si l'homme n'occupait pas un rang subordonné dans la hiérarchie des êtres, s'il n'avait pas reçu, avec l'existence même, une mission à remplir, s'il n'était pas engagé dans un système de relations essentielles et impérieuses, s'il était absolu, infini, indépendant, pourrait-on lui attribuer une responsabilité effective? Est-on vraiment responsable, quand on n'est justiciable d'aucune autorité supérieure? Responsabilité implique subordination à une fin obligatoire, relation avec des égaux ou des supérieurs, dépendance à l'égard d'un tribunal suprême.

Ainsi la notion de responsabilité n'est pas une idée simple, mais une idée composée, où entre cette triple affirmation : l'homme est doué de liberté, l'homme a une destinée à remplir, l'homme est soumis à une sanction finale.

Chacune de ces trois notions : liberté, fin de l'homme, mérite, forme dans la pensée chrétienne un tout concret, qui semble, au premier abord, une donnée simple et irréductible. L'analyse abstraite y distingue pourtant l'apport de la raison humaine et celui de la révélation, sans qu'elle puisse d'ailleurs fixer avec une rigueur mathématique la ligne de démarcation entre l'élément philosophique et l'élément dogmatique. Ou plutôt il est certain que, dans la conscience chrétienne, une telle séparation pratiquement n'existe pas, les deux éléments formant une synthèse. L'analyse qui les distingue reste donc nécessairement théorique, mais elle n'en possède pas moins une valeur explicative. Elle rend compte de trois idées, dont la conscience directe et pratique perçoit l'existence, mais non la genèse.

Liberté, fin de l'homme, mérite : autant de termes auxquels le philosophe et le théologien ne donnent pas un sens identique, bien que, pour l'un comme pour l'autre, ils forment la matière de cet autre terme : responsabilité. Nous avons donc, à propos de ces trois notions, à étudier la transfiguration d'une donnée naturelle en une réalité surnaturelle. Ce sera constater, en même temps, ce que devient, sous le

règne de la grâce, la responsabilité humaine. Nous verrons qu'elle n'est pas détruite ni diminuée, mais ennoblie et aggravée.

1° *L'homme est libre.* Quelle idée la philosophie nous donne-t-elle de notre liberté? Quel surcroît de valeur l'enseignement chrétien nous y révèle-t-il?

On peut bien essayer de fermer les yeux, effrayé par les suites qu'entraîne l'existence du libre arbitre, et s'efforcer de secouer les épaules, lassé par le poids d'un don trop précieux.

On peut, par manie de contredire ou par impuissance de conclure, s'en tenir aux objections que le déterminisme énumère à loisir, et s'autoriser de la physiologie, de la pathologie mentale, de la criminologie, de la statistique, de la notion même de science ou du principe de causalité, pour nier ou pour douter que l'homme ait véritablement l'initiative de certains de ses actes.

On peut, méconnaissant les limites et les dangers de l'abstraction, éliminer la liberté du nombre des données expérimentales, sous prétexte que l'observation n'atteint jamais cet attribut en lui-même et isolé de tout ensemble concret de phénomènes.

La philosophie traditionnelle n'ignore pas les multiples causes de la croyance au déterminisme. Elle les constate, les dénonce, et attend avec confiance qu'on lui démontre la fausseté des deux arguments sur lesquels repose la doctrine de la liberté.

D'une part, elle continue à professer que l'homme est un animal raisonnable, et que, du fait même de sa rationalité, il doit être libre. Par son intelligence, l'homme découvre le caractère défectueux de tous les biens finis, en même temps qu'il conçoit le bien absolu et parfait. Il ne peut, dès lors, se porter vers aucun objet créé avec la fatalité des êtres matériels ou purement instinctifs. Le mouvement de sa volonté reste indéterminé partiellement, tant qu'il s'oriente vers des termes finis et contingents. L'idéal l'affranchit. Deux objets seulement s'imposent à son amour : le bonheur en général, et ce bonheur, non pas délimité, mais déterminé, qui est Dieu lui-même; ou bien, suivant le vocabulaire de l'école, la béatitude abstraite et la béatitude concrète. Encore faut-il ajouter cette restriction : que Dieu est toujours ici-bas le grand méconnu, et que, ne nous apparaissant pas dans sa beauté irrésistible, nous imposant, d'autre part, des préceptes et des sacrifices, il ne domine pas invinciblement les cœurs. Ainsi Dieu lui-même ne limite pas, sur cette terre, la liberté de nos âmes. Pour nous attirer ou nous ramener vers lui, il n'a semé dans notre volonté qu'un seul désir vraiment nécessaire et impérieux : celui du bonheur infini.

Nous sommes libres, parce que nous sommes raisonnables.

Cet argument, qui, du point de vue spéculatif, offre le plus de valeur, puisqu'il démontre, avec un fait : l'existence de la liberté, la cause de ce fait : la rationalité de l'homme, n'est peut-être pas le plus populaire, ni pratiquement le plus décisif. Il est si difficile d'enlever une position, à la pointe d'un pur raisonnement!

Saint Thomas indique, en quelques mots, la réflexion qui frappe le plus vivement la conscience humaine : sans libre arbitre, observe-t-il, que signifieraient conseils, exhortations, ordres, défenses, récompenses, châtiments? Sans libre arbitre, pouvons-nous ajouter, comment expliquer le remords et la paix de la conscience, l'indignation et l'admiration pour la conduite d'autrui? On discutera sans fin, au cours d'une séance de congrès, où à sa table de travail, les raisons qui militent pour ou contre la thèse de la liberté. Mais qu'on reprenne contact avec la vie réelle, qu'on examine un instant sa conscience, qu'on lise, fût-ce un fait-divers de journal : la vie morale reprendra aussitôt son cours, et l'âme reprendra ses droits; partisan ou adversaire en théorie de la liberté, on oubliera pratiquement tous les systèmes et toutes les formes du déterminisme, pour distribuer, peut-être même avec un excès d'assurance, le blâme et l'éloge. Mais les erreurs particulières d'appréciation ne compromettent pas le principe général que de tels jugements manifestent : dans la pratique, tout homme se considère lui-même et considère les autres, sauf les cas d'aliénation plus ou moins grave, comme doués de liberté.

Cette doctrine très simple ne saurait être accusée de simplisme. La liberté que l'on attribue à la créature humaine est susceptible de degrés, et sans jamais équivaloir à cette absolue indépendance qui serait la définition de la liberté idéale, elle descend, par une série de dégradations, jusqu'à l'anéantissement complet que l'on peut observer ou conjecturer chez certains individus et dans certains cas.

Comment se manifeste et s'accentue le caractère libre de nos actes? L'exécution d'une résolution intérieurement prise, est-elle gage ou cause d'une volonté plus arrêtée? Dans quels cas et dans quelle mesure les conséquences de nos actes en augmentent-elles la valeur, la portée et la signification? A quelles conditions et jusqu'à quel point l'ignorance est-elle une excuse? La passion est-elle toujours signe d'une volonté plus coupable? La crainte enlève-t-elle tout caractère de liberté aux déterminations qu'elle provoque?

La doctrine que nous résumons ici étudie toutes ces questions. On peut en lire le détail dans la *Somme théologique.* (Iª IIᵃᵉ, q. VI, XX, XXI, XXIV.) Il nous suffit de les rappeler, car nous ne voulons mettre en lumière que les notions de conscience et de responsabilité dans la philosophie chrétienne.

Comment la théologie transforme-t-elle la donnée rationnelle et philosophique? De deux façons.

Elle confirme par la révélation divine l'existence de la liberté. Aux hérétiques qui, par dépit ou fausse humilité, veulent faire de l'homme l'esclave de ses passions ou l'inerte instrument de Dieu, l'Eglise rappelle, au nom de l'infaillibilité qui lui est dévolue et sous menace d'anathème pour les négateurs obstinés, que l'homme est un être doué de raison et de liberté.

En second lieu, l'Eglise explique comment, dans l'ordre actuel de la Providence, qui est l'ordre surnaturel de la rédemption, l'homme agit librement. Le philosophe comprend bien que l'âme créée par Dieu ne saurait penser, vouloir, exercer enfin son activité, sans le concours divin. Mais la révélation nous apprend que, de fait, Dieu daigne nous assister par un concours supérieur qui est celui de la grâce, et que la grâce, nécessaire à tous les stades de notre justification, perfectionne, mais ne supprime pas, ne fausse pas, ne dénature pas, le mécanisme de notre liberté.

La liberté est un dogme.

Ainsi l'enseignement chrétien affermit la première assise de notre responsabilité.

2° *L'homme est créé pour atteindre un but obligatoire.* Cet être libre n'a point le droit d'organiser ou de désorganiser sa vie *ad libitum.* Brunetière rappelait un jour cette parole d'une princesse allemande, est-il besoin d'ajouter protestante? du dix-septième siècle : *Chacun se fait son petit religion.* D'après la doctrine traditionnelle et chrétienne, nous ne pouvons construire à notre guise ni notre religion, ni notre vie.

Sans doute, Dieu lui-même a fait ou permis la diversité des aptitudes, des attraits et des circonstances, qui produit la variété des existences et des vocations. Affirmer que tous les hommes sont destinés à une

même fin dernière, ce n'est point professer une égalité chimérique et un nivellement meurtrier. C'est tout simplement constater ce que, seuls, quelques disciples d'Auguste Comte révoquent en doute : à savoir que, malgré la diversité des carrières, des habitudes et des caractères, tous les hommes aspirent à l'infini. A cette observation, ajoutez ce principe, que la science confirme de plus en plus : à toute fonction correspond un objet qui lui est adapté. La conclusion s'imposera d'elle-même : un être doit exister, en qui nous puissions trouver l'infini que poursuivent notre intelligence et notre cœur. La philosophie n'a pas besoin de chercher en dehors de la nature humaine la preuve que nous sommes destinés à une fin commune. L'activité de l'homme, même quand elle est le plus orgueilleuse ou le plus dévoyée, trahit le but qu'elle poursuit malgré elle ou à son insu. En vain parle-t-on des études désintéressées et impersonnelles du savant. Le savant, lui aussi, à la recherche d'explications toujours plus compréhensives, fait effort pour atteindre l'infini qui satisfera son intelligence. Qu'un événement, une douleur, un remords, le replie sur lui-même et le mette en face des réalités de sa vie intérieure : il comprendra quelle impulsion le meut et quel but le fascine; il dira comme Albert Donnat à Maurice Cormier : « Toute marée dénonce au delà des nuages un astre vainqueur; l'incessante marée des âmes est-elle seule à palpiter vers un ciel vide? » (François de Curel, *La Nouvelle Idole*, actes II et III.)

Il n'est pas au pouvoir de la volonté humaine de briser l'élan qui l'emporte vers l'infini du savoir et du bonheur; mais il lui est loisible, à la faveur de la pénombre qui protège ici-bas notre liberté, de se donner provisoirement le change, quitte à se jeter de déceptions en déceptions, et d'attribuer à la créature l'infinité du Créateur. Il faut que notre âme adore, mais elle peut adorer des idoles. Dans cette faculté qui lui est laissée, s'engage précisément le drame de la responsabilité.

Elle devra répondre, tôt ou tard, de sa vocation à l'infini, à moins qu'on ne suppose que Dieu se désintéresse de sa créature raisonnable et qu'il l'appelle, sans souci d'être écouté. On peut admettre un instant cette hypothèse d'un Créateur indifférent et illogique; mais qu'on regarde bien la suite des conséquences : le plus puissant mobile de la vie humaine est sans objet; Dieu nous presse de l'aimer, sans vouloir efficacement que cette aspiration aboutisse; il nous crée pour lui, puis il nous oublie. Autant attribuer au hasard l'origine de l'univers, et, en particulier, celle de l'âme humaine. Qu'on dise tout de suite que le monde n'a ni cause première ni cause finale.

La philosophie traditionnelle va jusqu'au bout du principe et de l'observation que nous signalions plus haut. Toute aspiration universelle et nécessaire révèle un objet qui lui correspond : tel est le principe. En toutes ses démarches, l'âme humaine cède plus ou moins consciemment à l'attrait d'un idéal infini : telle est l'observation. Nous en concluons que l'Etre infini sollicite notre libre amour, et qu'à ce stade de notre analyse, le mot de responsabilité prend une signification plus haute et plus précise. Nous devons répondre à l'amour de notre Créateur.

En dehors ou à côté de la philosophie chrétienne, des penseurs ont, à maintes reprises, exprimé, sous forme de conviction ou de rêve, cette idée que l'amour était le dernier mot de l'univers, et que le rôle de l'homme ici-bas était de faire effort pour retourner volontairement à son principe. Ne citons que des noms plus proches de nous.

Au fond ou à l'origine de l'œuvre artistique, Ravaisson voit un principe de bienfaisance. Mais, fût-ce en contemplant les œuvres des sculpteurs païens, il pense au divin artiste; et parce qu'il voit, dans les productions de l'art comme dans tous les objets naturels, la manifestation d'une idée, le développement d'un principe qui se donne sans se diminuer ou s'aliéner; parce qu'il conçoit la vérité comme une expansion de l'unité, et la beauté comme le mouvement facile et le développement désintéressé d'un principe qui se communique sans peine et sans regret; il se représente la création comme une donation généreuse, et le geste divin comme un geste de condescendance.

Gabriel Tarde se demande si cette loi suprême de l'imitation, que son ingénieux talent lui découvre dans l'univers, ne manifeste pas autre chose qu'une ambition immense et aveugle; et songeant que « la complaisance à se répéter sans se jamais lasser est un des signes de l'amour », il ne peut se défendre de « conjecturer que toutes choses, en dépit de leurs luttes entre elles, ont été faites séparément *con amore*, et qu'ainsi seulement s'explique leur beauté, malgré le mal et le malheur ». (*Les Lois de l'imitation*, p. 397, note.)

La philosophie traditionnelle est plus affirmative, plus précise et plus logique. De ce que tout notre être nous rappelle la munificence divine, elle conclut que les hommes rendront compte à la justice de Dieu de la réponse qu'ils auront, ou non, faite à son amour.

La révélation chrétienne nous apprend que la fin de l'homme est plus haute encore que la raison ne l'aurait soupçonné. Naturellement, nous n'étions destinés qu'à connaître Dieu par raisonnement. La béatitude de la vie future n'aurait pas impliqué un mode de connaissance essentiellement distinct de celui qui caractérise ici-bas l'intelligence humaine. L'ordre surnaturel nous permet et nous prescrit d'aspirer à connaître Dieu intuitivement, par vision immédiate de l'esprit, *facie ad faciem*. Pour nous préparer à ce bonheur éternel, Dieu nous communique un don surnaturel et doublement gracieux, il nous invite aux honneurs de l'adoption divine, il nous convie aux secrets de la Trinité sainte. Il veut nous considérer non plus comme des serviteurs, mais comme des enfants. Libre à nous d'être de sa famille. Mais pourrait-on concevoir que notre choix, quel qu'il fût, le laissât indifférent, et que, bénéficiaires d'un si prodigieux amour, nous n'eussions pas à rendre de plus redoutables comptes?

L'amour de Dieu pour les hommes est le principal fondement de leur responsabilité.

3° Par ses actes, *l'homme peut mériter ou démériter* : tel est le troisième théorème de cette démonstration en trois parties qui constitue la doctrine chrétienne de la responsabilité.

Ici encore nous consulterons successivement la philosophie et la théologie.

En général, observe saint Thomas, mérite et démérite impliquent une relation de justice et un titre à la rétribution. La justice demande que celui qui rend service ou nuit à un autre reçoive une rétribution proportionnée à ses actes. Or, tout homme vit en société, tout homme demeure soumis à la puissance de Dieu, principe et fin dernière de la hiérarchie des êtres. De là deux ordres de mérite naturel, — car nous restons jusqu'ici dans le domaine de la nature et de la philosophie. D'une part, comme être social, l'homme agit soit à l'avantage, soit au détriment, des autres individus ou de la communauté en général. Suivant que son action intéresse directement les individus ou la société elle-même, il mérite ou il démérite en premier lieu à l'égard de celle-ci ou à l'égard de ceux-là; mais dans les deux cas, immédiatement ou secondairement, par visée directe

ou par contre-coup, il atteint et le groupe social et les membres qui le composent.

Cependant l'absolu peut seul fonder la notion véritable de mérite. C'est lorsqu'ils sont frappés de la lumière divine, que nos actes bons ou mauvais prennent leur signification réelle. De deux façons nous méritons ou déméritons aux yeux de Dieu. Il est tout ensemble la fin dernière et le chef de la communauté universelle. Au premier titre, nos actes libres offensent ou satisfont la majesté divine, selon qu'ils s'écartent du but de notre vie ou qu'ils y tendent. Comme souverain du monde et de chaque être en particulier, Dieu s'intéresse à toutes les démarches de notre libre arbitre. Pour ce motif encore, nos actes sont devant lui méritoires ou déméritoires.

Leur importance, et la difficulté plus ou moins grande que nous avons à surmonter dans la pratique du bien, entrent en considération quand il s'agit de les évaluer. Pourtant, du point de vue moral, qui pour être absolu, doit être le point de vue religieux et divin, c'est l'ardeur, c'est la pureté de la décision volontaire, qui fixent le mérite de nos actions. *Deus autem intuetur cor.*

Dans l'ordre surnaturel que nous révèle l'enseignement chrétien, cette vérité devient encore plus manifeste.

D'abord, c'est un dogme, proclamé en particulier par le concile de Trente, que les bonnes œuvres des justes sont méritoires. Par leurs actes de vertu, les justes méritent une augmentation de grâce, la béatitude éternelle et un surcroît de gloire. Le concile ne faisait que professer la doctrine des Ecritures et l'enseignement des Pères de l'Eglise. Il rappelait les textes célèbres : *Gaudete et exultate, quoniam merces vestra copiosa est in caelo* (Matth., v, 12); *Accipiet coronam vitae quam repromisit Deus diligentibus se* (Jac., I, 12). Il s'inspirait de la parole de saint Ignace : *Sinite me bestiarum escam fieri, ut possim Deum mereri,* et de l'interrogation de saint Ambroise : *Nonne evidens est meritorum aut praemia aut supplicia post mortem manere?*

Les conditions qu'énumère la théologie pour que nos actes aient véritablement un mérite surnaturel, mettent dans une lumière plus vive encore cette relation de la responsabilité humaine avec l'amour divin que nous signalions plus haut. La justice n'est pas le dernier mot du problème. Il faut dire comme Ravaisson, mais dans un sens plus précis, que nous vivons dans l'ordre de la grâce.

Seuls les justes, c'est-à-dire ceux qui possèdent la grâce sanctifiante, peuvent mériter surnaturellement. La récompense promise, la vision béatifiante, n'est-elle pas l'héritage des fils, et ne suppose-t-elle pas qu'on est de la famille de Dieu?

Seuls les actes surnaturels, c'est-à-dire produits sous l'influence de la grâce, ont une valeur méritoire. Autrement, que deviendrait l'enseignement de Jésus-Christ? Il ne serait plus vrai de dire que, sans lui, nous ne pouvons rien faire. Il ne serait plus vrai de dire que nous sommes les membres et qu'il est la tête, que nous sommes les ceps de la vigne et qu'il en est le tronc.

Seule enfin la promesse d'un Dieu aimant et libéral peut nous assurer que, sans déroger à son infinie dignité, il se considère comme le débiteur des âmes justes et tient leurs mérites comme absolument efficaces. Les ayant créées par amour, et non par intérêt ou par nécessité, c'est par amour, en somme, et non par justice, qu'il les récompense dans l'éternité. *Et nos credidimus caritati.*

M. Piat concluait une récente étude sur le *Fondement de l'obligation morale* par cette double remarque : « que la science de la conduite a sa clef de voûte dans l'idée du commandement divin », et que « la théorie par excellence du commandement divin, c'est la morale chrétienne. » (*Revue pratique d'apologétique*, 1er mars 1909.)

Le commandement divin, dont l'Eglise rappelle aux hommes l'autorité souveraine, fonde, en effet, la loi morale. Nul prétexte mystique et nulle prétention rationaliste ne sauraient en écarter la notion impérieuse et contraignante.

Mais, soit qu'il s'agisse de consulter la volonté de Dieu, soit qu'il s'agisse de régler la volonté de l'homme, il est permis de chercher par quelle raison s'expliquent, à leur tour, les préceptes et les décrets divins.

Nous avons signalé la doctrine de saint Thomas sur la primauté de l'amour divin. Voici comment il l'explique : « Tout acte de la justice divine suppose un don de la miséricorde et se fonde sur lui. Rien, en effet, ne peut être dû à la créature, sinon en vertu de quelque chose qui préexiste ou qui a été prévu en elle. Ce quelque chose, à son tour, s'il lui est dû, ne peut l'être qu'en vertu d'un troisième terme. Et, comme la regression ne peut se poursuivre à l'infini, on doit arriver à quelque chose qui est un pur don de la bonté divine... Ainsi, dans les œuvres de Dieu, la miséricorde apparaît à la racine même de tout. Sa vertu opère de conséquences en conséquences, et même y joue le rôle prépondérant, puisque la cause première agit plus puissamment que la cause seconde. » (Ia, q. XXI, a. 4, c.)

Ce raisonnement d'allure métaphysique ne nous entraîne-t-il pas bien loin de cette sphère des vérités supérieures à toutes les objections et accessibles à toutes les bonnes volontés, que nous disions être la sphère de la morale chrétienne? Si éloignés qu'ils soient ou qu'ils paraissent des simples fidèles, les théoriciens de la morale chrétienne et traditionnelle restent en contact avec eux par l'intermédiaire même de leurs déductions les plus subtiles, et surtout par la communauté d'une même conviction pratique. Comme le plus humble des croyants, saint Thomas ne professe-t-il pas, en somme, que la création est l'œuvre du « bon Dieu », et que les êtres doués d'intelligence et de liberté doivent librement répondre à son amour?

Les adversaires les plus perspicaces de l'enseignement de l'Eglise, comme Charles Renouvier, lui reprochent précisément d'attribuer le rôle primordial, non pas à la justice, mais à la charité, dans la conduite des hommes et dans celle de Dieu. Cette accusation, qui peut s'accompagner de commentaires ou de sous-entendus calomnieux, exprime en elle-même une vérité incontestable. Pour le chrétien pénétré de la religion qu'il professe, l'amour que Dieu lui manifeste est le principe même de la crainte et de la reconnaissance qui l'animent. Il se reconnaît redevable et responsable de sa vie entière envers la bonté divine. Il aime et il redoute, dans un sentiment dont la complexité défie presque l'analyse,

> Cet infini si doux qu'il en est formidable.
>
> (V. Hugo, *La Légende des siècles.*)

Le vague déisme, qui était alors toute la religion du poète, ne pouvait établir qu'un rapport mal déterminé entre l'amour infini et la conscience humaine. Mieux que cette religion imprécise, mieux même que la thèse de théodicée naturelle que nous empruntions tout à l'heure à saint Thomas, la révélation chrétienne nous apprend quelle relation unit les deux termes et par quelles libres dispositions de la Providence divine s'accroît le prix de notre existence. C'est dans l'enfant de Bethléem, c'est dans le supplicié

du Calvaire, que nous pouvons vraiment contempler ou entrevoir, avec la responsabilité de toute conscience individuelle,

Cet infini si doux qu'il en est formidable.

Xavier Moisant.

CONSPIRATION DES POUDRES. — Chaque année, en Angleterre, le 5 novembre est encore célébré par des réjouissances destinées à rappeler le terrible danger auquel échappèrent, à cette date, en 1605, le roi Jacques Ier, sa famille, et les membres des deux chambres du Parlement. La Conspiration des poudres, *gunpowder plot*, ayant longtemps servi de thème à des déclamations contre l'Eglise catholique en général et les Jésuites en particulier, il convient de préciser, dans un bref récit des faits, les responsabilités. Si l'on s'en rapporte à l'enquête officielle des magistrats anglais, dont cependant l'autorité semble fort suspecte, des catholiques furent gravement coupables; mais « dire que le complot a été organisé par l'ensemble des catholiques, ou approuvé par eux, c'est répéter une calomnie » (S. R. Gardiner).

A la mort de la reine Elisabeth d'Angleterre (24 mars 1604), les « papistes » cruellement persécutés pendant son long règne, espérèrent de meilleurs jours. L'héritier de la couronne, Jacques VI d'Ecosse, fils de Marie Stuart, avait donné de bonnes assurances à de nombreux seigneurs catholiques pour gagner leur appui; il avait écrit dans le même sens au Pape Clément VIII; les premiers jours de son règne furent marqués par le retrait de quelques-unes des mesures les plus odieuses d'Elisabeth. Les espérances conçues furent vite anéanties. Le roi conservait les pires conseillers d'Elisabeth, et une fois assuré du trône d'Angleterre, il condamna de nouveau à l'exil les prêtres catholiques, à l'amende les laïcs qui refusaient d'assister au service anglican (février et mars 1604). Le désespoir poussa quelques gentilshommes des premières familles catholiques à se débarrasser par un tyrannicide du prince qui les avait trompés. Robert Catesby, Thomas Winter, Thomas Percy, John Wright, Gui Fawkes, se réunirent en mai 1604 à Londres; ils firent serment d'unir leurs efforts pour mettre à mort le roi, et de se garder mutuellement le secret; ils allèrent ensuite entendre la messe et communier de la main du P. John Gerard, jésuite, qui ne savait rien des engagements qu'ils venaient de prendre. Le P. Garnet, provincial des jésuites anglais, sans être davantage au courant, connaissait cependant l'état d'irritation des laïcs fidèles à Rome, et les projets que certains d'entre eux commençaient à former d'attenter à la vie du roi; il demanda et obtint du Pape Clément VIII une interdiction formelle aux catholiques de prendre part à aucune conspiration contre Jacques; confiant que cette défense suffirait à prévenir tout complot, il s'abstint de faire part à la police royale de ses soupçons. Le 8 juin 1605, Catesby, feignant de quitter l'Angleterre pour prendre du service dans les troupes espagnoles des Pays-Bas, demanda à Garnet s'il était permis en temps de guerre à un chef de détruire un fort ennemi, dans lequel seraient renfermés, avec la garnison, des femmes, des enfants, et d'autres non belligérants; il se servit de la réponse affirmative de Garnet pour calmer les scrupules de ses complices; il fut résolu qu'on transporterait plusieurs barils de poudre dans une cave située sous la salle où devait se faire, le 5 novembre 1605, l'ouverture du Parlement par le roi; on y mettrait le feu pendant la séance royale. Le 22 ou le 23 juillet 1605, le confesseur de Catesby, le P. Greenway, jésuite, mis par lui au courant, vint, avec sa permission, révéler à Garnet sous le secret sacramentel, ce qui se préparait; Garnet lui ordonna de faire tous ses efforts pour détourner les conjurés de leur dessein; rien ne put les fléchir. Le 26 octobre, un lord catholique, Monteagle, reçut un billet anonyme l'exhortant à ne pas accompagner le roi au Parlement pour la séance du 5 novembre, un terrible événement se préparant pour ce jour. Le billet fut immédiatement porté au ministre Salisbury; peut-être celui-ci était-il déjà au courant de tout par sa police, et laissait-il les conspirateurs se compromettre à fond pour perdre à jamais les catholiques dans l'esprit du roi; quelques-uns allèrent jusqu'à accuser le ministre d'avoir fait exciter par des agents provocateurs Catesby et les siens à leur attentat. Toujours est-il que le 3 novembre le roi Jacques fut averti que sa vie était en danger; le 4, Gui Fawkes, un des conjurés, fut saisi dans la cave située au-dessous de la salle du Parlement; on découvrit dans cette cave les barils de poudre; les aveux de Fawkes compromirent ses complices; plusieurs furent emprisonnés et exécutés; d'autres, qui avaient pu s'enfuir de Londres, furent tués par les soldats envoyés à leur poursuite. Le 23 janvier 1606, Garnet, que les aveux de plusieurs conjurés avaient compromis, fut arrêté dans la maison d'un catholique où il se tenait caché; son procès commença aussitôt; le roi Jacques, derrière un rideau, voulut suivre plusieurs des interrogatoires. Garnet protesta toujours qu'il n'avait connu que sous le secret sacramentel les desseins des conjurés, et qu'il avait fait tous ses efforts pour les en détourner; il demanda cependant pardon au roi de ne pas avoir révélé à la police les premiers soupçons généraux qu'il avait eus des dispositions de certains catholiques, avant la confession de Catesby. Le 3 mars 1606, l'infortuné provincial fut supplicié à Tyburn, avec le P. Oldcorne, qui avait été fait prisonnier en même temps que lui; Oldcorne n'avait eu cependant aucune part dans la conspiration. Gerard et Greenway avaient pu gagner le continent. Le roi Jacques et ses agents répandirent par toute l'Europe des récits mensongers de la Conspiration; et ces récits furent acceptés, non seulement par les protestants, mais par les catholiques régaliens ou gallicans hostiles aux Jésuites.

Bibliographie. — Le récit traditionnel de la Conspiration se trouve dans S. R. Gardiner, *History of England from the accession of James I*, t. I, p. 234 sq., Londres 1895, et dans l'article du P. F. Prampain, *La Conspiration des poudres* (*Revue des Questions historiques*, octobre 1886). Le R. P. Gerard a relevé les principales invraisemblances de ce récit. *The Gunpowder plot, and the Gunpowder plotters*, Londres 1897; cf. les articles du P. J. Forbes, *Un procès à reviser*, *Etudes*, t. LXXVI (1898), p. 164 sq. 321 sq., et A. Brou, *Les Jésuites de la légende*, t. I, p. 227 sq., 254 sqq., Paris, 1906.

J. de la Servière.

CONSTANTIN (LA CONVERSION DE). — La conversion de Constantin est un des événements les plus considérables de l'histoire du Christianisme. Au temps qui précède, l'Eglise est persécutée furieusement; au temps qui suit, elle goûte une paix définitive. Placée dès l'abord sur le pied d'égalité avec les cultes païens officiels, bientôt elle est l'objet de toutes les faveurs du prince. L'empereur, maître du monde, est devenu un fidèle, πιστὸς βασιλεύς, comme signeront bientôt les successeurs de Constantin. C'est donc un renversement complet, et l'histoire n'a pas conservé mémoire d'une révolution plus profonde.

Le fait lui-même du changement de religion du prince ne peut-être mis en question. On ne discute

plus, sinon sur la date de l'événement et sur les motifs qui le déterminèrent. Nous examinerons successivement ces deux points. On ne s'étonnera pas de nous voir négliger la question du baptême de l'empereur, elle est tranchée et n'a rien à faire avec celle qui nous occupe. Nous rechercherons donc : I *à quelle époque eut lieu cette conversion;* II *quelle en fut la sincérité*; III enfin *quels motifs la provoquèrent.*

I. — Eusèbe assigne à la conversion de l'empereur Constantin l'*époque de sa victoire sur Maxence*, 8bre 312 (*Vita Constantini*, I, 27-31, *P. G.*, XX, 944); Libanius la place en 323, après la défaite de Licinius; Zosime en 326, après le meurtre de Crispus (*Historia nova*, II, 29); M. Babelon la croit postérieure à févr. 313 (*Mélanges Boissier*, p. 49-55). Burckhardt et Duruy rejettent l'hypothèse elle-même et n'y voient qu'une manœuvre politique.

L'opinion d'Eusèbe est celle de l'histoire véritable. Un fait hors de doute, c'est que, parti des Gaules païen, Constantin se présenta devant Rome comme le champion, le protégé du Dieu des chrétiens. Tandis que son adversaire Maxence faisait appel à toutes les ressources de la religion païenne pour conjurer les dieux de l'ancienne Rome, les soldats de Constantin portaient sur leurs boucliers et sur leur étendard le signe ⳩, le X et le I, initiales du nom du Christ : Ἰησοῦς Χριστός.

M. Maurice me semble avoir mis ce point hors de conteste (*Société des antiquaires de France, procès-verbaux*, séances du 11 9bre 1903; 18 mai 1904). Il s'appuie sur la description de Lactance, qui écrivait en 314, tout près des événements. Il signale le monogramme sous cette forme, avec la légende « *virtus exercit.* », sur les monnaies; entre 320 et 324 à Tarragone, de même à Siscia, à Thessalonica et à Aquilée. Cette frappe sans précédent lui semble avoir été inspirée par le premier étendard chrétien. Il se sépare donc d'Eusèbe, dont on suit généralement la version, mais dont le labarum (dépeint *Vita Constant.*, I, 31) ne peut être celui de 312. Il portait en effet, d'après la description, les médaillons de Constantin et de ses deux fils, par suite ne pouvait être antérieur à 316. Il fut l'étendard triomphal de la campagne contre Licinius en 324, et dut vraisemblablement son origine à l'élévation des deux Césars en 317. C'est aussi à cette date que le monogramme ⳩ apparaît au casque de l'empereur sur les monnaies de Siscia. Jusqu'en 324, le labarum reste l'étendard de l'empereur d'Occident et ne devient qu'ensuite l'étendard de l'empire entier. En 325, on le trouve gravé sur des monnaies, la hampe enfoncée dans le corps d'un dragon, pour marquer le triomphe du christianisme sur l'esprit des ténèbres. C'est ainsi encore qu'il était représenté au palais de Constantin : Eusèbe, *Vita Constant.*, III, 3; Maurice, *Numismatique constantinienne*, Paris, 1908, p. CVI.

Le prince faisait par là profession publique de christianisme, sa victoire fut celle du Dieu des chrétiens. L'opinion ne s'y méprit pas, et l'empereur, dans l'édit de Milan, dut rassurer ses sujets païens, peu faits à l'idée de tolérance religieuse, contre la crainte de représailles. C'est Lactance qui, dès 314, dans son *De mortibus persecutorum*, nous atteste cet événement. La numismatique constantinienne apporte une confirmation irrécusable de son témoignage. Ces attestations contemporaines ne laissent aucun doute sur l'époque de la conversion de l'empereur. Cf. J. Maurice, *La numismatique constantinienne*, p. LXXXV.

L'empire cependant ne pouvait devenir chrétien du jour au lendemain : Licinius païen en gouvernait la moitié; l'Occident, domaine propre de Constantin, renfermait moins de chrétiens que l'Orient. De plus l'empire, gouverné par deux personnes, n'était pas réputé divisé, et la législation demeurait commune, encore que, dans l'application des lois et la distribution des faveurs, les différences pussent être très grandes (Duchesne, *Hist. anc. de l'Eglise*, II, p. 62). L'édit de 314 établissait la reconnaissance du culte chrétien sur le même pied que les cultes païens, et ordonnait restitution des biens confisqués. C'était beaucoup pour les persécutés de la veille, c'était trop peu pour la piété de l'empereur, que nous voyons subvenir aux besoins des communautés nécessiteuses par de larges aumônes, construire des églises magnifiques. Dès 313, le pape Miltiade célèbre son concile au palais de Latran, propriété de Fausta, femme de Constantin, devenue *domus Ecclesiae*. Dès cette époque, l'évêque Hosius est auprès de l'empereur, son conseiller, ministre du culte, quasi aumônier impérial. Entre 320 et 324, paraît toute une législation qui donne à l'Eglise la personnalité civile et les privilèges des cultes païens, tout d'abord : abolition des lois portées par Auguste contre le célibat (*Cod. Theod.*, VIII, 16, 1), l'abolition (vers 312) du supplice de la croix et de la rupture des jambes pour les criminels (Aurelius Victor, *De Caesar.*, 41), mesures d'une inspiration chrétienne très délicate; faculté de tester en faveur des églises accordée aux chrétiens (*Cod. Theod.*, XVI, II, 4), faculté d'affranchir les esclaves à l'église (*Cod. Just.*, I, 13, 1, 2; *Cod. Theod.*, IV, 7, 1), prescription du repos dominical aux tribunaux, aux bureaux, aux ouvriers des villes (*Cod. Just.*, III, 12, 2), défense aux juifs, sous peine du feu, de lapider ceux de leurs coreligionnaires qui se convertiraient (XVI, 8, 1), exemption pour les clercs des fonctions publiques et des corvées (*Lettre au proc. Anulinus* Eus., *H. E.*, X, VII).

Tandis qu'il réglait ainsi le statut de son Eglise, Constantin, dans cette première période, laisse la liberté aux cultes païens, les mesures qu'il prend contre eux n'ont d'autre but que de protéger les particuliers contre l'exploitation des haruspices et l'immoralité de certaines pratiques (*Cod. Theod.*, IX, 6, 1, 2, 3; XVI, 10, 1). Si par ailleurs, dans la législation officielle de l'empire, Constantin est obligé à la réserve, ses véritables sentiments apparaissent dans les nombreuses lettres qu'il adresse aux fidèles de sa religion, dans le zèle avec lequel il prend fait et cause en leurs controverses, dans son souci de l'orthodoxie, dans ses efforts persévérants contre les dissidents : « Vous n'ignorez pas, écrit-il au pape Miltiade, que j'ai un si grand respect pour l'Eglise sainte et légitime, que je voudrais vous voir faire disparaître tout schisme et division » (Eus., *H. E.*, X, V, *P. G.*, XX, 887); au proconsul d'Afrique, Anulinus, à la même date : « Parce qu'il est reconnu que la religion catholique est celle qui sait le mieux honorer la divinité et que, si on l'observe et qu'on la respecte, elle pourra faire le bonheur de l'empire » (*H. E.*, X, VII, *P. G.*, XX, 894). Même préoccupation dans la lettre à Chrest de Syracuse en 314 (ibid., c. 890), où il déplore l'obstination de ceux qui « oublient leur propre salut et la vénération due à la très sainte foi... et se déchirent par une honteuse et détestable division... donnant occasion de railler à ceux dont les sentiments sont éloignés de la très sainte religion ». De même, lettre à l'évêque de Carthage, où il l'avertit qu'il met des sommes d'argent à la disposition de certains ministres de la légitime et très sainte religion catholique (*H. E.*, X, VI, *P. G.*, XX, 892). Plus frappante encore son exclamation dans une lettre aux évêques catholiques, au sujet des Donatistes : *Meum judicium postulant, qui ipse judicium Christi exspecto* (Appendice aux œuvres d'Optat de Milève, *Corp. Script. latin.*, t. XXVI, p. 209).

Ce souci de leur vie intérieure, et le ton respectueux qu'il prend quand il s'adresse aux évêques, montrent bien la conviction intime de son âme, la foi

d'un fidèle. Il ne serait pas légitime de mettre cette déférence au compte d'un secrétaire comme Hosius ou Eusèbe : Constantin était un souverain trop absolu et trop personnel, pour tolérer qu'on lui prêtât une attitude et des sentiments qui n'eussent pas été les siens.

Ce qui achève la démonstration, c'est le changement qu'on observe dans ses actes officiels à partir de 324, lorsqu'il est vainqueur de Licinius et seul maître de l'empire. Rien ne venant plus le contraindre, il sera chrétien sans ménagement. La guerre qu'il entreprend contre son rival, plus encore que sa guerre contre Maxence, est considérée par l'opinion publique comme un duel entre les deux religions. L'édit aux orientaux qui la couronne, proclame officiellement le triomphe de la religion chrétienne. L'empereur s'y affiche nettement chrétien, donne pour la raison de sa victoire le dessein, que Dieu a d'amener le genre humain « à l'observance de la loi sainte », expose la cruauté des persécutions exercées par ses prédécesseurs, le châtiment qu'ils ont reçu. Constantin accorde encore la liberté au paganisme, mais en quels termes ! « Que chacun suive l'opinion qu'il préfère. Il faut que ceux qui pensent bien soient persuadés que ceux-là seuls vivront dans la justice et la pureté que tu as toi-même appelés à l'observation de tes saintes lois. Quant à ceux qui s'y soustraient, qu'ils conservent tant qu'ils voudront *les temples du mensonge.* Nous, nous gardons la splendide demeure *de la vérité*... Plusieurs, me dit-on, assurent que les rites et les cérémonies *de l'erreur*, et toute la puissance des ténèbres vont être entièrement abolis. C'est ce que j'aurais certainement conseillé à tous les hommes : mais, pour leur malheur, l'obstination de l'erreur est encore trop enracinée dans l'âme de quelques-uns » (Eus., *Vita Const.*, II, 60; *P. G.*, t. XX, 1031-1034).

Plus dures encore pour le paganisme, les paroles qu'il adresse, à peu près à cette époque, à l'assemblée des évêques (*P. G.*, t. XX, 1233-1315). Sur l'authenticité substantielle de ces paroles, voir Dom J. M. Pfattisch, *Die Rede Konstantins des Grossen an die Versammlung der Heiligen*, Freiburg i. B., 1908.

Dès lors le christianisme de Constantin est trop évident pour que nous nous attardions à le prouver. Il commence la construction de Constantinople, ville toute chrétienne, le labarum devient l'étendard impérial, les fonctionnaires sont choisis de préférence parmi les chrétiens; s'ils sont païens, il leur est interdit de prendre part officiellement aux cérémonies du culte (Eus., *Vit. Const.*, II, 44, *P. G.*, XX, 1022). En 325, l'empereur rassemble le concile de Nicée, et y prend place avec tout le zèle et la déférence d'un prince chrétien.

II. Aurait-il joué double jeu? — Faut-il ne voir en lui qu'un politique avisé, tantôt chrétien, tantôt païen, suivant l'occasion? Duruy l'a pensé; il dépeint l'empereur comme un sceptique, parlant à chaque parti la langue qui lui plaît, grâce à des secrétaires choisis dans les camps opposés (*Hist. des Romains*, t. VII, p. 61). Burckhardt de Bâle (*Die Zeit Constantins des Grossen*) fait de Constantin un Bonaparte ambitieux signant le Concordat. Th. Brieger lui reconnaît une sorte de superstition chrétienne, incapable de dominer ses préjugés païens (*Constantin als Religionspolitiker*).

Ces manières de voir, non exemptes elles-mêmes de préjugés, ne peuvent pas se soutenir. « On ne saurait trop admirer, écrit Mgr Duchesne, la naïveté de certains critiques, qui abordent cette littérature impériale avec l'idée préconçue qu'un empereur ne pouvait avoir de convictions religieuses; que des gens comme Constantin, Constance, Julien, étaient au fond des libres-penseurs, qui, pour les besoins de leur politique, affichaient telles ou telles opinions. Au IVe siècle, les libres-penseurs, s'il y en avait, étaient des oiseaux rares, dont l'existence ne saurait être présumée, ni acceptée facilement. » (*Hist. anc. de l'Église*, t. II, p. 60, note.)

Que Constantin ne fut point de ces hommes, nous l'avons montré suffisamment.

Un seul fait donnerait prise au soupçon de duplicité : c'est le mélange de paganisme et de christianisme qu'on trouve dans les actes officiels et sur les monnaies de Constantin : ainsi l'empereur garde le titre de *Pontifex maximus*, et en exerce même les fonctions, en tant qu'elles n'impliquent aucune compromission de sa personne avec le culte païen; ainsi encore les monnaies frappées à l'effigie de l'empereur continuent à porter l'image du soleil et la dédicace « *Soli invicto comiti* », etc.

Le fait que six des successeurs de Constantin, incontestablement chrétiens, conservèrent la dignité pontificale prouve qu'elle n'impliquait pas nécessairement le sens qu'on lui prête. De même, la présence simultanée, sur les monnaies, de signes chrétiens et de signes païens démontrerait au besoin qu'il n'y a pas duplicité dans l'âme de l'empereur, mais plutôt une situation équivoque, comme il s'en rencontre lors d'un changement soudain dans les mœurs et les institutions. Le duc de Broglie, dans le *Correspondant*, 1888, t. CLIII, a bien montré comment les époques de transition sont pleines de ces compromis bizarres et de ces contradictions. Déjà sous les empereurs précédents, nous l'apprenons par des documents tels que les canons du Concile d'Elvire, des chrétiens exerçaient les charges de magistrat municipal, de gouverneur de province, voire même de flamine de cité ou de province. Ils se faisaient dispenser des cérémonies incompatibles avec leur foi. Combien plus l'empereur resté catéchumène devait-il se flatter de concilier ses croyances et sa situation ! Nous en trouvons la preuve dans les textes : c'est ainsi qu'en 313, il néglige les jeux séculaires, au grand dépit des païens (Zosime, II, 67). On ne trouve nulle part trace de sacrifices ou de visite au Capitole lors de son entrée à Rome. S'il élève plus tard des temples, érige des statues de divinités, ce n'est plus pour lui qu'art et décorations. Zosime lui reproche d'avoir dans ce cas, par indifférence, enlevé aux statues leurs emblèmes, modifié même l'attitude de leurs mains, et d'avoir transformé en suppliante la mère des dieux (Zosime, II, 31, édit. Mendelssohn, p. 88).

Pour les monnaies, M. J. Maurice, qui possède en cette matière une compétence exceptionnelle, me semble avoir résolu un problème qui déconcertait le docte Tillemont lui-même : « Les officiers monétaires gardaient une assez grande liberté dans le choix des différents qui caractérisaient les séries monétaires et les émissions. Aussi n'inscrivirent-ils de signes chrétiens sur les monnaies que lorsqu'ils se crurent sûrs de l'approbation de l'empereur et que d'autre part ils pensèrent répondre dans une certaine mesure aux vœux des populations... Dans les diocèses d'Espagne et de Pannonie, les ateliers de Tarragone, de Siscia et de Thessalonica inscrivaient déjà des signes chrétiens dans le champ de leurs monnaies (dès 314). En Orient, ce fut après la chute de Licinius en 324 que les signes chrétiens parurent sur les monnaies. Dans les Gaules, et bien que ces provinces fussent gouvernées par un empereur chrétien, l'atelier d'Arles ne fit graver, comme premier symbole chrétien, le monogramme constantinien qu'en 335, et ceux de Trèves et de Lyon qu'en 337, après la mort de Constantin. » (*L'atelier monétaire d'Arles pendant la période Constantinienne de 313 à 337*, Milano, 1905.) Le même auteur remarque ailleurs que, là où les formules restent païennes après 324, ce sont des formules allégoriques et abstraites, telles que : *Utilitas publica, temporum*

felicitas, Ubertas saeculi, etc., qui remplacent les anciennes dédicaces aux divinités (*Bulletin de la Société des antiquaires de France*, 1890, p. 382, cf. ibid., 1901, p. 197 à 201 : Signes chrétiens sur les monnaies de l'époque de Constantin. *Numismatique constantinienne*, p. CXIV).

III. Quels motifs provoquèrent la conversion? — BURCKHARDT et DURUY ne voient, avons-nous dit, dans cette conversion, qu'un calcul politique. Mais, fait observer BOISSIER, quel intérêt pouvait avoir Constantin à se faire chrétien? voilà ce qui est fort malaisé à découvrir (*Fin du paganisme*, I, p. 27). Les chrétiens étaient moins nombreux en Occident qu'en Orient; s'il se réglait sur la religion de ses sujets, l'empereur n'avait aucune raison de changer la sienne, qui était la leur. Dans la circonstance critique de sa lutte avec Maxence, il avait tout intérêt, au contraire, à se ménager la faveur des païens de Rome. Si donc ce ne fut point à l'intérêt qu'il céda, ce fut à une conviction personnelle. D'où lui vint cette conviction? A en croire Constantin lui-même et les historiens du temps, elle dut son origine à une intervention miraculeuse de Dieu, dans laquelle l'empereur vit une promesse de victoire et la révélation de la puissance du Dieu des chrétiens.

Que Constantin connût déjà, avant ce fait, le christianisme, on n'en peut douter. A la cour de Constance son père, il avait dû le voir à l'œuvre, peut-être même, à en juger par le nom de sa sœur Anastasie, le christianisme était-il entré dans sa famille. Les ménagements dont il usait, suspendant pour ses Etats la persécution dont il avait signé l'édit avec ses collègues, font dire à Eusèbe qu'il était chrétien de cœur. Plus tard, à Nicomédie, Constantin, otage, vit de près le christianisme florissant malgré la persécution d'Orient. Quand, à son tour, il fut le maître en Occident, il se montra favorable aux chrétiens. Mais ces constatations ne nous livrent pas le secret de sa conversion. Celle-ci fut incontestablement déterminée au cours de la guerre contre Maxence. Parti païen de Gaule, il entrait à Rome décidé pour le christianisme. Quels événements étaient intervenus? Eusèbe, qui eut les confidences de l'empereur, nous expose le développement de ses idées au cours de cette guerre. Ce développement est si conforme aux idées qu'un païen pouvait se faire, Constantin lui-même y est si souvent revenu, qu'on a lieu de le croire fondé en réalité.

Préoccupé de mettre de son côté la protection du ciel, sachant d'ailleurs que Maxence ne négligeait rien pour s'assurer celle des dieux nationaux, il se persuada que le Dieu des chrétiens lui serait un plus sûr appui; la triste fin des ennemis des chrétiens lui en était un gage, les succès constants de son père et les siens semblaient fournir une contre-épreuve (EUS., *V. C.* I, 27). Sa victoire sur Maxence fut à ses yeux une première vérification, et comme la récompense du choix qu'il avait fait; les succès qu'il remporte ensuite constamment, son triomphe définitif sur Licinius, affermirent sa fidélité. Il se plaisait à faire cette constatation, et la représentait aux païens qu'il voulait amener au christianisme.

Cette conversion de Constantin, comme on le voit, a beaucoup d'analogie avec celle de Clovis : donne-moi la victoire et je croirai en toi. Plus qu'à Tolbiac, le triomphe obtenu sur Maxence eut un caractère merveilleux. Tous les historiens sont d'accord pour le reconnaître : *instinctu divinitatis*, écrivit le sénat sur l'arc de triomphe qui en rappelait le souvenir; ainsi parle également le panégyriste de 321 (*Paneg.*, x, 14. *P. L.*, VIII, 592). L'inscription sur les boucliers, au matin de la bataille, du monogramme du Christ jusqu'alors inconnu, procède évidemment d'une inspiration subite. LACTANCE, en 314, raconte ainsi le fait : *Commonitus est in quiete Constantinus ut caeleste signum Dei notaret in scutis, atque ita praelium committeret* (*De mort. persecut.*, 44). Quelques semaines seulement après la victoire, un panégyriste païen de Trèves, peut-être Eumenius, disait de même : *Non dubiam te, sed promissam divinitus petere victoriam* (*Paneg.*, IX, *P. L.*, t. VIII, 656). De même SOZOMÈNE, écrivant un siècle plus tard. EUSÈBE (*H.E.*, IX, IX, *P. G.*, XX, 820, avant l'année 326), se contente de dire que ce fut après avoir appelé à son aide « le Dieu du ciel, son Verbe, le Sauveur de tous, Jésus-Christ » qu'il engagea la lutte. Tous ces témoignages, si proches des événements, s'accordent à signaler l'origine miraculeuse de la foi qui guida Constantin à la victoire. Quelques années plus tard, vers 337, Eusèbe écrivant la vie de Constantin a laissé un récit plus détaillé des événements; récit précieux, car il nous livre la version officielle certifiée par Constantin lui-même : « C'était l'après-midi, le soleil commençait à baisser, l'empereur vit, de ses yeux, dans le ciel, au-dessus du soleil, le trophée de la croix formé de lumière avec cette inscription : « Triomphe par ceci. » A cette vue, lui et les soldats, qui l'accompagnaient dans une marche..., et qui furent, comme lui, témoins du miracle, furent grandement étonnés : et il commença à se demander ce que signifiait cette apparition. Il y avait beaucoup réfléchi, lorsque la nuit tomba. Alors Jésus-Christ lui apparut pendant son sommeil, avec le signe qu'il avait aperçu dans le ciel, et lui commanda d'en faire une enseigne militaire et de s'en servir comme d'une égide tutélaire dans les combats. L'empereur se leva avec le jour et révéla le secret à ses amis. Puis il fit venir des orfèvres et des joailliers; il leur dépeignit l'enseigne de vive voix et leur ordonna d'en exécuter la ressemblance avec de l'or et des pierres précieuses : en voici la forme... » (EUS., *Vita Const.*, I, 27-30). Ainsi que le dit Mgr DUCHESNE (*Hist. anc. de l'Eglise*, II, 59), nul n'est fondé à démentir Eusèbe quand il assure tenir ce récit de Constantin lui-même. Mais l'empereur n'a-t-il pas quelque peu dramatisé l'histoire de sa conversion? On serait porté à le croire. Il ne semble pas douteux, en effet, qu'il n'exagère l'ignorance où il était du christianisme; et de plus l'événement éclatant qu'il raconte, si propre à frapper les imaginations, aurait trouvé place au premier rang dans le récit des contemporains, s'il avait eu pour témoins, comme le dit Constantin, l'armée et l'empereur. Quoi qu'il en soit du détail, nous avons montré que la conversion de l'empereur avait été tenue pour miraculeuse par les contemporains.

En résumé, ce fut bien en octobre 312 que Constantin prit parti pour le Christ; sa conversion fut sincère; si, néanmoins, il resta catéchumène, si dans sa vie privée il nous offre le spectacle de crimes odieux, c'est qu'il était difficile, à lui plus qu'à tout autre, de dépouiller le païen (TERTULLIEN, *Apol.* 21, déclarait même la chose impossible à un César). Enfin si sa vie publique n'est pas exempte de contradictions, la faute en est aux circonstances plus qu'à lui-même. Les grandes choses que l'empereur a réalisées ont couvert ses faiblesses, et c'est à juste titre qu'au premier empereur chrétien la postérité a décerné le nom de grand.

BIBLIOGRAPHIE. — On consultera Ulysse Chevalier, *Bio-Bibliographie*, article *Constantin;* P. Allard, *Persécution de Dioclétien*, t. II, p. 284; *Le christianisme et l'empire romain*, Paris, 1903; Beugnot, *Hist. du paganisme en Occident*, t. I, p. 66; Boissier, *La fin du paganisme*, t. I, 47; Th. Brieger, *Constantin der Grosse als Religionspolitiker*, Gotha, 1880; Broglie, *L'Eglise et l'empire romain*

au IVe siècle, t. II, Paris, 1860; *Histoire et diplomatie*, 207; Burckhardt, *Die Zeit. d. Constantins des Grossen*, Leipzig, 1880; Chiffletius, Dissert. II. *De loco, tempore et caeteris adjunctis conversionis magni Constantini ad fidem christianam*, Paris, 1676; Desroches, *Le labarum, Etude critique et archéol.*, Paris, 1894; Duchesne, *Hist. ancienne de l'Eglise*, t. II; Duruy, *Hist. des Romains*, t. VII, 36; Du Voisin J. B., *Dissertation critique sur la vision de Constantin*, Paris, 1774; Fabricius, *Dissert. de cruce Constantini Magni qua probatur eam fuisse phaenomenon in halone solari, quo Deus usus sit ad Constantini M. animum promovendum*, Hamburgi, 1706; Funk, *Kirchengeschichtliche Abhandlungen und Untersuchungen*, II, Paderborn, 1899; Grisar, *Zeitschrift f. Kath. Theol.*, 1882, VI, 554-562; Knöpfler, *Konstantins Kreuzesvision*, *Hist. Pol. Blätter*, 1908, p. 183, 1 fascicule; Lejay, *Rev. d'Hist. et littérat. relig.*, XI, 1906, p. 27; J. Maurice, *Numismatique constantinienne*, Paris, 1908; Papebrochius, *Comment. hist.* dans *Acta SS. Bolland.*, 1685, maii V, 12-27; Pfattisch, O. S. B., *Die Rede Konstantins des Grossen an die Versammlung der Heiligen*, Strasburger theologische Studien, IX, 4, Freiburgi. B., 1908; Preger, *Hermes*, t. XXXVI, 1901, p. 457-469; Tillemont, *Hist. des emper.*, IV, 73-311; 613-614; Prou, dans *Hist. de l'art*, II, 901, Paris, 1905.

H. Dutouquet.

CONVERSION. — I. *Sens attaché à ce mot.* — II. *Conversions collectives et individuelles.* — III. *Réponse aux objections.*

I. — L'adhésion du monde antique à la foi chrétienne quand elle lui fut annoncée, le baptême de tant de peuples barbares qui semblèrent n'envahir l'empire romain que pour s'y christianiser, la transformation religieuse du nouveau monde et de bien des nations de l'extrême Orient au XVIe et au XVIIe siècle, les succès continuels de la propagande catholique, enfin le retour individuel d'un grand nombre d'hérétiques et de schismatiques à l'unité romaine, telle est la signification que nous donnons ici à ce mot de conversion.

II. — Au concile du Vatican, l'Eglise, rappelant ses titres à la croyance et à la confiance des fidèles, dit « que son admirable propagation » contribue à former « le grand et perpétuel motif de sa crédibilité, l'irréfragable témoignage de sa divine mission », que le fait même de son existence fournit à tout homme raisonnable (*sess.* III. *Constit. de fide cath.*, cap. 3). — Toutefois, le même concile, après le quatrième de Tolède (can. 57) et celui de Trente (*sess.* VI, cap. 6), affirme la liberté de la foi et par conséquent de la conversion elle-même. Ni la grâce, ni la prédication, ni les raisons par lesquelles se démontre la vérité de la religion, n'exercent sur notre intelligence et notre volonté une action fatale et nécessitante : c'est librement que le païen, le protestant, l'incrédule ou l'apostat, se convertissent à la foi chrétienne. Une foi sans liberté ne serait plus du tout cette foi catholique, dont le salut tire son origine et qui est la racine première de la justification. Si donc toute âme étrangère à la vraie foi est tenue de s'y convertir dès qu'elle la reconnaît clairement, elle ne doit pas y être contrainte par la violence ou amenée par la ruse et le mensonge, puisqu'elle manquerait de liberté dans sa croyance et ne ferait qu'une fausse et inutile conversion. Aussi le droit canonique défend-il formellement, en plusieurs endroits, de forcer les infidèles à embrasser le christianisme, lors même qu'on le leur aurait suffisamment prêché pour qu'ils en puissent saisir le caractère divin et obligatoire. Ainsi encore, le pape Benoît XIV (en 1747) défend de baptiser les enfants des infidèles sans le consentement de ceux-ci, sauf dans le cas d'abandon de leur part, ou à l'article de la mort. L'Eglise n'ayant pas de juridiction sur les non-baptisés, ne s'arroge pas davantage le droit de les contraindre à entendre la prédication évangélique, dont elle se sait pourtant chargée à l'égard de tous les peuples et de tous les siècles. Mais elle est absolument logique en reconnaissant au pouvoir civil le droit d'obliger ses sujets infidèles à écouter cette prédication (*Constit.*, de Grégoire XIII, en 1584, et de Clément XI, en 1704), et à renoncer aux erreurs ou superstitions réprouvées par la simple raison naturelle; en effet, la fin du gouvernement politique s'étend jusque-là, et l'on ne voit pas pourquoi il n'accomplirait pas ce devoir, lorsque la prudence le lui permet. L'on ne voit pas davantage pourquoi le pouvoir civil ne réduirait pas, au besoin par la force, les païens et autres opposants qui voudraient entraver l'Eglise dans son ministère apostolique, surtout si l'Eglise, ne pouvant ou ne voulant pas user de son droit de défense, faisait appel aux gouvernements chrétiens (cf. S. Thomas, IIa IIae, q. x, a. 8, et ses commentateurs). Il serait également permis, de l'avis des théologiens les plus sages, de se montrer disposé à accorder des avantages temporels à un peuple, à une tribu, à une famille qui consentirait à se convertir, et de refuser les mêmes avantages à ceux qui s'obstineraient dans l'idolâtrie, dans l'hérésie ou dans le schisme, car ce n'est pas faire violence aux hommes que de les traiter ainsi, dès qu'on ne contrevient en rien aux règles de la justice (cf. de Lugo, *De fide*, disp. XIX).

La situation des hérétiques, schismatiques et apostats, est essentiellement différente de celle des païens au regard de l'Eglise : en effet, ils lui appartiennent par leur baptême validement reçu, et sont par conséquent soumis aux peines spirituelles et temporelles qu'elle a certainement le droit de porter contre ses sujets rebelles, comme sont l'excommunication, la privation des charges et bénéfices ecclésiastiques, le refus de sépulture ecclésiastique, etc. Dans l'organisation de la société chrétienne, telle que le moyen âge l'a comprise et réalisée, le pouvoir séculier devait seconder le pouvoir spirituel, et établir des peines proportionnées à la gravité de la faute commise, non seulement contre la foi, mais contre la paix, le bon ordre, et la constitution politique de l'Etat. C'est la doctrine d'Innocent III dans le troisième concile de Latran, et des principaux théologiens, parmi lesquels nous citerons le cardinal de Lugo (*op. cit.*, disp. XIX et XXIV) et Suarez (*De fide*, disp. XX et XXIII).

Les changements profonds survenus, en ces derniers temps, dans la condition politique du monde, ont sans doute rendu dangereux et même impossible l'exercice complet des droits et des devoirs dont nous venons de parler; mais ils n'ont pu faire et ne feront jamais que cet exercice, autant qu'il est demeuré conforme aux principes exposés plus haut, ait été illégitime dans le passé. Que si parfois il a été mêlé d'exagérations et d'abus, la faute n'en est pas à la doctrine de l'Eglise, mais aux défaillances et aux passions des hommes, principalement des détenteurs de la puissance temporelle.

Dans la théorie qui précède, nous n'avons pas à justifier les enseignements théologiques favorables à la liberté; ils ne peuvent que plaire au goût de notre temps. Il en est d'autres qui peuvent lui déplaire et que nous devons brièvement justifier. Le premier, c'est l'obligation d'embrasser la vraie foi, dès qu'on la connaît avec certitude. Rien de plus simple, si l'on est persuadé de l'autorité de Dieu et de la réalité de

la révélation : Dieu parle et révèle, il a le droit rigoureux d'être cru et obéi. Ensuite, le baptême des enfants d'infidèles abandonnés par leurs parents ou en danger imminent de mort : rien de plus simple encore, dès qu'on croit, avec l'Eglise, à la nécessité du baptême pour être sauvé : les enfants dont il s'agit ont droit au moyen nécessaire de salut, et leur situation les met très probablement à l'abri du péril d'apostasie ; ils peuvent donc bénéficier de la grâce du baptême. Le pouvoir, attribué à un gouvernement chrétien, d'obliger ses sujets infidèles à écouter la prédication évangélique et à se conformer aux obligations de la loi naturelle, ne peut surprendre que ceux qui ne croient à aucune religion ou qui dispensent l'Etat de tout souci à ce sujet; mais ceux-là sont dans une évidente erreur. Que l'Eglise ait le droit de se défendre comme toute société, comme toute famille, comme tout individu, contre un agresseur injuste ; qu'elle ait le droit d'annoncer librement l'Evangile et de répandre les bienfaits de la civilisation chrétienne ; que les pouvoirs humains aient le droit de la protéger et de la seconder ; qu'ils en aient même le devoir, s'ils font partie de son corps social ; que tout homme baptisé soit, juridiquement et devant Dieu, le sujet de l'autorité ecclésiastique : voilà ce qu'on doit admettre et ce qu'on admet aussi aisément que logiquement, quand on a la foi en Dieu, en Jésus-Christ, en son Eglise, et quand on sait que toutes choses doivent tendre ici-bas à glorifier Dieu, à assurer le règne de Jésus-Christ, à procurer le salut de tous les hommes. Voudrait-on ne voir en cela qu'un système philosophique, il faudrait encore en admirer la grandeur, en respecter la sincérité, et en reconnaître la perfection logique.

III. — Cela posé, nous avons à résoudre des objections de deux catégories : les unes tendent à enlever toute valeur à l'argument apologétique tiré de la conversion des peuples et des individus, en faveur de la divinité du catholicisme et de l'Eglise romaine ; les autres tendent à retourner cet argument contre l'Eglise elle-même, en inculpant les moyens employés pour procurer les conversions collectives ou individuelles. Examinons successivement ces deux séries de difficultés.

1° Les objections contre la valeur apologétique des conversions dont le catholicisme se glorifie peuvent se résumer ainsi : l'étendue du territoire conquis par les apôtres et leurs successeurs, jusqu'à Constantin, n'est certainement pas plus considérable que celle des régions conquises par le bouddhisme, le mahométisme, le protestantisme ; la rapidité des conversions alors obtenues par le catholicisme n'a pas surpassé, et peut-être même n'a pas égalé celle des conversions obtenues par les trois religions qui viennent de lui être comparées ; du reste, le catholicisme, au moment de son apparition, répondait à un besoin général des âmes auxquelles il s'adressait, et il trouva, dans les circonstances politiques, dans le mouvevent des idées philosophiques, dans la nature de ses propres théories et de ses pratiques particulières, tous les éléments du succès considérable, mais nullement miraculeux, nullement surnaturel, qu'il rencontra surtout auprès du bas peuple, des esclaves, des misérables, des foules écrasées depuis des siècles par l'orgueil de la tyrannie antique ; après Constantin et jusqu'à nos jours, son expansion n'a eu, avec des causes analogues, que des succès de même valeur ; il est resté, sous ce rapport, à son niveau primitif et au niveau des religions auxquelles il dispute l'empire du monde et le privilège d'une origine divine.

A ce système, qui n'est pas d'aujourd'hui, nous répondons tout d'abord qu'on a tort de s'en tenir à la seule question d'étendue et de rapidité, comme si nous ne voyions et n'alléguions que cela pour démontrer la divinité de l'Eglise par la conversion du monde. En réalité, nous raisonnons tout autrement ; car en accordant que d'autres mouvements religieux ou pseudo-religieux ont eu pareillement beaucoup de rapidité et d'étendue, nous disons que le catholicisme, tel qu'il est en lui-même, avec sa doctrine, sa pratique, ses préceptes, ses prohibitions et ses moyens d'action, survenant dans un monde tel qu'il était aux premiers siècles de notre ère, et opérant dans les consciences, dans les familles et dans les empires, une transformation telle que l'histoire nous la raconte et que nous la voyons encore de nos yeux, a témoigné d'une force et d'une vitalité incomparablement supérieures à celles du bouddhisme, du mahométisme et du protestantisme, et que son œuvre ne peut raisonnablement s'expliquer sans l'intervention surnaturelle de la toute-puissance divine. Le bouddhisme n'a point apporté au monde une croyance nouvelle, mais bien des pratiques morales nouvelles ; il s'est modifié et transformé dans ses principes, selon les lieux où il s'est introduit ; il n'a été persécuté que tardivement par certains princes ; il a limité ses conquêtes à l'Inde et à la Chine. Sa diffusion s'explique par des causes purement naturelles : les efforts de ses premiers adeptes, leur habileté à s'accommoder aux mœurs des peuples, la faveur des princes, les excès du brahmanisme, la beauté relative de sa morale humanitaire. Le mahométisme s'est produit comme une révolte de la chair contre l'esprit, dont le christianisme avait revendiqué les droits et rétabli la légitime domination dans la vie humaine. Les moyens employés pour le répandre, la force des armes et la satisfaction donnée aux passions les plus basses, n'ont rien que de purement naturel et expliquent aisément le fait de sa diffusion. Le protestantisme, par sa doctrine, par les exemples de ses fondateurs, par ses résultats immédiats, par ses effets successifs jusqu'à nos jours, se montre comme une émancipation à l'égard du christianisme intégral, comme une indéniable décadence de la pensée et des mœurs chrétiennes. On en peut dire autant de toutes les religions qui se sont dressées en face de la révélation mosaïque et messianique. Celle-ci, au contraire, a toujours exigé de ses adhérents une vigueur de pensée, un effort de volonté, une pureté de mœurs qui fussent une continuelle ascension de l'homme, de l'humanité même, vers l'idéal, l'immatériel, l'éternel et l'immuable. Ne voit-on pas l'immense différence qui sépare cette dernière religion des précédentes, au point de vue des conquêtes à réaliser dans le monde des âmes ? Autant celles-là ont de chances d'être facilement accueillies par le grand nombre, autant celle-ci a d'obstacles pour réussir même auprès de l'élite. A supposer que cette élite, très restreinte assurément, fût lasse et dégoûtée du paganisme, elle ne rêvait certainement rien d'aussi pur et d'aussi élevé que le catholicisme ; et si les petits, les opprimés, les misérables trouvaient en lui des avantages incontestables pour leur affranchissement, pour l'amélioration de leur situation temporelle, ils n'étaient guère préparés, tant s'en faut, aux vertus de renoncement, d'humilité, d'obéissance, de justice et de douceur qu'il leur fallait désormais embrasser.

Le résultat naturel des crimes, des tyrannies et des misères de l'ancien monde, n'était pas l'éclosion du christianisme : c'était l'éruption d'un mouvement révolutionnaire effroyable, dont les guerres *stériles* n'auraient été qu'un prélude relativement modéré. Les ressemblances d'idées et de sentiments que Renan, Havet et autres signalent si complaisamment entre quelques écrivains antiques, dans leurs heures de

sagesse, et les doctrines de Jésus-Christ et de ses apôtres, ne prouvent qu'une chose, dont nous sommes aussi persuadés que personne : la survivance de la raison humaine et d'une partie des principes de la religion naturelle au milieu des ténèbres, des erreurs, des rêveries et des folies du paganisme. C'est précisément sur ces restes, sur ces ruines, que les prédicateurs de l'Evangile appuyaient leur démonstration de la religion nouvelle, puisqu'ils sollicitaient pour elle, non une adhésion aveugle, mais une obéissance rationnelle, *rationabile obsequium* (saint Paul aux Romains, xii, 1). Et c'est en ce sens que Clément d'Alexandrie, comme beaucoup d'autres écrivains et théologiens catholiques, a pu dire que la philosophie ancienne avait servi de préparation et d'introduction au christianisme (cf. Suicer, *Thes. eccl.*, v. φιλοσοφία) : Nos modernes adversaires ne le diront jamais avec plus d'éloquence et de netteté que cet illustre Alexandrin. Mais ce qu'ils disent, et qu'il n'eût jamais dit, lui qui savait raisonner rigoureusement, c'est que le prodigieux succès du catholicisme vient de là. Car, enfin, pourquoi donc cette philosophie grecque et romaine n'a-t-elle pas conquis et transformé elle-même le monde? Pourquoi, impuissante aux mains de ses détenteurs naturels, a-t-elle tout d'un coup réussi entre les mains du Christ et de ses disciples? Pourquoi le monde ne s'est-il pas donné à Platon et à Sénèque, mais à Pierre et à Paul? Il y a donc eu un élément, une force, une puissance qui a manqué à ceux-là et qui s'est rencontrée en ceux-ci. Cette force est une intervention surnaturelle de Dieu. Et aujourd'hui encore, d'où vient à l'Eglise sa force incontestable de durée, de résistance et d'expansion? Comment peut-elle gagner des âmes, nombreuses et avides de vérité, dans l'Europe civilisée et furieusement travaillée par la rationalisme? Comment, en face des missions protestantes dont le système de conversion n'a rien que de commode pour les prosélytes aussi bien que pour les apôtres, peut-elle amener des tribus et des peuplades entières à adopter cette *folie de la croix* dont parlait saint Paul (I Cor. i-iv), et dont ses missionnaires n'ont aucunement modifié la méthode et le caractère? Elle le peut par la seule puissance capable de dompter et de transfigurer la nature humaine, particulièrement viciée dans ces régions que ni la foi ni la philosophie n'ont éclairées; elle le peut par la seule vertu surnaturelle de Celui qui ayant fait les nations guérissables, a répandu son sang divin pour les guérir (I Petr. ii, 24). C'est autre chose en effet, pour une société religieuse, de s'enrichir des défaillances et des apostasies d'une société rivale, et autre chose d'attirer à soi les âmes saines, fortes, avides de lumière et de perfection. Or, on sait quel lot, en matière de conversion, est celui du catholicisme, et quel lot est celui des autres religions : un protestant disait de sa secte, et il eût pu dire de toutes les religions opposées à l'Eglise romaine : « Quand le pape rejette les mauvaises herbes de son jardin, c'est dans le nôtre qu'elles viennent tomber. »

La considération des moyens employés pour la propagation des religions qui sont ici en compétition ne doit pas être négligée, encore qu'elle soit vulgaire et presque banale à force d'être rappelée et connue.

Pendant quatre siècles, le catholicisme lutte de toutes parts contre la force politique la mieux armée et la moins scrupuleuse qui fut jamais, et d'horribles persécutions le frappent dans ses chefs, les papes et les évêques, dans son clergé inférieur, et dans toutes ses catégories d'adhérents. La conversion de l'empereur Constantin lui laisse à peine le temps de respirer, et la persécution recommence avec les hérésies fomentées ou du moins appuyées par l'autorité impériale. Si, depuis lors, les gouvernements des peuples convertis au christianisme ont parfois secondé ses doctrines et ses œuvres, ils n'ont pas entièrement oublié les traditions violentes de leurs devanciers païens ou hérétiques, donnant ainsi la main aux tyrans barbares qui, aujourd'hui encore, tentent d'entraver la propagation de la foi catholique par la prison et par l'assassinat. Et la foi catholique se propage quand même, comme elle l'a fait dès l'origine, par la prédication simple et familière, par la charité et par les bienfaits, par l'exemple d'une vie austère et d'un désintéressement absolu, par la patience, la résignation, la joie héroïque dans les tourments et jusque dans la mort, Dieu coopérant à cet apostolat par sa grâce intérieure, et par des prodiges extérieurs, quand il le faut. En regard de ce tableau, qu'on place celui du mahométisme et du protestantisme, fondés avec le concours dévoué, fanatique même, des rois ou des peuples armés pour les défendre et les répandre, avec l'or des grands, intéressés au triomphe de ces nouveautés, ou avec l'aide des masses populaires emportées par l'esprit de rébellion; avec l'approbation et l'appui moral enfin des philosophes qui voient dans Rome et dans Athènes les chrétiens livrés aux flammes ou aux bêtes; des humanistes et des érudits qui applaudissent aux excès des paysans déchaînés par Luther et Bucer; des encyclopédistes et des poètes voluptueux qui encouragent les débuts de la Révolution française; qu'on place, dis-je, ce tableau en face de celui des origines du christianisme, et qu'on ose soutenir encore que celles-ci n'ont rien eu que de naturel, d'humain, que son expansion a été l'effet logique et nécessaire de causes purement naturelles! Sans doute, le christianisme exerce un grand attrait sur certaines âmes, et il a des consolations, des espérances, des joies, que nulle autre religion n'offre au même degré. Mais d'où lui vient cet attrait supérieur à celui des voluptés et des ambitions terrestres? D'où lui vient cette force attractive prédite par son fondateur quand il a dit : « Elevé au-dessus de terre, j'attirerai tout à moi »? (Joan., xii, 32). Le bon sens répond : ce qui attire vers la terre est terrestre; ce qui attire vers le ciel est céleste. Et, pour conclure, si la conversion du monde au catholicisme n'est pas, au point de vue de la rapidité et de l'étendue, sans quelques analogies historiques, elle est au point de vue moral et philosophique absolument unique et incomparable (cf. Perrone, *Tract. de vera religione*, cap. iv, prop. iii-iv).

2° Voici maintenant le résumé des objections faites contre les conversions particulières dont l'Église catholique se glorifie. — Les conversions générales et d'ensemble, celles de certains peuples et de certaines tribus, ont été souvent le résultat de manœuvres politiques, de pressions exercées sur les consciences, de violences ouvertes, de guerres cruelles, de persécutions implacables. Comment ne pas s'indigner, par exemple, de la façon dont Clovis a converti les Francs, Charlemagne les Saxons, Louis XIV et Louis XV les protestants? Que prouvent de telles conversions, ou plutôt que ne prouvent-elles pas? Ces conversions par masses ne furent-elles pas souvent aussi l'effet d'un engouement populaire, d'un fanatisme excité par des prédications ardentes ou par des faits d'apparence extraordinaire, mais en réalité purement naturels? Quant aux conversions individuelles, elles s'expliquent par des motifs de l'ordre sentimental, par des intérêts personnels, par des influences absolument communes quand elles ne sont pas inavouables, enfin par ce besoin de changement et de nouveauté qui travaille quantité d'esprits, à certaines époques surtout. Et du reste, des faits comme ceux-là ne sauraient avoir la valeur d'une démonstration objective de la vérité du chris-

tianisme. Si saint Paul et saint Augustin se sont faits catholiques, Luther et Calvin se sont faits protestants; si Constantin a embrassé la foi chrétienne, Julien l'a apostasiée: les parts sont égales; le pour et le contre ont les mêmes arguments à leur service. Telles sont, ce semble, les objections et les plus graves et les plus fréquemment renouvelées.

Nous commencerons notre réponse en rappelant ce que nous avons dit plus haut des principes théoriques de l'Eglise en cette matière. Si le pouvoir civil ou les particuliers, si parfois même quelques évêques ou quelques prêtres ont employé, pour la conversion des peuples et des individus, des moyens incompatibles avec la liberté de la foi et la sincérité de la conscience, non seulement nous n'invoquerons jamais leurs succès en faveur de la cause que nous soutenons, mais nous les regretterons et les blâmerons catégoriquement, comme étant formellement en contradiction avec les doctrines et la pratique constante de l'Eglise, qui n'a jamais cessé de les regretter et de les blâmer elle-même.

Ajoutons que les abus commis à ce sujet ne sont pas le fait exclusif de certains catholiques. Le paganisme et le mahométisme, les albigeois, les vaudois et les hussites, les luthériens et les moscovites, les anglicans et les anabaptistes, en général tous les schismes et toutes les sectes se sont montrés persécuteurs quand ils l'ont pu. C'est à la Réforme qu'est dû cet incroyable et abominable axiome: *Cujus regio, ejus et religio*, « la région fait la religion », qui devrait rendre fort circonspects les auteurs trop prompts à s'enflammer sur la révocation de l'édit de Nantes. — Nous n'avons donc ni le désir ni surtout l'obligation d'examiner et de justifier tous les faits historiques où l'on croirait trouver des traces de pression, de violence ou de ruse, et d'artifice pour obtenir des conversions au catholicisme. Que les rudes compagnons de Clovis se soient contentés d'une démonstration sommaire de la foi chrétienne avant d'y adhérer comme leur chef; que les armées de Charlemagne aient traité sans ménagement les Saxons rebelles à la prédication évangélique, et plus encore aux notions les plus élémentaires de justice et de religion naturelles; que les dragons de Louis XIV et même de Louis XV aient maltraité des huguenots, non moins dangereux pour l'Etat que pour l'Eglise, qu'est-ce que cela prouve contre la divinité du christianisme? « Nos philosophes, disait Bergier (*Dict. de Théol.*, art. *Fanatisme*), affirment que les peuples du Nord ont été convertis par force: quand cela serait vrai, nous aurions encore à nous féliciter de cette heureuse violence qui a délivré l'Europe entière de leurs incursions, et qui les a tirés eux-mêmes de la barbarie. Mais le fait est faux... Il est encore faux que les ordres militaires aient été fondés pour convertir les infidèles à coups d'épée : ils l'ont été pour repousser les infidèles qui attaquaient le christianisme à coups d'épée. On a été forcé de le défendre de même. »

Le *fanatisme populaire* ne suffit pas davantage à expliquer les mouvements de conversion au catholicisme. Nous avons lu les récits curieux, parfois émouvants, des *revivals* organisés par certaines sectes protestantes. Nous avons lu, dans les annales du moyen âge, des faits tout analogues; et, par exemple, les flagellants d'autrefois nous paraissent fort ressembler à l'*Armée du salut* d'aujourd'hui. L'Eglise a-t-elle prétendu profiter de ces étranges mouvements de conversion? Nullement; elle les a toujours distingués des conversions véritables et durables; elle les a condamnés et empêchés de tout son pouvoir, et si elle a encouragé les admirables efforts d'apôtres ardents et populaires comme saint Dominique, saint Vincent Ferrier, saint François Xavier, ou saint François Régis, elle a réprimé au XIIIe siècle les flagellants d'Italie, au XIVe et au XVe ceux d'Allemagne, au XVIIIe les convulsionnaires du cimetière Saint-Médard, sans parler des fanatiques des premiers siècles, dont la frénésie s'allumait aux sources impures du paganisme et du gnosticisme. Par contre, ce qui n'est à aucun degré du fanatisme : la légitime admiration causée par la sainteté et les œuvres des hommes apostoliques; l'enthousiasme excité par des miracles parfaitement authentiques, non seulement à l'origine du christianisme, mais plus ou moins fréquemment dans les âges suivants; les salutaires commotions produites dans les peuples par des événements terribles ou par de manifestes bénédictions du ciel, doivent être considérés comme des moyens absolument réguliers et providentiels de conversion ou de régénération morale. Et c'est précisément ce qui a toujours manqué, ce qui manquera toujours aux faux réformateurs (cf. Bergier, *ibid.*, art. *Mission*).

Pour les conversions individuelles, il s'en rencontre de peu loyales et de peu sincères : telle déjà celle de Simon le magicien, venant solliciter les Apôtres à prix d'or de lui conférer leur pouvoir surnaturel. Mais l'on ne peut, sans un sophisme évident, partir de là pour prétendre que toutes, ou le plus grand nombre des conversions individuelles, sont mauvaises. Quand on les étudie de près, quand on examine les raisons qui les ont motivées et qui sont exposées par les convertis eux-mêmes, on est également frappé de deux choses : de la générosité parfaitement désintéressée de tant de nobles et savants esprits revenus à la foi catholique; puis, de l'extrême abondance de lumières que la grâce a mises à leur disposition et dont les catholiques de naissance et de profession devraient eux-mêmes profiter beaucoup plus qu'ils ne font. On s'est plaint de la *Caisse de conversion* placée sous l'administration de Pellisson, au temps de Louis XIV, et destinée à rémunérer, moyennant six livres par tête, l'abjuration des calvinistes; elle n'aurait pas donné de grands résultats, et alors le roi se serait décidé à la révocation de l'Edit de Nantes! La vérité historique est qu'il exista, dès 1598, une caisse de secours pour les ministres protestants convertis et souvent, par là même, dénués de ressources: s'ils avaient de quoi vivre, ils ne recevaient rien de la caisse, qui n'était nullement destinée à payer leur abjuration (cf. Ræss, *Die Convertiten seit der Reformation*, tome III, pp. 269-277; Feller, *Dict. hist.*, sur Pellisson). La maison établie à Paris pour les *Convertis*, les mesures prises en leur faveur par le parlement en 1663, et par le roi en 1664, 1681 et 1685, n'eurent d'autre but que celui-là; et certes ce n'est pas en France, à cette époque surtout, qu'un marché aux consciences aurait pu s'établir.

Quant à la célèbre Révocation (voir *Edit de* Nantes), elle ne fut pas motivée par l'insuccès imaginaire de la caisse de Pellisson; plusieurs écrivains ont même pensé qu'elle n'avait pas eu pour but d'obtenir de nouvelles conversions, qu'on aurait plus facilement amenées par les mesures précédemment adoptées. Le protestant et sceptique Bayle l'a expliquée et presque justifiée par d'autres raisons; évidemment, il est plus près du vrai que ceux qui voudraient en attribuer l'idée et la responsabilité à l'Eglise. Que certains personnages ecclésiastiques aient eu cette illusion, ou plutôt qu'ils aient loué l'intention politique du roi, c'est possible; mais, ni en droit ni en fait, l'Eglise n'a classé la *Révocation de l'édit de Nantes* parmi ses instruments d'apostolat et ses moyens de conversion.

Ce n'est pas sans réflexions graves et sans raisons décisives, que les convertis reviennent à l'Eglise et

que l'Eglise les reçoit. Si le cœur les y pousse parfois, il n'est pas le seul écouté; et combien de fois ne les en éloignerait-il pas plutôt! Ce n'est pas lui qui engage à rompre, quand la foi l'exige, avec ses amis, sa famille, son repos et ses richesses. Ce n'est pas lui qui entraîne vers la pauvreté, la persécution et le martyre. Ou bien, si c'est lui, une force supérieure l'anime : celle de la grâce, qui le transfigure, comme elle transfigure la raison humaine. Les changements de religion ne sont donc pas tous égaux devant l'apologétique : la conversion et la perversion, le retour à la foi et l'apostasie sont essentiellement différents et doivent provoquer des sentiments essentiellement différents aussi. D'autant plus que leurs résultats ne se ressemblent en rien : saint Paul et Luther ne vivent pas de la même façon après qu'ils ont accompli leur grande évolution; saint Augustin et Calvin n'arrivent pas, par leur transformation, au même régime de vie religieuse et morale. Il est facile, par les fruits qu'ils portent, de juger si ces arbres ont reçu une sève divine ou une sève empoisonnée; et les conversions, même individuelles, restent dans leur ensemble une base solide d'appréciation et de critique pour la solution du problème de la foi. Au point de vue social, la conversion de Constantin et l'apostasie de Julien offrent les mêmes différences et conduisent à des résultats tout opposés; le scepticisme absolu ou le vague panthéisme de la libre pensée peuvent seuls n'y voir que des nuances insignifiantes et des quantités négligeables.

Cf. *Kirchenlexicon* de Fribourg, art. *Conversion* et *Convertiten;* Rohrbacher, *Tableau général des conversions;* Ræss, év. de Strasbourg, *Die Convertiten seit der Reformation*, 13 vol.; Baunard, *Le doute et ses victimes; La foi et ses victoires;* Coppée, *La bonne souffrance;* Harnack, *Die Mission und Ausbreitung der Christentums in den ersten drei Jahrhunderten*, 2te Aufl., Leipzig, 1903, 2 vol., mis au point par l'abbé Rivière, *La propagation du christianisme dans les trois premiers siècles* (brochure de la collection *Science et Religion*), Paris, 1907.

[Dr J. Didiot.]

CONVULSIONNAIRES (*Les*). — Outre les cas isolés ou sporadiques de convulsions merveilleuses, nous rencontrons dans l'histoire de nombreux exemples d'épidémies convulsives. Cependant, ces étonnantes convulsions, épidémiques ou non, ne se présentent presque jamais séparées, ni même nettement distinctes d'autres phénomènes, soit purement morbides se rattachant à quelque névrose, soit dus à une intervention diabolique, maléfice, obsession, ou possession. Ainsi l'hystérie compte parmi ses manifestations les attaques convulsives, et les possédés, soit réels, soit apparents, comme les obsédés et les maléficiés, sont très souvent sujets aux convulsions, bien que celles-ci ne soient pas caractéristiques d'une névrose déterminée, et moins encore d'une intervention quelconque du démon. La convulsion affecte aussi des formes différentes : tantôt elle se présente sous la forme de *contorsions* effrayantes; ce sont ces contorsions qui dominent d'ordinaire, au point de vue corporel, chez les démoniaques, soit réels, soit apparents. Tantôt la convulsion affecte un certain rythme, et imite les grands mouvements, le clownisme de la grande hystérie; telle était l'attaque convulsive de la *chorée épidémique* du moyen âge, de la danse de Saint-Jean, de Saint-Guy, etc. (Voir notre étude sur les *Démoniaques*, dans la *Science catholique*, livraisons du 15 avril 1889 et suiv.)

Ici nous ne nous occupons que des convulsionnaires proprement dits, que nous distinguons d'abord des danseurs que nous venons de mentionner, sans vouloir exclure les points de contact entre les deux, et en permettant au lecteur d'appliquer à ces derniers ce qui leur serait applicable dans les considérations que nous ferons. Nous distinguons encore les convulsionnaires des démoniaques; non pas que nous voulions nier *a priori* toute intervention du démon chez les convulsionnaires; nous ne voulons pas même exclure *a priori*, d'une manière générale et absolue, la possession proprement dite; mais nous parlons de convulsionnaires qui ne présentent pas cet ensemble de signes, soit apparents, soit réels, certains et équivoques, qui font à première vue songer, à tort ou à raison, à une possession du démon. Nous écartons aussi l'intervention d'un maléfice, comme cause générale et apparente des convulsions. Les convulsionnaires sont ceux chez lesquels *dominent* les convulsions proprement dites, comme effets soit d'une étonnante maladie déjà existante, ou se déclarant subitement, soit d'une intervention préternaturelle, qui n'a pas été généralement attribuée à un maléfice, ni à la possession du démon, et qui ne devait pas y être attribuée généralement et à première vue. Outre le maléfice, il y a l'intervention spontanée du démon. Outre la possession, il y a l'obsession proprement dite, ou toute autre action diabolique sans que le démon inhabite et possède. Outre le démon, il y a l'intervention céleste. Nous verrons qu'en réalité, toutes ces hypothèses ont été faites au sujet des convulsionnaires les plus célèbres, les convulsionnaires de Saint-Médard.

Outre les cas isolés d'étranges convulsions, et pour ne pas remonter trop loin dans l'histoire, nous rencontrons, au cours du ixe siècle, des scènes tumultueuses de cette nature, deux fois répétées, qui excitèrent au même degré la curiosité et la stupeur. Nous avons sur le premier fait, qui se passa à Uzès, dans l'église de Saint-Firmin, une lettre de saint Agobard, archevêque de Lyon, à Barthélemy, évêque de Narbonne (*P. L.*, t. CIV, col. 179); et sur le second, qui se produisit à Dijon, en l'église de Saint-Bénigne, une lettre d'Amolon, archevêque de Lyon, à Théobold, évêque de Langres (*P. L.*, t. CXVI, col. 77 et suiv.).

Nous pouvons comparer encore aux convulsionnaires de Saint-Médard les Camisards des Cévennes à la fin du xvie siècle et au commencement du xviie (v. Hipp. Blanc, *De l'inspiration des Camisards*, Paris, Plon, 1859); et bien plus près de nous, les convulsionnaires des revivals et des camp-meetings américains et anglais, au commencement de ce siècle et jusqu'à nos jours; l'on y vit parfois jusqu'à quatre mille personnes tomber en convulsions (v. John Chapman, *Christian revivals*, London, 1860; Hipp. Blanc, *Le merveilleux dans le jansénisme*, livre iii, Paris, 1865).

Enfin, en 1841 et 1842, régnait une épidémie convulsive, accompagnée d'une espèce d'extase, parmi les habitants des campagnes des parties centrales de la Suède (v. Mémoire du Dr Sonden, de Stockholm, dans *Gaz. méd. Paris*, 1843, p. 555).

Nous nous contenterons d'examiner au point de vue philosophique et théologique les convulsionnaires de Saint-Médard; d'abord, parce qu'ils sont les plus célèbres dans l'histoire; ensuite, parce que ce sont surtout ceux-là que les incrédules, comme les sectaires, ont allégués contre l'Eglise catholique; et que, par conséquent, nous pourrons aussi, à leur propos, réfuter tout ce que les adversaires ont produit ou peuvent produire contre l'Eglise à propos de convulsionnaires quelconques.

Nous commencerons par un exposé très succinct des faits.

La réalité de ces étranges convulsions et des

phénomènes qui les accompagnèrent n'est, en somme, contestée par personne, et ne saurait l'être. Tout Paris en fut témoin, et nous avons encore les rapports détaillés de témoins oculaires, jansénistes et catholiques, partisans du surnaturel et naturalistes, qui ont pu se contrôler les uns les autres[1]. Or, tous sont d'accord, en somme, sur les faits; l'interprétation seule diffère, et de là quelques divergences de détail, dues aux préventions et aux idées préconçues des observateurs, mais qui ne nuisent en rien à la constatation du fait en lui-même, et qui ne nous empêchent en aucune façon de connaître la vérité, ni de juger de la nature des phénomènes, comme si nous en avions été témoins nous-mêmes.

Il est vrai que les jansénistes ont prétendu aussi qu'avant les convulsions, des guérisons miraculeuses s'étaient produites sur le tombeau du diacre Pâris; mais quelle différence ici avec les convulsions, pour ce qui regarde même la constatation des faits, à part leur interprétation! Ce sont les jansénistes seuls qui tâchent par tous les moyens d'accréditer ces miracles, et, au témoignage d'un contemporain, lord Georges Littleton, déiste redevenu protestant, ceux qui y ajoutèrent foi étaient extrêmement disposés à les croire; le même auteur s'indigne que les incrédules aient osé comparer et opposer de tels miracles à ceux de Jésus-Christ et de ses apôtres (v. *Dictionnaire historique* de l'abbé FELLER, v° *Pâris*. — Cpr. *Recueil de litt. de philos. et d'histoire*, Amsterdam, 1730, p. 123; et le protestant DE VŒUX, Amsterdam, 1740, lett. 8 et 9). Au témoignage d'un autre contemporain, ces miracles soulevèrent l'incrédulité générale, qui se « déchaîna dès le commencement de vive voix, et par un grand nombre d'écrits de toute espèce, sérieux, raisonnés, satiriques, burlesques, comiques. Les miracles du saint janséniste furent condamnés par des mandements (entre autres, de Mgr J.-J. Languet, archevêque de Sens, et de Mgr de Vintimille, archevêque de Paris), anathématisés en chaire et joués sur le théâtre... En un mot, jusqu'à présent, la légende des miracles de l'abbé Pâris n'a trouvé de crédit que dans le parti janséniste malgré toutes les démonstrations que les convulsionnaires et leurs défenseurs ont données de leur authenticité. » (*Cérémonies et coutumes religieuses de tous les peuples du monde*, Bernard PICART, t. IV, p. 182, Amsterdam, 1736.) Enfin, le cardinal de Noailles, archevêque de Paris, *appelant* lui-même, tout en s'occupant de faire constater, par le ministère des curés, les prodiges qu'on annonçait s'opérer sur la tombe de Pâris, confesse que le plus grand miracle du saint diacre était sa vie pénitente. Après la mort du cardinal, plusieurs curés présentent des requêtes à son successeur, Mgr de Vintimille, pour demander la continuation des informations faites sous son prédécesseur. L'enquête a lieu en 1735; les cinq miracles choisis à cet effet sont, après un examen rigoureux, déclarés faux et illusoires (v. *Biographie universelle*, vol. 32, v° *Pâris*). D'ailleurs, quant au caractère des faits, plus ou moins merveilleux, qui pourraient s'être passés au tombeau de Pâris, avant les convulsions, nous n'avons pas à nous en occuper ici directement; mais nous ferons observer que toute question qui peut surgir à ce sujet trouvera sa solution là où nous parlerons de la nature et du caractère des convulsions et des autres phénomènes singuliers qui les accompagnèrent, et cela d'autant plus que ces prétendus miracles ne font qu'une série, tendant aux mêmes fins, avec les convulsions, comme le reconnurent la plupart des jansénistes eux-mêmes.

Les événements qui ont rapport aux convulsionnaires de Saint-Médard présentent trois époques différentes.

Première époque. François de Pâris, diacre de l'église de Paris, janséniste endurci, *appelant* et réappelant de la bulle *Unigenitus*, meurt au milieu des austérités inspirées par son fanatisme, en protestant qu'il persiste dans ses sentiments sur son appel de la bulle au concile. Il meurt donc en odeur de sainteté janséniste, le 1er mai 1727, et est enterré dans le petit cimetière de Saint-Médard.

Quelques mois se passent, et voilà que les pèlerinages commencent au tombeau du diacre; on fait des neuvaines au soi-disant bienheureux, les fervents s'étendent même sur son tombeau ou baisent la terre qui l'environne... On annonce bientôt des guérisons prodigieuses. Les *appelans* crient au miracle, c'est Dieu qui décide en faveur de la doctrine janséniste, par l'intercession de son serviteur Pâris. C'est l'époque des prétendus miracles dont nous avons parlé.

Deuxième époque. Au mois de juillet 1731, un premier cas de convulsions se produit dans la personne d'Aimée Pivert. Au mois d'août, une sourde-muette de Versailles en ressent de même, et l'abbé de Bescherand vers la fin du même mois. Depuis lors, « Dieu changea ses voyes, *c'est Montgeron qui parle*, et celles dont il se servit alors pour la guérison des malades fut de les faire passer par des douleurs très vives et des convulsions extraordinaires et très violentes ». Cependant le 15 juillet 1731, l'archevêque de Paris Mgr de Vintimille défend d'honorer le tombeau de Pâris et de rendre à celui-ci un culte religieux. Malgré cette défense, une affluence extraordinaire se fait au cimetière de Saint-Médard, les convulsions s'étendent, bientôt il y a des convulsionnaires par centaines. En même temps, apparaissent les *petits* et les *grands secours*. Les convulsionnaires se trouvent soulagés en se faisant frapper sur le ventre, sur les reins, en se faisant presser, piétiner le corps; c'est ce qu'on appelle les *secours*, donnés surtout par des hommes, les frères dits « secoureurs », qui frappent à coups de poing, se mettent quelquefois une dizaine sur une planche qui écrase le corps des convulsionnaires. Plus tard, ces grands secours deviendront les *secours meurtriers*, à coups de bûche, de barre de fer, etc.

La cour s'émeut à la vue de ces scènes étranges, et, le 27 janvier 1732, une ordonnance du roi ferme le cimetière de Saint-Médard, avec défense de l'ouvrir, sinon pour cause d'inhumation. En même temps, on met en prison les convulsionnaires les plus renommés.

Troisième époque. C'est alors que l'épidémie convulsive est définitivement constituée. « A peine eut-on interdit l'entrée du saint lieu que Dieu paraissait avoir choisi pour y opérer ses prodiges, qu'il les multiplia plus que jamais... Des convulsions bien plus surprenantes... prirent tout à coup une multitude de personnes. » Ce sont encore les paroles de Montgeron. Malgré une nouvelle ordonnance royale du 17 février 1733, défendant aux convulsionnaires de se donner en spectacle au public, et à tous de

1. Nous en citons, dès à présent, quelques-uns des principaux. CARRÉ DE MONTGERON, l'un des fervents partisans des convulsions, qu'il attribue à l'intervention divine; il se dit converti au jansénisme. Dom LATASTE, O. S. B., qui attribue en partie les phénomènes convulsifs et ce qui les accompagne à l'intervention diabolique, et réfute les allégations jansénistes. HECQUET et DE BONAIRE, qui attribuent tout à l'artifice et à la nature. Le célèbre chirurgien MORAND, qui décrit dans ses *Opuscules de chirurgie* l'épreuve du feu subie par la sœur Sonet, dite la Salamandre. LA CONDAMINE, qui a dressé lui-même les procès-verbaux des scènes de crucifiement, et incline pour la supercherie.

souffrir dans leurs maisons aucun concours ou assemblée de convulsionnaires, le mal dure toujours; on se réunit clandestinement pour *convulsionner;* aux convulsions s'ajoutent des extases, des discours, la prétention de faire des prophéties, de parler des langues inconnues, d'opérer des miracles d'invulnérabilité (il y a ressemblance frappante de ces phénomènes avec ceux qui se produisirent chez les Camisards. V. Hipp. Blanc, *De l'inspiration des Camisards*, chap. II et III), de représenter au vif la passion et l'agonie de Jésus-Christ en croix; d'où les scènes des *secours meurtriers*, de l'épreuve du feu, du crucifiement, etc. Ces surprenantes manifestations durèrent, pour ainsi dire, jusqu'à la Révolution et peut-être jusqu'à nos jours (v. Hipp. Blanc, *Le merveilleux dans le jansénisme*, etc. Paris, 1865, p. 27 et suiv.). L'attention publique en fut détournée pendant quelques années, environ depuis 1740 jusqu'en 1758, mais nous les retrouvons aussi vivaces que jamais en 1759 et 1760; c'est alors que d'Alembert et La Condamine assistèrent aux scènes de crucifiement. Cette occultation temporaire s'explique par l'apparition des philosophes ou encyclopédistes qui préparèrent la grande Révolution : les jansénistes avaient ruiné l'autorité de l'Eglise, comme celle du pouvoir civil, jeté le trouble dans les consciences et dans les convictions, et préparé de cette manière la voie à l'incrédulité et à la rébellion (v. Bergier, *Dictionnaire de Théologie*, art. *Jansénisme*); et ainsi, quand ils crurent en finir avec les molinistes, par les miracles des convulsionnaires, il se trouva qu'il ne fut plus autant question de jansénisme que d'incrédulité et de philosophisme. Voltaire, d'Alembert et les autres, qui avaient exploité le jansénisme en faveur de leur impiété, avaient attiré toute l'attention.

Nous voudrions pouvoir décrire en détail, d'après les auteurs contemporains ou même témoins oculaires, différentes scènes, qui donnent une idée plus complète des convulsions, et des autres phénomènes étranges qui les accompagnèrent, en mettant en regard les récits d'un témoin sectaire, prônant les convulsions comme d'origine céleste, tel que Carré de Montgeron, d'un témoin naturaliste et anti-convulsionniste, quoique sectaire, comme Hecquet, d'un témoin inclinant pour la supercherie, comme La Condamine, et enfin d'un témoin catholique, qui fait la critique des faits, comme D. Lataste. Mais l'espace nous manque. Nous suppléerons cependant à cette lacune, nous l'espérons, à l'entière satisfaction du lecteur : tout en faisant l'examen des faits, en recherchant leur nature et leur caractère, nous produirons, d'après les témoins de différents sentiments déjà cités, nombre de détails capables d'éclairer et d'édifier complètement le lecteur sur les phénomènes en question.

Nous voici donc arrivé à la seconde partie de notre étude sur les convulsionnaires, où nous avons la confiance de démontrer à l'évidence que rien, absolument rien dans leurs faits et gestes ne saurait fournir aux adversaires de la foi catholique et de la sainte Eglise le moindre argument contre sa doctrine, le moindre prétexte pour rejeter le surnaturel, ou les miracles en particulier, ou pour attaquer la sainteté de l'Eglise; bien au contraire, nous y voyons la sollicitude constante, et jamais démentie alors comme dans les siècles précédents et dans ceux qui ont suivi, de l'autorité ecclésiastique, pour conserver intact le dépôt de la foi comme les bonnes mœurs, sa prudence pour discerner le vrai du faux, le bien du mal, son extrême réserve pour admettre le surnaturel, ou même le préternaturel, dans les guérisons ou dans les autres faits proclamés prodigieux par les foules.

Notre première proposition est celle-ci : Etant donné que les convulsions de Saint-Médard, avec les phénomènes qui les accompagnent, aient en réalité une origine préternaturelle, nous disons qu'elles ne sauraient venir de Dieu, soit immédiatement, soit médiatement par les Anges, mais que leur origine serait diabolique.

Dans les convulsions mêmes, dans la manière d'agir des convulsionnaires et leurs discours, dans les fins de toute cette *œuvre des convulsions*, comme l'appelaient les fervents, non seulement on ne voit rien qui soit digne de l'action divine, mais, au contraire, tout est indigne de l'intervention céleste, et marqué au coin du démon.

L'œuvre des convulsions ne tendait pas à la fondation d'une nouvelle forme de religion ou de culte, mais les jansénistes, partisans des convulsions, y voyaient une approbation divine de leur doctrine sur la grâce. Or, tout en prétendant être de l'Eglise catholique, ils se mettaient en rébellion ouverte avec son chef suprême et avec le corps des évêques tout entier, à l'exception d'un petit nombre d'évêques français, qui, sous le rapport de la vertu et de la science, étaient loin d'être parmi les plus distingués; et, en même temps, ils étaient rebelles à la puissance séculière.

De plus, les jansénistes n'étaient point d'accord sur l'œuvre des convulsions. Les uns, et c'étaient les plus sensés en ce point, étaient adversaires convaincus des convulsions, comme Hecquet et bien d'autres. Les convulsionnaires eux-mêmes se divisèrent en plusieurs sectes, parmi lesquelles se distinguaient les *Augustinistes* partisans du frère Augustin, qui, au dire de Barbier (*Journal*, ou *Chronique de la Régence et du règne de Louis XV* (1718-1763), t. II, p. 525), se faisait rendre un culte, couché sur une table dans la posture de l'Agneau sans tache; les *Vaillantistes*, tirant leur nom de l'abbé Vaillant, qui se prétendait Elie en personne. Montgeron lui-même déplore ce certain *mélange* dans l'œuvre des convulsions, et dit que les discours des convulsionnaires des deux sectes que nous venons de nommer étaient faits pour autoriser les erreurs, et ne pouvaient provenir que de l'égarement de leur propre esprit ou de la suggestion du démon (t. II, 2e partie, *Idée de l'état des convulsionnaires*, p. 19). De là encore la secte des *mélangistes*, des *discernants*, et plusieurs autres. Peut-on raisonnablement se figurer l'intervention et l'approbation divines dans cette confusion et dans cette rébellion contre l'autorité légitime?

Les convulsions elles-mêmes, à part la tendance et les agissements des convulsionnaires, peuvent-elles bien être attribuées à Dieu? Distinguons : à la permission divine, pour punir ces misérables, nous pouvons l'accorder; à l'approbation divine, produisant ces phénomènes, qui saurait jamais le croire? Qui pourrait se figurer que Dieu soit la cause de ces mouvements désordonnés, de ces horribles contractions de la figure, de cette protusion de la langue, de ces cris féroces, aboiements, etc., et cela pour signifier son approbation?

On dira peut-être que c'étaient là des épreuves pour ces saints personnages, et le moyen d'attirer sur eux l'attention, et que le surnaturel se manifestait surtout dans les circonstances, dans les actions et les discours des convulsionnaires. Nous répondons que Dieu a des moyens plus dignes pour attirer l'attention, et que ce sont précisément les faits et gestes des convulsionnaires qui répugnent le plus évidemment à une intervention divine. Dans les *secours*, dans la manière d'agir des convulsionnaires, dans leurs discours, c'est le ridicule qui le dispute à l'indécence; c'est trop peu dire, c'est l'immoralité jointe à la cruauté, c'est la fausseté et même le blasphème et le sacrilège.

Ainsi les convulsionnaires affectent l'état d'enfance, au témoignage non suspect de Montgeron (*loc. cit.*, p. 88), qui y trouve une faveur spéciale du ciel; elles priaient, dit D. Lataste (*Lettres théolog.*, t. II, p. 298, et t. I, p. 111), en se faisant la barbe, pour imiter, disaient-elles, un saint, en mangeant de la soupe à vide, par la même raison, en faisant mille autres folies dignes des Petites-maisons. Le même auteur décrit ensuite le ridicule et l'indécence des secours les plus ordinaires, des jeunes filles qui se livrent à des hommes qui les pressent, les secouent, les balancent; des jeunes filles qui prient en se faisant tirailler les bras et les jambes, le sein, en se renversant les jambes en l'air (*Lettres théolog.*, et cpr. le cas de la veuve Thévenet, à la fin de cet article). L'attitude des improvisateurs et discoureurs n'était pas moins extravagante (D. Lataste, t. II, p. 929 et 930. Cpr. Picot).

Les discours eux-mêmes étaient remplis de faussetés, ce qui a fait dire à d'Alembert : « On assure que dès le lendemain de l'expulsion des Jésuites, les convulsionnaires ont commencé à la prédire, c'est ainsi qu'ils ont toujours prophétisé. Quand on vit que les prédictions ne s'accomplissaient pas, rien de plus simple : Dieu laissait pénétrer le faux dans l'œuvre, pour mieux aveugler les endurcis. » (V. Picot, *Mémoires pour servir à l'histoire eccl. pendant le* XVIIIe *siècle*, année 1733, t. II, p. 117, édit. de Paris, 1815.) Et, notons-le bien, Montgeron lui-même n'ose approuver tous les discours : « Il y en a eu, surtout dans les premiers temps, dit-il, dont l'esprit était éclairé par une lumière surnaturelle; mais, dans ces derniers temps, quelques-uns des discours n'étaient que la production d'une imagination échauffée, et ceux des augustinistes et des vaillantistes peuvent être l'effet de la suggestion du démon. » Nous avons déjà cité cet endroit plus haut. Quant aux petits secours, c'est encore Montgeron lui-même qui en reconnaît le danger au point de vue de la décence, et il insinue, avec force précautions, et en avertissant ses frères d'éviter les pièges du démon, mais assez clairement, que la satisfaction des mauvais instincts n'était pas étrangère à l'œuvre. (T. II, 4e partie, p. 33-35.) Qui plus est, s'il faut en croire Barbier : « Ce qui est certain, c'est qu'il y a dix ou douze filles (convulsionnaires) grosses, et que ces chefs de doctrine et de prédiction engagent les femmes du peuple, qui ont cédé à la persuasion, de leur livrer elles-mêmes leurs filles, ce qu'elles font en vue de Dieu. » (T. II, p. 527.)

Hecquet, sectaire lui-même, est explicite sur ce point. (*Le naturalisme des convulsions dans les maladies de l'épidémie convulsionnaire* (1733), p. 69 et suiv.)

Enfin, la cruauté des grands secours, surtout des secours *meurtriers*, des épreuves du feu et des épées, des scènes de crucifiement, que peut-elle avoir de commun avec une œuvre divine? Ajoutons à la cruauté, le désespoir. Poncet a vu une convulsionnaire qui voulait se déchirer le visage avec les ongles et se jeter par la fenêtre (l'abbé des Essarts (dit Poncet), *Lettres sur l'œuvre des convulsions*, cité par D. Lataste). Et le blasphème et le sacrilège? « Une sœur dit un jour : Les sauvages adorent le soleil et ils adorent Dieu, car Dieu est le soleil. Une autre portait l'impiété jusqu'à dire la messe; et ce qui est à peine croyable, des prêtres la lui servaient, et voulaient faire admirer la majesté avec laquelle cette fille commettait ce sacrilège. » (Picot, *loc. cit.*) Montgeron rapporte aussi le fait d'une sœur qui dit la messe avec dignité, d'un bout à l'autre, dans une langue inconnue (qui, sans doute, n'en est pas une). Mais elle dit cette messe, étendue sur le dos, et s'agitant quelquefois si fortement, qu'on doit retenir ses vêtements pour prévenir toute indécence (t. II, p. 25, 55). Quelle dignité!

Nous nous sommes étendu un peu longuement sur notre première proposition. Il était important de montrer combien nous sommes loin ici des manifestations surnaturelles, et comme c'est à tort que les incrédules ont tenté de décrier les miracles et la sainteté de l'Eglise, à propos de ces scènes jansénistes. Que nous sommes loin ici du calme, de la dignité, de la moralité irréprochable, des fins sublimes, qui accompagnent les épreuves, les discours et les actions, les phénomènes surnaturels d'extase, de vision, etc., des saints qu'honore l'Eglise catholique!

Nous passons à une seconde et dernière proposition, moins importante sous le rapport apologétique, et que nous expliquerons, pour ce motif, très brièvement. Toute intervention céleste étant écartée, comment faut-il expliquer l'œuvre étrange des convulsions?

Deuxième proposition. — Il est indubitable qu'en bien des occasions, la fourberie eut sa part. En outre, une multitude de phénomènes étaient des effets naturels. Mais enfin, il nous paraît difficile d'expliquer tout sans une intervention diabolique.

Quant à la fourberie, nous la trouvons dans la manière d'agir des jansénistes en général; nous l'avons trouvée dans les miracles jansénistes et dans les discours des convulsionnaires. Les scènes de crucifiement, telles que les rapporte La Condamine, en portent des traces évidentes, sans que nous voulions affirmer que la supercherie à elle seule suffit à expliquer tout (v. le rapport de La Condamine, dans Hipp. Blanc, *Le merveilleux dans le jansénisme*, etc., Paris, 1865, p. 104 et suiv.).

Quant aux phénomènes ayant une origine naturelle, maladive, nous renvoyons le lecteur aux études récentes sur l'hystérie, aux travaux de M. Charcot et de ses élèves, surtout de M. Richer, *Etudes cliniques sur la grande hystérie;* appendice, *L'Hystérie dans l'histoire;* 3e section, *Convulsionnaires*, p. 866 et suiv. Nous avons donné une idée de l'hystérie, d'après MM. Charcot et Richer, dans notre article sur les Démoniaques de la Salpêtrière (*Science catholique*, 15 avril 1888). Si nous n'insistons pas sur la fourberie et sur le naturalisme, dans les convulsions de Saint-Médard, c'est que ce point a trouvé peu de contradicteurs, sauf parmi les jansénistes ou plutôt parmi les seuls partisans des convulsions; et que la difficulté de discerner entre l'artifice et la nature, d'une part, et l'intervention diabolique, d'autre part, ne commence précisément qu'aux manifestations dont nous devons parler maintenant. Cependant, il nous reste une observation à faire au sujet des ouvrages que nous venons de citer. Les médecins de la Salpêtrière sont naturalistes *a priori;* tout s'explique, suivant eux, par l'hystérie, et ils ont le tort, M. Richer en particulier, de citer les documents historiques, soit d'après Figuier, qui cite lui-même d'après Calmeil, soit du moins d'après ce dernier. Or, Calmeil supprime ce qui gêne sa théorie, et, ce qui est plus grave, souvent il analyse à sa façon, notamment au sujet des convulsions de la dame Thévenet, dont il va être question à l'instant; Hipp. Blanc (*Le merveilleux dans le jansénisme*, etc. (Paris, 1863), p. 153 et suiv.) met en regard le texte de D. Lataste et celui de Calmeil, pour faire voir comment celui-ci rend ses explications naturalistes plus faciles, en faussant les documents. Le lecteur trouvera donc chez M. Richer tout ce qu'il faut pour expliquer par l'hystérie, ou une maladie semblable, tous les faits qui sont explicables naturellement; mais il doit tenir compte des modifications de certains textes et se rappeler le

naturalisme *a priori* de cet auteur. Sous ce rapport, nous nous permettons de renvoyer encore à notre article déjà rappelé ci-dessus.

Enfin, quant aux effets préternaturels, il nous semble que l'appréciation de D. Lataste est très judicieuse. Voici quelques faits, parmi un grand nombre, que ce théologien croit devoir attribuer au démon. La veuve Thévenet « s'élevait de temps en temps à sept ou huit pieds de hauteur, et jusqu'au plancher; et, en s'élevant, elle emportait à trois pieds de terre deux personnes qui pesaient sur elle de toutes leurs forces.....

« Evénement encore plus prodigieux en un sens, événement horrible. Pendant que Mlle Thévenet s'élève la tête en haut, ses jupes et sa chemise se replient comme d'elles-mêmes sur sa tête... »

D. Lataste signale ensuite le fait que les convulsions se produisaient au moment où la personne touchait le tombeau de Pâris, et cessaient instantanément, quand on la retirait.

« La merveille est encore plus certaine dans certaines expériences qu'on a faites. On appliquait des reliques du prétendu bienheureux, tantôt à des enfants, tantôt à d'autres personnes qui ne pouvaient s'en apercevoir, à des personnes même profondément endormies; et cette application était suivie dans le moment de convulsions étonnantes. Retirait-on ces reliques, les convulsions cessaient soudainement.....

« Merveilles encore innombrables d'expériences cruelles qu'on faisait sur des filles convulsionnaires, sans les blesser... On battait la Nisette sur la tête avec quatre bûches. Quatre hommes déchargeaient de grands coups de poing sur la tête de Marguerite-Catherine Turpin, surnommée la Crosse; et, d'une bûche si grosse qu'on ne pouvait la prendre qu'à deux mains, on la frappait sur le ventre, sur le dos, sur les côtés et quelquefois sur le visage, et on lui donnait ainsi jusqu'à deux mille coups. Et tout cela se faisait sans que ces filles en fussent même meurtries. »

Il faut avouer qu'il y a une certaine distance d'ici à la compression ovarienne, et que l'anesthésie et l'analgésie sont poussées un peu loin.

Concluons. Les convulsions merveilleuses de Saint-Médard sont une réalité historique. Une partie des faits ou du moins des circonstances qui les accompagnèrent sont dus à la fourberie; une partie s'expliquent par des causes naturelles, surtout par les maladies nerveuses et en particulier par l'hystérie. Certains phénomènes ne sauraient raisonnablement s'expliquer que par une intervention préternaturelle. Mais l'agent ne saurait être Dieu ni les bons anges, c'est évidemment l'esprit de ténèbres. Bien loin de trouver dans les convulsionnaires un argument quelconque contre la doctrine de l'Eglise, contre sa sainteté, contre les miracles ou le surnaturel en général, nous y trouvons une confirmation de l'infaillibilité de son enseignement, une preuve de sa prudence et de sa réserve, un argument *a contrario* pour les manifestations surnaturelles dans les vies des Saints, un indice assez clair de l'existence du démon et de son intervention néfaste dans les choses d'ici-bas, non seulement occulte, mais manifeste, Dieu le permettant.

G. J. Waffelaert,
évêque de Bruges.

CORPUS JURIS CANONICI. — Division de cet article : I. *Notion du « Corpus juris canonici »* en général; II. *Décret de Gratien;* III. *Décrétales de Grégoire IX;* IV. *Sexte de Boniface VIII;* V. *Clémentines;* VI. *Extravagantes de Jean XXII et Extravagantes communes;* VII. *Additions au « Corpus »;* VIII. *Editions du « Corpus ».*

I. Notion du « Corpus juris canonici ». — Par *Corpus juris* on entendait, en droit romain, une législation complète ou l'ensemble des collections qui renfermaient cette législation. La dénomination passa dans la langue canonique, où elle désigna, suivant les époques, des collections différentes : le Décret de Gratien, puis cinq collections (de la fin du XIIe siècle et du commencement du XIIIe) connues sous le nom des « Cinq compilations antiques »; plus tard les Décrétales de Grégoire IX, ou le Sexte de Boniface VIII, ou les Clémentines, et, plus communément, la réunion de ces trois dernières collections. Enfin au XVIe siècle, elle reçut un sens en quelque sorte officiel dans la constitution de Grégoire XIII, *Cum pro munere* (1er juillet 1580) où le mot *Corpus juris* comprend les six collections suivantes : le Décret de Gratien, les Décrétales de Grégoire IX, le Sexte de Boniface VIII, les Clémentines, les Extravagantes de Jean XXII et les Extravagantes communes. A partir du XVIIe siècle, l'usage des éditeurs généralisa cette dernière signification ; c'est celle qui est communément reçue de nos jours et que nous retenons dans cet article.

Ainsi considéré, le *Corpus juris* représente l'ensemble de la législation canonique telle qu'elle a été recueillie par Gratien des grands répertoires juridiques des Xe et XIe siècles et s'est développée du XIIe au XVe. Tous les éléments n'en sont pas authentiques. De plus, un grand nombre des lois authentiques qui la composent sont aujourd'hui abrogées ou modifiées et le recueil lui-même sera prochainement remplacé par le code dont Pie X a ordonné l'élaboration (Motu proprio *Arduum*, 19 mars 1904). Mais il sollicitera l'attention du canoniste et de l'historien, comme l'un des principaux monuments de la vie juridique du moyen âge et des temps modernes et l'une des sources les plus notables de la nouvelle discipline. Sous ce double rapport, il intéresse aussi l'apologiste, qui y trouvera la pensée exacte de l'Eglise dans sa constitution et son gouvernement intérieur et dans ses relations avec la société civile : un grand nombre de controverses en reçoivent leur vrai jour.

A un point de vue plus modeste, une courte introduction au *Corpus* n'est pas sans utilité pour le travailleur qui peut avoir à le consulter; si l'on n'a reçu quelques indications préliminaires, on aura de la peine à se retrouver dans cette masse un peu confuse; en outre, l'inégale valeur de ses éléments exposera plus d'une fois à des erreurs d'appréciation. Le but de cet article est précisément de faciliter le maniement du *Corpus.* Nous traiterons successivement de chacune de ses collections.

II. Décret de Gratien. — 1° *Historique.* Cette collection, qui dans les éditions modernes occupe généralement tout le premier volume du *Corpus*, a été composée, entre 1139 et 1150, par Gratien († vers 1179), moine italien du monastère camaldule des saints Félix et Nabor à Bologne et professeur de théologie dans cette cité. Elle a pour titre, dans de très anciens manuscrits, *Concordantia discordantium canonum* (Concorde des canons discordants); et, comme ces mots l'indiquent, ce n'est pas une simple compilation ou classification méthodique des textes législatifs, mais un essai de conciliation d'antinomies juridiques. L'auteur reproduit d'abord, sur la question, les canons qui concordent entre eux, puis ceux qui paraissent y contredire; il apporte ensuite les textes qui ouvrent la voie à une conciliation et il propose sa solution. On trouve donc, dans le Décret, une série de canons reliés par un bref commentaire

de Gratien : les mots *Dicta Gratiani*, répétés en tête du commentaire, le distinguent des citations. Quelques canons portent le titre de *Paleae;* ce sont des textes insérés postérieurement à Gratien par des commentateurs : on pense plus généralement que ces additions ont été ainsi appelées du nom de leur premier auteur *Paucapalea* ou *Pocapaglia*, disciple de Gratien. Cependant cf. GILMANN, *Paucapalea und Paleae bei Huguccio* (Mayence 1908), et dans *Archiv für Kat. Kirchenrecht*, t. LXXXVIII.

2° *Description du Décret.* — Le Décret est divisé en trois parties. La *première* et la *troisième* (intitulée *De consecratione*) sont subdivisées en *distinctions* sectionnées elles-mêmes en *canons* ou chapitres; la deuxième est distribuée en *causes* (en tête desquelles Gratien propose le sujet sous forme de cas ou espèces juridiques) et qui se subdivisent en *questions*, puis en *canons*. L'une de ces questions, la 3ᵉ de la XXXIIIᵉ cause, est tout un traité *de la Pénitence*, que Gratien a inséré dans sa collection et que sa longueur a fait partager en *distinctions* et *canons*. Le compilateur a placé en tête de chaque canon un *sommaire* qui le résume et une *inscription* qui indique, souvent d'une manière fautive, son origine.

On trouvera, dans les manuels de droit canonique, la manière de citer le Décret et les autres collections du *Corpus :* voir notamment, sur les usages des anciens auteurs, LAURIN (ci-dessous, à la Bibliographie).

Les commentateurs du décret y ajoutèrent, en marge ou en interligne, des *gloses* ou courtes annotations à certains mots du texte. Vers 1213, Jean le Teutonique en fit un choix qu'il retoucha et compléta; revisées en 1245 ou 1246, par Barthélemi de Brescia, ces notes devinrent usuelles sous le nom de *glose ordinaire*. On joignit à la glose des cas ou exemples, des divisions, des références aux textes correspondants, etc.; et ainsi fut formé l'apparat marginal qu'on trouve dans les éditions glossées. Ce qui eut lieu pour le Décret de Gratien, se réalisa aussi pour l'apparat des autres collections. Leurs auteurs y sont souvent indiqués par de simples abréviations: on trouvera la clef de ces initiales dans l'ouvrage de LAURIN cité ci-dessous à la Bibliographie.

3° *Valeur du Décret.* — Le décret jouit, dès le début, d'une grande vogue; du reste, aucun doute n'existait alors sur l'authenticité de ses éléments : il devint bientôt le texte de l'enseignement classique; il fut reçu dans les tribunaux et cité dans les documents législatifs de l'Eglise : elle en donna même au XVIᵉ siècle une édition dans un certain sens officielle (v. ci-dessous les *Editions du « Corpus juris »*). Malgré cela, et contrairement à ce qu'en ont pensé quelques canonistes, le Décret ne fut qu'une œuvre privée, qui n'a jamais été authentiquée officiellement : on l'allègue au for ecclésiastique à peu près comme on allègue, par exemple, au for civil, la collection de Dalloz. Il s'ensuit que pour se rendre compte de la valeur historique et juridique de chacun de ses canons, il est nécessaire de s'informer de leur valeur originelle. Gratien n'a pas consulté le plus souvent les sources primitives; mais il a travaillé sur les collections antérieures, où circulaient depuis le IXᵉ siècle bien des pièces apocryphes. Il lui arrive d'attribuer, dans ses inscriptions, à des papes ou à des conciles généraux des textes apocryphes ou empruntés aux synodes locaux, aux Pères de l'Eglise, aux lois civiles, et de donner la valeur de lois canoniques universelles et générales à des citations qui n'ont aucune autorité législative ou à des canons, légitimes sans doute, mais qui ne constituaient que des prescriptions particulières et restreintes. Il y aura donc lieu de faire la critique des autorités du Décret avant de les utiliser. Nombre d'érudits ont travaillé à cette recension, et notamment Antoine AUGUSTIN (✝ 1586) dans ses *De emendatione Gratiani dialogorum libri duo* (Tarragone, 1587) et Sébastien BERARDI (✝ 1766) dans ses *Gratiani canones genuini ab apocryphis discreti* (Turin, 1752-1757). Mais une des éditions les plus utiles à cet égard est celle d'Emile FRIEDBERG (v. ci-dessous *Editions du « Corpus juris »*) : on y trouvera, indiquée, dans les prolégomènes et dans les notes, l'origine vraie des divers canons.

III. **Décrétales de Grégoire IX.** — 1° *Origine de la collection.* Après Gratien, d'autres collections furent publiées, et cinq d'entre elles, dites *les cinq compilations antiques*, eurent une notoriété particulière : la troisième même et la cinquième (probablement aussi la quatrième) constituèrent des collections officielles. Cf. Æ. FRIEDBERG, *Quinque compilationes antiquae* (Leipzig, 1882). Mais, dans la première moitié du XIIIᵉ siècle, tous ces recueils furent remplacés par la célèbre compilation de Grégoire IX. Le pape en confia la préparation à saint Raymond de Pennafort (✝ 1275). Il le chargea de faire non un simple classement des lois existantes, mais aussi une retouche de tout le droit, en vue d'en éclaircir les incertitudes, d'en concilier les antinomies, d'en combler les lacunes et d'en mieux ordonner le texte. Son œuvre fut sanctionnée par l'autorité apostolique, et Grégoire IX la promulgua, pour toute l'Eglise, comme collection officielle du droit canonique universel, par sa constitution *Rex pacificus* (5 septembre 1234) : aux termes de cette constitution, l'usage exclusif du nouveau code était prescrit pour l'enseignement et l'administration de la justice. On le trouve désigné, dans les anciens auteurs, sous le nom de *Compilatio sexta*, par opposition aux *Cinq compilations antiques* (ne pas confondre avec le *Liber sextus* de Boniface VIII dont il sera question ci-dessous), ou encore *Liber extravagantium*, livre des décrétales non contenues dans Gratien, *extra Decretum vagantium* (ne pas confondre avec les deux collections des Extravagantes dont il sera traité tout à l'heure) ou enfin *Decretales* tout court et *Decretales Gregorii*.

2° *Description de la collection.* — S. Raymond divisa lui-même la collection en *cinq livres*, subdivisés en *titres* et *chapitres*. Les titres sont numérotés et formulés par de courts libellés, qu'on imprima d'ordinaire en rouge, d'où leur nom usuel de *rubriques*. Bien que saint Raymond eût modifié le texte primitif des canons, il laissa en tête des chapitres les *inscriptions* (souvent fautives) qui en indiquaient l'origine; et il marqua fréquemment par les mots *Et infra* (ou *Et j.*) les endroits où il avait opéré des coupures plus considérables. Ces passages omis à dessein par le législateur, ou *partes decisae*, ont été rétablis par les éditeurs, depuis le XVIᵉ siècle, ou en notes, ou, ce qui est moins conforme aux prescriptions canoniques (v. ci-dessous, édition romaine de Grégoire XIII), dans le texte lui-même. Les éditeurs ajoutèrent aussi, depuis la fin du XVᵉ siècle, en tête des chapitres, de brefs *sommaires*, empruntés aux commentateurs les plus célèbres. Les décrétales eurent leurs glossateurs. Dans la première partie du XIIIᵉ siècle, Bernard de Botone ou *Parmensis* (✝ 1263), avec les gloses de ses prédécesseurs et les siennes propres, composa la *glose ordinaire* qui devint d'un usage commun et que complétèrent les additions de Jean André (*Addit. Joa. Andr.*).

3° *Valeur des Décrétales de Grégoire IX.* — La collection est officielle. Il y a donc lieu de distinguer la *valeur critique* des documents considérés en eux-mêmes et la *valeur juridique* qu'ils reçoivent du fait de leur insertion dans une collection officielle. — 1° *Valeur critique.* La collection ne renferme qu'un nombre

relativement restreint de pièces strictement apocryphes, quelques-unes cependant s'y sont glissées. De plus, s. Raymond n'a pas travaillé sur les originaux, mais il a utilisé les compilations précédentes, et principalement les cinq compilations antiques : il en a reçu, même pour les textes authentiques, des leçons imparfaites et surtout des attributions inexactes; et il y a ajouté, à dessein, d'après les instructions du pape, ses propres modifications. Enfin un très grand nombre de décrétales, dans leur teneur primitive, ne sont pas des lois d'un caractère universel, mais des rescrits concernant des cas particuliers ou des canons de conciles provinciaux : quelques-unes mêmes sont dépourvues de toute valeur strictement juridique et sont de simples sentences des Pères ou écrivains ecclésiastiques, des extraits de recueils pénitentiaux ou des lois séculières. On trouvera leurs attributions exactes dans les tables de Friedberg.

2° *Valeur juridique*. Mais, quelle que soit la valeur originelle des décrétales, du fait de leur insertion dans la collection et de la promulgation officielle de cette collection comme recueil légal du droit canonique, elles ont toutes été juridiquement authentiquées et sont toutes devenues, par la volonté souveraine de Grégoire IX, lois universelles de l'Eglise. La critique des sources a donc, pour le canoniste, moins d'intérêt ici que dans le Décret de Gratien. En outre toutes ces lois sont censées datées du même jour, du jour de leur promulgation par Grégoire IX : quelle que soit donc, en fait, l'origine plus ou moins ancienne des divers canons, juridiquement ils sont tous du 5 septembre 1234. Il en résulte que pour les interpréter sainement en tant que droit des Décrétales, on doit les lire non dans leur identité primitive, mais dans leur texte grégorien et dans le contexte de toute la collection. Notons toutefois que cette valeur juridique n'appartient qu'aux *rubriques des titres* et au *texte des chapitres*, tels qu'ils sont l'œuvre de s. Raymond approuvée par Grégoire IX, non aux *sommaires* ou aux *gloses* ajoutées plus tard par l'industrie privée, ni, à plus forte raison, aux *partes decisae* rétablies par les éditeurs mais omises *à dessein*, nous l'avons dit, par le législateur. De plus, même dans le texte officiel, ce qui a proprement force de loi, c'est le *dispositif*, non la partie expositive qui sert cependant à son interprétation. C'est donc à tort qu'on prétendrait tirer de quelque incidente isolée l'énoncé exprès de la loi.

IV. Sexte de Boniface VIII. — 1° *Historique*. Malgré l'importance de l'œuvre de Grégoire IX, la vie de l'Eglise nécessita bientôt de nouvelles lois et de nouveaux recueils. Innocent IV, après avoir fait insérer deux nouvelles constitutions dans la collection de Grégoire IX, promulgua une première compilation de ses propres décrétales entre 1246-1251, puis une seconde en 1253. Deux autres suivirent, celle de Grégoire X en 1274 et celle de Nicolas III en 1280. Cette multiplicité de collections faisaient désirer qu'une compilation unique les remplaçât toutes. C'est ce que réalisa Boniface VIII, avec la collaboration de Guillaume de Mandagotto, ou Mandagout, archevêque d'Embrun, de Bérenger Fredoli, évêque de Béziers, de Richard Petroni, vice-chancelier de l'Eglise romaine. Le pape promulgua la collection par sa constitution *Sacrosantae* du 3 mars 1298 : il y abroge non seulement les *collections* publiées par ses prédécesseurs après la compilation de Grégoire IX, mais aussi toutes leurs décrétales isolées qui ne seraient pas contenues ou *exceptées* dans la nouvelle compilation.

2° *Description du Sexte*. — Boniface VIII intitula la collection *Liber sextus*, comme faisant suite aux cinq livres des Décrétales de Grégoire IX. Mais le Sexte est divisé lui-même en cinq livres, subdivisés en titres et chapitres, comme les Décrétales, dans le même ordre et sous des rubriques identiques : il est à noter que l'omission de certains titres a modifié le numérotage des autres; c'est ainsi que le titre *de renunciatione*, qui est le 9e du livre I dans les Décrétales, est le 7e dans le Sexte. La collection se termine par 88 *Règles du droit* ou courtes sentences juridiques réunies par Dino de Rossones, professeur à Bologne : elles furent publiées avec le Sexte par Boniface VIII, et c'est sans fondement que, contrairement à l'opinion reçue, on leur a dénié une valeur légale. Chaque chapitre porte son inscription. Les éditeurs y ajoutèrent plus tard les *sommaires* empruntés aux commentateurs. La *glose ordinaire* du Sexte a été rédigée par Jean André qui s'est aidé des apparats de Jean Le Moine († 1313), et de Gui de Baysio, dit l'Archidiacre († 1313). Plus tard il l'enrichit d'additions (*additiones ad apparat. super Sextum*).

3° *Valeur du Sexte*. — Le Sexte ne contient que des documents authentiques, empruntés aux deux Conciles généraux de Lyon, aux décrétales des prédécesseurs de Boniface VIII et, en plus grand nombre, à celles de ce pape. Mais, en vue d'une meilleure rédaction et d'une meilleure adaptation des lois, le texte primitif a reçu de notables modifications : ainsi corrigé, il représente seul le vrai texte légal, à partir de la publication du Sexte. Sous le rapport juridique, toutes les lois insérées dans la collection reçoivent, par le fait de cette insertion, force de lois universelles, et sont censées datées du jour même de la promulgation du recueil. On doit redire ici ce qui a été dit plus haut, à propos de Grégoire IX, sur la valeur des rubriques, des sommaires, des gloses, ainsi que sur la distinction à faire entre le dispositif et la partie expositive. Le Sexte abroge, nous l'avons dit, toutes les décrétales des prédécesseurs de Boniface VIII, postérieures à la compilation de Grégoire IX (sauf les actes qui n'avaient que le caractère d'indults ou rescrits particuliers); mais cela ne doit pas être étendu aux décrétales de Boniface lui-même : même antérieures au Sexte, elles gardaient leur valeur, et l'on ne peut de leur absence de la collection déduire un argument contre leur authenticité ou leur valeur canonique.

V. Les Clémentines. — 1° *Origine*. Les éléments de cette collection ont été fournis par les décrétales de Clément V (en particulier, les constitutions publiées au concile de Vienne), et par deux décrétales de ses prédécesseurs, l'une de Boniface VIII, l'autre d'Urbain IV. La compilation eut un but analogue à celui des compilations de Grégoire IX et de Boniface VIII, et le texte primitif des documents, notamment celui des constitutions conciliaires de Vienne, y subit d'importants remaniements, additions et retranchements. Clément V publia la collection en consistoire, à Monteaux près Carpentras, le 21 mars 1314. Il l'avait (comme il ressort de divers manuscrits) déjà envoyée aux universités de Paris et Orléans. Sa mort (21 avril 1314) interrompit la *transmission*. Pour prévenir toute incertitude sur la valeur officielle de la nouvelle compilation, le successeur de Clément V, Jean XXII, la promulgua de nouveau par sa constitution *Quoniam nulla* (25 octobre 1317) adressée à l'Université de Bologne. Il est inexact que Jean XXII ait altéré, surtout d'une façon notable, l'œuvre de son prédécesseur. Nombre d'anciens manuscrits intitulent la collection *Liber septimus* (on ne doit pas confondre cette appellation avec celle de deux collections dont il sera parlé ci-dessous, le *Liber septimus* de

Pierre Mathieu et le *Liber septimus* de Clément VIII) : mais le nom de *Constitutions de Clément V* ou de *Clémentines* a prévalu.

2° *Description des Clémentines.* — Les Clémentines ont une division analogue à celle des décrétales de Grégoire IX : cinq livres subdivisés en titres (sous des rubriques identiques), chapitres et inscriptions : mais, comme dans le Sexte, nombre des titres de Grégoire IX sont absents des Clémentines. Des sommaires ont été ajoutés par les éditeurs : ils sont pour la plupart empruntés à Jean André. C'est lui aussi qui composa la *glose ordinaire*, complétée plus tard, notamment à l'aide du *Lectura in Clementinas* de François de Zabarellis († 1417).

3° *Valeur des Clémentines.* — La collection ne renferme que des pièces authentiques; mais, pour apprécier la valeur critique de leur texte, il y a lieu de retenir ces deux remarques : 1° Nombre d'inscriptions portent : *Clémens V in concilio Viennensi.* Cette indication, reçue sur la foi des manuscrits, ne peut servir de guide sûr. 2° Le texte original, nous l'avons dit, a été remanié; en particulier, au témoignage de Jean André, Clément V aurait retiré de la circulation certains décrets du concile de Vienne, d'une rédaction défectueuse ou d'une opportunité contestable, et leur aurait fait subir des modifications assez considérables. Le concile semble en effet avoir réservé à la décision définitive du pape un certain nombre des décrets ou projets de décrets relatifs à la réformation, et plusieurs n'auraient été publiés qu'après la levée du synode.

Mais, quoi qu'il en soit du texte primitif des documents contenus dans les Clémentines, et par conséquent de leur valeur juridique avant leur promulgation en collection, le vrai texte canonique, à partir de cette promulgation, celui qui a acquis et seul retenu force de texte légal, est celui qui a été reçu dans la collection. Elle est en effet officielle : sur la date *légale* de chacune des Clémentines, la valeur juridique des rubriques et chapitres, la valeur seulement usuelle et classique des sommaires, il faut répéter ce qui a été dit au sujet du Sexte. Toutefois, tandis que le Sexte abrogeait les collections et décrétales publiées après la compilation de Grégoire IX, les Clémentines n'ont pas ce caractère exclusif. Il en résulte que, de l'absence d'une décrétale dans la collection de Clément V, on ne peut tirer argument contre l'authenticité canonique du document. C'est donc à tort qu'on a voulu, pour ce motif, mettre en doute la valeur de la célèbre bulle *Unam Sanctam* que Boniface VIII ne pouvait insérer dans le Sexte (la bulle est de 1302 et le Sexte de 1298) et que (pour des motifs d'opportunité qu'il est facile de conjecturer) Clément V crut devoir omettre. Ce pape en confirma du reste implicitement l'autorité en donnant dans sa décrétale *Meruit* une interprétation de la bulle.

VI. Extravagantes de Jean XXII et Extravagantes communes. — 1° *Origine de ces deux collections.* Les Clémentines ne contenaient qu'un certain nombre des décrétales de Clément V et deux seulement de ses prédécesseurs; la plupart des autres gardaient cependant leur valeur légale, comme il vient d'être expliqué. Le Sexte, il est vrai, abrogeait les constitutions des prédécesseurs de Boniface VIII, postérieures à la collection de Grégoire IX et non reçues ou exceptées dans la nouvelle compilation, mais il n'abrogeait pas les propres décrétales de Boniface. Il existait donc, en dehors de ces deux collections officielles, des décrétales conservant force de loi et appelées pour cela Extravagantes (*Vagantes extra compilationes*). Leur nombre s'accrut continuellement sous les successeurs de Clément V. On prit l'habitude de les réunir dans leur ordre *chronologique* et de les ajouter en appendice dans les manuscrits et les éditions du Sexte et des Clémentines. Ce ne fut qu'au XVIe siècle, que Jean Chappuis, licencié en droit à l'Université de Paris, en forma deux collections *méthodiques* où il distribua les décrétales dans un ordre analogue à celui des collections officielles : l'une de ces collections, renfermant vingt décrétales de Jean XXII, fut éditée en 1500, et l'autre composée de 70 décrétales de divers papes (de Boniface VIII inclusivement à Sixte IV), fut éditée une première fois en 1500 et, augmentée de quatre décrétales, une seconde fois en 1503. Comme les 70 décrétales se trouvaient *communément* reproduites dans les appendices des éditions antérieures, Jean Chappuis intitula sa seconde collection « Extravagantes communes ». Ces deux compilations furent reçues dans l'édition romaine du *Corpus* publiée par Grégoire XIII (v. ci-dessous, *Editions du Corpus juris*).

2° *Description des collections.* — Les Extravagantes de Jean XXII sont divisées non en livres mais seulement en titres et chapitres. Les Extravagantes communes sont distribuées, comme les collections précédentes, en cinq livres, mais le quatrième livre n'est indiqué que pour mémoire : *Quartus liber vacat.* Les deux compilations ont, à l'ordinaire, leurs sommaires et inscriptions. Jean Chappuis accompagna les *Extravagantes de Jean XXII* des gloses de Zenzelin de Cassanis, augmentées plus tard de celles de Jacques Fontaine en 1520 et de Charles du Moulin en 1559; et les *Extravagantes communes* des gloses de Jean Le Moine, de Guillaume de Montlezun, de Jean François de Pavie, et de Pierre Bertrand, qui reçurent aussi en 1559 les additions de du Moulin. Ces additions de du Moulin, à cause de leur hostilité à l'égard du Siège apostolique, furent élaguées de l'édition de Grégoire XIII (v. ci-dessous).

3° *Autorité des Extravagantes.* — Ces deux collections comme le Décret de Gratien, constituent une œuvre privée, sans caractère officiel : les décrétales qu'elles contiennent n'ont d'autre valeur que leur valeur originelle. A vrai dire, toutes sont authentiques (quoique trois des Extravagantes communes paraissent avoir une fausse attribution : c. 3, I, tit. 3 qui serait non de Benoît XI mais de Boniface VIII; c. I, III, tit. 8, qui serait de Martin V, non de Martin IV, et c. I, V, tit. I, qui serait d'Urbain V et non d'Urbain IV). Mais plusieurs n'avaient et ne conservèrent que la valeur de lois *locales* ou *temporaires* : l'une même, comme le rappelle son sommaire, l'Extravagante commune de Benoît XI *Inter cuncta* (c. I, l. V, tit. 7), n'est qu'une pièce abrogée par une décrétale ultérieure de Clément V (cf. c. 2, l. III, tit. 7, *in Clementinis*). Il ne faut donc user des compilations de Jean Chappuis qu'avec discernement.

VII. Additions à certaines éditions du « Corpus juris ». — Aux six collections précédentes, qui forment proprement le *Corpus* tel qu'il est aujourd'hui universellement compris, certaines éditions ajoutent deux suppléments :

1° Les *Institutiones juris canonici* de Jean Pierre LANCELOTTI, professeur de droit canonique à l'université de Pérouse († 1590). Cette œuvre, conçue à la manière des Institutes de Justinien, fut appréciée de son temps; mais elle n'a jamais reçu d'approbation officielle.

2° Le *Liber septimus Decretalium* de Pierre MATHIEU, jurisconsulte lyonnais († 1621). Cette collection en cinq livres est faite sur le modèle de la compilation de Grégoire IX et contient des décrétales de Sixte IV à Sixte V, avec quelques-unes antérieures à Sixte IV. C'est une œuvre privée, sans autorité

légale et sans grande valeur critique. On ne doit pas la confondre avec les *Décrétales de Clément VIII*, vulgairement appelées *Liber septimus Decretalium Clementis VIII* : cette dernière collection fut officiellement préparée par ordre de Grégoire XIII († 1585) et Sixte V († 1590), imprimée sous Clément VIII entre 1592 et 1593 et soumise à une révision jusqu'en 1598 ; mais l'œuvre en resta là et elle ne fut jamais ni approuvée, ni authentiquement publiée. Elle a été éditée à part, sous le titre de *Clementis Papae VIII Decretales* (Fribourg en Brisgau, 1870), par Franc. Sentis qui y inséra les constitutions plus récentes jusqu'à Pie IX. Elle n'a, en tant que collection, aucune autorité légale ; mais elle ne manque ni de valeur, ni d'utilité.

VIII. **Editions du « Corpus juris ».** — Il existe un très grand nombre de manuscrits des diverses collections : leurs premières éditions imprimées parurent dans la seconde moitié du xv[e] siècle. C'est en 1499-1500 que Jean Chappuis les publia réunies, telles qu'elles composent encore le *Corpus ;* les éditions du *Corpus* ainsi constitué se multiplièrent, les unes avec, les autres sans les gloses. On trouvera une liste des principales dans Laurin, *Introductio in Corpus juris canonici* (p. 3, c. iii). Il est utile d'en signaler deux :

1° *Edition romaine de Grégoire XIII* (Rome, 1582). — A l'époque de la Réforme, les protestants firent circuler leurs erreurs en les introduisant dans l'apparat marginal et le texte du *Corpus juris*. Il y avait là un péril, qu'augmentait la diffusion et l'usage perpétuel du *Corpus*, notamment dans les universités. En vue de le prévenir, le Saint-Siège résolut de fixer une leçon *ne varietur*, qui seule serait admise dans la pratique ecclésiastique. Pie IV avait nommé à cet effet une Commission de cardinaux et d'érudits, qu'on désigne sous le nom de *correcteurs romains*. Leur recension se poursuivit sous Pie V et Grégoire XIII ; et ce dernier par son bref *Cum pro munere* (1[er] juillet 1580) approuva le texte ainsi préparé, comme *seul texte légal du Corpus*, auquel défense était faite de rien changer désormais. Cette approbation, quoi qu'on en ait dit, ne transformait pas en *collections officielles* les *compilations* privées de Gratien et de Jean Chappuis ; elle déterminait seulement *quelle leçon* de ces compilations privées serait à l'avenir *juridiquement* autorisée pour l'usage des tribunaux et des écoles et cela (au moins directement) non dans un but scientifique, mais dans un but pratique de préservation religieuse.

Les correcteurs romains se proposèrent de reproduire, pour les trois collections de Grégoire IX, de Boniface VIII et de Clément V, le texte des *collections* primitives, et, pour le Décret et les Extravagantes, non le texte des collections primitives mais le *texte original des documents* qu'elles contiennent. Ce dessein, au point de vue critique, ne fut réalisé que d'une façon très imparfaite (encore que l'œuvre ait été trop sévèrement jugée) ; mais, par ce que nous avons dit de la valeur légale des diverses compilations, on doit reconnaître que cette méthode de travail s'inspirait de principes juridiques exacts. L'édition typique était glossée ; on l'a souvent reproduite, depuis, sans son apparat, avec les seules notes des correcteurs romains.

2° *Editio Lipsiensis secunda* (Leipzig, 1879-1881). — En 1836, Louis Richter publia, à Leipzig, une édition critique, dont le texte était conforme à l'édition romaine, sauf qu'on y avait rétabli, à leur place (en caractères distincts), les *partes decisae*. Ce fut la première édition de Leipzig. Elle servit de base à une deuxième édition due à Emile Friedberg. L'éditeur y reproduit, sauf pour le Décret de Gratien, le texte romain (dans lequel il insère aussi en italiques les *partes decisae*) : quant au Décret, à l'inverse des correcteurs romains, Friedberg s'est attaché à rétablir non le texte des documents originels, mais le texte même de Gratien ; en notes cependant il indique aussi les variantes du texte romain, et corrige Gratien. De précieuses introductions accompagnent cette édition : elles marquent, en particulier, les sources de chaque compilation et rétablissent l'attribution exacte de chaque canon. Malgré quelques imperfections, que l'on doit en grande partie attribuer à l'insuffisance des manuscrits dont disposait l'auteur, l'édition de Friedberg est la plus utile pour le maniement critique du *Corpus*. Mais, en la consultant, le canoniste ne perdra pas de vue que, pour les canons contenus dans Gratien et pour les Extravagantes, il doit préférer au texte de la compilation le texte original, et au contraire que, pour les décrétales de Grégoire IX, du Sexte et des Clémentines, il doit préférer au texte primitif de ces décrétales celui de la compilation : il se rappellera, tout spécialement que les *partes decisae*, élaguées à dessein par le législateur et reconstituées par l'éditeur de Leipzig, sont dépourvues de valeur légale.

Bibliographie. — F. Laurin, *Introductio in corpus juris canonici*, Fribourg-en-Brisgau, 1889. — A. Tardif, *Histoire des sources du droit canonique* (ll. viii, ix, et xii), Paris, 1887. — A. Friedberg, *Corpus juris canonici, Editio Lipsiensis secunda* (dans les prolégomènes), Leipzig, 1879-1881. — Phil. Schneider, *Die Lehre von den Kirchenrechtsquellen*, Teil II, Abschn. ii, Kap. 1-6. — F. X. Wernz, *Jus Decretalium* (tom. I, titr. xii, xiii et xv), Rome, 1905 (deuxième édition).

J. Besson.

CRÉATION. — I. *Ce que l'Eglise enseigne.* — II. *Qu'est-ce que la création ?* — III. *Le monde a-t-il été produit par création ?* — IV. *Quelle est la fin de la création ?* — V. *La création est-elle un acte libre ?* — VI. *Le monde est-il éternel ?*

L'objet de cet article n'est pas d'étudier *à quelle époque* ou *dans quel état* le monde a commencé, mais *s'il a commencé* et *en vertu de quel acte de Dieu.*

I. **Ce que l'Eglise enseigne.** — Le Concile du Vatican, sess. iii, c. i, s'exprime en ces termes :

C. I. Ce seul Dieu véritable, en raison de sa bonté et par sa vertu toute-puissante, non pour augmenter sa béatitude, ni pour acquérir quelque perfection, mais pour manifester celle qu'il possède par les biens qu'il accorde aux créatures, par un dessein absolument libre, ensemble [1], au commencement du temps, a fait de rien l'une et l'autre créature, spirituelle et corporelle, c'est-à-dire les anges et le monde, puis la créature humaine constituée comme par une participation simultanée à la nature de l'esprit et du corps.

Can. 1. Si quelqu'un nie le seul vrai Dieu, créateur et seigneur des choses visibles et invisibles, anathème.

3. Si quelqu'un dit que Dieu et toutes choses ne sont qu'une seule et même substance ou essence, anathème.

4. Si quelqu'un dit que les êtres finis, tant corporels que spirituels, ou du moins les spirituels, sont une émanation de la substance divine ; ou que l'essence divine, en se manifestant ou en évoluant, devient

1. Au lieu de *ensemble* — on pourrait traduire *semblablement* ou *dans un même dessein*, cf. Vacant, *Dict. de théol.*, art. *Création*, col. 2190.

toutes choses; ou enfin que Dieu est l'être universel ou indéfini, qui constitue, en se déterminant, l'universalité des êtres en genres, espèces et individus distincts, anathème.

5. Si quelqu'un ne confesse pas que le monde et tout ce qu'il renferme, esprit et matière, dans la totalité de sa substance, a été produit par Dieu du néant, ou s'il dit que Dieu a créé, non par une volonté exempte de toute nécessité, mais aussi nécessairement qu'il s'aime nécessairement lui-même, ou s'il nie que le monde ait été fait pour la gloire de Dieu, anathème. Cf. Denzinger-Bannwart, éd. 10, n. 1783, 1801 sq.

Les paragraphes qui suivent s'appliqueront à préciser et à justifier le contenu de ces affirmations.

II. **Qu'est-ce que la création?** — On peut ramener à trois types les théories sur l'origine des êtres :

a. Le dualisme professe que le monde résulte de la combinaison de deux principes opposés, l'un bon, l'autre mauvais, identifié d'ordinaire avec la matière et cause de tout ce qui est désordre physique ou moral.

Dieu, dans ce système, n'a point produit la matière : elle est éternelle comme lui; il l'a seulement ordonnée, soit du mieux qu'il était possible, soit au moins mal qu'il lui plaisait. Il n'est donc pas proprement créateur, mais organisateur, architecte ou démiurge.

b. Le panthéisme enseigne l'identité de Dieu et du monde. L'univers est ou bien la combinaison d'éléments matériels éternels (monisme stoïcien et matérialisme contemporain), ou bien l'émanation de la substance divine (panthéisme gnostique, néoplatonicien et arabe) ou le produit de cette même substance en évolution (idéalisme hégélien et idéalo-pragmatisme bergsonien).

Suivant cette théorie, le monde est tiré non du néant, mais de Dieu, en vertu non d'un acte libre, mais d'une nécessité de la nature divine.

c. Le créatianisme affirme la distinction absolue du monde et de Dieu. Seul celui-ci *est* véritablement et pleinement; il existe de toute nécessité par la seule perfection de sa nature. Celui-là doit à Dieu tout ce qui le constitue : c'est Dieu qui *le fait être*, en lui donnant quand, comme, dans la mesure qu'il juge opportune, tout ce qui le fait ce qu'il est.

Le monde, et tout ce qu'il renferme, peut être et peut n'être pas; son existence ne lui est pas essentielle; elle est conditionnée, relative, ou, comme on dit, *contingente*. Celle du créateur au contraire est inconditionnée, absolue; elle est, disent les philosophes, *nécessaire*.

On voit par là le sens de la formule usuelle : Dieu a fait le monde de rien. Elle signifie non qu'il l'a produit *de rien*, comme si le néant était une matière première positive, *non materialiter ex*, ni qu'il s'est servi *de rien* comme d'un instrument réel de travail, *non causaliter per*, mais qu'il a fait succéder quelque chose *à rien, ordinaliter post*. S. Bonaventure, *In IV Sent.*, l. II, dist. I, p. I, a. 1, q. 1, ad 6m, éd. Quaracchi, t. II, p. 18. Plus exactement, elle peut exprimer : *a*) soit ordre de succession : Dieu donne l'être *à qui d'abord n'était rien; b*) soit, sans aucune idée de temps, négation de toute matière première : Dieu donne l'être *sans le tirer de quoi que ce soit*, S. Thom., *Sum. theol.*, I, q. xlv, a. 1, 3m. La première acception est plus fréquente, la seconde plus rigoureuse.

Créer, c'est produire sans autre chose que la puissance de l'ouvrier.

III. **Le monde a-t-il été produit par création?** — La foi l'affirme et la raison le prouve. Nous exposerons ici brièvement quelques-uns des arguments qui l'établissent.

Et tout d'abord, si mystérieuse que soit pour tous l'origine des choses, il importe que le fidèle se rende compte de ce fait : au regard du bon sens et de la logique la plus sévère, il est, avec la solution créatianiste, en meilleure posture que qui que ce soit. Pour mettre ce fait en lumière, nous procéderons par degrés :

1° *Les sciences physiques, en tant que telles, n'ont ni objections valables, ni démonstration aucune d'un système contraire.*

Par sciences physiques en tant que telles, on entend ici les sciences d'observation en tant qu'elles restent dans le domaine des faits. Enregistrer, classer les phénomènes, décrire les lois de leurs agencements, voilà leur rôle. Aucune solution philosophique, soit par affirmation, soit par négation, n'est de leur ressort. Ce principe rappelé, examinons les objections les plus courantes.

a. La Science, dit-on, ne sait rien de la création. — C'est exact; elle n'a pu assister à cette scène et, comme elle est unique, au moins en ce qui concerne les substances matérielles, elle ne la rencontrera jamais dans son champ d'observation. Mais du « *je ne vois pas* », qui est de la science, à « *cela n'a pu être* », qui est de la philosophie, il y a une différence facile à saisir. *Ne pas voir d'où part* un projectile donne-t-il le droit de prononcer qu'il est *lancé de toute éternité*, et qu'il *se meut tout seul?*

b. La science n'a pas besoin de cette hypothèse. — C'est exact, si elle se borne à son rôle de description et de classification : il lui suffit alors de regarder et d'analyser. C'est faux, dès qu'elle prétend fournir *une explication dernière des origines*. Sur ce domaine nouveau, qui n'est plus celui de l'expérience, philosophe et savant, à charge de respecter les faits, marchent de pair à égal, et le philosophe aura beau jeu, pour établir que la thèse créatianiste *seule* s'impose.

c. La science constate des faits contraires à la création. — Rien de plus péremptoire, si l'assertion était prouvée; mais il n'en est rien. Que dit-on surtout?

α) Pour la science, rien ne se fait de rien. — C'est juste. Le principe prouve que si jamais le néant absolu avait existé — ni Dieu, ni monde — jamais rien n'eût existé. Il n'établit nullement qu'un être tout-puissant ne puisse pas produire quelque chose, là où rien ne subsistait. Cf. Scot, *In IV. Sent.*, l. II, dist. 1, q. 1, n. 7; S. Thom., *De potentia*, q. iii, a. 1, ad 7m. Du fait que le pouvoir de tous les agents qu'elle observe se borne à des modifications d'état, à quel titre la science conclurait-elle qu'aucun agent, d'aucun ordre, fût-il infini, ne peut produire les substances elles-mêmes? Affirmer ou nier ici quoi que ce soit dépasse l'expérience : c'est de la philosophie.

β) Pour la science, rien ne se perd, rien ne se crée. — A vrai dire, ce n'est ici qu'une autre forme de l'objection précédente.

L'assertion appelle certaines explications, car l'expérience montre que, si toute la chaleur dépensée se retrouve dans le travail mécanique effectué, cette transformation est irréversible, et donc la somme de chaleur utilisable en travail diminue sans cesse. Si la *somme d'être* reste constante, la *somme de travail disponible* diminue. Cf. Energie.

Qu'il suffise d'observer, pour le reste, que le principe allégué affirme seulement l'absence de créations nouvelles et l'indestructibilité des éléments actuels. Très exact, quand il s'agit ainsi des transformations de la matière existante, qu'affirme-t-il, que nie-t-il de ses origines?

γ) Pour la science, le monde évolue et se perfectionne tout seul. — Non, pas précisément. Il faut dire que l'ensemble des actions et des réactions qui se

produisent entre les différentes parties du monde aboutit au perfectionnement de *certaines espèces*. C'est une *utilisation* des éléments existants, au profit de *certains* types. Cela prouve-t-il que le monde soit sorti du néant tout seul (*tout de rien*) ou que d'un état moins parfait pour l'ensemble, soit sorti un état absolument plus parfait (*le plus du moins*)?

Un créateur est aussi nécessaire pour expliquer l'origine d'un atome que pour expliquer celle d'un monde, et d'autant plus nécessaire même qu'entre tant de sens que pouvait prendre l'évolution, les lois qui régissent l'évolution présente révèlent une intelligence plus parfaite.

On le voit, et différents articles de ce dictionnaire en fourniront la preuve détaillée, l'objection scientifique ne garde sa portée que moyennant une confusion constante entre la science et la philosophie, entre le fait scientifique et la glose que la science incroyante lui adjoint illégitimement.

Il reste à voir en faveur de qui la philosophie se prononce.

2° *La raison recommande la création comme la solution la plus acceptable.*

Prenons ce gros problème que toutes les théories doivent résoudre : d'où vient le mal, désordre du monde physique, désordre plus criant du monde moral, défaillances individuelles, impunité actuelle des crimes, etc...?

Des trois solutions imaginables chacune a ses difficultés; les moindres sont celles que présente le dogme de la création.

α) Le dualisme se heurte à *toutes les difficultés du panthéisme* ET *du créatianisme*, avec, EN PLUS, les difficultés toutes spéciales de la multiplicité. Non seulement pour lui le principe bon est limité, impuissant pour le bien physique, comme pour le bien moral, mais la même perfection physique — être nécessaire — est donnée comme l'explication physique de son contraire. Appartenant au même ordre physique, qui est le nôtre, ces deux êtres doivent forcément avoir quelques caractères communs; tous deux nécessaires, ils doivent trouver dans la constitution physique de leur nature la raison de cette perfection commune; et pourtant on affirme que cette perfection souveraine est soit la conséquence de deux natures toutes contraires, soit le principe de propriétés tout opposées. C'est la plus incohérente des solutions.

β) Le *panthéisme* se heurte à *toutes les difficultés du créatianisme* avec, EN PLUS, une évidente contradiction. En effet, le créatianisme est à la gêne pour expliquer comment l'être parfait peut produire ou tolérer l'imperfection et le désordre hors de soi; mais le panthéisme est dans un bien autre embarras d'expliquer comment Dieu peut produire ou tolérer le mal en soi. Contradiction logique : de quelque manière qu'on l'explique, émanation nécessaire de Dieu, difformité essentielle de son être, altération modale, le mal est en Dieu, à un titre plus ou moins immédiat; le mal trouve finalement son explication dans la souveraine perfection : la raison du mal, c'est le bien; de l'imparfait, c'est le parfait. Contradiction de la conscience : elle se refuse à admettre l'identité substantielle des personnes entre elles, l'identité substantielle du Parfait et des êtres misérables et coupables que nous sommes.

γ) Le *créatianisme* respecte la logique, en laissant l'Absolu dans la perfection inviolée de son être, et la conscience, en lui reconnaissant son individualité. Il met le mal hors de Dieu, non comme son œuvre directe, mais comme une suite inévitable de la tare originelle de la créature : parce qu'elle est finie, elle est passible, mobile, peccable. Au surplus, il montre, sans grand'peine, comment, de ces imperfections, l'Etre parfait sait tirer le bien.

Si cette troisième solution a des obscurités — et un pareil problème ne peut pas ne point en offrir — seule du moins elle ne révèle pas de contradiction[1].

Il faut dire plus :

3° *La raison présente la création comme la solution nécessaire.* Pour l'établir, précisons d'abord les points communs entre créatianistes et anticréatianistes. Les voici :

Comme fait, les uns et les autres admettent l'existence forcément mystérieuse d'un être nécessaire[2], de qui il convient de dire au moins qu'il a toujours existé et qu'il s'explique tout seul par la perfection de sa propre nature. Les uns disent : « C'est le monde lui-même »; les autres : « C'est le Créateur du monde »; peu importe en ce moment. Pour tous, au moins, du rien absolu rien ne peut sortir; donc de tout temps a existé un être qui est à lui-même sa raison d'être; sans quoi rien n'eût jamais été.

Comme principe, les uns et les autres admettent celui de raison suffisante, puisque tous — tous ceux avec qui l'on peut parler raison — professent au moins la possibilité de la science, reconnaissent au moins un enchaînement rigoureux dans la succession des phénomènes. Quelle que soit la manière dont ils l'expliquent, consécution ou causalité, ils concèdent que ce qui suit, loin de surgir du hasard ou du néant, est conditionné et déterminé par ce qui précède.

Avec ces seuls présupposés, voici comment on se voit conduit logiquement à admettre une création, à l'origine des choses.

Un être qui n'est ni l'être nécessaire, ni partie de l'être nécessaire, n'est *de lui-même rien;* si donc il existe, il a été à la lettre *produit de rien*, donc *créé*. Or tel est le cas de tous les êtres que nous voyons soumis au changement : ils ne sont ni nécessaires, ni partie de l'être nécessaire.

Le principe général ici formulé est évident, puisqu'il n'y a pas de milieu, entre être nécessairement, ou *être par soi*, et n'être pas nécessairement, ou *n'être rien de soi.* Son application aux êtres muables requiert seule une démonstration. Nous l'aurons fournie, si nous établissons que l'être nécessaire est nécessairement immuable. Or en voici la preuve.

Un être dont toutes les déterminations sont *absolument nécessaires* est *rigoureusement immuable.* Tel est l'être nécessaire; donc il est rigoureusement immuable.

Ce nouveau principe que nous invoquons n'a besoin que d'être compris au sens où il est formulé, pour apparaître évident. En effet, si nous entendons par absolument nécessaire ce qui n'est pas seulement inévitable pour une hypothèse donnée, mais ce qui, de *nécessité physique*, est tel qu'il est dans n'importe quelles conditions, il devient manifeste que ce qui est indépendant de toutes conditions reste tel qu'il

1. Cette constatation, que nous venons de faire au sujet du problème du mal, pourrait se répéter au sujet du problème du changement.

Dans le dualisme, une même perfection physique, la nécessité d'être, où nous allons montrer bientôt la raison de l'*immutabilité* la plus stricte, est la source commune de *deux principes opposés*, de leur conflit, et de leur *altération réciproque.* Dans le panthéisme, la *nécessité* est le principe du *mouvement;* en d'autres termes, comme on va le voir, l'*identité* est *cause de diversité* constante. Dans le créatianisme enfin, la nécessité est cause d'immutabilité, et c'est parce que l'être nécessaire possède, dans l'absolue détermination de sa nature, tout ce que les êtres finis acquièrent partiellement par voie de changement, *qu'il dirige leurs mouvements sans se mouvoir lui-même*.

2. Non pas l'*Etre nécessaire* des Scolastiques, mais un être qui est nécessaire, au sens *minimum* que l'on indique.

est, quand même toutes les conditions possibles varieraient : s'il est de nécessité absolue tout ce qu'il est, il est de nécessité absolue toujours le même. On peut nier qu'un tel être existe : c'est la question *de fait;* mais la question *de droit* est certaine : s'il existe, il est nécessairement immuable.

Précisément, dirons-nous, *en fait,* tel est le cas de cet être premier, nécessaire, que tous admettent. Cette assertion est grosse de difficultés : c'est à l'établir que doit porter l'effort de notre argumentation.

Lorsqu'ils affirment un être nécessaire, tous entendent un être qui n'a besoin que de soi pour être déterminé à être, qui trouve dans la constitution physique de sa nature, non pas seulement une pure *possibilité* d'exister, si un autre lui fournit le secours convenable, mais une *nécessité* inéluctable d'être. Fort bien. Mais il n'y a qu'une manière de concevoir cette nécessité d'être, c'est d'admettre que toutes les déterminations de cet être sont, non seulement possibles en soi, et à ce titre hypothétiquement nécessaires, mais physiquement inéluctables, en d'autres termes absolument nécessaires.

En effet, considérons les modes ou déterminations de cet être. Elles sont ou absolument nécessaires, ou nullement nécessaires, ou nécessaires hypothétiquement.

La première hypothèse nous conduit à affirmer que toutes ces déterminations demeureront immuables, puisqu'elles sont ce qu'elles sont de toute nécessité.

La seconde hypothèse n'a pas de sens. Si l'on admet un être absolu dont la constitution intrinsèque explique l'existence nécessaire, c'est en vertu du déterminisme, qui exige pour toute existence une raison nécessitante. Admettre, en même temps, dans cet être, quelque chose que rien ne nécessite, c'est supposer, en même temps, que le déterminisme peut ne pas s'appliquer. Puisqu'on affirme, à la fois, le pour et le contre, il n'y a pas lieu de prolonger la discussion.

La troisième hypothèse seule demande un examen précis.

Cette détermination qui manque à l'être nécessaire ne saurait être déclarée essentielle, sinon jamais cet être n'aurait été. Nécessaire absolument et essentiellement conditionné sont contradictoires.

Faisons la secondaire et accidentelle.

Or, il importe de le noter, si nous avons admis comme absolument nécessaires, et donc absolument déterminés, tous les constituants essentiels, il reste que leur jeu, leur action physique — si l'on peut accepter ce grossier langage — est nécessaire aussi. En effet, si leur état premier peut se modifier[1], c'est qu'il ne s'impose pas absolument, et s'il ne s'impose pas ainsi, il n'y a plus pour lui de raison inconditionnée d'exister; jamais donc il ne sera plus que d'autres[2].

1. Cette considération oblige à écarter de l'Absolu tout acte qui serait accompagné de changement physique; elle n'exclut pas, à elle seule, par exemple, un acte nouveau de volonté qui, sans rien changer dans le Créateur, modifierait seulement l'être fini qui en serait l'objet. Mais, à vrai dire, Dieu veut éternellement et par un acte unique tout ce qui s'exécute, sur son ordre, dans la série des âges.

2. Que l'on ne dise pas : ce qui est requis, c'est un état premier n'importe lequel, mais il n'est pas requis que cet état soit immuable. Bien au contraire.

N'importe lequel, en effet, est une abstraction de l'esprit, qui compare des données équivalentes, mais si l'on suppose qu'objectivement, concrètement, aucun de ces équivalents ne s'impose plus que l'autre, comme il n'existe rien qui détermine le choix, éternellement aucun d'eux ne sera. Et comme rien n'existe que de déterminé au moins sous un premier état, jamais ce prétendu nécessaire n'existera.

Il résulte de là que toute modification même accidentelle est impossible dans l'être nécessaire. La supposer causée de l'extérieur est ridicule, quand il s'agit de l'être qui est ou le Premier ou le Tout. Si on la dit produite par une action nouvelle des facteurs ou constituants essentiels, on nie, en admettant ce changement, ce qu'on avait concédé : s'il y a place pour du nouveau, ces déterminations essentielles n'étaient donc pas physiquement et absolument déterminées[1], et, si elles ne le sont pas, elles n'ont pas plus que d'autres aucune raison de se trouver réalisées maintenant.

Il n'existe donc pas de milieu *physique* entre ces deux termes : *être par soi* et *n'être rien par soi-même;* et ces deux termes ont pour équivalents : *être absolument nécessaire sous tous rapports* et *n'être pas absolument nécessaire, fût-ce sous un seul aspect.* Cette constatation faite, on voit comment, du moindre changement qui se produit dans un être, on peut être amené à conclure qu'il n'était pas absolument nécessaire, et donc que, s'il existe, il est grâce à un autre.

Nous confirmerons ces conclusions en réfutant les conceptions qu'on leur oppose. Toutes vont à rejeter cette identité capitale entre nécessaire et immuable.

Voici comment. Ramenons à trois types les systèmes imaginables.

α) Ou bien l'on fait du mouvement l'état normal ou l'essence de l'être; supposé unique, il évolue de nécessité absolue : être, c'est évoluer; — β) ou bien on fait du mouvement le résultat forcé d'un équilibre instable et, comme équilibre dit multiplicité d'éléments qui se conditionnent, telle phase du mouvement est hypothétiquement nécessaire, pour tel état donné des éléments; — γ) ou bien on fait du mouvement, hypothétiquement nécessaire ici encore, le produit nécessaire du jeu de principes opposés.

Reprenons chaque hypothèse.

α) Si les philosophes les plus profonds se sont jusqu'ici refusés à faire du mouvement soit l'essence, soit l'état normal de l'être pur, c'est pour une tout autre cause que l'habitude de penser et de parler en morcelant l'universel flux des choses en coupes, plus ou moins réduites, qui risquent toujours de paraître exprimer le repos, Bergson, *Evolution créatrice,* in-8°, Paris, 1907, p. 339 sq. En réalité, ils ont vu là un concept contradictoire et une impossibilité physique certaine.

En effet, chaque élément du mouvement n'ayant pas sa raison d'être en soi, puisqu'il n'a pas toujours été, doit la trouver dans l'élément précédent. Celui-ci tiendrait donc de sa *nature propre* la nécessité de devenir *autre chose;* la *même perfection physique* en vertu de laquelle, à un instant donné, *il est ce qu'il est* l'obligerait à devenir *autre qu'il n'est,* l'instant qui suit, et cette nouvelle phase bien déterminée à devenir *autre encore,* le moment d'après. Rien n'a été ajouté du dehors, nulle cause étrangère n'intervient, l'être nécessaire est seul avec ses constituants toujours les mêmes, ou, si l'on veut, la même réalité physique qu'est le mouvement reste la même, et c'est parce qu'elle est *toujours la même* qu'elle deviendrait *toujours autre.* C'est le contraire de ce qu'affirme la logique élémentaire : l'*identité* ne peut expliquer la *diversité;* le même explique le même, mais non pas l'autre.

Si les partisans de ces thèses font bon marché de

1. Il faut tenir compte de ce fait qu'une mutation accidentelle n'est pas une réalité indépendante surajoutée à un être ; elle ne subsiste que dans et par la substance ; tout changement de ce genre suppose donc une mutabilité plus ou moins grande, mais réelle, dans la substance.

ces *oppositions logiques*, accusant le « morcelage » de la pensée vulgaire et les jugeant sans force contre leur conception plus synthétique des choses, ce n'est pas, au moins dans ce cas, sans inconséquence grave. En niant ainsi le principe d'identité, ils rejettent cette forme de pensée la plus rudimentaire et la plus commune et donc, même à des yeux de pragmatistes, la plus certainement vraie.

Toutefois, si l'on ne veut pas discuter leur théorie de la connaissance, mieux vaut insister sur le fait suivant.

Ils admettent la réalité du changement. Or point de changement du même physique au même physique, point de devenir, sans modification d'état. S'ils font du changement et du devenir la forme première et normale de l'être, il leur faut donc affirmer que la *raison physique* de la diversité, c'est l'identité. On peut dire ces choses, comme on en dit bien d'autres, — mais il faut ajouter que l'on a contre soi toute l'évidence de l'*expérience physique et psychologique*, où l'identité des constituants et des facteurs se manifeste principe *physique* de permanence et de constance, non de changement.

β) La seconde hypothèse pourrait, semble-t-il, secourir la précédente, en montrant l'instabilité de l'homogène, son évolution vers l'hétérogène, comme une conséquence de la persistance de la force : les mêmes forces produisent des effets divers sur des éléments répartis dans des conditions différentes. Spencer, *Les premiers principes*, in-8°, Paris, 1888, p. 360 sq., 382 sq. Voici bien *l'autre* qui sort du *même*, le changement de l'identité.

Il suffit de s'entendre. Nul ne niera que d'un état instable donné on ne doive aboutir à un état différent. Un tel mouvement sera manifestement nécessaire, d'une nécessité hypothétique, *si les conditions du mouvement sont réalisées*. Ce qu'on n'explique pas, c'est *pourquoi ces conditions sont réalisées nécessairement*, car si elles ne sont pas *nécessaires*, elles ne seront jamais, ou plutôt on s'enlève tout droit à les prendre comme jamais réalisées, puisqu'on a eu soin d'affirmer, en concédant que l'équilibre initial est instable, qu'il dépend lui même d'une disposition *qui n'est point absolument nécessaire*, puisqu'elle va s'écrouler, dès l'instant qui suit. Si donc cette disposition primitive n'est point nécessaire de nécessité physique et absolue, comment et pourquoi a-t-elle pu venir à l'existence un seul moment?

Qu'on ne dise pas que la question est impertinente, qu'il suffit de savoir que ces conditions *ont dû être données* à quelque époque, puisque leurs lointaines conséquences nous en avertissent. — C'est avouer seulement que, pour soutenir cette explication, *on a besoin qu'elles l'aient été*. Nous refusons cette concession, et cela, non pas au nom de la foi, mais au nom de la raison, non pas seulement parce qu'elle serait toute gratuite, mais parce qu'elle est illogique. En effet les conditions initiales une fois accordées, on va enchaîner toute la série des évolutions cosmiques par un déterminisme rigoureux... Soit; mais si le déterminisme règle toutes les évolutions de l'être, pourquoi veut-on qu'il ne règle plus son origine? Si le monisme n'apporte pas ou de cette existence éternelle, ou de cette apparition première, une raison nécessitante, il contredit l'expérience, qui nous montre que jamais un possible ne vient à l'existence, sans une nécessité actuelle; il renonce à la raison, puisqu'il refuse de la satisfaire sur le problème des origines, de même nature pourtant que celui de la durée; il la contredit, en admettant que le déterminisme vaut pour la continuation du mouvement et ne vaut plus pour ses débuts.

On ne peut faire arbitrairement leur part ni au hasard ni à la nécessité. S'il suffit à la science et à l'esprit humain de constatations de fait, constatons seulement que les phénomènes se suivent, et n'ajoutons rien de plus. Si l'on parle de déterminisme scientifique, nous avons droit, *au nom des mêmes principes*, d'interdire qu'on nie, d'exiger qu'on affirme l'Inconditionné qui seul a pu déterminer à être, soit dans le temps, soit dès l'éternité, la série entière des éléments conditionnés.

γ) Dira-t-on que c'est du conflit d'éléments nécessaires que naît la nécessité du mouvement? Ici encore le mouvement ne serait nécessaire qu'en dépendance des principes qui le conditionnent. Ceux-ci étant passibles, muables, se révèlent comme hypothétiquement nécessaires. Dès lors, rien n'existera jamais.

En effet, puisque ces principes s'altèrent dans leurs actions et réactions réciproques, leur état initial ne s'impose pas absolument, mais il dépend à tout le moins d'une disposition interne bien définie. Puisque celle-ci se révèle inapte à persévérer par elle-même, comment aurait-elle commencé par elle-même? Toute *possible* qu'elle soit, elle n'eût donc jamais été donnée, si quelque Absolu ne l'eût déterminée à l'*existence*.

Et de quelles difficultés vient compliquer le problème cette prétendue multiplicité et cette diversité des principes premiers! Si « être nécessaire » est une qualité physique, c'est bien dans la nature physique des êtres que cette nécessité doit avoir son explication, et, si elle convient à quelque nature donnée, elle ne peut convenir à celles qui en diffèrent, soit par une opposition complète, soit par une divergence notable de perfection.

Admettre, malgré tout, une thèse de ce genre[1], c'est moins *expliquer* quoi que ce soit, que *se donner* les postulats dont on a besoin. A ce compte, on n'a pas le droit d'interdire à autrui une théorie qui, pour justifier ses assertions, ne demande rien d'autre que l'application des principes reçus partout ailleurs. Sa conclusion, — la création, — peut être singulière, parce que le problème des origines ne se pose précisément qu'une fois : il n'y a là rien d'étonnant; mais sa méthode, ce n'est ni plus ni moins que l'application des règles générales du déterminisme scientifique : nulle garantie meilleure de vérité.

Voici en deux mots la marche de sa démonstration : dans le monde physique rien ne passe du *possible* à l'être que sous le déterminisme d'une *nécessité* physique; l'être nécessaire ne peut donc être déterminé à être que par la nécessité intrinsèque de sa nature; le seul moyen qu'il vérifie une fois les conditions de cette nécessité, c'est qu'il les vérifie *en dehors de toute hypothèse*, absolument; les vérifiant à ce titre, il reste, en dépit de toute hypothèse, toujours le même, donc *immuable;* donc tout être qui participe au changement est hors de lui; c'est dire

1. Telle, moins le souci de cohérence dialectique, la thèse de W. James, *A pluralistic universe*, in-8°, Londres, 1909, p. 310, 312, et celle de Haeckel, dont le monisme matérialiste, en réalité un « pluralisme », se révèle aussi peu scrupuleux en fait de science (cf. Grüber, *Le Positivisme depuis Comte*, in-12, Paris, 1893, p. 301 sq., et surtout Wasmann, *Alte u. neue Forschungen Haeckels*, dans les *Stimmen*, 1909, p. 169 sq., 297 sq., 422 sq.) que peu exigeant en fait de logique et de morale : « Notre ferme conviction moniste, que la loi fondamentale cosmologique vaut universellement dans la nature entière, est de la plus haute importance. Car non seulement elle démontre *positivement* l'unité foncière du Cosmos et l'enchaînement causal de tous les phénomènes..., mais elle réalise, *négativement*, le suprême progrès intellectuel, la chute définitive des *trois dogmes centraux de la métaphysique :* Dieu, la liberté et l'immortalité. » *Les Enigmes de l'univers*, in-8°, Paris, 1903, p. 265.

qu'il est produit par lui du néant à l'existence : il est créé.

IV. **Quelle est la fin de la création?** — Puisque Dieu est infiniment sage, il avait évidemment une fin en créant le monde.

D'autre part, cette fin ne peut être que Dieu même. (Prov. xvi, 4; Apoc. xxii, 13.)

La volonté de Dieu, en effet, ne peut agir que pour une fin digne d'elle. Or il n'en est pas en dehors de l'Infini que Dieu est. Agir pour soi n'est donc pas, en ce cas, de l'égoïsme, c'est justice et devoir strict. « Etant le bien suprême, dit SCHEEBEN, il a droit à tout honneur et il ne le réclame que parce qu'il a pour lui-même l'estime qui est due au Souverain Bien. » *Dogmatique*, trad. Bélet, t. iii, p. 64; LESSIUS, *De perfect. moribusque divinis*, l. xiv, c. iii, in fol., Anvers, 1626, p. 240 sq.

Par ailleurs, l'essence infinie se suffit; elle n'a besoin de rien hors de soi et la création ne profite qu'aux seules créatures.

On voit par là en quel sens la théologie catholique enseigne que la fin du Créateur est premièrement sa gloire et secondement le bien des êtres créés.

Il a décrété l'acte créateur comme glorieux à sa personne, non que les louanges de mille mondes pussent enrichir d'un rien l'infinité de son honneur et de son bonheur, mais parce qu'il lui était beau et convenable de recevoir et donc de vouloir pour soi ces hommages.

Il l'a voulu pour le bien de ses créatures, parce qu'elles seules gagnent réellement à cet acte et le don de l'existence et celui de la récompense éternelle, qui doit la couronner.

La même action divine est ainsi à double effet : tout gain pour la créature, tout honneur pour le Créateur, et d'autant plus glorieuse à celui-ci qu'elle est, à bien juger des choses, plus désintéressée. *Cf.* MONSABRÉ, *Conférences de Notre-Dame*, in-8°, Paris, 1874, 2e conf., p. 290 sq.

Lorsqu'on ajoute que le monde matériel a été créé pour l'homme, on entend dire seulement que la Providence 1° a voulu pour l'homme l'utilité qu'il perçoit de toutes choses ; 2° qu'elle a voulu que l'homme se servît de toutes en maître, au lieu d'asservir son âme à des êtres qui l'écrasent souvent de leur masse, mais qu'il domine de toute la dignité de son intelligence.

Cette leçon, exprimée dès les premières pages de la Bible (Gen. i, 28; cf. Ps. viii, 7, 8), n'a aucun lien nécessaire avec les théories géocentriques avec lesquelles certains apologistes ont pu l'unir et certains controversistes la confondre.

V. **La création est-elle un acte libre?** — Le Concile du Vatican l'affirme expressément. Il est aisé de justifier sa définition.

Dieu n'a été amené à créer par aucun besoin; il n'y a été porté par aucun devoir.

Il est en effet le bien parfait, la plénitude de toute richesse. Comment pourrait-il avoir besoin de créatures en qui il ne pourra jamais que retrouver ce qu'il aura bien voulu mettre?

Infinie perfection, il tire de lui-même la règle de ses actions, et cette règle ne peut pas prescrire la création comme obligatoire à celui à qui rien ne manque sous aucun rapport. Un devoir strict, en effet, suppose une exigence et un besoin. Rien de tel ici, ni à l'égard de Dieu : il est Tout; ni à l'égard des créatures : il pourra se lier envers elles, en les créant; il ne peut être tenu envers elles, avant qu'elles soient.

L'acte créateur a donc été absolument libre du côté de Dieu, soit quant à son exercice (créer ou s'abstenir), soit quant à sa spécification (créer tels ou tels êtres, dans telles ou telles conditions).

Les difficultés que présente cette doctrine sont ou spéciales aux actes divins ou communes à tout acte libre.

A la première classe appartiennent toutes celles qu'on pourrait tirer de la souveraine perfection de Dieu, qui semble l'obliger au mieux en toute chose. On observera, à ce sujet, que, si cette perfection interdit à Dieu tout acte proprement mauvais, elle ne lui impose déterminément aucun acte bon. A celui qui est l'Infini, sous tous rapports imaginables, aucun acte imaginable n'ajoute rien : il lui demeure donc indifférent.

On prendra même garde, à l'encontre des thèses de l'optimisme, que le « mieux absolu » est irréalisable, chaque fois qu'il s'agit d'êtres finis. Entre la qualité, la quantité, le nombre, l'espace, le temps, que l'on supposera le plus grand ou le meilleur possible, et l'Infini, il restera toujours une infinité d'autres grandeurs ou perfections possibles : toutes, en fin de compte, seront *également infimes* à l'égard de l'Infini, et donc nulle ne s'impose spécialement à son choix.

Dans la seconde classe, on peut ranger les objections que fait naître le souci d'expliquer la rationabilité du choix divin. — On se souviendra que, s'il est essentiel à l'acte libre, humain ou divin, d'avoir des *considérants*, qui le rendent convenable et, à ce titre, préférable entre d'autres, au gré de l'agent, il ne lui est pas moins essentiel de n'avoir aucune *cause nécessitante*.

Tel est le champ de la liberté divine dans la création.

Créer ou ne pas créer sont partis qui s'imposent aussi peu l'un que l'autre.

Si Dieu crée, de toute nécessité les créatures, à cause de ce vice radical qu'elles ont d'être tirées du néant, seront forcément limitées en perfection, et par conséquent, sous quelque rapport, passibles, faillibles, défectueuses.

Des spécifications diverses de mérite, de quantité, d'espace, de temps, aucune n'est nécessitée, en droit, plus que d'autres, et ne s'explique, en fait, que par ses aptitudes à servir au plan général que la Providence a librement choisi.

VI. **Le monde est-il éternel?** — Il est certain qu'il n'est pas éternel par la nécessité de sa nature, puisqu'il apparaît avec tous les caractères des êtres contingents ; voir plus haut, col. 726 sq.

Il est de foi que notre monde a été créé dans le temps, ou mieux avec l'origine des temps.

Etait-il possible que le monde reçût l'existence de toute éternité, qu'il fût *créé* sans avoir jamais *commencé?*

Réduit à ces limites, le problème est sans portée dogmatique.

En effet, loin d'exclure l'action créatrice, comme le monisme moderne, on la suppose. On envisage une possibilité *de droit*, non la question *de fait*, tranchée par la foi. On respecte les attributs de Dieu, car une éternité par participation ne semble pas plus injurieuse à ses prérogatives que la participation des autres perfections : elle resterait, comme celles-ci, analogue, non identique.

Il suffira donc de quelques indications qui puissent, le cas échéant, aider l'apologiste à maintenir la question sur son vrai terrain, et à éviter les argumentations inefficaces et les solutions hybrides.

Le vrai point à établir (comme l'ont précisé ALBERT LE GRAND, *In IV Sent.*, l. II, dist. i, a. 10; *Sum. theol.*, p. II, tr. i, q. iv, m. ii, a. 5, et surtout S. THOMAS, *In IV Sent.*, l. II, dist. i, q. i, a. 5, sol., et *Cont. murmurantes;*

cf. Mandonnet, dans la *Rev. Thomiste*, 1886, p. 669) est le suivant : être par la puissance d'un autre, *esse ab alio*, admet-il l'idée d'être toujours, *esse ab aeterno*, ou inclut-il l'idée d'être après n'avoir pas été, de commencer, *esse post non esse*[1]? Si l'on choisit la première alternative, il faut dire que Dieu, éternellement tout-puissant, a pu créer de toute éternité; si l'on adopte la seconde, qu'il ne peut exercer cette puissance que dans le temps. Reste à justifier l'un ou l'autre parti.

Vouloir trancher ce problème par l'impossibilité d'un nombre infini, c'est prendre un biais : c'est arguer de l'impossibilité d'une conséquence (infinité du nombre des révolutions mondiales, des générations humaines, etc...) à l'impossibilité d'un principe (existence éternelle du monde). La méthode n'est pas illégitime, à condition que la possibilité ou l'impossibilité de cette conséquence ne soit ni plus, ni aussi obscure, que la question de principe. A chacun d'en juger.

Manifestement un nombre infini est un concept contradictoire dans les termes, si l'on entend une quantité d'unités à la fois *comptée* et *infinie*. Il est par contre bien clair qu'une *série arrêtée par un bout au moment présent*, mais *dont l'origine est à l'infini*, ne prête en rien à cette contradiction. Si on veut l'appeler un nombre, il faut le dire inépuisable, inexprimable à tout autre qu'à l'Etre infini. Proportion gardée, il en va de même de toute autre notion infinie, sagesse, bonté, puissance, que Dieu seul, en quelque sorte, peut mesurer. On rencontrerait donc, aussi loin qu'on remonterait dans le temps, des siècles et des jours *précédents*, jamais de *premier*. Dieu seul verrait[2] cette série de jours *réels*, comme il voit bien certainement *distinctement* la série des jours *possibles* avant le commencement du temps, ou l'infinité des êtres possibles, que pourtant il ne réalisera jamais.

Cette dernière observation, nous l'espérons, déconseillera certaine solution mixte à laquelle, après Durand et Suarez, *Disp. Met.* xx, sect. v, n. 4 sq., quelques-uns préfèrent s'arrêter. Pour éviter un nombre infini, ils excluent toute modification de la créature, qui pourrait occasionner une numération : ils professent donc la possibilité d'une création éternelle, pour un être immobile et immuable; ils la rejettent, pour un être mobile. Or, observe justement S. Thomas, *Sum. Theol.*, I, q. x, a. 4, 3^{m}, le temps ne mesure pas seulement le mouvement, mais aussi le repos de l'être qui est apte au mouvement et ne se meut pas. C'est dire que, supposé un être fini quelconque, parce que de ce chef il est, au moins de droit, passible et muable, on peut évaluer sa durée réelle en fonction d'une unité empruntée à quelque être soumis de fait au changement. Si cet immobile est éternel, il existerait donc depuis un nombre d'unités de temps vraiment infini.

On le voit, s'il y a toujours intérêt à remettre les questions au point, cela fait, il n'y a pour aucun parti beaucoup à gagner ou beaucoup à perdre à l'une ou l'autre solution. Ce n'est pas sur l'impossibilité du nombre infini, ni sur le fait du commencement temporel du monde, que la théologie catholique appuie la preuve de la création. S. Thomas observe que la voie la plus sûre est celle qui démontre ce fait même dans l'hypothèse de l'éternité du monde. *Physic.*, l. viii, lect. i, ed. de Parme, t. XVII, p. 473^{b}. Nous avons suivi ce conseil; voir col. 726, iii, 3°. Eternel ou non éternel, le monde change; voilà la tare qui empêchera de le prendre jamais pour l'Etre nécessaire. Puisqu'il n'est pas *Celui qui est*, il a été *fait de rien*.

1. On voit ici l'importance de définir la création sans présupposer la question. Des deux définitions données, col. 723, ii, *c.*, l'acception d'usage suffit chaque fois qu'on parle *du fait;* l'acception rigoureuse peut seule être invoquée, quand on traite le problème *de droit*.

2. Mais Dieu ne pourrait exprimer cette série par aucun nombre intelligible à aucun esprit fini : il faudrait une autre éternité pour le lui dire.

Bibliographie. — 1° Commentaires du Vatican : Granderath, *Constit. dogmaticae S. C. Vaticani*, in-8°, Fribourg en Br., 1892, p. 74 sq.; cf. *Geschichte des Vatic. Konzils*, in-8°, Fr. en Br., 1903, t. II, l. I, c. vi; l. II, c. vi; trad. franç. en cours; Vacant, *Etudes théologiques sur les Constitutions du C. du Vatican*, in-8°, Paris, 1895, t. I, p. 215 sq.; Pinard, dans le *Dict. de théol. cathol.* de Vacant, art. *Création*, col. 2182 sq.

2° Etudes philos. et théol.: Acatholiques : J. Simon, *La religion naturelle*, in-12, Paris, 1873, 7° éd., p. 85 sq.; Saisset, *Essais de philos. relig.*, in-12, Paris, 1862, 3° éd., t. II, p. 51 sq.; P. Janet, *Le matérialisme contemporain*, in-12, Paris, 1888, 5° éd.; Maillet, *La Création et la Providence devant la science moderne*, in-8°, Paris, 1897.

Catholiques : Félix, *Confér. de N.-D.*, in-8°, Paris, 1863, p. 51 sq.; 1865 en entier; Caro, *Le matérialisme et la science*, in-12, Paris, 1868; Monsabré, *Confér de N.-D.*, in-8°, Paris, 1873, p. 275 sq.; 1874, p. 259 sq.; 1875 en entier; d'Hulst, *Confér. de N.-D.*, in-12, Paris, 1891, p. 117 sq., p. 375 sq.; *Mélanges philosophiques*, in-12, Paris, 1892, p. 245 sq.; p. 293 sq.; Kleutgen, *La philosophie scolastique*, in-8°, Paris, 1870, t. IV, p. 432 sq.; Scheeben, *La dogmatique*, in-8°, Paris, 1881, t. III, p. 4 sq.; J. Heinrich, *Dogmat. Theologie*, t. V, 1888, p. 15-279; Hontheim, *Institut. Theodiceae*, in-8°, Fribourg en Br., 1893, p. 748 sq.; Urraburu, *Cosmologia*, in-8°, Valladolid, 1892, p. 156-292; *Theodicea*, 1899, t. II, p. 688 sq.; Farges, *L'idée de Dieu d'après la raison et la science*, in-8°, Paris, 1894, p. 442 sq.; Villard, *Dieu devant la science et la raison*, in-8°, Paris, 1894; Janssens, *De Deo creante et elevante*, in-8°, Fribourg en Br., 1905, p. 121-215; *Dict. de théol.*, art. cit., col. 2100 sq.

3° Etudes historiques : Acathol. : Zöckler, *Geschichte der Beziehungen zwischen Theologie u. Naturwissenschaft*, 2 in-8°, Gütersloh, 1877-9, et dans Herzog-Hauck, *Realencyklopaedie*, art. *Schöpfung*, t. XVII, p. 689 sq.; A. Weckener, *Die monistiche Weltanschauung u. das Religionsproblem*, in-8°, Leipzig, 1908, pp. 36.

Cathol. : Vanhoonacker, *De rerum creatione ex nihilo*, in-8°, Louvain, 1886; exposé des erreurs, Janssens, op. cit., p. 66-121; doctrine de la Bible et des Pères... *Dict. de théol.*, art. cit., col. 2042-2100.

4° Apologie scientifique, Cf. Energie, Evolution, Monde (Système du).

H. Pinard.

CRITICISME KANTIEN.

La religion.
L'esprit du kantisme.

Article II. Examen du criticisme.
Le kantisme et l'orthodoxie.
Le criticisme théorique. *Les erreurs fondamentales (jugements synthétiques a priori, antinomies, choses en soi). Les points secondaires.*
Le criticisme moral.
Les erreurs fondamentales. Les points secondaires.
Le criticisme jugé par ses conséquences.

Conclusion.

Littérature.

Abréviations :

Crit.[1] = *Critique de la raison pure*, trad. Tremesaygues et Pacaud, Paris, Alcan, 1905.
Crit.[2] = *Critique de la raison pratique*, trad. Picavet, Paris, Alcan, 1888.
Prol. = *Prolégomènes à toute métaphysique future*, trad. nouvelle, Paris, Hachette, 1891.
Fond. = *Fondements de la métaphysique des mœurs*, trad. V. Delbos, Paris, Delagrave, 1907.

Article premier : Exposé du criticisme.

Les deux sens du mot Criticisme.

Rompant avec la théorie scolastique de la perception, la philosophie post-cartésienne avait presque universellement admis que nos sens ne nous renseignent immédiatement que sur la façon dont ils sont affectés. Dès lors le problème se posait, en droit, de la relation qui existe entre les impressions produites en nous par les choses et les choses elles-mêmes, c'est-à-dire, pour employer déjà les termes de Kant, entre ce qui apparaît, le *phénomène* (φαινόμενον), et ce qui est mais n'apparaît point, la chose en soi, le *noumène* (νοούμενον). Le phénomène ressemble-t-il au noumène, du moins peut-il conduire à une connaissance du noumène? telle est la forme la plus simplifiée sous laquelle se présente l'*idée critique*. — De ce point de vue, le Criticisme est donc un *problème :* la raison est mise en demeure de se prononcer, avant toute spéculation, sur la portée métaphysique de ses pouvoirs ou, ce qui revient au même, sur sa propre compétence à parler de réalités placées en dehors de l'expérience, c'est-à-dire en dehors de l'intuition sensible, actuelle ou possible.

Mais le criticisme a un autre sens : il désigne aussi une *doctrine :* c'est alors la solution particulière donnée par Kant au problème susdit. Nous examinons ici le criticisme comme doctrine.

La Métaphysique.

Le point de départ de Kant est, en un sens, délibérément celui d'un dogmatiste. Admirateur de J.-J. Rousseau et de Newton, il ne songe pas à mettre en doute la réalité du devoir ni l'objectivité de la science : ce sont là pour lui deux faits qu'aucune doctrine ne saurait ébranler sans se condamner. Il admet donc la valeur de la raison. Mais il croit s'apercevoir qu'on ne peut sans danger se fier à toutes ses démarches : admirable tant qu'elle travaille sur les données sensibles, la raison tombe dans des contradictions quand elle se risque au delà de l'expérience (*Prol.*, p. 33; voir dans la *Critique*[1] tout ce qui concerne les antinomies). D'où vient cette différence de succès dans les procédés d'une même faculté[1]? C'est sans doute, pense Kant, que la raison ne trouve pas également dans tous les domaines les conditions qui rendent son exercice légitime : le meilleur des instruments fonctionne de travers quand on le détourne de son usage. — Mais alors, si l'on veut éclaircir une fois pour toutes les droits de la Métaphysique à se présenter comme science, une tâche s'impose : il faut pousser l'examen plus loin qu'on n'a fait encore et, au lieu de s'attacher au *contenu* de la connaissance, remonter jusqu'à ses *conditions*. Telle est l'œuvre que se proposera Kant. Cette enquête d'un genre tout nouveau mérite un nom spécial : il l'appelle *transcendantale*[1]. (*Prol.*, p. 245, 80; *Crit.*[1], p. 56.)

Le procédé. — Il reste à découvrir un procédé commode pour organiser la recherche et même pour l'instituer d'une manière concrète : Kant pense le trouver dans les fameux jugements synthétiques *a priori.*

L'esprit porte deux sortes de jugements, les uns analytiques, c'est-à-dire tels que le prédicat est contenu dans la notion du sujet, par exemple : les corps sont étendus; ces jugements offrent peu d'intérêt, ils n'enrichissent pas la connaissance (*Crit.*[1], p. 46 sq.); les autres, synthétiques, c'est-à-dire tels que le prédicat ajoute une détermination nouvelle à la notion du sujet, par exemple : le sucre est doux. — Mais il y a plus; Kant croit reconnaître parmi ces derniers jugements des propositions universelles et nécessaires; il en signale qui relèvent de la Mathématique : « La ligne droite est la plus courte entre deux points » (*Crit.*[1], p. 51), — de la Physique : « Dans tous les changements du monde corporel, la quantité de matière reste la même » (*ibid.*), — de la Métaphysique : « Tout ce qui commence a une cause » (*ibid.*, p. 52). C'est là, pense-t-il, un fait remarquable; car tant qu'il s'agit de jugements synthétiques particuliers et contingents, il est aisé d'en assigner le fondement ou la raison : si on lie à un sujet un attribut que sa simple notion ne contient pas, c'est parce que l'expérience montre la connexion réalisée, la synthèse faite. Mais ici sur quoi s'appuie-t-on? Ce ne peut être sur l'expérience, car celle-ci n'offre jamais que des cas singuliers; de plus, elle dit ce qui est, non ce qu'il est nécessaire qui soit; c'est donc sur autre chose, = X. (*Crit.*[1], p. 48; cf. *Prol.*, p. 84 sqq.; rapprocher *Crit.*[2], p. 16 sq.) Or ces jugements synthétiques, qu'on peut appeler *a priori* pour signifier qu'*ils n'ont pas leur raison dans l'expérience*, forment le contenu même du savoir, puisque le savoir a pour objet, et objet unique, l'universel et le nécessaire. Dès lors, la question qui se posait tout à l'heure en termes encore abstraits et vagues peut se formuler d'une manière plus précise : rechercher les conditions de la connaissance revient à se demander *comment sont possibles des jugements synthétiques a priori.*

C'est en effet par ce biais que Kant abordera son enquête, et voici comme il la conduira : estimant posséder dans la Mathématique et dans la Physique des jugements synthétiques *a priori* d'une valeur incontestable et incontestée (*Crit.*[1], p. 53; *Prol.*, p. 85), c'est à ces jugements qu'il s'attachera pour remonter analytiquement aux *Conditions d'une connaissance a priori en général.* L'Esthétique transcendantale étudiera les propositions de la Mathématique (science à intuition, αἴσθησις); l'Analytique transcendantale, celles de la Physique (science à concepts). Il ne restera

1. Le mot « faculté » est pris ici pour désigner simplement « un ensemble de phénomènes homogènes ». Pas plus que la distinction de la sensibilité, de l'entendement et de la raison, cette terminologie kantienne n'a une portée métaphysique.

1. Par extension on appellera aussi de ce nom le résultat de la recherche. Ainsi est transcendantal, dans la langue de Kant, « ce qui, antérieur à la connaissance, rend la connaissance possible ». Par contre, est dit transcendant, ce qui ne peut tomber sous l'expérience immédiate; le mot est donc synonyme de « métaphysique ».

plus qu'à s'assurer si la Métaphysique vérifie les conditions trouvées (Dialectique transcendantale).

Esthétique transcendantale. — La Mathématique se compose de la géométrie, qui traite des déterminations de l'espace, et de l'arithmétique dont on pourrait montrer que, se fondant sur la notion de nombre, c'est-à-dire de succession, elle a pour objet les déterminations du temps. Kant se demande comment il se peut faire que les jugements synthétiques de ces deux sciences, quoique *a priori*, échappent aux démentis de l'expérience, se vérifient en elle, soient « objectifs ». — Si l'on pose d'un côté l'esprit, de l'autre une chose en soi, la question est insoluble; on ne voit pas en effet pourquoi les choses obéiraient aux exigences de la pensée, à moins de supposer une harmonie préétablie entre elles et l'esprit, ce qui est un *deus ex machina* (Lettre à Herz, 21 févr. 1772). Mais on sait que la perception sensible n'atteint immédiatement que les phénomènes (voir supra, col. 735; *Crit.*[1], p. 353, etc...); ce que nous appelons un objet[1] n'est rien autre qu'une certaine synthèse de sensations. Or, il faut dans un objet de ce genre distinguer deux éléments constitutifs, car nous avons en lui le résultat d'une collaboration où la chose en soi et le sujet peuvent chacun revendiquer leur part. Appelons avec Kant, par un souvenir d'Aristote, *matière* du phénomène ce qui vient de la chose en soi, et *forme*, ce qui est dû à l'action de l'esprit. Dans ces conditions, il existe un moyen — et un seul — de répondre à la question posée : il suffit en effet que l'esprit, dans ses jugements, se restreigne à la forme des phénomènes, c'est-à-dire à ce qu'il apporte lui-même, à ce qui est sa contribution propre, pour qu'il puisse en spéculer d'avance et en juger *a priori;* mais s'il en est ainsi, pour expliquer le paradoxe de la Mathématique et justifier en droit les jugements qu'elle porte *a priori* sur les déterminations de l'espace et du temps, il n'y a qu'à reconnaître dans l'espace et dans le temps les *formes* respectives des phénomènes extérieurs et intérieurs, c'est-à-dire l'apport de la sensibilité elle-même; ce qui reste, la sensation, mais la sensation brute, sera la *matière*. C'est à ce parti que se résout Kant, estimant qu'il n'y a pas d'autre moyen d'assigner à ce qu'il considère comme un fait sa raison nécessaire et suffisante. (*Crit.*[1], p. 68 sqq.; etc...)

Suivant cette conception, il faut dire que les impressions reçues par la sensibilité — et provoquées par l'action des choses en soi (*Crit.*[1], p. 39 sq., 63), nous sont d'abord données inétendues et intemporelles; c'est l'activité subjective pré-consciente, ou transcendantale, qui les développe spontanément (suivant des lois propres, identiques chez tous les hommes) dans l'espace et dans la durée. Alors seulement la conscience empirique, individuelle, en prend connaissance; naïvement, elle croit se trouver en présence d'objets bruts, mais en fait, la Nature (= ensemble des phénomènes) est en partie l'œuvre de l'esprit, elle porte son empreinte et lui reflète ses propres lois.

A la preuve qu'on vient de voir et qui mérite seule le nom de transcendantale, Kant ajoute d'autres arguments, tendant à démontrer *directement* que l'espace et le temps sont bien *a priori* (*Crit.*[1], p. 66 sqq.; 72 sqq.).

La conclusion de l'Esthétique transcendantale n'est pas seulement que l'impression sensible, sous peine de n'être jamais connue ou, ce qui revient au même, de n'être jamais un *objet*, devra se prêter à l'élaboration de l'activité subjective, se laisser informer à l'image de l'esprit; ce n'est pas seulement que l'espace et le temps ne sont pas « des qualités réelles inhérentes aux choses en soi » (*Prol.*, p. 63), mais une fonction de la sensibilité et un accommodement des phénomènes; c'est encore et surtout que les jugements synthétiques *a priori* de la Mathématique n'ont de sens et ne peuvent avoir de valeur que lorsqu'ils se bornent aux objets de l'intuition sensible actuelle ou possible (*Crit.*[1], p. 89). Ainsi, du point de vue de la sensibilité, on ne peut rien savoir des choses en soi, — si ce n'est qu'elles sont : « Pour apparaître, il faut être. » (*Crit.*[1], p. 27.)

1. Le mot objet a deux sens : phénomène et chose en soi; on l'emploiera toujours désormais dans le premier sens (voir *Crit.*[1], p. 28, 71 sq. surtout 82 et 83).

Analytique transcendantale. — Il existe une Physique pure, c'est-à-dire une science « qui présente *a priori* et avec toute la nécessité requise pour les propositions apodictiques, les lois auxquelles la nature est soumise » (*Prol.*, p. 85). Elle est composée de jugements synthétiques tels que ceux-ci : dans les changements, quelque chose demeure (principe de la permanence ou de la substance, *Crit.*[1], p. 206 sqq.); ce qui arrive dans l'expérience a une cause (principe de la production ou de causalité, *Crit.*[1], p. 211 sqq.). On a donc le droit d'admettre comme existant tout ce que de pareils jugements supposent pour être légitimes. Mais quand on essaie de remonter à la source de leur possibilité, quand on se demande à quel titre l'esprit peut porter sur le monde de l'expérience des jugements qui ne se bornent pas à énoncer un fait, mais qui, une fois pour toutes, formulent une loi que les événements futurs vérifient, on se trouve acculé à un dilemme; car cet accord des lois de l'entendement avec celles de la nature ne peut se produire que pour deux raisons : c'est que la connaissance emprunte à la nature les lois qu'elle proclame (= le sujet est soumis à l'objet), *ou* que la nature est conditionnée par la connaissance (= l'objet est soumis au sujet). *Crit.*[1], p. 123 sqq.; *Prol.*, p. 134 sq.

Crusius seul connaissait un troisième terme : « un esprit qui ne peut ni se tromper ni nous tromper, aurait dès l'origine imprimé en nous ces lois de la nature »; mais c'est une solution trop simple, et l'on ne pourrait en ce cas, dit Kant, discerner ce qui vient de l'esprit de vérité et ce qui vient de l'esprit de mensonge (*Prol.*, p. 134 sq.; voir encore une autre raison, *Crit.*[1], p. 168).

Des deux hypothèses qui restent en présence, la première est contradictoire, par définition, puisqu'il s'agit de jugements *a priori;* force est donc bien d'admettre la seconde. Kant conclut : « c'est un principe — et si étrangement qu'il sonne d'abord à l'oreille, il n'en est pas moins certain — que l'entendement n'emprunte pas à la nature ses lois a priori, il les lui prescrit » (*Prol.*, p. 135). — Telle est l'essence de la fameuse « déduction transcendantale ».

Kant ne veut pas dire par là que pour établir les lois de la nature on puisse toujours se passer de l'observation; sa thèse ne vise que les lois les plus générales : tout ce qui est nécessaire pour vérifier les conditions de la connaissance peut être affirmé *a priori*, mais c'est cela seul qui peut l'être. Vouloir anticiper non seulement la forme mais le contenu de l'expérience serait une entreprise contradictoire (*Crit.*[1], 2e éd., p. 166 sqq.; *Prol.*, p. 132). — Ajoutons encore que ce n'est pas à l'esprit *individuel* que Kant attribue la qualité de législateur; il en fait l'apanage de la nature humaine en général : celle-ci est, par sa constitution même, la source de la nécessité qui s'imprime sur les phénomènes, l'organisatrice de la nature qui s'impose ensuite à la conscience[1].

1. Il faut distinguer une double application des catégories : *a*) préconsciente, mécanique, *transcendantale;* *b*) consciente, réfléchie, *empirique*.

Par la première, on constitue l'objet; par la seconde,

Du coup, la notion d'objectivité est transformée : mérite d'être appelé *objectif*, ce qui vaut pour tous et pour chacun, ce qui est universel et nécessaire; la subjectivité est la cause et la garantie de l'objectivité (*Crit.*[1], p. 167 sqq.; *Prol.*, p. 92 sq.; 139 sq.).

Après avoir vu par quel raisonnement Kant arrive à suspendre la nature à l'esprit, il y aurait à étudier comment il s'efforce d'expliquer le *mécanisme même de cette dépendance :* c'est l'objet de la théorie du *schématisme*. Celle-ci a pour but de montrer comment certaines *fonctions unificatrices* de l'esprit (= catégories) entrent en jeu, — quelle préparation ont dû subir les impressions sensibles (même après que, sous l'action des *formes*, elles ont acquis de participer à l'étendue et à la durée) pour être accessibles à une élaboration ultérieure et apparaître enfin, devant la conscience, comme phénomène, c'est-à-dire comme objet. Mais toute cette machination transcendantale, aujourd'hui à peu près discréditée parmi les adeptes mêmes du Kantisme, nous intéresse peu ici. Directement, le succès ou l'insuccès du schématisme tel que Kant l'a construit, ne fait rien pour ou contre la position doctrinale qui a rendu un schématisme nécessaire[1].

Une grande conséquence doit ressortir de l'Analytique; on peut la formuler en deux thèses complémentaires :

a) La science, c'est-à-dire la connaissance, est nécessairement limitée à l'expérience actuelle ou possible. Son objectivité venant de ce que l'esprit lui-même pose les conditions de l'apparition des phénomènes, cette objectivité cesse dès qu'il s'agit des « choses », lesquelles n'apparaissent pas, ne peuvent apparaître. Ainsi l'on trouve tout à la fois ce qui garantit la science et ce qui la limite.

b) La métaphysique, s'occupant de ce qui n'apparaît pas, n'est pas une connaissance *objective*. On doit même dire qu'elle n'est pas une connaissance du out : une connaissance implique un objet; or on a vu qu'un objet est le résultat d'une fusion de l'*intuition* fournie par la sensibilité et du *concept* fourni par l'entendement; mais la métaphysique, par définition, se prive de toute intuition sensible : elle reste donc en face de simples concepts. — La raison croit spéculer sur l'Etre, mais elle spécule sur ses propres « idées »; ses démarches sont dialectiques, ce qui, chez Kant, signifie illusoires (*Crit.*[1], p. 291).

Dialectique transcendantale. — Si les conclusions de l'Analytique sont vraies, on doit pouvoir, pense Kant, les corroborer par une étude directe de la Métaphysique. Pour cela il n'y a qu'à dresser la table complète des « idées » où la raison aboutit quand elle pousse ses « concepts » au delà de l'intuition (usage transcendant), et à en faire la critique. Ces idées sont au nombre de trois : celle du moi, celle du monde, celle de Dieu. En d'autres termes, la Métaphysique comprend une psychologie, une cosmologie et une théodicée rationnelles, qu'il faut examiner successivement.

a) *Psychologie rationnelle* (*Crit.*[1], p. 321 à 376; *Prol.*, p. 162 sqq.). — Nous parlons couramment du *moi*, et en un sens nous faisons bien; c'est là, pense Kant, une réalité indéniable (v. *Crit.*[1], 2e éd., p. 158; 1re éd., p. 346 et 88). Mais il faut tout de suite reconnaître que l'expression est équivoque. Nous avons appris par l'Esthétique transcendantale que les phénomènes intérieurs nous apparaissent sous la forme du temps, étirés pour ainsi dire dans la durée : ainsi, le moi ne s'apparaît pas à lui-même comme il est en soi, dans son essence métaphysique, dans son existence nouménale, mais comme moi empirique (*Crit.*[1], p. 152, 86; *crit.*[2], p. 6 et 7). C'est de ce moi-là que parle le sens commun. Mais du moi pur, que savons-nous, que pouvons-nous savoir? une chose seulement, et c'est négatif : c'est qu'il est la condition de la connaissance, son supposé nécessaire. Est-il une substance, ne l'est-il pas, est-il matériel ou spirituel, mortel ou immortel? Autant de questions auxquelles, suivant Kant, il est impossible de répondre, car ni l'analyse ni l'expérience ne sauraient nous renseigner. D'une part en effet on ne peut extraire de la notion de « condition » celle de « substance », puisque ces deux notions sont adéquatement distinctes; mais d'autre part on ne peut davantage espérer se donner l'intuition du moi pur, puisqu'il ne saurait y avoir d'intuition en dehors des lois mêmes de l'intuition (espace et temps).

Mais si nous ne pouvons arriver, lorsqu'il s'agit du moi, à la notion de substance, *a fortiori* et en conséquence ne pouvons-nous parvenir à en déterminer légitimement les autres attributs, puisqu'ils supposent la substance : une déduction de ce genre est donc toute verbale. C'est de ce point de vue que Kant critique les arguments classiques pour la substantialité, la simplicité et la personnalité du moi; — ce sont-là, dit-il, autant de paralogismes transcendantaux.

b) *Cosmologie rationnelle* (*Crit.*[1], p. 376 sqq.; *Prol.*, p. 171 sqq.). — La raison, s'exerçant sur l'idée du monde, démontre rigoureusement, à l'aide de principes universellement reconnus, des thèses contradictoires, ou antinomies.

1re antinomie (*Crit.*[1], p. 388 sqq.). Thèse : *Le monde a un commencement dans le temps et est limité dans l'espace.*

Preuve : Si le monde n'a pas commencé dans le temps, il faut admettre que le moment présent a été précédé par une série infinie de phénomènes, actuellement achevée; ce qui est contradictoire (Démonstration analogue pour l'espace).

Antithèse : *Le monde n'a ni commencement dans le temps ni limite dans l'espace.*

Preuve : Ce qui se produit dans le temps est nécessairement *daté*, c'est-à-dire situé dans une série par rapport à des événements antérieurs. Mais le commencement du monde ne peut être daté que par rapport à un temps vide (= o); c'est dire qu'il n'est pas daté du tout; il ne s'est donc jamais produit et le monde n'a pas commencé (Dém. analogue pour l'espace).

2e antinomie (ib. p. 394 sqq.). Thèse : *Toute substance composée est composée de parties simples, et il n'existe rien qui ne soit simple ou composé de parties simples.*

Preuve : S'il n'en était pas ainsi, supprimez par la pensée toute composition, il ne reste rien, ce qui est absurde.

Antithèse : *Nul composé ne consiste en parties simples et il n existe rien de simple dans le monde.*

Preuve : Il est de l'essence de l'étendue d'être indéfiniment divisible; et comme les substances sont étendues, elles sont donc indéfiniment divisibles; mais rien de ce qui est divisible n'est simple; donc...

3e antinomie (ib. p. 400 sqq.). Thèse : *Il faut nécessairement admettre pour expliquer le monde une causalité libre.*

Preuve : Autrement l'on n'arrive jamais à une cause première, ce qui est absurde.

Antithèse : *Une causalité libre est inadmissible.*

on le connaît. La vérité consiste dans la coïncidence de ces deux usages de la raison. L'erreur vient de l'action perturbatrice de la sensibilité (*Crit.*[1], p. 291 sqq.).

1. Cf. pour compléter l'exposition de l'Analytique, et du Schématisme en particulier, l'article : *La théorie de l'expérience d'après Kant*, par A. Valensin, dans la *Revue de Philosophie*, juillet 1908.

Preuve : une cause qui, à un moment, se déterminerait à agir sans que cette détermination ait sa raison d'être au moins dans un état antérieur et ainsi de suite, serait un démenti formel au principe de causalité, sur lequel on s'appuie.

4e *antinomie* (ib., p. 406 sqq.). Thèse : *Au monde sensible se rapporte, soit comme sa partie, soit comme sa cause, un être nécessaire.*

Preuve : La série des phénomènes est contingente; Donc...

Antithèse : *Il n'existe nulle part un être absolument nécessaire.*

Preuve : L'être nécessaire ne fait pas partie du monde, puisque celui-ci est contingent; il n'est pas non plus la série entière des phénomènes, car la série ne peut être plus nécessaire que ses éléments; enfin il n'est pas hors du monde, car du moment qu'il entrerait en rapport avec le monde, il admettrait un commencement : il serait donc dans le temps, donc dans le monde, ce qui est contre l'hypothèse.

Ce jeu dialectique a un intérêt tragique. Si nous croyons à la valeur de la raison, il nous faut, dit Kant, résoudre ces antinomies Or il n'y suffit pas « de l'art métaphysique des plus subtiles distinctions » (*Prol.*, p. 173); il n'y a que deux moyens de sauver la raison : *a*) ou admettre une erreur cachée dans ses hypothèses mêmes (*Prol.*, p. 177), en vertu de ce principe que « deux propositions contradictoires ne peuvent toutes deux être fausses, à moins que le concept sur lequel toutes deux reposent ne soit lui-même contradictoire » (ib.). Qu'on songe à ce que l'on pourrait déduire de la notion d'un cercle carré! — Telle est la solution qu'il convient, suivant Kant, d'adopter pour les deux premières antinomies: il nous faut, en d'autres termes, admettre que le monde sur lequel spécule la raison, c'est-à-dire ce qui est supposé correspondre à cette idée, invérifiable dans l'intuition, d'une « totalité des phénomènes », n'est qu'un pseudo-objet, un être chimérique; et nous sommes amenés à soupçonner que son absurdité réside sans doute en ce qu'il est une « idée », un symbole, dont on parle comme d'une « chose ». Or c'est précisément ce que l'Analytique nous prescrit de penser (*Crit.*[1], p. 428); — *b*) ou nier que thèses et antithèses se contredisent, et pour cela distinguer des plans différents. C'est la solution qui paraît préférable pour les deux dernières antinomies (*Crit.*[1], p. 454 sqq.; *Prol.* p. 181 sqq.). Nous dirons donc que dans l'univers de l'expérience il n'y a pas de causalité libre ni d'Etre nécessaire; en d'autres termes, nous admettrons les antithèses pour le monde phénoménal. Quant aux thèses, il nous est sans doute interdit de leur donner une valeur probante pour le monde transcendant, mais rien ne nous empêche de *concevoir* leur possibilité dans ce monde-là. La question reste donc ouverte, et si par hasard on trouvait dans la suite un moyen radicalement différent des procédés de l'ancienne métaphysique pour aborder ce problème, la tentative ne serait pas condamnée d'avance.

c) *Théodicée rationnelle.* — Tous les arguments pour l'existence de Dieu peuvent, suivant Kant, se ramener à trois : l'ontologique, le cosmologique, le téléologique (*Crit.*[1], p. 489).

Le premier de ces arguments est un paralogisme, car il n'y a pas de passage de l'idée à l'être (*Crit.*[1], p. 490 sqq.).

Le second, pour être complet, doit comprendre deux moments : on conclut d'abord de l'existence d'un être contingent à celle d'un être nécessaire; on démontre ensuite que cet être nécessaire est parfait, ce qui est la notion même de Dieu. Or, dans la première partie, on fait du concept de cause un usage transcendant, donc illégitime (cf. *Analytique*); quant à la deuxième partie, elle est réciproque de la thèse ontologique, donc également fausse. Retournons en effet la proposition « l'être nécessaire est parfait », nous obtenons : « quelque être parfait est nécessaire »; mais comme il ne saurait y avoir de distinction entre des êtres parfaits, on peut écrire : « tout être parfait, ou l'être parfait, est nécessaire », ce qui est la thèse ontologique (*Crit.*[1], p. 500 sq.).

L'argument téléologique ou de finalité seul est « vénérable » (*Crit.*[1], p. 510), du moins on peut l'accorder pour l'instant[1], mais il n'aboutit qu'à un architecte, et encore imparfait.

Conclusion. — Ainsi la métaphysique est condamnée, du moins comme science. Et à nous en tenir aux résultats immédiats de la Critique, la seule attitude légitime en face de ce que l'esprit tend spontanément à concevoir comme des réalités transcendantes, est *l'attitude agnostique.*

Ce n'est pas à dire, ajoute cependant Kant, que les « idées » du monde, de l'âme, de Dieu, n'aient aucune utilité, car la tendance naturelle de la raison serait alors inintelligible : elles nous aident, comme *principes régulateurs* (*Crit.*[1], p. 522 sqq.), à systématiser nos connaissances; ce sont des symboles utiles, ou, si l'on veut, des « foyers imaginaires » où convergent nos conceptions pour y trouver une unité apparente et commode. L'artifice de la raison correspond à un besoin architectonique

La Morale.

Le problème. — Tout comme il avait admis, sans discussion, l'existence de la science, Kant accepte maintenant, comme une donnée, celle du devoir. Dès lors le problème, analogue à celui de l'Analytique, consiste à chercher comment cette *existence de fait* est fondée *en droit.* De la solution de ce problème dépend, devant la réflexion, l'objectivité du devoir et la valeur d'une morale en général (*Fond.*, 1re section, p. 87 à 102).

Le procédé. — Si on essaie, dit Kant, de déterminer ce qu'est le commandement du devoir tel que la raison commune se le représente (= ordre universel et nécessaire), on remarque tout de suite qu'il ne saurait consister en un impératif hypothétique (Fais ceci, si tu veux cela). Un tel impératif en effet ne me commande que dans la mesure où je veux la condition : ainsi le devoir serait en définitive subordonné à mon bon plaisir (*Fond.*, p. 135; *Crit.*[2], v. g. p. 56). Fera-t-on appel à un nouvel impératif qui ordonne de vouloir la condition? nous voici au rouet (*Fond.*, p. 176). Il n'y aurait qu'une solution : ce serait que tout être raisonnable voulût *nécessairement* un certain objet (celui qui constitue la condition même), et ainsi « ce serait la nature qui donnerait la loi »; mais alors cette loi « devant être connue et démontrée uniquement par l'expérience, serait contingente en soi et impropre par là à établir une règle pratique apodictique, telle que doit être la règle morale » (*Fond.*, p. 177; *Crit.*[2], p. 31 sqq. surtout p. 40, 41, 57, 101). — Il reste donc que le devoir, *si vraiment il est*, est un *impératif catégorique* (Fais ceci).

Cet impératif a pour corrélatif le jugement par lequel s'exprime l'obligation : « je dois vouloir ceci »;

1. Ne pas oublier que la concession de Kant est ici purement *ad hominem.* Il avertit déjà que la preuve téléologique « ne supporterait peut-être pas une rigoureuse critique transcendantale » (*Crit.*[1], p. 512), et dans la *Critique du jugement*, il déniera toute objectivité au principe de finalité (*Kritik der Urtheilskraft*, 2r Theil, 2e Abtheilung, § 75).

jugement par lequel un vouloir particulier, déterminé, se présente objectivement à nous comme devant être rattaché à notre volonté. — Dans le cas des jugements conditionnels (je dois vouloir ceci, si je veux obtenir cela), le vouloir, qui s'impose à moi, est rattaché à ma volonté par l'intermédiaire d'un autre vouloir. Au contraire, dans le cas des jugements absolus (je dois vouloir ceci), le vouloir est immédiatement rattaché à la volonté. Dans le premier cas, la liaison est *analytique* (*Fond.*, p. 130 sq.), car le vouloir de la fin contient celui du moyen; mais dans le second cas, il n'en est pas de même : la liaison est *synthétique*, car le concept de volonté ne contient pas nécessairement celui de tel vouloir particulier. Nous avons donc affaire, quand nous considérons l'impératif catégorique, à un *jugement synthétique a priori*[1] *pratique*. Dès lors la question se pose, symétrique de celle que Kant soulevait dans la critique de la raison spéculative : *comment un tel jugement est-il possible?* A quelles conditions peut-on le considérer comme légitime, comme objectif? (*Fond*,, p. 135).

Un moyen de faciliter la réponse sera de déterminer le contenu même de cet impératif. Il en faut trouver la formule. Les conditions de sa possibilité, de son objectivité, apparaîtront alors d'elles-mêmes, et il sera facile de se rendre compte si elles sont vérifiées en fait.

Première formule de l'impératif moral.— Distinguons deux choses, la loi objective et la maxime subjective. La première est *ce qui règle l'activité de la créature raisonnable;* son existence se déduit de cette vérité générale que « toute chose dans la nature agit d'après des lois[2] » (*Fond.*, p. 122). La deuxième est « *le principe suivant lequel le sujet agit* » (ib. p. 101, 136; *Crit.*[2], p. 27). Cela étant, on voit tout de suite que la maxime subjective doit être conforme à la loi; cette conformité, c'est même tout ce que l'impératif catégorique a à me prescrire, tout ce qu'il peut me prescrire, *tout son contenu possible.*

Remarquons maintenant que la loi dont il s'agit[3] est nécessairement une loi toute formelle, elle ne saurait par elle-même avoir de matière, déterminer immédiatement une action précise, *car elle perdrait du coup le caractère même qui en fait une loi, l'universalité :* c'est dire qu'on ne doit considérer en elle que cette forme, *l'universalité.* Mais alors commander *que la maxime de ma conduite soit conforme à la loi*, c'est simplement commander qu'elle soit *universalisable.* On peut donc formuler ainsi le contenu de l'impératif catégorique : « N'agis que d'après une maxime telle que tu puisses vouloir en même temps qu'elle devienne une loi universelle. » (*Fond.*, p. 137; *Crit.* [2], p. 50.)

Tous les devoirs particuliers peuvent, au dire de Kant, et doivent être déduits de là. Il en donne plusieurs exemples. Ainsi il ne peut être permis de faire une fausse promesse quand on est dans l'embarras; car si l'on généralisait ce principe, « il n'y aurait plus, à proprement parler, de promesses » (*Fond.*, p. 103 à 105; voir p. 139 sq.). L'universalisation de la maxime serait sa destruction. (Voir l'ex. du dépôt à garder, *Crit.*[2], p. 44.)

Cette formule est la plus importante. Elle suffira pour nous permettre de résoudre la question de l'objectivité du devoir. Mais lorsqu'il s'agira de découvrir les devoirs particuliers concrets qui s'imposent à l'homme, elle se montrera souvent incommode. C'est

1. A priori, parce que universel et nécessaire.
2. Proposition assumée, non démontrée.
3. Cette loi pratique n'est pas à confondre avec l'impératif catégorique, appelé lui aussi loi (improprement). Elle lui est antérieure.

pourquoi Kant a jugé bon de lui adjoindre deux autres formules. Malgré leur inutilité relativement à la solution du problème fondamental, nous en devons parler ici, parce qu'elles font entrer en jeu certaines notions capitales de la philosophie Kantienne.

Seconde formule de l'impératif moral. Les fins en soi. — Nous pouvons encore partir de ce fait que l'homme agit toujours (subjectivement) pour une fin, et chercher, en fonction de ce fait, quelle doit être la maxime de sa conduite. Or il apparaît tout de suite, dit Kant, qu'il nous faut écarter toutes les fins matérielles : celles-ci ne sauraient fonder une maxime universelle, puisqu'elles ne déterminent qu'en vertu de leur rapport à une faculté appétitive du sujet[1] (*Fond.*, p. 148). Il reste ce qui est fin non *pour nous*, mais *en soi*, c'est-à-dire ce dont la valeur n'est pas *relative* à l'utilité qu'on en pourrait tirer, mais *absolue* (*Fond.*, p. 150; rapprocher *Crit.*[2], p. 157, 239). Avant même de savoir s'il existe de pareilles fins, nous pouvons dire que la maxime sera non de se procurer ces fins ou de s'en servir (ce qui serait contradictoire), mais de les respecter; c'est-à-dire que la maxime sera négative, elle définira la *légalité* plus que la *moralité.* (Sur ces notions, voir *Crit.*[2], 126 sqq. 145.)

Mais y a-t-il des fins en soi? oui, les êtres raisonnables et eux seuls[2]. L'homme se reconnaît spontanément une dignité qui l'empêche de se considérer comme un moyen; même par rapport à soi. C'est ce qui distingue les *personnes* des *choses.* Ainsi la maxime sera : « agis de telle sorte que tu ne fasses servir l'humanité, tant dans ta personne que dans celle d'autrui, qu'à titre de fin, jamais comme simple moyen » (*Fond.*, p. 151). Cette maxime sert par exemple à proscrire l'esclavage, le suicide, le mensonge (ib.).

Troisième formule de l'impératif moral. L'autonomie (*Fond.*, p. 154 sqq.). — On a vu que, pour agir moralement, l'homme doit accomplir la loi pour elle-même : c'est dire, en d'autres termes, que le motif de son action ne doit pas être étranger à la loi. Or le motif sera nécessairement étranger à la loi, tant que la loi sera extérieure à la volonté (*Fond.*, p. 157), car en ce cas je ne puis obéir que par intérêt. Il reste donc que, s'il y a un devoir, il dérive de la volonté même.

Ce paradoxe nous amène à reconnaître que l'*obligation* tient à la nature hybride de la volonté, qu'elle naît d'une sorte d'opposition entre la volonté en tant qu'intelligible et la volonté en tant que sensible. Intelligible, la volonté veut nécessairement la loi; sensible, elle est attirée par des mobiles étrangers à la loi. Si elle n'était qu'intelligible, la volonté ne serait pas libre[3], mais aussi elle ne serait pas obligée; ce serait, dit Kant, une « volonté sainte », telle celle de Dieu (*Fond.*, p. 122 sqq.; 169; 196; *Crit.*[2], p. 52 sq.): la sensibilité introduit dans les décisions de la volonté un élément d'indétermination et de contingence : par ses attraits irrationnels, elle donne occasion à un choix. C'est *cette dualité qui engendre*

1. Notons au passage, que le raisonnement de Kant tombe, si l'on comprend sous le nom de bonheur ce qui répond non à un appétit quelconque, mais à l'appétit profond qui sourd de la nature humaine en tant que telle (Zeller : *Ueber das Kantische Moralprincip... Vorträge und Abhandlungen*, III, p. 173).
2. Voir la démonstration donnée par Kant, *Fond.*, p. 149 sqq.
3. Ne pas confondre la volonté intelligible et la volonté nouménale : celle-ci est à la fois intelligible et sensible (= douée des formes de l'intuition). La dualité signalée est dans la volonté nouménale elle-même, *radicalement.*

le sentiment sui generis de l'obligation: le vouloir profond (= intelligible) fait loi pour la volonté superficielle (= sensible), et l'homme se sent forcé, *par le respect de sa propre dignité,* à s'unifier intérieurement, en contraignant la sensibilité à coïncider avec la raison. — *En ce sens,* on peut dire que la volonté est à elle-même la source de l'obligation: elle obéit à sa législation propre[1]; mais il faut ajouter tout de suite, pour rester d'accord avec les résultats précédemment obtenus (cf. la 2e formule): *en tant que cette législation est universelle,* c'est-à-dire portée également par toutes les volontés.

Nous obtenons ainsi la troisième formule de l'impératif moral, celle qui définit précisément l'*autonomie* (*Fond.*, p. 157) : « Agis avec l'idée de ta volonté comme législatrice universelle ». — Si tous les hommes étaient fidèles à cet impératif, s'ils veillaient à respecter leur propre autonomie, l'entente des volontés serait parfaite, et l'on verrait réalisé un système où les *personnes* seraient harmonieusement coordonnées, un « royaume des fins » (*Fond.*, p. 167 sq.)

L'objectivité du devoir. — Il est temps de revenir à la question fondamentale et de lui donner la réponse sans laquelle tout ce qui précède n'aurait qu'une valeur hypothétique; car on a bien défini *ce qu'est* le devoir; on n'a pas encore établi, critiquement, *qu'il est.*

Grâce aux analyses précédentes, cette question est devenue beaucoup plus précise. Elle se posait tout à l'heure ainsi : à quelle condition l'impératif moral n'est-il pas illusoire? (Voir *supra,* col. 743.) On peut l'exprimer maintenant dans ces termes : à quelle condition l'homme peut-il, doit-il, considérer comme s'adressant à lui le commandement de n'agir jamais que par une maxime universalisable?

Il est aisé de voir, dit Kant, qu'une seule condition est requise: la liberté. Si l'homme n'est pas libre, il ne peut agir en vertu d'une loi toute formelle; et réciproquement, si l'homme doit se déterminer par une forme intelligible, il faut qu'il échappe à ce qui règle les autres événements de la nature, — il faut qu'il soit en dehors de la causalité qui enchaîne les phénomènes, c'est-à-dire qu'il soit libre (*Crit.*[2], p. 46 sq.).

Mais cette condition est-elle vérifiée? Oui, répond Kant, ou du moins *tout se passe comme si elle l'était.* Peu importe, en effet, que l'homme soit ou ne soit pas libre; de fait, *il ne peut s'empêcher de penser qu'il l'est*[2]; et cette persuasion n'a rien d'absurde, pourvu qu'on en transporte l'objet dans le monde transcendant (voir *supra,* col. 741). Dès lors, *pratiquement,* au point de vue de la loi, c'est *tout comme* si l'homme était libre: *il ne peut s'empêcher de penser que la loi s'adresse à lui.* Cela suffit pour que désobéir soit se condamner (*Fond.*, p. 182 sqq.).

Ainsi, la morale est fondée; à l'apparence du devoir correspond bien une réalité du devoir, ou du moins, pour nous, *c'est tout comme.* L'idée, la conviction de ma liberté fait de moi, *pratiquement,* le citoyen d'un monde intelligible; par ailleurs, je suis évidemment un être sensible: nous avons donc l'inadéquation requise (voir ci-dessus) pour expliquer l'origine de ce sentiment particulier qu'on appelle l'obligation, — et en même temps un parallélisme merveilleux avec la raison pure; car comme les concepts de l'entendement pur, s'ajoutant aux données de l'intuition sensible, rendent possibles les propositions synthétiques *a priori* spéculatives, de même c'est la liaison de la volonté pure pratique à la volonté sensible qui permet le jugement synthétique *a priori* pratique qu'est l'impératif catégorique (*Fond.*, p. 193 sqq.).

Il ne reste plus qu'à déduire les devoirs particuliers, c'est-à-dire à traiter de la « matière » de la vie morale. Il nous est inutile de suivre Kant sur ce terrain. (Voir *Les principes métaphysiques de la morale,* trad. Tissot, 1854, p. 135 sqq.)

La Métaphysique morale.

Le primat de la volonté (*Crit.* [2], p. 218 sqq.). — La raison spéculative n'avait de légitime que l'usage immanent; on vient de voir qu'il n'en est pas de même, selon Kant, de la raison pratique. Pour celle-ci, non seulement l'usage logique, correspondant à ces jugements analytiques qui énoncent des obligations conditionnelles, est licite, mais il en faut dire autant de l'usage transcendant, par lequel la raison formule le jugement synthétique *a priori* pratique qu'est l'impératif du devoir[1]. Il en résulte une conséquence considérable : c'est qu'en vertu même de leur différence de portée, ces deux emplois de la raison ne sont pas *coordonnés,* mais *subordonnés* l'un à l'autre. Quand la raison spéculative a fait tout ce qu'elle peut par elle seule, et qu'impuissante à *connaître* des réalités métaphysiques, elle s'est satisfaite du moins à les *concevoir,* la raison pratique survient. Elle a *besoin,* elle, des réalités métaphysiques; elle profite alors de ce que la raison spéculative les conçoit, et lui demande de faire, par amour pour elle, un pas de plus, en les *affirmant.*

La foi (*Crit.* [1], p. 634 à 641). — *Affirmer* sans *savoir* — affirmer, non parce qu'on connaît, mais parce qu'on a besoin d'affirmer, c'est (avec quelques précisions qu'on va voir) ce que Kant appelle *croire.* Les propositions théoriques, qui sont l'objet de ces affirmations, s'appellent des *postulats.* — La *foi* à ces postulats n'est pas proprement un *devoir* (car il ne saurait y avoir un devoir par rapport à une proposition théorique, *Crit.*[2], p. 229; 261) mais un *besoin,* une nécessité pratique. Et comme ce besoin tient à la nature même de la raison pratique, il est *universel ;* on peut donc dire qu'il est fondé et que l'adhésion qu'il provoque est (subjectivement) légitime.

Les postulats de la raison. — Les postulats sont au nombre de trois : il y a la liberté, dont il a été déjà parlé, l'immortalité de l'âme et l'existence de Dieu.

Voici comment Kant établit, non pas (il importe de le remarquer) que l'âme est immortelle (= connais-

1. Ce n'est pas dans le même sens que Kant emploie le mot loi, quand il dit qu'elle est infailliblement voulue par la volonté sainte, et qu'elle est portée par la volonté elle-même. Dans le second cas, il s'agit proprement du caractère *obligatoire* de la loi (de l'obligation substituée à la nécessité).

2. Car, ainsi que l'explique Kant, par le fait que l'homme se considère comme être raisonnable, il se regarde comme relevant d'un monde autre que celui des phénomènes sensibles, c'est-à-dire d'un monde où il n'y a aucune raison de supposer le règne de la nécessité (l. c.).

1. D'où vient cette différence et pourquoi privilégier la raison pratique, puisqu'au jugement même de Kant (*Fond.*, p. 83; *Crit.*[2], p. 221) elle n'est que la raison spéculative considérée sous un autre aspect? — Kant répond : c'est qu'ici l'on n'a plus affaire à un objet donné, *posé* une fois pour toutes (*gegeben*), qu'il s'agirait de *connaître,* mais à un acte *proposé* (*aufgegeben*), qu'il s'agit de *réaliser.* Dans le 1er cas, l'usage transcendant de la raison requérait, pour être légitime, des conditions que l'objet ne vérifiait pas, ne pouvait pas vérifier; dans le 2e cas, les conditions ne se tiennent pas du côté de l'objet, lequel n'est pas, mais *doit* être : elles sont toutes du côté du sujet et se ramènent à la *liberté.* Or on a vu que la liberté est une condition que l'homme ne peut s'empêcher de regarder comme vérifiée.

sance) mais qu'il est nécessaire et légitime d'affirmer qu'elle l'est (= foi). Réaliser le souverain bien est pour l'homme un devoir absolu; il ne peut donc s'empêcher de le considérer comme possible. Mais il arrive cette chose étrange : si la volonté humaine réalisait un jour le souverain bien, c'est-à-dire était parfaitement conforme à la loi, toute obligation devrait cesser pour elle (v. supra, col. 744); or cela est impossible, puisque la volonté porte en elle-même, dans sa dualité essentielle, la source permanente de l'obligation. Il faut donc admettre que la conformité requise par le devoir n'est pas une conformité *in esse*, mais *in fieri*, non pas un *état*, mais une *tendance*. Ainsi le souverain bien consiste dans un progrès indéfini; partant, il implique l'immortalité; l'homme ne peut donc s'empêcher de penser qu'il est immortel (*Crit.*[2], p. 222 sqq.).

Un processus analogue nous conduit à postuler l'existence de Dieu. D'une part, l'homme ne peut s'empêcher de concevoir le souverain bien comme lié avec le bonheur; d'autre part, l'ordre de la moralité est radicalement hétérogène à celui de la félicité. Il faut donc qu'on trouve le bonheur par la moralité sans le chercher par elle : cela ne peut se faire que s'il existe un être moral, doué d'intelligence et de volonté, qui unisse de fait entre eux la moralité de l'homme et son bonheur; ce ne saurait être que le créateur de l'homme, Dieu. Il est donc nécessaire et légitime d'affirmer que Dieu existe (*Crit.*[2], 226 sqq.; cf. 240 sqq., 257 sq.).

La foi et la science. — Ces croyances n'enrichissent aucunement la connaissance spéculative (*Crit.* [2], p. 4; 240 à 256). Dieu, la liberté, l'immortalité restent des « idées » de la raison. C'est un point délicat de la philosophie Kantienne, et qu'il importe de bien comprendre.

Si l'on disait : aux conceptions de la raison correspond un objet, par le fait même on impliquerait que l'existence de celui-ci est connue; de même, sa nature serait, au regard de la raison, déterminée par ces conceptions mêmes. Mais l'on dit, ce qui est bien différent : Je ne puis m'empêcher de penser qu'aux conceptions de la raison correspond un objet. Dès lors *pour moi, tout se passe comme si* aux conceptions de la raison, un objet correspondait; mais c'est là, on le voit tout de suite, un point de vue totalement étranger à la connaissance : les objets n'ont, pour ainsi parler, qu'une *existence pratique* (*Crit.*[2], l. c.). C'est dire qu'on n'en pourrait faire la matière d'une théorie : je ne me trompe pas en agissant comme si les postulats étaient vrais en soi; mais je dépasserais mes droits, en les posant, à la façon de vérités établies, comme point de départ de spéculations. Le dogmatisme moral laisse subsister l'agnosticisme théorique [1].

La Religion.

Source : *Die Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft*. S. W. Ed. Rosenkranz, 1838.

La religion ne consiste en rien d'autre qu'à « considérer tous nos devoirs comme des commandements divins » (*Die Rel.*, p. 99; v. *Crit.*[2], p. 235). Elle dépend donc, suivant Kant, de la morale, puisque sans la morale nous ne serions jamais arrivés à lui donner un contenu; et parce qu'elle dépend de la morale, la religion n'a pas de signification en dehors d'elle : toute théologie spéculative est superstitieuse.

C'est de ce point de vue que Kant juge le Christianisme (*Die Rel.*, p. 168 sqq.). Le contenu du Christianisme, bien compris, dit-il, coïncide avec celui de la foi rationnelle (Vernunftglauben). Par exemple, le Christianisme enseigne un péché originel, mystérieux; mais la philosophie, elle aussi, nous force à admettre pour expliquer l'existence du mal moral, un penchant mauvais enraciné dans la nature humaine, lequel ne peut procéder que d'une mystérieuse action de la volonté nouménale. Bien plus, la philosophie peut même accepter, dit Kant, qu'on rattache le salut des hommes à la personne et à l'histoire du Christ. En effet l'*idéal* de la perfection morale, l'humanité agréable à Dieu, peut être appelée le « Fils de Dieu » par qui toutes choses ont été créées, dans la mesure même où elle est l'objet spécial des conseils divins et la fin de la création. Pour signifier que cet idéal nous est mystérieusement immanent, que nous le portons dans nos consciences, on peut dire que le Fils de Dieu, descendu du ciel, a revêtu l'humanité. Il est même utile, pour la masse, de concréter cet idéal dans un homme historique; et c'est à bon droit, dans un but économique, que Jésus s'est présenté comme le Fils de Dieu : il reliait ainsi immédiatement l'une à l'autre la croyance rationnelle à l'idéal et la croyance historique à sa personne : c'était faire bénéficier l'une des avantages de l'autre.

D'une façon générale, il faut tendre, suivant Kant, à purifier peu à peu la religion historique jusqu'à l'amener à n'être plus que la religion rationnelle. Tant qu'on la garde, il ne faut voir en elle qu'un véhicule, se servir des faits de la Bible, comme d'un symbole à interpréter, même en dépit du sens littéral (*Die relig.*, p. 132), conformément à la religion rationnelle : la foi « ecclésiastique », tout comme l'Eglise visible elle-même, a pour but d'arriver avec le temps à se rendre superflue (*Die Rel.*, p. 145 sqq.).

L'esprit du Kantisme. — *Ce qui en a été vulgarisé et ce qui en reste.*

1. Ce qu'on appelle la nature n'est pas une donnée brute. Il n'y a pas la nature et des esprits qui la connaissent, mais une matière informe (=sensations) et des esprits qui l'organisent. L'esprit constitue la nature, et la nature le reflète.
2. La vérité ne consiste pas dans une adéquation de la connaissance et de son objet. Elle est *ontologiquement*, dans la *régularité* de l'opération par laquelle, inconsciemment, l'esprit élabore son objet; *logiquement*, dans la conformité de l'usage empirique des catégories à leur usage transcendantal. — Corrélativement, l'objectivité n'est pas dans le fait d'exister en soi, mais d'apparaître identiquement à tout esprit, c'est-à-dire d'être le résultat d'une élaboration régulière; sa marque est la *nécessité* (v. Poincaré, *La valeur de la science*, 1905, p. 261 à 271; A. Sabatier, *Esquisse d'une philosophie de la Religion*, p. 378).
3. La philosophie doit cesser de s'occuper d'objets, mais se restreindre à être la science du *sujet*.
4. La raison est bornée aux seuls phénomènes (= usage immanent); elle peut *concevoir*, mais elle ne peut *connaître*, ce qui dépasse le champ de l'expérience. En dehors de l'intuition, nos concepts n'ont plus de sens (v. A. Sabatier, *Esq.*, p. 359 sqq.).
5. L'agnosticisme métaphysique doit être supplémenté par le dogmatisme moral : le besoin fonde légitimement la persuasion (v. A. Sabatier, *Esq.*, p. 387).
6. La foi est l'adhésion pour des motifs subjectifs à des réalités que la morale requiert. Croire en Dieu, c'est, par le fait qu'on agit moralement, se conduire pratiquement comme si Dieu existait; ce n'est pas se

1. Il est aisé de reconnaître ici le point d'attache de la théorie Ritschlienne des « jugements de valeur ». La terminologie n'est pas Kantienne, mais elle s'adapte parfaitement aux idées kantiennes. (A. Ritschl : *Die christliche Lehre von der Rechtfertigung*, 3e vol. 1874, p. 187 sq. Voir Saenger, *Kants-Lehre vom Glauben*, 1903, p. 68.)

prononcer théoriquement sur son existence. Il n'y a pas ni ne peut y avoir de devoirs concernant les affirmations théoriques (= connaissance), mais seulement concernant les actes (= pratique).

7. La science et la foi sont hétérogènes : elles ne peuvent mutuellement ni se prêter secours ni se faire tort.

8. La volonté humaine est autonome, c'est-à-dire qu'elle ne reconnaît aucun maître; pareillement, la raison humaine est autonome, c'est-à-dire que le sens propre juge de tout en dernier ressort[1].

9. Cela seul appartient à l'ordre de la moralité, qui est accompli par l'unique respect du devoir. Agir en vue de la béatitude, ou pour éviter le châtiment, ou par amour de l'humanité, est amoral.

10. La religion est fonction de la morale; elle n'a pas d'autre contenu qu'elle, et tout ce qui est en surplus n'a qu'une valeur économique (Kant, *Die Relig.*, Ed. Rosenkranz, p. 195; rappr. A. Sabatier, l. c., p. 119; 128; 204).

11. L'homme est une fin en soi; en ce sens qu'il n'est ordonné à nul autre, pas même à Dieu.

Article II. — Examen du criticisme

Il ne peut s'agir de faire en quelques pages une critique détaillée de la philosophie kantienne. On ne doit donc s'attendre à trouver ici que l'examen de ses principales erreurs, avec l'indication plutôt que le développement des solutions destinées à remplacer celles qu'on rejette.

Le Kantisme et l'Orthodoxie. — Il suffit, pensons-nous, d'avoir lu attentivement l'exposé qui précède, pour s'être convaincu qu'il n'y a pas d'ingéniosité qui puisse concilier le Kantisme avec la vérité catholique. Ses thèses maîtresses sont la négation même du dogme; les reprendre une à une pour les confronter avec lui serait un travail incontestablement utile, mais il est aisé à faire : nous devons nous contenter d'en avoir fourni les matériaux. — La philosophie Kantienne a été spécialement signalée, et répudiée comme subversive de la religion, dans la lettre de Léon XIII au clergé français, 8 sept. 1899 (cf. aussi Encycl. *Æterni Patris*, 4 août 1879); et récemment le Saint Père Pie X, dans l'Encyclique *Pascendi*, dénonçait à la base de l'hérésie moderniste un *agnosticisme* où l'on doit reconnaître l'essence même du Kantisme.

A. Le Criticisme théorique.

Question préliminaire : le problème et la doctrine (v. supra, col. 735). — Le *problème* critique n'a plus de signification, et la *doctrine* Kantienne est, de l'aveu même de son auteur, simplement « absurde » (*Crit.*[1], p. 149), si l'on admet la théorie de la *perception immédiate*. En ce cas, « tout subjectivisme, y compris celui de Kant, aurait vécu » (A. Farges, *Revue de Phil.*, juillet 07, p. 25).

La théorie de la *perception médiate* est néanmoins soutenue de nos jours par des auteurs qu'on ne saurait suspecter de partialité pour le Kantisme. On la trouve par exemple dans le manuel si estimé, de M. G. Sortais, s.j. : « La perception, dit M. Sortais, ne nous fait pas connaître les choses telles qu'elles sont en elles-mêmes, mais d'après les effets, les sensations, qu'elles produisent en nous » (*Traité de Philos.*, I. Lethielleux, 4ᵉ éd., p. 205); c'est cette théorie qui circule dans l'ouvrage de M. Ch. Sentroul, *L'objet de la Métaph. selon Kant et selon Aristote*, thèse d'agrégation à l'Ecole Saint-Thomas, Louvain, Institut. sup. de Phil. 1905; voir aussi Fröbes, s.j., *Auf der schiefen Ebene zum Idealismus?* dans les *Stimmen aus Maria-Laach*, 1907, Bd 73, Heft 7 et 8.

Entre ces deux théories, dont l'une devrait logiquement objectiver toutes les qualités sensibles, même la chaleur et le son, et dont l'autre, pour être pleinement fidèle à l'esprit qui l'inspire, devrait subjectiver toutes les qualités sensibles, même l'étendue, le débat est d'une nature strictement philosophique et scientifique. — L'avantage stratégique de la première position, la sécurité qu'elle garantit contre les entreprises d'une doctrine dont elle empêche de dire même qu'elle garde un sens, la rendent fort séduisante pour l'apologiste; mais est-elle confirmée par la psychologie expérimentale? Est-elle même possible *a priori?* Telle est la vraie question. Les nombreux ouvrages de M. A. Farges, s'attachent à montrer que oui, et qu'il n'y a rien dans les découvertes de la science la plus récente qui rende impossible l'attitude d'Aristote et de S. Thomas[1]. Dans le même sens, il faut lire les articles de M. H. Dehove, *Sur la perception extérieure*, parus d'abord dans la *Revue de Lille*, 1905, puis dans la *Revue de philosophie*, oct. et nov. 1906; janv. et fév. 1907; le nᵒ de juin 1907 de la même Revue renferme une critique de ses articles, sous le titre : *Le perceptionisme*. Il faut pourtant reconnaître que cette position n'a plus de partisans en dehors de l'Ecole. Sans entrer ici dans le débat, nous devons concéder aux philosophes non-scolastiques, que rejeter la thèse de la perception immédiate n'est pas se prononcer par là même en faveur du subjectivisme; c'est simplement admettre que le *problème critique* se pose : il reste à voir s'il en existe une solution satisfaisante.

En tout cas, nous allons montrer que celle de Kant ne l'est pas : la *doctrine critique* est fausse et contradictoire; elle doit être remplacée par une doctrine franchement *dogmatique*.

a) *Erreurs fondamentales.*

1. *Les jugements synthétiques a priori.* — La Critique de Kant repose tout entière, comme on a vu (v. supra, col. 736) sur les jugements synthétiques *a priori*. Kant lui-même nous concède que si l'on mine ce fondement, toute sa théorie s'écroule : « Ce qui pourrait, dit-il, arriver de plus fâcheux à ces recherches, c'est que quelqu'un fît cette découverte inattendue, qu'il n'y a nulle part de connaissance *a priori* et qu'il n'en peut y avoir. Mais il n'y a de ce côté nul danger... » (*Crit.*[2], p. 16). Ailleurs, il reconnaît que si l'on démontrait la fausseté de sa conception relative aux jugements qu'il appelle synthétiques *a priori*, cela « mettrait fin à toute (sa) critique et (l') obligerait à retourner à l'ancienne méthode » (*Crit.*[1], 2ᵉ éd., p. 334). Il importe donc d'examiner ce fondement. Deux questions se posent à son sujet, l'une *réelle*, l'autre *nominale*.

a) *Discussion de la question réelle.* — *Kant n'a pas résolu le problème de l'origine des idées.* — Il importe en somme peu qu'en définissant le mot synthétique comme il a fait (*Crit.*[1], p. 46 sq.; dans notre exposé, col. 736), Kant se donne la faculté d'appeler synthétiques des jugements que l'usage de la langue appelait avant lui analytiques. La question foncière est de savoir *en quel sens* de pareils jugements, synthétiques par définition, universels et nécessaires par nature, sont, et peuvent être dits, *a priori*. Or le paralo-

1. Cette formule, ainsi que la onzième, ne saurait être donnée, telle quelle, comme l'exposé exact de la pensée Kantienne. Elle représente plutôt le parti qu'a tiré de la doctrine du philosophe le sens populaire.

1. Voir Littérature, à la fin de l'article.

gisme capital de Kant consiste dans l'identification, injustifiée et même injustifiable, de deux significations de portées très diverses. On peut formuler ce paralogisme dans la thèse suivante, clairement impliquée par la « Critique » : « Ce qui n'est pas donné formellement dans l'expérience (= *a priori, premier sens*), a sa source unique dans l'esprit (= *a priori, second sens*) ». En vertu de cette assomption, et profitant de ce que le principe de causalité, par exemple, est *a priori* dans le premier sens, Kant, sans distinguer, le traite comme *a priori* dans le second sens. C'est transformer une définition nominale en une définition réelle, qui à son tour est *grosse de la philosophie transcendantale :* si en effet le concept de cause, par exemple, est de toutes pièces une création de l'esprit, il y a lieu de se demander : *à quelle condition* un tel concept peut-il cadrer avec l'expérience? Mais l'*assomption de Kant est simplement fausse, et partant la recherche qu'elle provoque est sans raison d'être.*

Par cette assomption en effet, Kant affirme qu'il n'y a pas de milieu pour une connaissance entre une origine *tout empirique* et une origine *tout intellectuelle*, c'est-à-dire entre un matérialisme qui ne demande qu'à la sensibilité le contenu de la connaissance et un idéalisme qui ne le demande qu'à l'esprit. *Or il y a un milieu.* La doctrine péripatéticienne — que Kant ne connaissait pas[1] — l'assignait depuis longtemps. Celle-ci se gardait bien en effet d'opposer entre eux la sensibilité et l'entendement, comme si l'homme était vraiment double; mais elle demandait au *concours* de ces facultés la solution du « problème des universaux »; car c'est de lui qu'il s'agit.

Suivant cette doctrine — qu'on ne peut ici que rappeler — le concept n'est pas produit d'une façon indépendante par l'activité de l'esprit; et il n'est pas non plus fourni intégralement par les données sensibles; il résulte d'une purification intellectuelle de ces données : d'elles, il retient l'objectivité (= *id quod exprimitur*), de l'esprit il acquiert l'universalité et la nécessité (= *modus quo exprimitur*). Pour prouver cette thèse, la philosophie péripatéticienne fait surtout appel à l'expérience, qui montre les opérations de l'intelligence toujours dépendantes (extrinsèquement) de celles de la sensibilité. — Voir Aristote, *Mét. IX*, 9 fin; *De anima III;* S. Thomas, I, q. 84 sqq.; O. Willmann (*Geschichte des Idealismus*, I (1894), § 36, II (1896,) § 100, III(1897), § 71) et les ouvrages de Kleutgen, de Liberatore, du Cardinal Mercier, de (C. Piat *L'intellect actif*, Leroux, 1890, p. 105 sq.; 173 sq.), de l'abbé H. Dehove (*Essai critique sur le réalisme thomiste comparé à l'idéalisme Kantien*, Lille, 1907. Cf. Littérature, 4).

Tant qu'on n'a pas réfuté cette solution, le principe fondamental du Kantisme n'est pas établi. L'aurait-on réfutée, il faudrait encore ou prouver que toute autre hypothèse intermédiaire est pareillement impossible, ou démontrer directement que ce qui est universel et nécessaire vient intégralement de l'esprit. C'est ce que Kant n'a pas fait, *n'a pas même essayé de faire.*

b) *La question nominale.*— Il s'agit de savoir si Kant a bien défini les termes *synthétique* et *a priori* (premier sens). Suivant les définitions qu'on donne, le même jugement sera ou synthétique ou analytique; il pourra même devenir rigoureusement impossible, c'est-à-dire absurde, qu'un jugement synthétique soit en même temps *a priori*.

Ordinairement, on n'accorde pas, comme nous l'avons fait, que les jugements apportés par Kant en exemple (en particulier, le principe de causalité) soient synthétiques; c'est qu'on s'appuie sur les définitions aristotéliciennes, alors que nous nous sommes mis, pour discuter Kant, à son point de vue.

Il suffisait de signaler ici cette question : nous y engager paraît superflu.

1. Kant n'envisage jamais comme hypothèses adverses que celle des idées innées ou de l'harmonie préétablie ou de l'ontologisme (Platon, Crusius, Leibniz, Malebranche).

2. *Les antinomies* (voir supra, col. 740). — Si les antinomies de Kant étaient insolubles, il faudrait concéder que sa thèse est prouvée. Kant a bien compris qu'il jouait là une partie importante, il sent le besoin de s'encourager lui-même, appelle ses preuves « irrésistibles » (*Prol.*, p. 175), s'engage expressément à défendre n'importe lequel de ses arguments (*ib.*, 177), et avoue d'avance que si l'on en peut détruire un seul « l'accusation qu' (il a) portée contre la métaphysique commune était injuste » (*Prol.*, p. 257). — En fait,

a) Dans la première antinomie : nous rejetons l'antithèse parce qu'elle constitue un paralogisme. On prend à la lettre l'expression « commencer dans le temps », et parce que cette expression, ainsi prise, n'a pas de sens quand il s'agit de l'univers (= totalité de ce qui existe), on en conclut que l'univers n'a pas commencé du tout, c'est-à-dire a toujours existé. La seule conclusion légitime serait : l'univers n'a pas commencé dans le temps, — ce qui est très vrai, puisque c'est bien au contraire le temps qui a commencé avec l'univers. On n'a donc pas prouvé l'éternité du monde.

b) Dans la deuxième antinomie : nous rejetons la disjonction, en introduisant la conception péripatéticienne du *continu*. Nous ne voyons pas en effet comment, sans le concept de continu, on peut échapper logiquement à l'antinomie. Qui ne voudrait pas admettre cette notion aristotélicienne avec ce qu'elle implique, serait contraint, pour sauver la raison, d'admettre la thèse, c'est-à-dire de sacrifier l'objectivité formelle de l'étendue.

(Voir pour l'explication de la notion de continu l'ouvrage de A. Farges : *L'idée du continu*, 1892.)

c) Dans la troisième antinomie : nous rejetons l'antithèse. Cette antinomie est la plus spécieuse. Elle porte en effet le problème en Dieu lui-même où l'on ne doit point être étonné de trouver quelque obscurité. — La preuve de l'antithèse Kantienne pèche doublement : 1) elle suppose que Dieu commence d'agir (de créer) à un moment donné, ce qui est introduire le temps dans l'éternité; — 2) elle suppose en Dieu un passage de la puissance à l'acte, ce qui est contraire à sa notion même.

d) Dans la quatrième antinomie : nous rejetons l'antithèse : nous admettons qu'il existe un être nécessaire, cause du monde, et qui n'est pas une partie du monde, ni l'ensemble du monde. Quant à la raison apportée par Kant, elle suppose la même erreur que l'antinomie précédente.

3. *Les choses en soi.* — Kant pose en principe, au début de la Critique (*Crit.*[1], p. 39, 63) que nos sens sont affectés par des objets. Mais « étant donné les explications ultérieures, les objets affectants ne sauraient être les objets empiriques : car ceux-ci ne sont que nos représentations. Il ne peut s'agir non plus des choses en soi, transcendantes, car, suivant l'Analytique, toute conclusion relative à l'existence et à la causalité de pareilles choses en soi est absolument dénuée de valeur et de signification[1] » (Vaihinger, *Commentar*, II, p. 35; de même Ueberweg, *Geschichte*... 9e éd., p. 329, note, et surtout p. 334, note). Il reste donc que Kant s'est contredit.

Mais cette contradiction est si fondamentale et

1. Voir supra, col. 739; *Prolog.*, p. 121, en termes exprès.

essentielle, que le Kantisme, en tant que Kantisme, ne saurait dès lors exister, et qu'il est obligé pour vivre de se transformer, malgré la volonté de son auteur, en pur idéalisme, comme la philosophie postérieure l'a historiquement démontré (v. infra, col. 757). Cette contradiction intime n'a par personne été mieux mise en relief que par le contemporain et rival de Kant, le philosophe JACOBI; celui-ci fut le premier qui la dénonça : « D'une part, dit-il, il est contraire à l'esprit de la philosophie Kantienne de parler d'objets dont l'action sur les sens évoquerait des représentations; d'autre part, sans ce postulat, on n'arrive pas à comprendre qu'une voie reste ouverte à cette philosophie... Je dois avouer que cette difficulté ne m'a pas peu retenu dans l'antichambre...; pendant des années, à plusieurs reprises, je dus recommencer la « Critique de la raison pure » : SANS la supposition des choses en soi, je ne pouvais entrer dans le système, — AVEC cette supposition, je ne pouvais y rester. » (JACOBI, *Werke*, Leipzig, 1812, II, p. 303.)

Pour épargner à Kant cette contradiction, on a tenté diverses voies. (Voir RIEHL, *Kritik.*, I, p. 432; B. ERDMANN, *Prolog.*, LIII, LXIV; *Krit.*, p. 40 sqq.; K. FISCHER, *Kr. d. Kant. Philosophie*, p. 24 sqq.; BOUTROUX, *Revue des Cours*, mars 1905, p. 205; DELBOS, *La phil. pratique de Kant*, p. 197 à 203.) On a nié que Kant ait admis l'existence de choses en soi (FICHTE; et de nos jours, entre autres, COHEN : *Kants Theorie der Erfahrung*, 2e éd., p. 168 à 170; *Kommentar zu I. Kants Kritik*, Leipzig, Dürr'sche Buchh., 1907, p. 22 sqq. et passim). S'il y a, en particulier dans la Critique de la raison pure, des passages équivoques où l'on peut disputer sur la question de savoir de quels *objets* il s'agit (par ex. *Crit.*[1], 2e éd., p. 237 sqq.), d'autres endroits sont assez clairs pour écarter tout doute. Voici les principaux : *Crit.*[1], pp. 39, 63, 80; *Proleg.*, pp. 71, 72, 80, 124, 125; Fond., pp. 188, 204; *Crit.*[2], p. 6. (En faveur de l'interprétation idéaliste, on peut citer, *Crit.*[1], p. 286 sq.) — Aussi bien Kant a protesté expressément contre les déformations de sa pensée par des disciples qui prétendaient s'attacher à l'esprit plus qu'à la lettre; il a maintenu, non sans irritation, que les expressions de la critique doivent être prises « à la lettre » (voir sa *Déclaration relative à la Doctrine de la science de Fichte*, 7 août 1799; cité par VAIHINGER, *Commentar*, II, p. 15). L'objection de Jacobi porte donc à plein contre le Kantisme[1]. — Il ne nous appartient pas de suivre celui-ci dans son évolution idéaliste[2].

b) Indications concernant quelques points secondaires de la Critique de la Raison pure.

1. *Esthétique transcendantale.* — La preuve transcendantale (voir supra, col. 737) de la subjectivité du temps et de l'espace (c'est-à-dire de leur non-réalité comme attributs des choses en soi), se fondant tout entière sur la théorie des jugements synthétiques *a priori*, est réfutée avec cette théorie même (voir supra, col. 750).

Quant aux arguments spéciaux ou *métaphysiques* qu'y ajoute Kant, on peut en voir la teneur et la critique dans n'importe quel manuel. H. VAIHINGER résume les principales controverses auxquelles ils ont donné lieu (*Commentar*, II, p. 290 sq.). Mais la doctrine même de la subjectivité du temps et de l'espace déborde les preuves qu'en a données Kant, et le kantisme lui-même. (Voir art. IDÉALISME.)

2. *Analytique transcendantale.* — Cette section de la Critique est la plus difficile. On y peut distinguer deux parties : celle que nous avons résumée (voir supra, col. 738), où Kant cherche à fonder l'objectivité des catégories, en faisant dépendre de l'esprit la nature; celle où Kant explique en détail le mécanisme de cette dépendance. Dans la première partie, Kant argumente en vertu des mêmes principes dont il a été montré ci-dessus le non-fondé (v. supra, col. 751); il suppose qu'on ne peut tirer de l'expérience rien d'universel et de nécessaire, et il équivoque sur les deux sens du mot *a priori* : son raisonnement n'a donc point de valeur. — Quant à la seconde partie, elle est trop complexe pour être examinée en quelques lignes. Nous nous contenterons de signaler l'objection principale, et, à notre avis, insoluble, qu'on doit faire au système : *a*) D'une part, pour expliquer l'action transcendantale des catégories, *il est nécessaire* de supposer une certaine prédisposition et comme une hétérogénéité qualitative dans la matière brute; Kant n'en parle pas, mais *il doit* l'admettre. (Ainsi DUNAN, *Essais de Philosophie*, 1902, p. 215; voir RABIER, *Psychol.*, p. 390; UEBERWEG, *Geschichte...* 9e éd., p. 326.) *b*) D'autre part, si le phénomène varie avec la nature de la chose en soi, celle-ci n'est pas inconnaissable : le phénomène peut servir en quelque façon à la déterminer; et la thèse agnostique de Kant est réfutée par Kant lui-même. (Ainsi ZELLER, *Gesch. d. d. Phil.*, 1re éd., p. 513; PAULSEN, *Die Kultur der Gegenwart, Systematische Philosophie*, 1907, p. 396.)

3. *Dialectique transcendantale.*

a) *Psychologie:* La distinction du phénomène et du noumène « n'a pas de signification » quand il s'agit du sens interne. Si elle en présentait une, quand il était question des objets extérieurs, *c'est parce qu'on supposait médiate la perception des sens.* Mais la perception de la conscience (sens intérieur) est nécessairement immédiate. Un intermédiaire ici « est une fiction vide, inventée pour le parallélisme de l'espace et du temps » (PAULSEN, l. c., p. 397; de même dans son *Im. Kant*, trad. anglaise. London, 1902, p. 250; UEBERWEG fait la même difficulté, *Geschichte...* 9e éd., p. 321). — Si la perception est immédiate, ce que je perçois n'est pas le phénomène d'autre chose, c'est la chose même perçue, c'est-à-dire le moi sentant, pensant, voulant; et l'on peut donc arriver à déterminer sa nature.

b) *Cosmologie :* voir supra, les Antinomies, col. 752.

c) *Théodicée :* La réfutation de l'argument ontologique, renouvelée par Kant, avait déjà été faite par saint THOMAS (*S. Th.*, 1a, q. 2, a. 1, ad 2; s'y reporter). — Quant à la réduction de l'argument cosmologique à l'ontologique, elle est nettement sophistique. En effet, dans l'argument ontologique la proposition : « l'être parfait est nécessaire [A] » ne suppose prouvée aucune existence. C'est une proposition que nous pouvons appeler *logique* ou *essentielle ;* et l'argument ontologique consistera précisément à arriver, à l'aide de cette proposition, à l'affirmation d'une existence. Par contre, dans l'argument cosmologique, la proposition : « l'être nécessaire est parfait » suppose l'existence de l'être nécessaire déjà prouvée *a posteriori :* c'est une proposition *existentielle;* telle est donc bien aussi la proposition qui en résulte par conversion : « Quelque être parfait est nécessaire » ou cette autre qu'on considère comme matériellement équiva-

1. On peut encore donner à l'objection de Jacobi une autre forme : Kant se sert du principe : « Pour apparaître, il faut être » afin d'éviter ce qu'il appelle, avec raison, une absurdité, et pouvoir affirmer l'existence des choses en soi (voir supra, col. 738). Or il n'a pas le droit d'employer ce principe, car on ne peut savoir qu'il existe des choses en soi, si l'on ignore tout de leur nature. (Ainsi raisonne E. ZELLER contre Kant; voir *Gesch. d. deutschen Phil.*, München, Oldenbourg, 1873, p. 514.)

2. Voir article IDÉALISME.

lente : « l'être parfait est nécessaire [B] ». Ainsi, les deux propositions A et B, malgré l'identité apparente de leur énoncé, diffèrent foncièrement entre elles, comme une proposition purement logique diffère d'une proposition existentielle. User de leur ressemblance verbale pour ramener l'argument cosmologique à l'argument ontologique, c'est donc commettre un sophisme. C'est ce que fait Kant.

B. Le criticisme moral.

a) Erreur fondamentale. — Il est absolument indispensable à la morale Kantienne d'établir sa propre nécessité. En raison même du caractère nouveau et paradoxal qu'enferme l'entreprise de fonder une Ethique purement *formelle*, c'est-à-dire où la considération du bien ou du bonheur n'ait qu'un rôle secondaire et dérivé, Kant doit — et il l'a bien compris — prouver qu'aucune considération de ce genre ne saurait servir de base à une morale. La solution kantienne ne peut se proposer : elle n'a que la ressource de s'imposer; elle est intelligible si elle est inévitable. — Or loin de nous avoir contraint à admettre sa solution malgré son étrangeté, Kant a échoué dans l'entreprise de lui frayer un accès : un principe de morale *matérielle* reste debout : l'*eudémonisme péripatéticien n'a pas été réfuté.* (Ainsi, Ueberweg, *Geschichte*, 9e éd., p. 349; Zeller, *Vorträge u. Abhandlungen*, III, p. 173; voir Trendelenburg, *Der Widerstreit zw. K. u. Arist. in der Ethik, Hist. Beiträge*, III; Cathrein, *Moralphilosophie*, 2e éd. I, p. 204 sqq.)

Kant concède qu' « il y a une fin que l'on peut supposer réelle chez tous les êtres raisonnables..., un but que tous se proposent effectivement en vertu d'une nécessité naturelle, et (que) ce but est le bonheur » (*Fond.*, p. 127). Il concède également que, en ce cas, tout impératif qui commande de vouloir le moyen est analytique (*ibid.*, p. 131 sq.) et que « sur la possibilité d'un impératif de ce genre, il n'y a pas l'ombre d'un doute » (*ibid.*, p. 133). Seulement, pour Kant cette possibilité est théorique; en fait, ces impératifs « ne peuvent commander en rien » (*ib.*, p. 132), ils *conseillent;* ce sont des impératifs *de prudence.* Et la raison en est qu'on ne peut, dit Kant, déterminer avec certitude et précision ni ce qu'est le bonheur ni ce qui conduit au bonheur (*ib.*, p. 133). Le bonheur est en effet, suivant lui, « un idéal, non de la raison, mais de l'imagination, fondé uniquement sur des principes empiriques » (*l. c.*) et variable avec les sensibilités. Quant à déterminer ce qui l'engendre, « il faudrait pour cela l'omniscience » (*l. c.*), capable de calculer toutes les suites de chacun de nos actes.

Or, 1) il est faux qu'on ne puisse déterminer avec précision la nature du bonheur auquel aspire toute créature raisonnable. En effet, qui ne s'est pas fermé, par une critique destructive, le champ des considérations métaphysiques, n'a pas de peine, en s'élevant au-dessus du sensible et de l'empirique, à découvrir que le bonheur parfait consiste nécessairement dans la possession de Dieu (voir S. Thomas, 1.2ae, q. 2 et 3; *Sum. c. gentes*, l. 3, c. 25 à 37 et 63); — 2) il est faux qu'on ne puisse rattacher avec certitude au bonheur aucun acte humain. Cela sans doute est impossible tant qu'avec Kant on conçoit le bonheur comme une satisfaction de la sensibilité (*Crit.*[2], p. 31 sq., surtout 40, 41) et qu'on cherche à déterminer quelle espèce d'actes est de nature à le produire, pour ainsi dire, automatiquement. Mais si le bonheur est dans la possession de Dieu, le problème revient simplement à se demander à quelle sorte d'actes Dieu a attaché le don ineffable de lui-même et il est possible de montrer que c'est aux actes moralement bons (voir S. Thomas, I. 2ae, q. 5, a. 7).

L'exposé des considérations qui fondent cette doctrine ne nous incombe point ici[1]; il nous suffit pour l'instant de pouvoir dire, en nous référant à elle, que la philosophie chrétienne renferme une solution du problème déclaré par Kant insoluble. Et comme cette solution est certaine, le principe de la morale kantienne n'est pas seulement une hypothèse sans raison d'être, c'est encore nécessairement une hypothèse fausse.

b) Indications concernant quelques points secondaires.

1. *L'impératif catégorique ne s'adresse à personne.* — Il semble évident que Kant n'est pas arrivé à dominer l'idée qu'il se faisait des rapports de l'obligation avec la volonté et la liberté. Telle qu'elle se présente à nous, sa doctrine est grosse de contradictions : la clarifier, c'est la détruire.

C'est le noumène qui est libre, et c'est lui sans doute qui est l'obligé. Les actes qui se succèdent dans le temps sont la monnaie de l'acte nouménal; la série est libre, les éléments ne le sont pas. Cela revient à dire que l'obligation n'a rien à voir avec notre monde, qu'il n'y a pas de morale pour nous qui en parlons. — Ou bien l'on pose, ce qui semble moins conforme à la pensée kantienne, que c'est le phénomène qui est obligé. On aboutit alors à ces contradictions : c'est le noumène qui est libre et le phénomène qui est obligé, lequel d'ailleurs ne saurait l'être, n'étant pas libre. — Que si enfin, quelqu'un s'avisait de soutenir que c'est l'homme à la fois nouménal et phénoménal qui est le sujet indivisible de l'obligation, il est clair que celui-là ne dirait rien[2].

2. *La moralité est déterminée d'une façon incohérente.* — Kant détermine *en principe* la moralité des actes par l'aptitude de leur maxime à être érigée en loi universelle; *en fait*, il ne peut se tenir à ce point de vue, et il juge de la moralité par les conséquences. (Ce point est bien mis en relief, avec plus de développements que nous ne pouvons en donner, par Windelband, *Gesch. d. neueren Philosophie*, 2e éd., 1904, II, p. 115 sqq.; Zeller, *Vorträge*, pp. 165 sqq. 179; Cathrein, *Moralphilosophie*, 2e éd., I, p. 207 sq.) — Comment reconnaît-on en effet qu'une action est susceptible d'être érigée en loi universelle? « A cette question, le principe de Kant ne donne aucune réponse, et même il ne peut en donner, car il est un principe purement formel, étranger à toute considération d'un but ou d'un résultat » (Zeller, *l. c.*). Il faut donc recourir à l'expérience, et Kant ne fait pas autre chose quand il s'agit de déduire des devoirs nouveaux déterminés. Le criterium, essayé d'abord, et placé dans la contradiction logique qu'impliquerait l'universalisation d'une maxime, est souvent trompeur : l'égoïsme, par exemple, transformé en loi, n'a rien d'absurde; il est pourtant — et de l'aveu même de Kant, — immoral.

3. *L'autonomie kantienne ne peut rendre compte de l'obligation.* — Selon Kant, le fondement ou la source de l'obligation est dans la nature humaine elle-même, dans la nécessité morale où se trouve l'homme

1. Voir article Obligation.
2. Que Kant n'ait pas eu des idées nettes sur sa propre conception de la liberté, cela ressort des contradictions expresses où il tombe quand il en parle, regardant la liberté tantôt comme un fait, tantôt comme un postulat. Voir sur ce point Saenger, *Kants Lehre vom Glauben*, Leipzig, 1903, p. 112. (D'autres contradictions sont notées, pp. 40, 68, 81, 116 sq.)

de s'unifier intérieurement, de ratifier par sa volonté sensible l'attrait de sa volonté intelligible, et l'on pourrait dire, de *vouloir ce qu'il veut.*

Or, cette vue renferme un élément de vérité, et c'est sans doute ce qui, en elle, a séduit tant d'esprits. Trop souvent, des exposés indiscrets de la doctrine traditionnelle ont représenté l'obligation comme fondée simplement sur un commandement tout extérieur; comme si l'obligation ne devait pas avoir, sous peine d'être sans prise alors même qu'elle ne serait pas sans sanction, un point d'attache et d'appui dans la nature elle-même. C'était prêter à l'objection si souvent reproduite, et que nous retrouvons encore chez Zeller : si l'obligation vient de ce que Dieu commande, il faut démontrer l'obligation d'obéir au commandement de Dieu (*Vorträge*..., III, p. 182). Et en effet l'obligation (ou nécessité morale absolue de vouloir quelque chose) est inintelligible, si elle ne se fonde pas sur un vouloir primitif et nécessaire, inséparable de la nature humaine. Alors seulement peut s'expliquer la *nécessité disjonctive* (qui est l'essence de l'obligation) : *ou* faire ce qui m'est commandé, — *ou* renier, par un acte libre de ma volonté, ce vers quoi ma nature tend nécessairement comme vers sa fin, c'est-à-dire, ce que je ne peux pas ne pas vouloir. — Ainsi, l'obligation n'est pas, suivant la doctrine traditionnelle, le résultat d'un commandement sans plus. Pour qu'à un commandement réponde l'obligation, non seulement en droit, mais *en fait*, il faut encore que l'ordre extérieurement intimé rencontre une connivence intime et comme une complicité dans la nature. En ce sens, l'homme ne subit pas de contrainte tout extérieure : il est autonome. Mais cette autonomie est bien différente de l'autonomie kantienne; loin de se suffire, elle nous force à aller plus loin; car il faut encore assigner la cause de cette connivence intérieure, en répondant à la double question :

a) D'où vient cette tendance nécessaire, ce vouloir foncier et inéluctable imprimé dans la nature humaine et qui servira de point d'appui à une obligation?

b) D'où vient que telle et telle action sont liées *efficacement* à l'assouvissement de cette tendance, et sont par là même *obligatoires?*

Or on doit répondre :

a) Que c'est Dieu qui, en créant notre nature, a imprimé en elle l'inéluctable désir de la béatitude.

b) Que c'est encore lui — et ce ne peut être que lui — qui a relié efficacement la réalisation de ce désir, c'est-à-dire la *donation de lui-même*, à l'accomplissement par nous de certains actes.

Ainsi, Dieu est la source *dernière* de l'obligation. La volonté de l'homme obéit à la volonté de Dieu, *elle est hétéronome*. S'en tenir à l'autonomie, c'est rendre l'obligation inintelligible.

Le kantisme jugé par ses conséquences. — Comme système, le kantisme devait donner naissance à l'idéalisme absolu. Il suffisait pour cela de supprimer la « chose en soi », quitte à déduire de l'esprit lui-même cette *donnée première*, que Kant demandait à l'action *mystérieuse* et *contradictoire* d'un noumène. Sous les yeux du maître vieilli, qui protestait, Fichte opéra cette transformation. — De rares philosophes, avec Herbart, restent fidèles au réalisme inconséquent de Kant (de nos jours, par exemple, A. Riehl, *Logik u. Erkenntnistheorie*, dans *Systematische Philosophie*, Berlin, 1907; Poincaré, *La valeur de la science*, p. 262); mais la grande majorité suit Fichte dans son virement idéaliste (Schelling, Hegel, Schopenhauer; plus près de nous, Renouvier, *Le Personalisme*, V; voir *Essais de Phil. générale*, 1859, 2e essai, p. 7; Lachelier, *De l'Induction*, Alcan, 1896, p. 118 et passim; A. Sabatier, *Esquisse d'une Phil. de la Religion*, p. 376; Le Roy, *Dogme et critique*, p. 236, note; 161 sqq., etc.; Bergson, *L'évolution créatrice*, p. 223).

Par ailleurs, en retirant à la conscience l'intuition du moi pur ou nouménal, Kant rendait la nature de celui-ci mystérieuse; et il avait beau, par la suite, arriver à lui attribuer une liberté et l'immortalité même, on ne voyait pas clairement de quel droit; Kant lui-même s'y embrouillait (voir Saenger, l. c., p. 112); surtout on ne comprenait pas la nécessité d'admettre autant de moi purs qu'il y a de moi empiriques, et même on voyait plutôt la nécessité contraire. C'est dire que le Kantisme, en laissant obscure et délibérément pendante la question de la nature du moi, ouvrait la voie au panthéisme : il n'y a, dira celui-ci, qu'un moi pur, lequel s'apparaît à lui-même, grâce aux formes de l'intuition, sous l'aspect de la multiplicité; on peut l'appeler Dieu (Fichte l'appela *le moi;* Hegel, *l'esprit* ou *l'Idée;* Schopenhauer, *la Volonté;* Hartmann, *l'Inconscient*). Le Panthéisme complétait ainsi l'Idéalisme absolu, qu'il suppose.

Cette conclusion fut encore tirée d'un autre point de vue. En effet la théorie subjectiviste de l'espace et du temps parut conduire au monisme. On raisonna ainsi : La multiplicité suppose l'espace ou le temps; supprimez l'un et l'autre, tout se confond, rien n'est distingué; l'espace et le temps sont, dira Schopenhauer, le vrai « *principium individuationis* ». Mais alors, en dehors du temps et de l'espace, lesquels ne concernent que les phénomènes, au point de vue métaphysique, ontologique, il n'y a qu'un être. Ainsi l'idéalité transcendantale de l'espace et du temps parut entraîner la vérité du monisme. (Voir sur ce point, K. Fischer, *Gesch. d. n. Philosophie*, 2e édit., *Kant. III*, p. 302; Rev. G. Gallaway : *what do religious Thinkers owe to Kant*, dans le *Hibbert Journal*, avril 1907, p. 658; — on peut indiquer comme point d'attache à la déduction du monisme : *Critique*[1], p. 263, où l'objet transcendant est dit être d'une seule espèce *(einerlei)* pour tous les phénomènes.)

Enfin, on doit voir ici le point de départ de l'*Immanentisme* décrit dans l'Encyclique *Pascendi*. Schleiermacher, qui en est le vrai père, avait remarqué le paralogisme, par lequel Kant attribuait à l'Etre en soi la pluralité numérique qui est le fait de la conscience sensible. Pour être conséquent, le Kantisme devait se borner, selon lui, à affirmer l'immanence de l'être infini dans les individualités apparentes. Quant au rapport qui existe entre ces individualités et l'être infini, c'est dans un sentiment *sui generis* que nous en prendrions conscience, et ce sentiment est, pour Schleiermacher, l'essence même de la religion. (Cf. V. Delbos, *Schleiermacher*, p. 335 de l'ouvrage intitulé : *Le problème moral dans la phil. de Spinoza*, Paris, Alcan, 1893.)

Conclusion

Le Kantisme est mort, du moins comme système; *l'esprit du Kantisme* vit toujours. Non seulement il anime les philosophies qui professent de ne plus s'en tenir au criticisme, mais il pénètre la pensée de savants, de littérateurs et même de théologiens, qui n'ont pas eu le goût d'étudier le système ou qui auraient manqué de préparation pour le comprendre. C'est cet esprit, diffus et insaisissable, que nous avons essayé de ramener à quelques formules (voir *supra*, col. 748) dont le sens plénier doit être demandé à tout ce qui les précède. Ces formules ne se réfutent pas; elles sont elles-mêmes des conclusions, dont nous avons examiné les prémisses. — On aurait pu en ajouter d'autres, et signaler aussi les vérités que le Kantisme apportait avec lui et qu'il a contribué à répandre : on a jugé préférable de marquer seulement ici, et le plus nettement possible, ce par quoi il se

pose, en face de la philosophie chrétienne, comme une doctrine condamnée.

Littérature

1. **Sources.** — Pour avoir une connaissance sommaire, mais relativement satisfaisante, du Criticisme, il suffit de lire : pour la critériologie, les « *Prolégomènes à toute métaphysique future* » dans la traduction Hachette, 1891 ; pour la morale, les « *Fondements de la métaphysique des mœurs* » dans la traduction Delbos, Delagrave, 1907. — En tous cas, c'est par ces deux ouvrages qu'il faut commencer. Le premier a été fait par Kant pour préparer à la lecture de la Critique de la Raison pure, et en donner une vue d'ensemble, facile à saisir; le second joue le même rôle relativement à la Critique de la Raison pratique : en peu de pages, on y trouve, dit Schopenhauer, « l'essentiel de l'Ethique Kantienne, exposé avec une rigueur systématique, une concision et une netteté qu'on ne rencontre à ce point nulle part ailleurs ». (S. W. ed. Griesbach, Leipzig, 1831, vol. 3, p. 498.)

La *Critique de la Raison pure* est à lire dans la Traduction Tremesaygues et Pacaud, Alcan, 1905; la *Critique de la Raison pratique*, dans celle de Picavet, Alcan, 1888. *La Religion dans les limites de la Raison pure* n'a pas de traduction française convenable : on peut la lire, ainsi que les autres ouvrages de Kant, dans le latin de Born (I. Kantii opera, Lipsiae, 1797, vol. 2).

2. **Ouvrages d'exposition**[1].

a) *Sur l'ensemble de la doctrine :* Kuno Fischer : *Gesch. d. neuer. Philosophie, Kant*, 2 vol. (Très clair et initiateur; peut être d'un grand secours; en général soutient Kant); E. Caird : *The criticism of Kant*, 2 vol., Glasgow, 1889 (d'une lecture moins facile que K. Fischer; plus complet; critique Kant d'un point de vue hégélien); C. Cantoni, *Em. Kant, la filosofia teoretica*, etc... 3 vol. 1879; 2e éd., 1907 (modèle de vulgarisation sérieuse); dans le même genre, mais beaucoup moins complet, Kronenberg, *Kant. Sein Leben u. seine Lehre*, 1897; 2e ed., 1904. — En français : Ruyssen, *Kant*, Alcan, 1900 (bon pour donner une vue d'ensemble, exacte et nette; mais insuffisant pour faire connaître le détail; évite les difficultés); Boutroux, *Revue des Cours*, années 94-95, 95, sq. (excellent exposé, à préférer — pour le but qu'on a ici en vue — à l'article du même auteur dans la Grande Encyclopédie. Aborde les points difficiles et les éclaire. Demande un lecteur déjà préparé); Delbos, *La philosophie pratique de Kant*, Alcan, 1905 (donne beaucoup plus que ne promet le titre. Contient en réalité un exposé génétique de toute la philosophie Kantienne, admirable d'objectivité et de pénétration. Ne peut servir à initier, mais est un instrument incomparable pour approfondir).

b) *Sur les points spéciaux :* Pour tout ce qui concerne l'Esthétique transcendantale, l'ouvrage exhaustif est le commentaire de Vaihinger, 2 vol. (*Commentar zu Kants Kritik der reinen Vernunft*, 1re partie 1881 ; 2e partie 1892. Le premier volume de 506 pages ne contient que le commentaire de l'Introduction; le second (563 pages) commente l'Esthét. transcend.; les autres volumes sont attendus.) — Pour l'Analyt. transcend. voir F. Tocco (Kantiste), *L'Analitica transcendentale*, dans *La filosofia delle scuole italiane*, 1880. On peut, si l'on ne vise à saisir que l'esprit de la philosophie Kantienne, remplacer cette lecture par celle de la thèse de M. Lachelier sur *l'Induction*, Alcan, 1896. — La Dialectique transcend. n'offre pas de difficulté spéciale et est en général assez bien exposée dans les manuels. Sur la théodicée rationnelle, lire les articles de M. Dehove : *La critique Kantienne des preuves de l'existence de Dieu* (Extrait de la *Revue des Sciences ecclésiastiques :* Lille, Morel, 1905; cet opuscule est recommandé aussi pour la partie critique).

1. La liste qui suit est critique, c'est-à-dire que nous choisissons, parmi les ouvrages d'exposé, ceux que nous jugeons plus particulièrement utiles pour un lecteur qui voudrait se faire de Kant une idée exacte, sans cependant aborder les études trop spéciales comme celles de Cohen, d'Adickes, etc... Les ouvrages cités sont recommandés comme exposé du Kantisme, mais ne le sont point, par le fait même, sous tous les rapports.

3. **Dictionnaires.** — Très précieux est le petit lexique kantien de Schmid : *Wörterbuch zum leichtern Gebrauch der Kantischen Schriften*, 1798; utile aussi le lexique de R. Eisler : *Wörterbuch der philosophischen Begriffe*, 2e éd., 2 vol., 1904. Par contre, le *Kantlexicon* de G. Wegner (1893) est un instrument de travail plus qu'insuffisant. — En français, le *Vocabulaire philosophique* que publie la Société française de philosophie est le seul travail correspondant que nous ayons et qui soit digne d'être cité. Il peut rendre des services même pour l'étude de Kant.

4. **Ouvrages de réfutation.** — Cathrein, s. j., *Moralphilosophie*, 2 vol.; H. Dehove : *Essai critique sur le réalisme thomiste comparé à l'idéalisme Kantien*, Lille 1907; Th. Desdouits : *La Philosophie de Kant d'après les trois Critiques*; A. Farges, nombreux ouvrages réunis sous le titre : *Etudes philosophiques;* il faut citer en particulier : *L'objectivité de la perception des sens externes et les théories modernes; l'idée de continu dans l'espace et dans le temps; l'idée de Dieu d'après la raison et la science; la liberté et le devoir;* enfin *la crise de la certitude, étude des bases de la connaissance et de la croyance, avec la critique du Néo-Kantisme, du Pragmatisme, du Newmanisme*, etc. Paris, Berche et Tralin; G. Fonsegrive, *Essais sur la connaissance*, Lecoffre, 1909; Fouillée, *Le Moralisme de Kant et l'amoralisme contemporain*, Alcan, 1905; *Critique des systèmes de morale contemporains*, Germer-Baillière, 1883; Kleutgen, s. j., *Philosophie scolastique*; Lepidi, *La Critique de la raison pure d'après Kant et la vraie philosophie*, dans *Opuscules philosophiques*, 1re série, Lethielleux, 1899; Cardinal Mercier, *Critériologie, ontologie, psychologie, morale;* T. Pesch, *Kant et la science moderne, le Kantisme et ses erreurs*, Lethielleux, 1897; Peillaube, *La théorie des concepts*, Lethielleux, Paris, 1895; C. Piat, nombreux ouvrages qui tous, plus ou moins expressément, sont une critique du Kantisme : *L'intellect actif*, Leroux, Paris, 1890; *L'idée, ou critique du Kantisme*, Poussielgue, 2e éd., 1901; *La croyance en Dieu*, Alcan, 2 éd., 1909 [Cf. surtout le 1er chapitre]; *L'insuffisance des philosophies de l'intuition*, Plon, 1908 [chapitre sur les inférences rationnelles]; Sertillanges, *Les sources de la croyance en Dieu*, Paris, 1905; C. Sentroul, *L'objet de la métaphysique selon Kant et selon Aristote*, Louvain, 1905; G. Sortais, *Etudes philosophiques et sociales* [iv, exposé et réfutation du Kantisme]; Trendelenburg, *Historische Beiträge*, III; Vallet, *Le Kantisme et le Positivisme*, Roger et Chernoviz, 1887; Willmann, *Geschichte des Idealismus*, 1897, 3e vol., p. 373 à 529 (critique Kant d'un point de vue thomiste).

Auguste Valensin, S. J.

CRITIQUE BIBLIQUE. — I. Histoire sommaire de la critique biblique. — 1. *Les origines.* 2. *L'Ancien Testament.* 3. *Le Nouveau Testament.*

II. La critique appliquée a la Bible. — 1. *Objet*

et rôle de la critique biblique. 2. *Terminologie, définitions et divisions.* 3. *Procédés de la critique biblique.* 4. *Ses ressources.*

III. Critique littéraire des Livres Saints. — 1. *Authenticité.* 2. *Genres littéraires.* 3. *Sources, citations et doublets.*

IV. La critique biblique et l'apologétique. — 1. *Tradition et critique.* 2. *Critiques et préjugés.* 3. *Le parti pris dogmatique.* 4. *L'Eglise et la critique biblique.*

I. — Histoire sommaire de la critique biblique

1. **Les origines.**— Entendue au sens large du mot, celui que suggère l'étymologie, la critique biblique est aussi ancienne que l'étude de la Bible; son histoire se confond avec celle de l'exégèse et de l'apologétique. De tout temps, l'on a senti qu'avant d'acquiescer à l'autorité d'un texte, il faut savoir de qui il est et dans quel état il s'est conservé.

a) Au seuil du IIe siècle, S. Ignace, *Philad.*, 8, rencontre déjà des chrétiens qui n'entendent se rendre qu'au témoignage des plus anciens exemplaires de l'Evangile (J. B. Lightfoot, *Apostolic Fathers*, 1889², II, p. 271, interprète autrement ἐν τοῖς ἀρχείοις); et qui soulevaient la question d'authenticité ou d'interprétation, quand on leur montrait le passage. Ce texte, rapproché d'une citation scripturaire de S. Polycarpe, *Philip.*, 1 (cf. *Act.*, II, 24) et d'une réflexion de S. Irénée, III, II, 1, fait assez voir que, dès cette époque, l'exégète et l'apologiste avaient à tenir compte des menues variantes présentées par les différentes copies du Nouveau Testament. Cf. R. Cornely, *Hist. et crit. Introd. in U. T. Libros sacros*, 1885, I, p. 292, not. 3. Dès lors aussi, on savait donner à la comparaison des textes l'attention convenable; cf. S. Irénée, V, XXX, 1. Vers le même temps, Jean l'Ancien, dont parle Papias, avait à faire l'apologie de l'exactitude de l'évangile de S. Marc; cf. Eusèbe, HE, III, XXXIX. Papias lui-même se documentait, de son mieux, auprès des presbytres qu'il rencontrait; car il mettait, nous dit-il, plus de confiance dans la tradition vivante que dans les livres. *Ibid.*

Les apologistes, qui vinrent immédiatement après: S. Justin, S. Irénée et Tertullien, en appellent résolument au texte inaltéré de l'A. T., dont ils pensent avoir exactement la teneur dans la version grecque des Septante; à l'encontre des récentes traductions judaïsantes d'Aquila, de Théodotion et de Symmaque. Ils protestent aussi contre les retranchements faits au N. T., et notamment aux Evangiles, par les Marcionites. S. Irénée, I, XXVII, 2; III, XII, 12; Tertul., *De carne Christi*, 2; *Adv. Marc.*, IV, 2-4. D'autre part, le *fragment* dit *de Muratori*, *lin.* 64 et 82, leur reproche d'augmenter indûment le Canon des Ecritures d'une collection de psaumes et d'une lettre de S. Paul *Ad Alexandrinos*. S. Irénée, III, XI, 9, sait que des adversaires excessifs du montanisme font opposition au quatrième évangile. Du milieu du IIe siècle au milieu du IIIe, les évêques orthodoxes veillent à ce que la bonne foi de certaines Eglises ne soit pas surprise par des colporteurs d'apocryphes, mis à tort sous le nom de quelque apôtre. Voir Canon. Pour faire ce discernement, ils ne se réclament pas seulement de l'autorité dogmatique du sentiment commun dans l'Eglise, ils font encore appel à la valeur historique de sa tradition. Cf. S. Irénée, III, III, 1; Tertul., *De praescript.*, 28; Eusèbe, HE, VI, XII. Du reste, il n'est pas prouvé, quoi qu'on ait dit, qu'au commencement du IIIe siècle, Tertullien, *De praescript.*, 36, n'en appelait pas encore aux autographes mêmes de S. Paul.

Le travail colossal d'Origène, connu sous le nom d'*Hexaples*, représente le premier essai méthodique de critique textuelle; il s'étendait aux originaux et aux versions grecques de l'A. T. Pour venger le récit biblique du reproche de puérilité et d'absurdité, le grand polémiste chrétien ressuscita l'apologétique de l'école judéo-alexandrine (Aristobule et Philon), en recourant à l'allégorisme littéraire. Cinquante ans plus tard, S. Pamphile et Eusèbe de Césarée réussiront à vulgariser quelques-uns des résultats obtenus par Origène, dont ils avaient atténué les excès. A ce même moment, Lucien d'Antioche et Hésychius d'Egypte reprenaient la critique des textes, inaugurée par Origène. Il est difficile de dire aujourd'hui d'après quelle méthode ils ont travaillé, et avec quel succès. Le *décret* dit de *Gélase* (495) les condamne sévèrement en ce qui concerne les Evangiles.

Vers la fin du IVe siècle, S. Jérôme, après avoir revisé sur le grec le N. T. latin, eut l'ambition de donner aux Occidentaux une meilleure version latine de l'Ancien; il traduisit tous les livres dont l'original hébreu ou chaldéen existait encore, ou du moins lui était accessible. De son côté, S. Augustin, que l'ignorance des langues avait tenu à distance des textes, donnait corps aux procédés courants de l'exégèse traditionnelle, dans le traité intitulé *De doctrina christiana*, *P. L.*, XXXIV, 15. Ses deux beaux livres: *De Genesi ad litteram* et *De consensu Evangelistarum*, *P. L.*, XXXIV, 219, 1041, ont été longtemps le répertoire des apologistes. Plusieurs des applications qui s'y rencontrent ont vieilli, mais la plupart des préceptes gardent encore leur valeur. Le moyen-âge fit effort pour rendre à la version de S. Jérôme sa physionomie primitive; de là les « Correctoires » de la Bible latine. Voir Vulgate (Histoire de la). Il se trouva même alors un franciscain, Roger Bacon († 1294), pour plaider la cause de l'hébreu. Cf. *Dict. de la théol. cath.* (Vacant), II, p. 23-31. Les grandes controverses dogmatiques entre catholiques et protestants, qui remplissent les XVIe et XVIIe siècles, furent l'occasion d'une renaissance des études bibliques, qui rappela l'âge d'or des IVe et Ve siècles.

b) L'aperçu qui précède, bien qu'on n'y ait retenu que les faits les plus saillants, donne suffisamment à comprendre qu'un examen rationnel des titres historiques de la Bible a toujours été dans les habitudes de l'apologétique chrétienne. Cependant, catholiques et protestants s'accordent assez pour reconnaître que la critique biblique est relativement moderne; volontiers, ils lui assignent pour fondateur l'oratorien français, Richard Simon († 1712). Cf. R. Cornely, *Hist. et crit. Introd. in U. T. Libros sacros*, 1885, I, p. 692; A. Jülicher, *Einleit. in das N. T.*, 1903³, p. 8. Ces deux assertions ne sont pas contradictoires. Tant que l'on discuta dans l'Eglise sur les livres deutéro-canoniques du N. T., les questions d'authenticité furent agitées; l'origine apostolique de ces écrits étant alors considérée comme le critère, tout au moins le critère de fait, de leur canonicité. Voir Inspiration (Critère de l'). Admettre que le Quatrième évangile et l'Apocalypse étaient de Cérinthe, et non de l'Apôtre Jean, c'était s'interdire, d'avance, de les tenir pour canoniques. Quand l'accord se fut fait dans l'ensemble des églises sur le Canon, les questions d'authenticité perdirent beaucoup de leur intérêt. Voir plus loin, III, 1, *a*. Dans les controverses qui suivirent, catholiques et hérétiques s'entendaient sur l'origine divine et humaine de ces livres, c'était uniquement sur leur interprétation qu'ils disputaient. Même avec les infidèles, ce n'est qu'exceptionnellement que les apologistes chrétiens eurent à établir l'authenticité de leurs textes. Il semble bien, en effet, que Celse, Porphyre et Julien l'Apostat n'aient pas porté l'attaque de ce

côté; c'est à la vérité du contenu de ces livres qu'ils s'en prenaient. Quant au problème littéraire : comment les Livres Saints avaient été composés, c'est un point sur lequel l'attention des anciens ne paraît pas s'être arrêtée. S. AUGUSTIN a consacré quelques lignes seulement à la question des évangiles synoptiques, que les modernes discutent depuis un siècle. Cf. *De cons. Evangelist.*, I, II, 4; *P. L.*, XXXIV, 1044. Un certain nombre de Pères ont, en passant et d'un mot, représenté Esdras comme le « restaurateur » des Ecritures; mais ils étaient bien loin de poser la question des origines de l'A. T., comme on le fait aujourd'hui. Cf. Fr. DE HUMMELAUER, *Comment. in Deuteron.*, 1901, p. 9. ORIGÈNE, S. JÉRÔME et S. AUGUSTIN avaient, il est vrai, relevé dans la Bible des différences de style, que volontiers ils mettaient au compte du génie particulier et du milieu des hagiographes; en exégètes délicats, ils tenaient compte de ces constatations pour mieux interpréter les textes, mais ils ne s'étaient pas avisés d'en faire un point de départ pour dater leur composition. S. Jérôme sait que plusieurs, avant lui, ont contesté l'authenticité de l'épître aux Hébreux et de la IIe de Pierre, à cause de la difficulté qu'ils trouvaient à les attribuer respectivement à S. Paul et à S. Pierre, « *propter styli sermonisque dissonantiam* ». *De vir. ill.*, I-V, *P. L.*, XXIII, 609-617; toutefois, il ne semble pas que ces oppositions faites au nom du critère interne aient tenu beaucoup de place dans les controverses des anciens. Or, c'est précisément aux indices révélateurs, fournis par les textes eux-mêmes, que les critiques modernes se sont attachés. Ils ont prétendu trouver sur ce terrain un point d'appui suffisant pour contrôler et, au besoin, réformer le témoignage de la tradition au sujet des origines de la Bible.

c) C'est surtout par ce dernier aspect que la critique biblique est moderne; mais, même envisagée de la sorte, elle a été précédée d'une époque de préparation. Déjà, lors du concile de Vienne (1311), CLÉMENT V avait érigé des chaires de langues orientales dans les principales Universités : Rome, Paris, Oxford, Salamanque, Bologne. L'humanisme du XVe siècle provoqua, par contre-coup, un renouveau des études bibliques. Sur ce terrain, les premières recherches des savants chrétiens, qui s'étaient mis à l'école des rabbins, furent d'ordre philologique; on fit des grammaires et des dictionnaires de la langue hébraïque. Qu'il suffise de rappeler les noms de J. REUCHLIN († 1522), et du dominicain XANTES-PAGNINI († 1541). Avec la connaissance de la langue originale, l'ambition vint à plusieurs de traduire à nouveau l'A. T.; du côté des protestants : OSIANDER, MUNSTER, CASTALIO, etc.; du côté des catholiques : XANTES-PAGNINI, CAJETAN, ARIAS MONTANUS, MALVENDA, ISIDORE CLARIUS. Puis, on imprima sur colonnes parallèles les textes et les versions; en l'espace d'un siècle (1514-1657) parurent successivement les polyglottes d'Alcala (XIMÉNÈS), d'Anvers (ARIAS MONTANUS), de Paris (J. MORIN), de Londres (WALTON).

Pendant la seconde moitié du XVIe siècle, on reprend, avec plus d'ardeur que jamais, le travail commencé par ERASME († 1536) : la comparaison des manuscrits, l'amendement des versions d'après les textes originaux, à l'effet d'obtenir un texte grec du N. T. plus correct et une version latine plus fidèle. Les éditions du texte données successivement par Robert ESTIENNE et par Th. DE BÈZE devaient aboutir au *Textus receptus* de 1633; tandis que les éditions de la vulgate latine du même Robert ESTIENNE et de J. HENTEN allaient permettre aux reviseurs romains de préparer la bible dite Sixto-Clémentine (1592). — La critique du texte de l'A. T. eut son tour, mais avec des résultats plus modestes. Les travaux de Louis CAPPELLE, *Critica sacra*, 1650, des deux BUXTORF (le père † 1629 et le fils † 1664), de J. MORIN et de VOSSIUS se bornaient à des remarques philologiques; on y disputait encore sur la question de savoir si dans le texte des Massorètes les points-voyelles étaient inspirés ou non. — La critique textuelle de la Bible était fondée, mais elle devait attendre presque deux siècles avant d'avoir une méthode et un champ d'observation suffisant. Voir TEXTES BIBLIQUES (Critique des). A cette même époque se rattache la publication des *Critici sacri* (1660), dans laquelle les anglais Jean et Richard PEARSONS ont réuni les principaux commentaires protestants. Il convient de mentionner encore les *Horae hebr. et talmudicae* de J. LIGHTFOOT († 1675).

Ces premières recherches sur l'A. T. avaient fait toucher du doigt la nécessité d'étudier les langues apparentées avec l'hébreu. Ce fut l'origine de l'orientalisme en Occident. On se mit à étudier, plus que par le passé, le syriaque et l'arabe. Les deux foyers les plus actifs de l'orientalisme furent Leyde et Paris; en Hollande : ERPENIUS († 1624), LOUIS DE DIEU († 1642), LEUSDEN († 1699 Amsterdam), et plus tard, SCHULTENS († 1750) et SCHROEDER († 1798); en France : d'HERBELOT († 1569); l'oratorien J. MORIN († 1659) et A. GALLAND († 1715).

d) C'est en 1678 que paraît à Paris la première édition de l'*Histoire critique du Vieux Testament* par Richard SIMON. L'auteur s'y occupe des textes et des versions. Les huit premiers chapitres présentent, au point de vue qui nous occupe, un intérêt particulier. On y avance que le Pentateuque, les Livres historiques et même les Prophètes n'avaient pas dû avoir, à l'origine, l'unité littéraire que la tradition leur a reconnue depuis. Moïse n'a pas écrit tout le Pentateuque, et même dans les parties qu'il a écrites, il s'est servi de sources et de sources multiples. Il y avait, sans doute, chez les Juifs, des historiographes officiels, qui n'étaient autres que les Prophètes, et ceux-ci avaient le droit d'ajouter au texte sacré ou d'en enlever. On peut voir dans l'article PENTATEUQUE comment R. Simon s'y prenait pour établir sa thèse. Du reste, il essayait de faire voir qu'elle n'était pas si nouvelle qu'elle paraissait de prime abord; en glanant à travers la patrologie chrétienne et la tradition rabbinique du moyen âge (par ex. IBN ESRA † 1167), il avait réussi à colliger quelques témoignages en sa faveur. L'originalité de l'*Histoire critique* consistait moins dans ses conclusions sur le Pentateuque et les Prophètes que dans sa méthode, c'était la première étude d'ensemble ayant la prétention de dater un livre biblique d'après l'analyse littéraire et historique de son contenu. De ce point de vue, Richard Simon n'est pas tributaire de SPINOZA, bien que le traité *Théologico-politique* (1670) de celui-ci ait précédé de quelques années l'*Histoire critique*. Ce n'est pas en littérateur, ni même en historien, que Spinoza révoquait en doute l'authenticité du Pentateuque et des Prophètes, mais bien plutôt en philosophe panthéiste, qui rejette comme inauthentique tout ce qu'il ne juge pas être conforme aux données de la raison. Cf. MARGIVAL, *Essai sur Richard Simon*, 1900, p. 125; MANGENOT, *L'auth. mosaïque du Pentateuque*, 1907, p. 21; et, d'autre part, WESTPHAL, *Les sources du Pentateuque*, I, *Le problème littéraire*, 1888, p. 59. Il faut en dire autant de HOBBES, *Leviathan*, 1651. En réalité, Hobbes et Spinoza ne furent que des précurseurs du rationalisme en matière de critique biblique, tandis que Richard Simon a été le fondateur de la critique historique des Livres Saints, au sens moderne du mot. On a prétendu aussi, mais bien à tort, que Richard Simon relevait des principes et des travaux protestants. Il est vrai que les Sociniens et les Armi-

niens, s'étant relâchés de la conception rigide de la théopneustie, telle que les premiers Réformateurs l'avaient enseignée, apportaient à l'étude de la Bible des procédés philologiques et historiques dont leur exégèse n'avait pas tardé à se ressentir. R. Simon connaît les commentaires de l'arminien GROTIUS (de Groot, † 1645), et en fait assez de cas, toutefois sans lui épargner la critique, p. 443. Mais il est évident par tout le contenu de l'*Histoire critique* (et l'auteur en fait plus d'une fois l'observation expresse, p. 13, 357, 427, 478), que l'œuvre tend à ruiner la prétention des Protestants de faire de l'Ecriture la règle unique de la foi. Cf. A. SABATIER, *Les religions d'autorité et la religion de l'Esprit*, 1904, p. 320-321. C'est ce dont convenait Bossuet lui-même. Cf. MARGIVAL, *loc. cit.* C'est un fait, que les Protestants furent les premiers à réfuter l'*Histoire critique*. Ils le firent d'abord par la plume de Jean LE CLERC (Clericus), un arminien de Hollande, dans une série de publications qui s'ouvre en 1685, par les *Sentiments de quelques théologiens de Hollande sur l'Hist. crit. du V. T. de Richard Simon.* Vint bientôt après la *Défense des Sentiments*..., 1686; et enfin *Ars critica* in qua ad studia ling. lat. græc. et hebr. via munitur, 1697. Du reste, la critique de J. Le Clerc sur le Pentateuque était encore plus radicale que celle de R. Simon. Du côté des Catholiques, l'*Histoire critique* ne reçut pas un meilleur accueil. On sait comment elle fut condamnée à Paris d'abord, puis à Rome. C'est pour la réfuter que BOSSUET a écrit sa *Défense de la Tradition et des Saints Pères* (publiée seulement en 1743). Cependant, si, à plus de deux cents ans de distance, on compare la position prise par R. Simon dans la question du Pentateuque avec la récente réponse de la Commission biblique, on constate qu'elle se trouve satisfaire aux exigences du décret du 27 juin 1906.

e) Ce n'est qu'un siècle plus tard que le problème littéraire concernant le Pentateuque devait être repris. Il le fut par un autre catholique français, J. ASTRUC, *Conjectures sur les mémoires originaux dont il paraît que Moïse s'est servi pour composer le livre de la Genèse*, Bruxelles, 1753. Voir l'article *Astruc* dans le Dict. de la Bible (Vigouroux). Le mémoire d'Astruc fut réfuté sur-le-champ par les protestants J. D. MICHAELIS et J. F. W. JERUSALEM, qui le prenaient de très haut avec le médecin de Montpellier. C'était pourtant l'époque où LOWTH en Angleterre et HERDER en Allemagne mettaient en honneur les études littéraires sur la Bible.

2. **L'Ancien Testament et la critique depuis un siècle.** — *a*) La fin du XVIIIe siècle fut marquée en Allemagne par une activité philosophique et littéraire sans précédent dans l'histoire de ce pays. Les études bibliques devaient s'en ressentir. On commença par l'Ancien Testament. Les idées de R. Simon et d'Astruc furent reprises par J. G. EICHHORN, *Einleitung in das A. T.*, 1780-1783, qui du reste ne nommait pas même Astruc; et peut-être en effet ne le connaissait-il que par la réfutation de Michaelis. Les travaux d'Eichhorn furent suivis de près par ceux d'un prêtre catholique anglais, Alex. GEDDES (1792), qui concluait dans le même sens. Désormais, la question du Pentateuque est à l'ordre du jour, et elle y restera pendant un siècle. C'est sur ce terrain, on peut le dire, que s'est édifiée la critique biblique moderne. Les universités allemandes en ont eu pendant plus de cinquante ans le monopole. Toutefois, il ne faut pas oublier que E. REUSS, dit le Nestor de la critique, qui enseignait à l'université de Strasbourg, restée française jusqu'en 1871, semble avoir ouvert la voie dans laquelle on marche encore. De l'Allemagne, la question passa dans les écoles de la Hollande, de l'Angleterre et de la France.

On peut voir dans l'article PENTATEUQUE par quelles vicissitudes et au milieu de quelles polémiques l'hypothèse « documentaire » d'ASTRUC-EICHHORN s'est acheminée vers l'hypothèse dite du « développement » de REUSS-GRAF-WELLHAUSEN (on dit encore GRAF-KUENEN-WELLHAUSEN), couramment reçue aujourd'hui. Voici à quoi elle revient. Le Pentateuque (ou plutôt l'Hexateuque, car Josué fait littérairement corps avec les livres précédents), date, dans sa forme actuelle, d'après l'exil; — on ne s'accorde pas pour formuler une date plus précise. Cette rédaction se fonde néanmoins sur des documents fragmentaires plus anciens, à savoir : P = le Code sacerdotal (appelé tout d'abord Ecrit fondamental, Livre des origines, ou Elohiste tout court); E = l'Elohiste (ou encore le second Elohiste, par opposition au précédent); J = le Jéhoviste (ou le Livre de l'alliance); D = le Deutéronome. Or, P serait du VIe ou même du Ve siècle, E du VIIIe ou du VIIIe, D du VIIe, J entre le VIIIe et le Xe. Selon qu'ils donnent ou non à ces portions intégrantes de l'Hexateuque des sources écrites plus anciennes, et surtout qu'ils reconnaissent à ces documents une valeur historique plus ou moins grande, les critiques sont dits relativement conservateurs ou radicaux. Tandis que DILLMANN et NOELDEKE placent la composition de la plupart de ces sources au IXe ou au Xe siècle, et même certains fragments à l'époque mosaïque, WELLHAUSEN ne veut pas remonter au delà du VIIIe siècle; à l'entendre, le Décalogue daterait du temps du prophète Michée. Dans sa phase actuelle, la critique de l'Hexateuque ne donne plus qu'une importance secondaire au critère littéraire; l'argument historique lui-même, celui qui résulte de l'analyse du contenu de ces écrits, se fonde avant tout sur le développement progressif des institutions et des doctrines bibliques. Pour préciser ce développement, on prend comme point de repère le Deutéronome, qui aurait été composé au VIIe siècle, du temps du roi Josias. Cette date est tenue pour certaine.

Les représentants les plus connus de l'école critique, dont les conclusions vont s'écartant toujours davantage des données traditionnelles, sont : *Allem.*, EICHHORN, ILGEN, DE WETTE, H. EWALD, VATER, VATKE, KNOBEL, GRAF, HUPFELD, SCHRADER, NOELDEKE, WELLHAUSEN, STADE, BUDDE, Fried. DELITZSCH, HOLZINGER; *Holl.*, KUENEN; *France*, E. REUSS; *Angl.*, GEDDES, ROB. SMITH (*Encycl. britannica*), et *Encycl. biblica* (CHEYNE). — L'école conservatrice protestante peut se réclamer, en Allemagne, de HENGSTENBERG, LÜCKE, KEIL, HAEVERNICK, Ed. KOENIG, Jul. BÖHM, Sam. OETTLI, Franz DELITZSCH qui devait se rallier, peu avant sa mort, à des conclusions plus avancées; et, en Angleterre, de BISSEL, GREEN, BAXTER, ORR. — Entre ces deux extrêmes il existe une école intermédiaire : *Allem.*, BLEEK, KAMPHAUSEN, DILLMANN, KITTEL, BAUDISSIN, STRACK, KLOSTERMANN, CORNILL, KAUTZSCH; *langue angl.*, COLENSO, A. B. DAVIDSON, DRIVER, RYLE, B. W. BACON, BRIGGS, *Dict. of the Bible* (HASTINGS); *langue franç.*, HALÉVY, BRUSTON, WESTPHAL, L. GAUTIER. Il va sans dire que cette classification n'a rien d'absolu, la complexité du problème et la variété des solutions qu'il a reçues, ne permettent pas de prétendre à plus de précision. Cf. WESTPHAL, *Les sources du Pentateuque*, I, Le problème littéraire, 1888; II, Le problème historique, 1892; Ch. BRIGGS, *The higher criticism of the Hexateuch*, édit. de 1897; H. HOLZINGER, *Einleit. in den Hexateuch*, 1893.

Du côté des catholiques, le problème littéraire du Pentateuque excita tout d'abord peu d'intérêt. Les quelques Allemands qui s'en sont occupés pendant

la première moitié du XIXe siècle se montrèrent plutôt favorables aux résultats de la critique moderne; on peut citer MOVERS, HANEBERG, REINKE, etc. Toutes les forces vives de l'apologétique catholique étaient alors dépensées à faire face aux attaques dirigées contre la chronologie biblique au nom de l'égyptologie, et contre les premiers récits de la Genèse au nom des sciences naturelles : la géologie, l'astronomie et la paléontologie. Cependant, vers le milieu du siècle, les auteurs d'Introductions à l'Ecriture Sainte (HERBST et WELTE, 1840; GLAIRE, 1843; SCHOLZ, 1845) commençaient à faire à la critique du Pentateuque un peu de place; KAULEN, 1876, UBALDI, 1877, CORNELY, 1885, devaient lui donner plus de développements. M. VIGOUROUX, S.S., a été le premier à vulgariser en France la question sous sa forme actuelle, d'abord dans le *Manuel biblique*, I, 1878; puis dans les *Livres Saints et la critique rationaliste*, III, 1886. Comme ses devanciers, il s'en tient au sentiment traditionnel. A vingt-cinq ans de distance, on peut observer un changement de position dans la dernière Introduction spéciale à l'A. T. sortie d'une plume catholique : Fr. GIGOT, S. S., *Special Introd. to the study of the Old Testament*, 1901. Je le cite. « Un certain nombre de savants catholiques, qui apparemment ira en croissant, — tels que BICKELL, VON HUMMELAUER, S. J., en Allemagne; VON HUEGEL, Rob. CLARKE, en Angleterre; LAGRANGE, O. P., à Jérusalem; LOISY, ROBERT et d'autres, en France, etc. — acceptent comme solidement établis la plupart des plus importants résultats de la recherche critique », p. 45; cfr. p. 110, 137, 140. Depuis, il a paru deux ouvrages dans lesquels on soutient le sentiment traditionnel : James ORR (protestant écossais), *The problem of the Old Testament*, 1906; et E. MANGENOT, *L'authenticité mosaïque du Pentateuque*, 1907. Il faut joindre à ces monographies J. BRUCKER, *L'Eglise et la critique biblique*, 1908, p. 103-189. D'après ce dernier, on peut ramener à trois points ce qu'il est permis de retenir de la théorie documentaire : 1° La constitution *définitive* du Pentateuque peut être postérieure à l'exil; et donc les écrits dont il se compose auraient existé jusque là séparément. 2° Il est possible que Moïse ait fait rédiger ces textes par des écrivains sous ses ordres. 3° La rédaction des écrits d'origine mosaïque peut se fonder elle-même sur des documents plus anciens.

b) Tous les autres livres de l'A. T. ont été soumis successivement à l'épreuve de la critique historique. Du reste, il est facile de s'apercevoir que, par contrecoup, l'attitude prise vis-à-vis du Pentateuque change déjà, à elle seule, toute la perspective de l'A. T. : histoire, institutions et doctrines.

Il y a cinquante ans, on se demandait s'il fallait abaisser la date de la composition de quelques psaumes à l'époque des Macchabées; aujourd'hui, écrit WELLHAUSEN, on se demande s'il y a des psaumes datant d'avant l'exil. Voir l'article PSAUMES. De DELITZSCH (1860), qui maintenait encore au compte de David 44 psaumes (sur 73 qui lui sont attribués par les titres), à BAETHGEN (1897), qui ne lui en conserve plus que 3, on peut mesurer le chemin parcouru. Pour DRIVER, *res non liquet*, tandis que DUHM et CHEYNE se rangeraient volontiers à la formule de Wellhausen. La plupart des catholiques : PATRIZI, VAN STEENKISTE, LESÊTRE, CRAMPON, FILLION, PANNIER maintiennent que le plus grand nombre des psaumes datent d'avant l'exil et que beaucoup sont de David; mais ils accordent que les autres sont de l'époque du second Temple, et même que quelques-uns pourraient bien avoir été composés sous les Macchabées. Dans ces conditions, le psautier n'aurait été définitivement clos que peu de temps avant la composition du prologue de l'Ecclésiastique grec, vers 130. D'autres cependant, par exemple le P. ZENNER, *Die Psalmen nach dem Urtext*, 1906, I, p. 20, se rapprochent plutôt des conclusions de Bäthgen. Il faut bien convenir que la date, même approximative, de la plupart des psaumes devient très difficile à déterminer, du moment que l'on n'accorde pas de valeur historique aux titres qui les attribuent respectivement à David, à Asaph, à Coré, etc.

c) Les *livres historiques*, n'étant datés d'aucune façon, laissent une porte largement ouverte aux conjectures. Assez généralement, on place la composition des deux premiers livres des Rois (autrement dit de (Samuel) entre le VIIIe et le VIe siècle. On se contente d'assigner aux deux autres l'époque qui a précédé l'exil, sans préciser davantage. M. M. VERNES, *Précis d'histoire juive*, 1889, p. 478-825, place au IVe siècle la composition des quatre livres des Rois; mais son opinion est restée sans écho. Esdras et Néhémie seraient du IVe siècle, les Paralipomènes (ou Chroniques) auraient été rédigées après la construction du second Temple, entre 300 et 250. Les livres des Macchabées sont du IIe siècle. Rien de précis sur l'âge de Ruth, de Job, de Tobie, de Judith, d'Esther et de Jonas. On discute même sur leur genre littéraire. — Le caractère de l'histoire biblique fait l'objet de vives controverses. Pour les tenants les plus avancés du « criticisme », cette histoire est d'un bout à l'autre foncièrement pragmatique, c'est-à-dire destinée à justifier les institutions et les doctrines du temps présent, en les reportant dans le passé par fiction littéraire. En somme, les auteurs de ces prétendus livres historiques auraient été avant tout des poètes. C'est la thèse plus que paradoxale de M. Vernes, *loc. cit.* Les autres, tout en admettant que l'histoire biblique est tendancieuse, estiment qu'elle met au service de la cause qu'elle entend défendre, non pas une pure fiction poétique, mais une tradition populaire, dont la valeur est de moins en moins historique à mesure que l'on remonte vers les origines. Le Pentateuque, à partir de l'Exode, serait l'épopée du peuple d'Israël, tandis que la Genèse représenterait sa mythologie. Avec les Rois seulement on prendrait pied sur le terrain ferme de l'histoire. Cf. RYLE, *The early Narratives of Genesis*, 1892; H. GUNKEL, *Genesis*, 1901, dans le *Handkommentar zum A. T.* de W. Nowack, et plus brièvement dans *Die Sagen der Genesis*, 1901 (tiré à part de la première livraison du précédent commentaire); A. LOISY, *Etudes bibliques*, 1901, p. 61. Toutes les *Histoires d'Israël* publiées depuis cinquante ans relèvent plus ou moins de la critique littéraire et du mouvement d'idées dont nous venons de parler. Il faut citer celles de EWALD 1843, GRAETZ 1853-1875, HITZIG 1862, REUSS 1877, LEDRAIN 1879, STADE 1887, KITTEL 1888, VERNES 1889, RENAN 1887-1891, WELLHAUSEN 1894, KENT 1896, CORNILL 1898, PIEPENBRING 1898, GUTHE 1899.

Pour les catholiques, le récit biblique reste l'*Histoire Sainte.* Tout en convenant qu'il a été conçu et conduit en vue d'un enseignement religieux à donner, ils lui reconnaissent un caractère historique proprement dit. Quelques-uns pourtant ont fait exception pour les récits primitifs de la Genèse. Voir plus bas III, 2 *b*. M. VIGOUROUX, a publié quatre volumes, plusieurs fois réédités, *La Bible et les découvertes modernes*, 1877, pour justifier l'exactitude du récit biblique. M. LESÊTRE, *Histoire Sainte*, 1903[5] (qui est à compléter par *Les récits de l'Histoire Sainte* dans la *Revue pratique d'Apologétique*, avril 1906 et suiv.); et M. GIGOT, S. S., *Outlines of the jewish history*, 1897, (commençant avec Abraham) ont tenté d'écrire un précis d'Histoire Sainte, en tenant compte des résultats certains ou du moins acceptables de la critique moderne.

d) L'authenticité des *Prophètes* a résisté davantage à la critique, car on peut négliger le paradoxe de E. HAVET et de M. VERNES, qui voient dans leurs écrits des compositions pseudépigraphiques des quatre siècles qui ont précédé immédiatement notre ère. On s'accorde assez à dater du VIII siècle : Amos, Osée, Isaïe (la première partie, sauf quelques chapitres), Michée; — du VIIe siècle : Nahum, Sophonie, Jérémie (l'intégrité est contestée), Baruch, Habacuc; — du VIe siècle : Ezéchiel (Deutéro-Isaïe), Aggée, Zacharie (l'unité littéraire est contestée); — du Ve siècle : Malachie. On reste indécis au sujet de Joël et d'Abdias (du Xe au VIe siècle, ou même à une époque plus basse en ce qui concerne Joël); ceux qui admettent le caractère historique du livre de Jonas en placent la composition au VIIIe siècle, et quelques-uns au Ve. Il va sans dire que le très grand nombre des critiques dits indépendants n'admettent pas la possibilité de la prophétie, et que ce préjugé a exercé son influence aussi bien sur leur critique littéraire que sur leur critique historique. Voir l'article PROPHÉTISME.

e) L'histoire littéraire de l'Ancien Testament a été écrite, du côté des rationalistes et des protestants, par Th. NÖLDEKE, *Hist. littér. de l'A. T.* (trad. franç. de Derenbourg et Soury, 1873); J. WELLHAUSEN, *Prolegomena zur Geschichte Israëls*, 1878; R. KITTEL, *Die Anfänge der hebr. Geschichtschreibung im A. T.*, 1896; B. DUHM, *Die Entstehung des A. T.*, 1897; E. KAUTZSCH, *An outline of the Literature of the O. T.* (trad. angl., 1899); G. F. MOORE, *Historical Litterature of O. T.*, dans l'*Encycl. biblica* (Cheyne), col. 2075; BUDDE, *Geschichte der althebr. Literatur*, 1906. — Du côté des catholiques, on peut citer W. BARRY, *The tradition of Scripture*, 1908. La plupart des Introductions à l'Ecriture Sainte font une part plus ou moins large à l'histoire et à la critique littéraire.

Les plus connues de ces Introductions sont : 1° du côté des catholiques, celles de JAHN, 1793, HERBST-WELTE, 1840-1844, SCHOLZ, 1843-1848, HANEBERG, 1845, REUSCH, 1859, KAULEN, 1876, 1899[4], avec Compend. 1897 (Allem.); UBALDI, 1877 (lat.); VIGOUROUX, 1878-1880[1], 1906[12] (franç.); CORNELY, 1885-1887, Compend. 1889[1] (lat.), 1907 édit. franç.; TROCHON, 1886, Compend. 1889 (franç.); CHAUVIN, 1897 (franç.); GIGOT, 1899-1906 (angl.); CELLINI, 1908-1909 (lat.); — 2° du côté des Protestants, celles de HAEVERNICK, 1836-1849, rééditée par KEIL, 1853 (allem.); BLEEK et KAMPHAUSEN, 1860, rééditée par WELLHAUSEN, 1878, 1886, 1893 (allem.); KUENEN, 1861-1865 (holland.); DRIVER, 1891, 1898[7] (angl.); KOENIG, 1893, STRACK, 1894[4] (allem.); CORNILL, 1891, 1905[5] (allem.); BRIGGS, 1899 (angl.); BAUDISSIN, 1901 (allem.).

Sous le titre d'*Histoire de la révélation de l'A. T.*, ou simplement *Histoire de l'Ancien Testament*, HANEBERG, 1850 (trad. franç. de Goschler 1856), DANKO, 1862, ZSCHOKKE, 1872, 1894[4], et le Dr Æ. SCHÖPFER, 1894, 1906[4], ont écrit des ouvrages dans lesquels on traite tout à la fois de l'histoire d'Israël, de l'origine de ses Ecritures et même de ses croyances. L'œuvre du Dr Schöpfer a été traduite en français et assez profondément remaniée par M. J. B. PELT, 1896, 1904[4]; et celui-ci, à son tour, vient d'être traduit en italien et adapté par M. ROUSELLE, *Storia dell' Antico Testamento*, 1906.

f) C'est surtout dans l'histoire des doctrines et des institutions religieuses de l'Ancien Testament que le préjugé rationaliste s'est fait sentir. Sur ce terrain, des travaux considérables ont été entrepris sous le titre général de *Théologie de l'Ancien Testament* par VATKE, 1835, KUENEN, 1869-1870, H. SCHULTZ, 1869, J. F. OEHLER, 1873-1874, A. KAYSER, 1886, PIEPENBRING, 1886, ALEXANDER, 1888, E. RIEHM, 1889, A. DUFF, 1891, SMEND, 1893, DILLMANN, 1895 (édité par Kittel), W. H. BENNETT, 1896, A. B. DAVIDSON, 1904 (édité par Salmond), STADE, 1905. Ces théologies peuvent se distribuer en deux types : le type ancien, représenté par VATKE, dépend d'une conception hégélienne de la conscience religieuse; le type nouveau, représenté par STADE, se fonde sur la théorie de l'évolutionisme religieux. Le texte biblique nous fait connaître les expériences religieuses du peuple d'Israël aux différentes époques de son histoire, notamment en ce qui concerne le monothéisme, qui est le fond même de sa religion et le messianisme, objet et terme de ses aspirations. Dans une théologie biblique, on entend préciser ces manifestations de la conscience du plus religieux des peuples de l'antiquité, marquer les étapes qu'elles ont franchies, et même en déterminer les causes. Pour la plupart des auteurs cités ci-dessus, ces causes sont exclusivement d'ordre naturel, les protestants libéraux et les « modernistes » font en outre appel aux interventions vagues et mal définies d'une providence spéciale sur Israël. L'histoire religieuse de ce peuple, culte et doctrines, vient d'être écrite de ce point de vue par E. KAUTZSCH, *Religion of Israel*, 1904, dans l'Extra-Vol., p. 62, du *Diction. of the Bible* (Hastings). Dans une brochure intitulée *Die bleibende Bedeutung des Alten Testaments*, 1902, le même auteur ramène la valeur permanente de l'A. T. aux points suivants : la Bible reste un admirable monument d'esthétique, encore qu'il soit inégal, et un document d'histoire ancienne de premier ordre; par-dessus tout, elle est le livre du salut, où l'on apprend comment Dieu est venu à l'homme et comment l'homme doit aller à Dieu. S. R. DRIVER, *The higher criticism*, 1905, p. 11, met la principale valeur du prophète dans ses aspirations morales et religieuses, plutôt que dans ses prédictions. Cf. W. G. JORDAN, *Biblical criticism and modern Thought*, 1909.

La *théologie biblique* est un genre moderne. Cf. *Revue des Sciences philos. et théolog.*, janv. 1907, p. 130. Des anciens, tels que Noël ALEXANDRE, 1676, BASNAGE, 1704, D. CALMET, 1718, avaient bien écrit des dissertations historiques et théologiques sur les principaux faits de l'A. T., mais sans faire l'histoire des doctrines. Les premières théologies proprement dites, écrites du point de vue catholique, sont celles de H. ZSCHOKKE, *Theologie der Propheten des A. T.*, 1877, et du P. M. HETZENAUER, O. P., *Theologia biblica*, t. I, Vetus Test., 1908. L'une et l'autre sont trop schématiques, c'est-à-dire rédigées d'après les cadres d'une théologie systématique; elles ne donnent pas suffisamment à connaître les progrès de la révélation de l'A. T. Sur ce développement progressif, cf. J. BRUCKER, *L'Eglise et la critique biblique*, 1908, p. 239.

Les croyants, qu'ils soient catholiques ou protestants conservateurs, comme il s'en trouve encore beaucoup en Angleterre (cf. Mgr BATIFFOL, dans *Le Correspondant*, t. CCXX, p. 21), estiment que l'histoire et la religion d'Israël ne s'expliquent pas suffisamment, tant que l'on ne fait pas appel à la révélation divine, spécialement en ce qui concerne le monothéisme et le messianisme. Les prophètes ne sont pas les créateurs du monothéisme, le messianisme est autre chose qu'un désir de revanche contre les Gentils ou encore un rêve de domination universelle. Le développement historique de la littérature, des institutions religieuses et des croyances chez les Juifs est très réel; mais loin de s'opposer à une activité surnaturelle, il la suppose. Voilà pourquoi, les critiques croyants estiment que le préjugé rationaliste n'est logiquement lié ni à la méthode critique ni à plusieurs des résultats obtenus par son moyen, encore que ce préjugé ait, de

fait, influé sur le mouvement d'études dont l'A. T. est l'objet depuis un siècle.

3. **La critique du Nouveau Testament.** — *a*) *Des Sociniens à Strauss.*— L'humanisme du xve siècle avait été un mouvement antichrétien, le libre examen des protestants devait aboutir à la libre pensée, le développement scientifique des temps modernes (philosophie, histoire, sciences naturelles) soulevait contre la foi traditionnelle des difficultés nouvelles. C'est sous cette triple influence que la vérité du christianisme fut mise en question au xviiie siècle, et, par contre-coup, l'autorité des livres qui en racontaient les origines. Déjà Wolf et son école, les Sociniens et les Arminiens avaient exalté l'humanité du Christ au détriment de sa divinité; dans la théologie de ces derniers, Jésus n'était plus, en définitive, qu'un homme, dans lequel Dieu s'était exceptionnellement révélé. Cependant, ils restaient respectueux de sa personne et de son œuvre. Les déistes anglais (Toland, Collins, Woolston, Tindal, Morgan, etc., cf. Fr. Vigouroux, *Les Livres Saints et la critique rationaliste*, 1884, I, ii), ainsi que les pseudophilosophes français devaient être moins modérés. Avec Voltaire et Bayle, l'attaque se fit haineuse, bien que sous le masque du sarcasme; avec l'Allemand Reimarus (1694-1768), elle fut violente. Des notes de ce dernier, publiées par Lessing, sous le titre de *Wolfenbüttel* (1774-1778), représentaient les écrits du N. T. comme le résultat d'une fraude intéressée; l'auteur s'en prenait surtout au récit que les évangélistes font de la résurrection. Jésus-Christ lui-même aurait été conduit par l'ambition de fonder un immense empire terrestre. Cet écrit fut le premier coup redoutable porté à la conception rigide que les protestants se faisaient de l'inspiration biblique; Michaelis (1750) l'avait déjà ébranlée, et Semler (1721-1791) devait achever de la discréditer. Celui-ci proposait, comme critère d'interprétation des Evangiles, l'hypothèse que le Christ et les Apôtres s'étaient *accommodés* aux idées de leur milieu. Est-ce pour cela que Semler est appelé par beaucoup le père de la critique du Nouveau Testament? Pour faire écho à Semler, Eichhorn n'avait qu'à appliquer ici les principes qu'il apportait à la critique de l'A. T.

Le catholique reçoit les Evangiles des mains de l'Eglise, d'après le mot de S. Augustin, *Evangelio non crederem nisi me catholicae Ecclesiae commoveret auctoritas;* les protestants avaient remplacé ce magistère ecclésiastique par le témoignage immédiat et intérieur de l'Esprit-Saint; aujourd'hui Semler et Eichhorn proposent de remplacer le témoignage de l'Esprit par la preuve historique. L'histoire décidera de l'authenticité des textes, l'authenticité garantira la vérité du récit surnaturel qu'ils renferment, et cette vérité deviendra, à son tour, une garantie de l'origine divine des textes eux-mêmes.

C'est à cela qu'aboutissait, avec la fin du xviiie siècle, le mouvement de critique historique et religieuse, auquel les rationalistes d'Allemagne ont donné le nom d'*Aufklärung;* ce qui veut dire *affranchissement des ténèbres, progrès et culture intellectuelle*. Cf. Schlosser, *Geschichte des achtzehnten Jahrhundert*, 1848, VII, 1 Abt., p. 1. Ces attaques de la première heure ne restèrent pas sans riposte. On peut voir dans M. Vigouroux, *op. cit.*, p. 657, une bibliographie assez complète des principales apologies publiées par les catholiques au cours du xviiie siècle. Les plus connues furent celles de Huet, évêque d'Avranches (1630-1721), et de l'abbé Guénée (1717-1803), surtout les *Lettres de quelques juifs* de ce dernier. Du côté des anglicans vinrent des ouvrages de grande valeur, notamment : Lardner, *Credibility of the Gospel history*, 1727-1743, mais l'auteur a lui-même des tendances au Socinianisme; W. Paley, *Evidences of christianity*, 1794; et surtout *Horae paulinae*, 1790; Th. Chalmers, *The evidence and authority of the christian revelation*, 1834. Les Démonstrations évangéliques de Migne, du t. IX au t. XII, reproduisent la plupart de ces apologies.

Encore ici, on doit convenir que, si le rationalisme biblique est bien d'origine protestante, les catholiques furent les premiers à faire à la critique, dans leurs études sur le N. T., la place qui lui convient. C'est que leur doctrine en matière d'inspiration et d'autorité scripturaire les mettait en meilleure posture que les protestants vis-à-vis de l'histoire. E. Reuss, *History of the Sacred Scriptures* (trad. angl. de Houghton, 1884), p. 618, fait observer qu'aux xvie et xviie siècles « les Jésuites, beaucoup plus que les Protestants, couraient le risque d'être brûlés comme hérétiques, à cause de la liberté qu'ils prenaient vis-à-vis de la Bible ». A. Sabatier, *Les religions d'autorité et la religion de l'Esprit*, 1904 [2], p. 320, a écrit dans le même sens: « Richard Simon et certains docteurs jésuites frayaient ici la voie nouvelle dans laquelle on allait s'engager. »

L'époque dite de l'*Aufklärung* coïncidait avec la révolution philosophique désignée sous le nom d'idéalisme allemand (Kant, Fichte, Schelling et Hegel). Cf. *Diction. of Christ and the Gospels* (Hastings), 1908, II, p. 869. La critique historique des origines du christianisme s'en ressentit profondément. Venturini d'abord, *Natürliche Geschichte des grossen Propheten von Nazareth*, 1800-1802, puis, et surtout, Paulus, *Das Leben Jesu als Grundlage einer reinen Geschichte des Christentums*, 1828, s'attachèrent à expliquer « naturellement » tout ce que les Evangiles racontent de Jésus, en distinguant entre le fait et son appréciation, c'est-à-dire l'explication qui en a été donnée, même par les témoins immédiats. Le fait peut être conservé; quant à son explication, on doit la critiquer, car elle peut être erronée. C'est notamment le cas des récits qui représentent certains faits comme miraculeux. Paulus estimait que les évangélistes n'ont pas eu, le plus souvent, la prétention de rapporter des miracles. Du reste, Kant n'avait-il pas enseigné que la règle suprême de l'exégèse était de rechercher non pas tant ce qu'un auteur, fût-il inspiré, avait dit, que ce qu'il aurait dû dire conformément aux données de la religion naturelle? *Die Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft*, 1793. Eichhorn (†1827) devait ajouter que dans les Evangiles on peut traiter d'invention de la crédulité juive tout ce qui ne cadre pas avec la droite raison. *Einleitung*, I, p. 44; III, p. 2. De la sorte, toute connaissance, même celle que l'on avait tenue jusque là pour révélée, se trouvait ramenée exclusivement aux ressources et aux lois de la psychologie humaine. D'après la Bible, Dieu avait fait l'homme à son image; d'après les tenants du naturalisme, il fallait faire Dieu à l'image de l'homme.

L'exégèse « psychologique » prétendait garder les Evangiles sans les Evangélistes; ce que ces textes contenaient d'historique n'était plus qu'un résidu. Mais vouloir ramener à des proportions naturelles un récit conçu perpétuellement d'un point de vue surnaturel, c'était entreprendre de dessaler la mer. On ne tarda pas à s'en apercevoir. L'attaque avait été si extravagante qu'au lieu de ruiner l'autorité des Evangiles, elle l'avait plutôt affermie.

b) *De Strauss à Renan.* — C'est alors que D. F. Strauss (1808-1874) proposa d'interpréter les Evangiles d'après la méthode *mythologique*, que l'on appliquait aux histoires profanes de l'antiquité. Semler, Eichhorn, Vater, de Wette avaient déjà étendu ce

système d'interprétation à certains récits de l'Ancien Testament, par exemple à l'histoire de Samson. De Wette avait même envisagé de ce même point de vue les récits des Evangiles concernant l'enfance du Seigneur et sa résurrection. Strauss réfute impitoyablement Paulus, mais, au fond, il se propose le même but que lui : rendre compte de l'élément miraculeux de l'histoire évangélique, sans admettre qu'il ait quelque réalité historique. Dans cet ordre de choses, nous ne serions pas en présence de faits réels, mais seulement de croyances qui se sont traduites de manière à donner l'illusion des faits. C'est le mythe. Les généalogies des Evangiles ne seraient rien autre chose qu'une tentative, sans valeur historique, pour justifier la foi déjà traditionnelle de la descendance davidique de Jésus. Les idées génératrices du mythe évangélique auraient été : le portrait prophétique du Messie dans l'Ancien Testament, les croyances populaires et aussi les développements progressifs d'une christologie savante. L'analyse à laquelle l'interprétation mythique soumettait les Evangiles obtenait encore un résidu historique, mais moins considérable que dans l'interprétation naturaliste.

Comment le mythe évangélique avait-il eu le temps de se créer avant la composition des textes ? Strauss profitait ici d'un courant d'opinions se produisant, à ce moment même, à Tubingue, grâce à un jeune professeur, le Dr Christian BAUR, qui plaçait la rédaction définitive des Evangiles dans la seconde moitié du IIe siècle. Les mythologistes feront-ils le sacrifice du christianisme? Point du tout. La philosophie hégélienne leur donne le droit de rétablir ce qu'ils viennent de démolir au nom de l'histoire ; l'idée religieuse est indépendante du phénomène historique, dans lequel elle s'est traduite à un moment donné. Du reste, Strauss s'en tient à la critique littéraire des Evangiles courante, il regarde Marc comme l'*epitomator* de Matthieu.

L'apparition de la *Vie de Jésus* par Strauss (*Das Leben Jesu kritisch bearbeitet*, 1835) eut un retentissement énorme ; elle marque une date décisive dans l'histoire du rationalisme moderne. Les réfutations ne se firent pas attendre, on en compta plus de soixante de 1835 à 1840. Les plus remarquables furent, du côté des protestants, la *Vie de Jésus* par Karl HASE (dans les éditions qui suivirent 1835; cet ouvrage devait devenir en 1876 la *Geschichte Jesu* du même auteur); puis l'œuvre similaire de NEANDER, *Das Leben J. C.*, 1837. Ces apologistes faisaient eux-mêmes des concessions considérables aux principes et à la méthode de Strauss. Du côté des catholiques, on peut citer KUHN, *Das Leben Jesu wissenschaftlich bearbeitet*, 1838; SEPP, *Das Leben Christi*, 1843-1846. Cf. M. FILLION, *Les étapes du rationalisme dans ses attaques contre les Evangiles*, Paris, 1911.

Si Strauss eut de nombreux contradicteurs, il rencontra surtout des imitateurs, qui ne tardèrent pas à le dépasser dans ses négations. Bruno BAUER, *Kritik der evangel. Geschichte*, 1840-1842, que M. Jülicher, *Einleit. in das N. T.*, 1901 [4], p. 19, regarde comme un précurseur de l'école hypercritique, reprit les traditions de l'attaque violente contre le christianisme. Les Evangiles sont du IIe siècle, leur récit est une pure fiction, sans aucun point de départ historique. C'est Marc qui a inventé l'histoire évangélique. Jésus et Paul sont des mythes, et le christianisme un produit de la philosophie populaire d'un milieu gréco-romain.

Cependant, en France, où l'ouvrage de Strauss avait été traduit par E. Littré, dès 1840, E. RENAN écrivait une *Vie de Jésus* (1863), qui aboutissait, somme toute, à la même conclusion : Le Christ n'est qu'un homme, mais un homme idéal. Du reste, l'écrivain français devait beaucoup à son devancier d'outre-Rhin, aussi bien pour la méthode que pour la documentation ; seulement, au jeu des idées il avait substitué celui des passions : Strauss était un professeur, tandis que Renan écrivait en artiste. Ce fut la principale raison de son succès. Au lieu de mythe, il parle de « légende idéale ». Comme Strauss, il accepte les vues de Baur sur la composition tardive des Evangiles; mais il profite d'une critique littéraire plus avancée, en faisant du texte de S. Marc le point de départ et la source des autres évangélistes.

c) *De Schleiermacher à A. Sabatier.* — La critique littéraire du N. T. est inséparable de sa critique religieuse, parce que celle-ci a été un important facteur de celle-là. Les philosophes hégéliens avaient substitué une sorte de Christ-Idée au Christ de la foi traditionnelle; Paulus et Strauss, bien que par des voies différentes, prétendaient dégager des textes le Christ de l'histoire. Ces polémiques philosophico-historiques troublaient profondément les âmes religieuses du monde protestant. Sentant le Christ leur échapper tous les jours davantage, à mesure que l'on mettait en pièces les Evangiles, elles demandèrent au piétisme des anciens Réformés de les sauver des entreprises de la critique. On le pouvait d'autant mieux que la philosophie en vogue, celle de Kant, faisait de la religion une affaire de sentiment. Pourquoi ne suffirait-il pas à l'homme de descendre dans son âme pour y retrouver l'essentiel du christianisme, qui est une vie et non une science ? L'Ecriture elle-même est-elle autre chose que l'histoire des expériences religieuses déjà faites par les Prophètes, le Christ et ses Apôtres, par la Synagogue et par l'Eglise? Si la conscience du Christ (qui s'est manifestée par une connaissance unique de Dieu et un sentiment sans pareil de sa filiation divine) nous intéresse encore, c'est qu'il est d'une certaine façon l'Humanité, qu'il a vécu notre vie et qu'il s'est survécu dans son Eglise. La valeur permanente du Christ ne se confond pas avec sa vie historique et terrestre, racontée dans les Evangiles; elle dépend encore, et bien davantage, de l'expérience personnelle que chacun en fait. Sans cette expérience, on ne perçoit que la lettre de l'Ecriture ; or, cette lettre n'a qu'une valeur relative et caduque, que la critique peut, avec le temps, réduire en poussière. Le miracle, par exemple, est le nom religieux d'un phénomène naturel; or, la valeur religieuse d'un fait résulte de l'expérience, c'est-à-dire de l'impression qu'il fait sur l'âme croyante. Pourvu que cette impression se produise, peu importe la nature du phénomène auquel elle est liée. Le récit de la conception virginale du Christ, qu'il nous livre une réalité ou un pur symbole, donnera toujours à connaître son origine céleste et son incomparable pureté.

La synthèse que nous venons d'esquisser est le point d'arrivée d'un mouvement dont SCHLEIERMACHER (1768-1834) fut l'initiateur, qui devait être soutenu et développé, en Allemagne, par Rich. ROTHE (1799-1867) et surtout par RITSCHL (1822-1889); en Angleterre, par COLERIDGE (1772-1834), F. D. MAURICE (1805-1872) et Matthew ARNOLD (1822-1888) ; en Suisse et en France, par Alex. VINET (1797-1847) et E. SCHERER (1815-1889). Il a atteint son apogée dans les écrits d'Aug. SABATIER, et particulièrement dans *Les religions d'autorité et la religion de l'Esprit*, 1903. D'après l'auteur, la conscience chrétienne est définitivement affranchie, même vis-à-vis de l'Ecriture; c'est le triomphe de l'Esprit sur la lettre. La critique peut faire de cette lettre ce que bon lui semblera. Jadis, on allait de l'Ecriture au Christ, aujourd'hui c'est du Christ qu'on va à l'Ecriture.

Tous les protestants libéraux, — et c'est le très

grand nombre, qu'ils s'appellent Réville, Cheyne ou Harnack, — relèvent plus ou moins de ce symbolisme critique. Ils récusent l'appellation de rationalistes, parce que la religion, d'après Kant, n'est pas d'ordre rationnel, et qu'ils prétendent bien garder intact le sentiment religieux, quelles que soient leurs conclusions historiques et littéraires sur l'Ecriture. C'est cette même conception, dont les écrits de M. Loisy sont saturés, que les modernistes ont tenté d'acclimater parmi les catholiques.

d) Baur et son école de Tubingue. — La critique historique des origines chrétiennes procédait, au xviiie siècle, d'un préjugé d'incrédulité; elle devait devenir elle-même le point de départ d'une critique littéraire du Nouveau Testament. F. Christian Baur (1792-1860), professeur à Tubingue, prétendit expliquer la composition du N. T. par l'histoire du christianisme primitif. (C'est plutôt la marche contraire qu'il eût fallu suivre. Cf. *Revue pratique d'Apologétique*, 1er sept., 1908, p. 855-861.) Tout son système repose sur l'hypothèse d'un antagonisme profond, qui aurait divisé le christianisme encore au berceau : d'un côté, les partisans de Pierre, des judaïsants particularistes; de l'autre, les partisans de Paul, des antijudaïsants universalistes. De cette époque, où le conflit était aigu, dateraient, d'une part : les grandes épîtres de S. Paul (*Gal., Cor., Rom.*), les seules qui soient authentiques; et d'autre part : l'Apocalypse, l'épître de Jacques et l'évangile araméen *secundum Hebraeos*. Tous les autres livres du N. T., et notamment les Evangiles dans leur forme actuelle, seraient d'une époque postérieure (entre 130 et 170), celle-là même où les divergences s'effaçaient graduellement pour faire place à la conciliation d'où est née l'Eglise catholique. Le premier évangile porterait encore des traces de tendance judaïsante, tandis que le troisième serait plutôt paulinien. Comme S. Marc est le plus neutre des trois, on conclut qu'il a été composé après les deux autres. Le quatrième Evangile et les Actes sont venus en dernier lieu. Tous ces écrits seraient tendancieux, ayant essentiellement pour but de faire prévaloir des doctrines ou des institutions.

Bien que le point de départ de Baur ne fut pas une conception originale, puisque Semler l'avait déjà mise en avant, cf. *Realencyklopädie für die protest. Theologie*, t. II (1897), p. 483, sa théorie eut un retentissement considérable. Strauss l'adopta, surtout dans la *Vie populaire de Jésus pour le peuple allemand*, qu'il donna en 1864; sans s'apercevoir, du reste, qu'il tentait de réunir des choses inconciliables, à savoir le travail spontané et inconscient de la légende mythique avec la tendance consciente et le but dogmatique supposés par la théorie de Baur. Le système de Tubingue a régné souverainement dans la plupart des milieux savants, pendant un demi-siècle. Il eut, à l'origine, un organe de propagation très écouté, le périodique *Theologische Jahrbücher*, dirigé par Baur lui-même et Zeller (1842-1857). Ses partisans les plus connus ont été Schwegler, Planck, Koestlin, Ritschl, Hilgenfeld, Volkmar, Tobler, Keim. Il est vrai qu'ils ont incessamment modifié les idées du maître dans le sens d'une régression vers le sentiment traditionnel. Pour mesurer le chemin parcouru dans cette direction, il suffit de comparer les positions de Baur avec celles prises de nos jours par deux de ses derniers disciples, O. Pfleiderer, *Das Urchristentum*, 1887; et Holsten, *Paulin. Theologie*, 1898.

Les études sur le siècle apostolique entreprises depuis trente ans, même par des partisans de Baur, ont été fécondes. Des ouvrages comme celui de Karl Weizsaecker, *Das apostolische Zeitalter*, 1886, 1902[3], n'ont pas peu contribué à venger la tradition de l'affront qui venait de lui être fait à Tubingue. Finalement, la théorie tant prônée s'est trouvée en faute sur tous les points : les évangiles, tout au moins les trois premiers, sont antérieurs au second siècle; loin d'être le dernier en date, Marc est tenu aujourd'hui pour la source des deux autres; S. Paul a écrit plus de quatre épîtres; les tendances judaïsantes et antijudaïsantes n'expliquent pas correctement la composition du N. T. En somme, l'école de Tubingue n'aurait plus qu'un intérêt historique, si son esprit et ses méthodes ne s'étaient conservés au milieu d'un petit nombre de pseudo-critiques hollandais, héritiers directs de Bruno Bauer et de Scholten, à savoir : Pierson, Loman, Van Manen, Naber et Voelter, auxquels il convient de joindre Stecke de Berne. Renchérissant sur la critique radicale de Baur, ils en sont venus à nier jusqu'à l'authenticité des grandes épîtres de S. Paul. Du reste, ils sont divisés entre eux sur tous les autres points. Cf. F. Prat, *La théologie de S. Paul*, 1908, p. 13; et A. Juelicher, *Einleitung in das Neue Testament*, 1901[4], p. 19.

e) Le Nouveau Testament et la critique contemporaine. — Les critiques libéraux qui se sont le plus distingués, depuis cinquante ans, par le nombre et le retentissement de leurs travaux sur le N. T., avaient été élevés dans le respect de l'école de Tubingue. Citons seulement K. Weizsaecker, H. J. Holtzmann, A. Juelicher et A. Harnack. S'étant aperçus, au cours de leurs études personnelles, que le point de départ de Baur était contestable, et qu'il ne cadrait pas avec nombre de faits établis par une analyse correcte de textes, ils renoncèrent au procédé des *tendances*, pour s'attacher à l'étude des *sources*. Par la comparaison immédiate des textes, au triple point de vue de la langue, du mouvement des idées et du fond, ils prétendirent déterminer le mode de leur composition. On commença par les Evangiles (voir ce mot). Le problème dit des Synoptiques a passionné, pendant un demi-siècle, le public des universités en Allemagne et en Angleterre. La grande majorité des critiques indépendants regarde aujourd'hui comme définitivement acquise l'hypothèse documentaire dite des deux sources : Matthieu et Luc se sont servis de Marc et des Discours du Seigneur; — ce dernier document est désigné par le sigle Q. Tous les autres points du problème : rapports de Q avec les Logia dont parle Papias, rapports de Luc avec Matthieu, ou inversement, par-dessus tout, l'existence d'un Proto-Marc et aussi les rapports du Marc canonique avec Q, sont encore chaudement discutés. Mais quelles que soient les réponses faites à ces questions secondaires, l'on s'accorde pour placer la composition des évangiles synoptiques avant la fin du 1er siècle, entre 60 et 80. Le plus attardé de tous, P. W. Schmiedel, fait écrire le troisième évangile entre 100 et 110, tandis que M. Harnack n'estime pas impossible d'en relever la date jusque vers l'an 60.

L'hypothèse documentaire, sous ses différentes formes, fut tout d'abord suspecte aux critiques conservateurs, catholiques et protestants; elle leur apparaissait comme une attaque déguisée contre l'authenticité des Evangiles. Aussi bien, les uns s'en tinrent à l'hypothèse de la dépendance mutuelle, dont le principe avait été posé par S. Augustin, cf. Patrizi, *De Evangeliis libri tres*, 1853, et, parmi les protestants, Keil, *Comm. über die Evang. des Marcus und Lucas*, 1879; tandis que d'autres pensaient tout expliquer par l'hypothèse d'une tradition purement orale, cf. Mgr Meignan, *Les Evangiles et la critique*, 1870[2]; Cornely, *Introd. spec. in libros N. T.*, 1887, et parmi les protestants, Godet, *Evangile selon S. Luc*, 1888. Cependant, l'hypothèse des deux sources finit par gagner, de ce côté, des

partisans, surtout sous la forme proposée d'abord par GROTIUS et reprise de nos jours par TH. ZAHN. Nommons PATRIZI, SCHANZ, LAGRANGE, BATIFFOL, BARNES, CHAPMAN, COPPIETERS, etc. Plus près de nous, M. LEPIN, *Jésus Messie et Fils de Dieu*, 1905², p. XXXVI; M. JACQUIER, *Histoire des livres du N. T.*, 1905²,p. 355, et M. BRASSAC, *Manuel biblique* (Bacuez), 1908¹², III, p. 114, inclinent, mais en hésitant, vers une solution éclectique.

L'authenticité de nos évangiles canoniques n'exige pas qu'on date leur composition d'une façon plus précise que n'a fait la tradition; or l'on sait que les critiques, même les plus conservateurs, ne s'accordent pas à ce sujet. Cf. MANGENOT, *Evangiles*, dans le *Dict. de la Bible* (Vigouroux), II, col. 2061; BACUEZ-BRASSAC, *Manuel biblique*, 1908¹², III, p. 61-62. « La chose particulièrement importante, dit M. LEPIN, *op. cit.*, p. XXXIX, est que nos trois synoptiques, alors même qu'il faudrait les attribuer à la seconde génération chrétienne et réduire la part prise par les auteurs traditionnels à leur rédaction, reposent sur des traditions orales et des documents écrits appartenant à la première génération, à l'époque même où vivaient encore les témoins directs du Sauveur. Or, c'est là un des faits les plus sûrement constatés par la critique moderne. » C'est exactement la conclusion formulée par M. HARNACK, *Das Wesen des Christentums*, 1900, p. 14 (trad. franç. 1907, p. 33) : « Les Evangiles ne sont pas des écrits de parti...; ils nous mettent incontestablement en présence d'une tradition primitive. » Cf., du même auteur, *Sprüche und Reden Jesu*, 1907. Il n'était pas possible de donner à Baur un démenti plus catégorique. A. JUELICHER, *Einleit. in das N. T.*, 1901⁴, p. 293, et surtout B. WEISS, *Die Quellen der synopt. Ueberlieferung*, 1908, p. 221, 235, 251, ne sont pas d'un autre avis.

Jusqu'à ces dernières années, on avait, dans la question des Evangiles, envisagé presque exclusivement l'aspect littéraire du problème, celui qui intéresse l'origine des textes; aujourd'hui, on s'attache à préciser le caractère et le développement de la tradition contenue dans les Evangiles. C'est l'aspect historique du problème, qui a pour objet de déterminer la valeur de cette tradition comme source de la vie de Jésus. Cf. WERNLE, *Die Quellen des Lebens Jesu*, 1904. La solution donnée à la question littéraire aboutissait à l'hypothèse des deux sources (Q et Marc), que l'on tenait généralement pour originales et homogènes; l'œuvre de Marc, en particulier, était un écho sincère de la prédication de Pierre. Or, c'est à cette confiance dans la valeur du second évangile que des critiques (WREDE, J. WEISS, WELLHAUSEN, SCHWEITZER, LOISY) s'en prennent maintenant. Il serait une œuvre de seconde main et une composition tendancieuse. Son auteur aurait une théologie, — celle de S. Paul; — et son souci souverain aurait été de la faire remonter au Christ en personne. Du côté des conservateurs, on a répondu que le paulinisme de Marc, fût-il réel, n'a rien d'inquiétant, puisque l'analyse des Epîtres fait voir qu'en substance ce paulinisme est antérieur à Paul, et qu'il faut bien l'attribuer au Christ lui-même. R. J. KNOWLING, *The testimony of S. Paul to Christ*, 1905.

Dans cette nouvelle phase, la critique s'attache aux idées qu'elle estime avoir été génératrices de la tradition évangélique, beaucoup plus qu'aux faits consignés dans cette tradition; parce que ces idées auraient modelé les faits eux-mêmes. Les évangiles, dans leur teneur définitive, seraient résultés de *tendances* religieuses très actives. Nous voilà, par un recul inattendu, ramenés au procédé distinctif de l'école de Tubingue. Cf. LOISY, *Les évangiles synoptiques*, I (1907), p. 66, et WELLHAUSEN, *Einleit. in die drei ersten Evangelien*, 1905. Il va sans dire, du reste, que ces idées génératrices, surtout l'idée maîtresse, varient avec les critiques de cette école. Pour les uns (J. WEISS, SCHWEITZER, LOISY), tout l'Evangile gravite autour de la conception que Jésus se serait faite d'un Royaume de Dieu purement eschatologique; pour WREDE, l'Evangile reste inexplicable, tant qu'on n'a pas deviné l'énigme du secret messianique. M. HARNACK, *Sprüche und Reden Jesu*, 1907, p. 3, raille agréablement ces faiseurs de systèmes, qui font dépendre toute étude sur les Evangiles d'une « idée fixe »; mais est-il bien sûr d'échapper à la critique, lui qui fait tenir obstinément toute la prédication de Jésus dans la notion du Dieu-Père?

La question du *Quatrième Evangile* se pose à part, distincte de celle qui concerne les Synoptiques. Cette distinction a sa raison d'être, même si l'on admet l'authenticité et le caractère historique de cet écrit, à cause des particularités qu'il présente, tant pour le fond que pour la forme. Aussi bien, commence-t-on à en tenir compte jusque dans l'enseignement courant. Cf. BACUEZ-BRASSAC, *Manuel biblique*, III, 1908¹², p. 102, 135. En outre, le problème se complique ici de celle des rapports du quatrième évangile avec les lettres de S. Jean et de l'Apocalypse; c'est la question dite *johannique*. L'unité littéraire de ces écrits a trouvé, ces derniers temps, plus d'un défenseur; notamment M. HARNACK, *Geschichte der altchristlichen Literatur*, I, *Die Chronologie*, 1897, p. 80-110. Mais, par contre, l'authenticité et le caractère historique de l'Evangile selon S. Jean a perdu du terrain dans les milieux protestants et modernistes. Voir à ce sujet, d'une part : J. RÉVILLE, *Le Quatrième Evangile*, 1901; A. LOISY, *Le Quatrième Evangile*, 1903 et d'autre part (conformément aux conclusions traditionnelles) : M. LEPIN, *L'origine du Quatrième Evangile*, 1907; E. JACQUIER, *Histoire des livres du Nouveau Testament*, IV, 1908. Le plus grand nombre des critiques placent aujourd'hui la composition du Quatrième Evangile entre 100 et 125, au lieu de 160 et 170, qui est la date mise en avant par Baur. Sur l'origine de l'APOCALYPSE, voir ci-dessus, col. 151-153.

La réhabilitation des *Actes des Apôtres* est en bonne voie, grâce aux travaux de RAMSAY, BLASS, CHASE, COPPIETERS et HARNACK. Le nombre des critiques, admettant leur unité littéraire et leur authenticité, augmente chaque jour. Entre la date proposée aujourd'hui par M. Harnack pour leur composition et celle couramment admise dans l'école de Tubingue, il y a un siècle de différence. Voir ci-dessus, col. 261, l'article APÔTRES (ACTES DES).

Au lieu des quatre grandes épîtres seulement (*Gal.*, I et II, *Cor.*, *Rom.*), que Baur laissait à S. Paul, c'est l'ensemble des lettres à lui attribuées par la tradition, qu'on reconnaît maintenant pour l'œuvre authentique de l'Apôtre. A. JUELICHER ne fait d'opposition qu'aux seules épîtres pastorales (*Tit.* et *Tim.*), il doute de celle aux Ephésiens; de son côté, A. HARNACK n'a d'objection à soulever que contre les épîtres pastorales; encore y reconnaît-il des fragments authentiques. Cf. F. PRAT, *La théologie de S. Paul*, 1908, p. 14. Quelle que soit la valeur des hypothèses qui ont été faites au sujet du rédacteur de l'*Epître aux Hébreux* (et il y en a de bien singulières), on est près de s'entendre pour placer sa composition avant l'an 70. Quant à la part qu'il convient de faire à S. Paul dans la fondation du christianisme, c'est une question de critique religieuse revenue, plus que jamais, à l'ordre du jour; mais elle se fonde précisément sur l'authenticité et l'intégrité des Epîtres; d'autant plus qu'il y a, encore aujourd'hui, une tendance à exagérer le rôle joué par l'Apôtre.

Les études sur les *Epîtres catholiques* (*Jacob.*,

Petr., *Jud.*) sont moins avancées, mais la cause de leur authenticité n'est pas aussi compromise que beaucoup semblent le croire; même en ce qui concerne l'authenticité de la IIa Petri. Cf. J. Dillenseger, *Mélanges de la Faculté orientale* (Université S. Joseph de Beyrouth), t. II, 1907, p. 193. Pour constater combien est mouvant le terrain sur lequel se débattent ici les questions, il suffit de faire observer que les dates assignées à la composition de ces épîtres varient, pour chacune d'elles, entre l'an 50 (ou même 40) et l'an 170. Cf. E. Jacquier, *Hist. des livres du N. T.*, 1908, t. III.

f) *Les résultats.* — La simple constatation des résultats regardés généralement comme acquis autorise à conclure que l'ensemble des positions traditionnelles au sujet du Nouveau Testament a résisté victorieusement à l'épreuve de la critique. Si cette conclusion se dégage avec moins de netteté et de force des *Vies de Jésus-Christ* et des *Théologies bibliques,* c'est que dans ces compositions il intervient d'autres facteurs que la critique littéraire et l'exégèse méthodique des textes. Cependant, il faut convenir que les rationalistes et les protestants libéraux qui ont entrepris, après Renan, d'écrire la vie du Sauveur, se sont montrés, plus que lui, respectueux de l'histoire; ce qui doit s'entendre surtout de E. de Pressensé, 1866, Keim, 1867-1882, Farrar, 1874, B. Weiss, 1882, Edersheim, 1883, Beyschlag, 1885. En revanche, la réalité historique de l'œuvre personnelle de Jésus tient moins de place dans les ouvrages sur le même sujet parus ces dix dernières années, à savoir ceux de A. Réville, 1897, P. W. Schmidt (de Bâle), 1899, O. Holtzmann, 1901, Schweitzer, 1906, et surtout Nath. Schmidt (de New-York), 1906. Pour réduire la vie du Christ à des proportions humaines, on ne parle plus de miracle naturel (Paulus), ni de mythe (Strauss); mais d'une idéalisation progressive de l'histoire sous l'influence de la foi religieuse, qui allait grandissant. C'est l'opinion courante dans les universités d'Allemagne; elle est formulée par O. Holtzmann, *Leben Jesu,* 1901; W. Bousset, *Jesus,* 1904, et *Was wissen wir von Jesus?* 1904; A. Harnack, *Das Wesen des Christentums*, 1900. Les tendances et les conclusions de cette école sont représentées en Angleterre par T. K. Cheyne, et en France par A. Réville et A. Loisy. Cf. Nolloth, *The person of our Lord and recent thought,* 1908 (œuvre d'un anglican croyant et conservateur). Quant à l'hypercriticisme, il vient d'avoir son accès périodique, d'une violence extrême, dans les publications du pasteur A. Kalthoff († 1906), *Die Entstehung des Christentums* et *Das Christus-Problem*, 1904, dont la conclusion est que nous ne savons rien de certain sur Jésus. Cf. M. Fillion, *L'existence historique de Jésus et le rationalisme contemporain,* 1909, dans la collection « Science et religion », no 529.

Les catholiques ont maintenu les positions traditionnelles, sauf sur quelques points de détail. L'histoire des origines chrétiennes, allant de Jésus-Christ à S. Paul inclusivement, telle qu'elle a été écrite, en notre langue, par l'abbé Fouard (1880-1903) et par Mgr Le Camus (1884-1905), n'est pas seulement une bonne réplique donnée aux *Origines du christianisme* de Renan (1863-1881); ces publications resteront encore comme un témoignage de la manière moyenne dont les écrivains catholiques ont entendu, au xixe siècle, la critique du Nouveau Testament. Les principes et les conclusions de cette critique ont été formulés dans les Introductions générales, énumérées plus haut, I, 2, *e;* et surtout dans les *Introductions particulières au N. T.*, publiées par Hug, 1847, de Valroger, 1861, Danko, 1867, Aberle-Schanz, 1877, Al. Schaefer, 1898, Belser, 1901, 1905[2], Bacuez, 1878, Bacuez-Brassac, 1908; auxquels il convient de joindre E. Jacquier, *Histoire des livres du N. T.*, 4 vol., 1903-1908. Dans la réaction contre les entreprises injustifiées d'une critique incroyante, les catholiques ont eu pour alliés des protestants conservateurs; en Allemagne : A. Seeberg, E. Riggenbach, A. Resch, et surtout Th. Zahn, *Einleitung in das N. T.*, 1897; en Angleterre : W. Ramsay, W. Sanday, G. Salmon, V. H. Stanton, A. Plummer, F. C. Burkitt, etc.; en Suisse : J. Bovon et surtout Fr. Godet, *Introduction au N. T.*, 1893.

La théologie générale du Nouveau Testament devait naturellement subir les mêmes influences d'école et d'époque, elle est allée en s'écartant toujours davantage des conclusions traditionnelles avec Baur, 1864, Reuss, 1864, H. J. Holtzmann, 1897, et Adeney, 1894; alors qu'elle restait relativement conservatrice avec B. Weiss, 1868, Beyschlag, 1891, Stevens, 1901, et surtout Bovon, 1893. On a publié encore des théologies particulières de S. Jean (Koestlin, B. Weiss, Stevens), de S. Paul (Pfleiderer, A. Sabatier, Stevens, Bruce, Holsten, G. Milligan, etc.), et de l'Épître aux Hébreux (Ménégoz, G. Milligan). Sous le titre significatif d'« Enseignement de Jésus », plusieurs (Wendt, 1892, Stevens, 1901) ont tenté de préciser le contenu de la prédication personnelle du Christ. Cette reconstitution vient d'être facilitée par de récents travaux sur la teneur des *Logia* du Seigneur, soit canoniques, soit extracanoniques (*Agrapha*). A. Resch, 1904, 1906, A. Harnack, 1907, B. Weiss, 1908, se sont distingués dans ce genre de recherches. Quant aux monographies sur tel ou tel point de doctrine néotestamentaire, elles ne se comptent plus chez les protestants, dont toute la théologie, ou peu s'en faut, a revêtu cette forme historique. Sans faire à l'histoire des doctrines une place qui ne lui revient pas légitimement dans le système de la théologie dogmatique, les catholiques commencent néanmoins à lui donner plus d'attention que par le passé. Cf. Simar, *Die Theologie des heil. Paulus*, 1864, 1883[2]; P. Batiffol, *L'enseignement de Jésus*, 1905; F. Prat, *La théologie de S. Paul*, 2 vol., 1908-1912.

L'histoire du mouvement d'études critiques dont le Nouveau Testament a été l'objet depuis un siècle vient d'être écrite par A. Schweitzer, *Von Reimarus zu Wrede*, 1906, et par H. Weinel, *Jesus im neunzehnten Jahrhundert*, 1903, 1907[2]. C'est pour répondre à ces publications, dont le moindre des torts est le ton tranchant et l'esprit partial, que M. Fillion a entrepris de raconter à nouveau l'histoire de la critique négative dans son livre : *Les étapes du rationalisme dans ses attaques contre l'Evangile,* 1911.

II. — La critique appliquée a la Bible

1. **Objet et rôle de la critique biblique.** — La critique n'est pas une science particulière, encore moins s'applique-t-elle exclusivement à la Bible. Elle n'est rien autre chose qu'une méthode rationnelle d'études, un instrument de précision dans la recherche, un contrôle vigilant exercé tout à la fois sur l'usage de nos facultés et les résultats obtenus. La critique a pour but de nous défendre, dans la mesure du possible, contre l'erreur qui nous menace de tous les côtés : du dedans et du dehors.

Il est clair que la critique ainsi entendue n'est pas née d'hier, elle est aussi ancienne que le savoir humain; seulement, elle est allée en se perfectionnant, à mesure que l'esprit de l'homme étendait ses conquêtes, et prenait davantage conscience des meilleurs procédés à suivre pour distinguer le vrai du faux. C'est de la synthèse de ces procédés, éprouvés par l'expérience, que sont résultées les méthodes des sciences particulières et la Critique générale, que les

philosophes envisagent sous le nom de Logique majeure ou de Critériologie.

La critique biblique n'est qu'une branche de la critique historique, et celle-ci, à son tour, fait partie de la critique générale. Appliquée à la Bible, la critique est l'étude méthodique des voies et des moyens dont Dieu s'est servi pour communiquer avec les hommes par écrit. Les textes bibliques, encore qu'ils soient inspirés de Dieu et, à ce titre, divins, n'en restent pas moins des documents historiques, écrits en des lieux et des temps déterminés, rédigés en une langue humaine, s'adressant immédiatement à des hommes, qui, en beaucoup de choses, différaient de nous, composés d'après un plan et avec un but très définis, etc. En outre, ces textes ne datent pas d'hier; avant que de nous arriver, ils ont franchi bien des siècles; comme leur composition, leur conservation a pareillement son histoire. Or, la critique biblique est aujourd'hui « un examen de ces textes fait à la lumière des découvertes récentes avec toutes les ressources historiques, scientifiques, linguistiques et autres mises à notre disposition par les progrès constants de l'érudition contemporaine ». Mgr Mignot, *Lettres sur les études ecclésiastiques*, 1908, p. 243, 246. Une fois que le critique croyant a acquis la certitude qu'un texte fait réellement partie intégrante de la parole de Dieu écrite dans la Bible, et que ce texte est à comprendre dans tel sens, il ne se reconnaît pas le droit d'en contester la vérité, comme il pourrait le faire s'il s'agissait d'une parole purement humaine. Tout le travail de la critique biblique est donc préliminaire à la foi. Ses résultats n'ajouteront rien à la certitude de nos croyances, mais ils nous mettront à même de mieux savoir les motifs que nous avons de croire. Du moins, c'est à cela que la critique doit normalement aboutir. Il y a longtemps que S. Jérôme en a fait l'observation pour se défendre contre des adversaires qui l'accusaient d'avoir porté une main téméraire sur la parole de Dieu, parce qu'il avait revisé la version latine des Evangiles d'après le texte grec authentique. « Voici ma réponse, écrit-il : Je ne suis pas assez sot pour prétendre corriger quelque chose des paroles du Seigneur, ou encore pour soustraire quoi que ce soit à la divine inspiration; j'ai voulu seulement ramener à l'exactitude de la source grecque, reconnue de tous, des manuscrits latins, qui diffèrent manifestement les uns des autres. » *Ad Marcell. epist.*, XXVII, 1 ; *P. L.*, XXII, 431.

On entend dire parfois que la critique a la prétention d'expliquer la Bible d'après les sciences, et, par conséquent, de contrôler la parole divine par la parole humaine. L'objection se fonde sur une équivoque, qu'il importe de dissiper. Un croyant ne doit jamais donner le démenti au texte inspiré, ni lui faire violence, aussi souvent que celui-ci présente un sens certain et parfaitement clair, surtout quand il se trouve garanti par une interprétation authentique. Si, d'aventure, l'affirmation du texte sacré ne paraissait pas compatible avec les données certaines de quelque science humaine, il ne resterait plus au critique croyant que d'avouer l'impuissance où il est de faire voir qu'il y a accord positif entre sa foi et sa raison, et d'attendre des conditions meilleures pour surmonter la difficulté. Mais, aussi souvent que l'interprétation du texte biblique ne se présente pas avec cette certitude indiscutable, il est permis de se demander s'il a été bien compris, si le conflit prétendu entre la Bible et la science ne viendrait pas précisément de ce que l'exégèse courante n'est pas correcte. Si, dans ce cas, nous devons aux progrès de l'histoire, de l'archéologie et de la linguistique une meilleure intelligence du texte, ce n'est pas la parole de Dieu qui cède devant la critique, mais un sens que l'on avait, à tort, donné à la parole de Dieu. Du reste, que l'exégète puisse et doive profiter de toutes les ressources que la science de son temps lui fournit, c'est un précepte élémentaire de l'herméneutique sacrée, formulé et expliqué, tout au long, par S. Augustin, dans les livres II et III de son beau traité *De Doctrina christiana*, *P. L.*, XXXIV, 16-121.

2. **Terminologie, définitions et divisions.** — La terminologie de la critique biblique est encore loin d'être uniforme. Les Allemands et, à leur suite, les Anglais parlent volontiers de *haute critique* (*höhere Bibelkritik*, *higher criticism*). Cf. Hildebrand Hoepfl, O. S. B., *Die höhere Bibelkritik*, 1902. Ils entendent par là ce que les humanistes appellent critique littéraire et critique historique. Elle comprend toutes les questions concernant l'authenticité et le contenu du livre : l'auteur, l'époque, le milieu, le genre littéraire et surtout les sources auxquelles faits et doctrines ont été puisés. L'expression corrélative serait naturellement *basse critique* (et beaucoup disent en effet *niedere Kritik*, *lower criticism*) pour désigner la critique textuelle, celle qui a pour objet de restaurer les textes dans leur teneur originale. Elle comprend l'histoire des manuscrits : leur âge, leur généalogie, leurs tendances; elle relève les variantes, recherche comment elles se sont produites et sous quelles influences. Cf. C. R. Gregory, *Canon et Text of the New Testament*, 1907, p. 1-3.

La division et surtout la dénomination de *haute* et de *basse critique* restent discutables. « Il peut sembler, au premier abord, qu'il n'y ait pas d'inconvénient à établir une distinction semblable, car il s'agit, en apparence tout au moins, de deux ordres de travaux que l'on peut aisément séparer. Mais, en réalité, à mesure que la science a progressé, ce partage est devenu plus ou moins illusoire. En effet, les problèmes relatifs à la composition d'un livre ou de telle de ses parties, à l'auteur ou aux auteurs présumés, à l'époque ou aux circonstances de la rédaction, etc., sont constamment solidaires des questions que soulève l'examen du texte; et, la plupart du temps, il est difficile de les traiter indépendamment les unes des autres. De plus, les termes de haute et de basse critique semblent attribuer une importance plus grande et conférer une dignité supérieure à l'une des deux branches de la même science, et cela sans motif suffisant. » L. Gautier, *Introduction à l'A. T.*, 1906, t. II, p. 533. — J. G. Eichhorn, *Einleit. in das Alte Test.*, 1787; préf. de la 2e édition; Jahn, *An Introd. to the Old Testament*, 1804 (english transl.), p. 167, parlaient déjà de « haute critique ». En 1857, Renan, *Etudes d'histoire religieuse*, p. 77, définissait le rôle de la « grande critique ». Cf. Wetzer-Kaulen, *Kirchenlexicon*, 1891, VII, 1998-1202. On donne encore à la critique textuelle le nom de « philologique », cf. Littré, *Dict. de la langue franç.*, I, p. 903, col. 3. Dans la *Grande Encyclopédie*, M. Waltz parle de critique « ecdotique » (ἐκδοτικός, editorial). A. Sabatier, *Encyclop. des sciences religieuses*, art. « Critique sacrée », ne connaît que la critique verbale et la critique historique. Du temps de Richard Simon, le mot de *critique*, au sens où nous l'employons couramment aujourd'hui, « n'appartenait pas encore tout à fait au bel usage ». *Histoire critique du Vieux Testament*, 1685, vers la fin de la Préface.

Chez les Protestants, en Angleterre surtout, les termes de *higher criticism* et de *higher critics* ont donné lieu à une confusion. En dépit de la valeur étymologique des mots et de l'exigence des définitions, on s'en sert couramment pour qualifier une tendance, un courant théologique, une école moderniste, qui se serait donné la mission de détruire, au

nom de la critique, le dogme traditionnel, sous couleur de le renouveler. Cf. H. HOEPFL, *op. cit.* Comme en matière d'appellation l'usage est souverain, le terme de *haute critique* a passé, avec ce sens défavorable, dans des documents ecclésiastiques récents, notamment dans l'encyclique *Providentissimus Deus* et dans le motu proprio de Pie X *Praestantia Scripturae :* « Leo XIII... ab opinionibus vindicavit falsae doctrinae, quae *critica sublimior* audit » (18 nov. 1907).

L'école historique française préfère parler de *critique de provenance* et de *critique de restitution.* LANGLOIS et SEIGNOBOS, *Introd. aux études hist.*, 1898, p. 51, 66. La critique de provenance a pour objet de répondre aux questions : De qui est le texte? Où et quand a-t-il été composé? Avec quelles sources? Dans quelles circonstances? A quelle fin? La critique de restitution ou de reconstruction a pour objet de rétablir le texte dans sa teneur primitive. Les mêmes auteurs parlent encore ici de critique externe ou d'érudition. Ce n'est pas qu'ils estiment que pour restituer un texte ou en marquer la provenance, il faille recourir exclusivement au témoignage historique qui le concerne; ils veulent dire simplement que les travaux d'érudition sur l'histoire du texte restent en dehors de l'étude de son contenu. De là cette autre division bien connue en critique *externe* et en critique *interne.* La critique interne suppose déjà l'exégèse du texte ou, tout au moins, elles vont toutes deux de conserve. On les confond même assez souvent sous le nom de *critique d'interprétation.* Cf. LANGLOIS et SEIGNOBOS, *op. cit.*, p. 46, 117. La critique d'interprétation, appliquée à la Bible, ne se distingue pas réellement de l'herméneutique sacrée, qui n'est rien autre chose que l'art d'interpréter le texte inspiré. L'objet de cette critique varie, selon qu'il s'agit de donner un commentaire philologique, un commentaire historique ou un commentaire doctrinal.

Dans le présent article, il n'est question que de la *haute critique biblique,* puisque la critique textuelle et la critique d'interprétation sont traitées à part. Voir TEXTES (Critique des) et EXÉGÈSE. La haute critique, à son tour, se subdivise en critique littéraire et en critique historique, encore que d'après S. R. DRIVER, *The higher Criticism*, 1905, p. VI, la critique littéraire seule mérite la dénomination de haute critique. Quoi qu'il en soit, c'est de celle-ci seulement que nous entendons traiter pour le moment; quant à la critique historique, elle n'intéresse l'apologétique que dans la mesure où elle est liée à la défense de l'INERRANCE BIBLIQUE. Voir ce mot.

3. **Procédés de la critique.** — *a*) Qu'il s'agisse de la Bible ou d'un livre profane, la critique dispose d'un double instrument d'investigation : le *critère externe*, savoir le témoignage historique sur les origines d'un texte ou sur un événement; et le *critère interne*, qui s'attache à l'analyse du texte lui-même : sa langue, sa tenue littéraire, ses indices paléographiques, et aussi son contenu. D'ordinaire, le critère externe l'emporte en précision sur le critère interne; seulement, ce témoignage historique, dont la voix est si claire, a besoin, à son tour, d'être critiqué. Peut-être que les premiers qui ont témoigné en faveur de l'existence et de la teneur du texte n'avaient pas été exactement renseignés. Ce qui est d'autant plus à craindre que les témoins sont déjà éloignés des origines prétendues d'un texte; ou que, contemporains, ils n'en parlent que sur la foi d'autrui. Et puis, ceux qui sont venus après eux, nous ont-ils transmis fidèlement leur témoignage?... Autant de questions, et bien d'autres encore, que soulève le seul mot de tradition. Au contraire, le critère interne permet au texte de produire sur nous une impression directe, et c'est un avantage réel; mais cette impression reste facilement indécise. L'analyse d'un livre aboutit le plus souvent à des conjectures plausibles, sans qu'aucune d'elles force l'assentiment. Reconnaître des sources dans le Pentateuque, les classer, les apprécier; distinguer dans le texte actuel ce qui appartient à la rédaction primitive de ce qui est addition postérieure; préciser le sens et la portée du contenu, qui a été compris par les premiers lecteurs grâce à une foule de circonstances impossibles à reconstituer aujourd'hui avec certitude : c'est là un travail complexe et délicat, dont les plus habiles ne sont pas encore venus à bout. On a, il est vrai, osé beaucoup dans ce sens; mais il suffit de jeter les yeux sur l'édition polychrome de P. HAUPT (1896-1901), ou encore de E. CARPENTER, *The Hexateuch according to the Revised Version*, 1900, pour avoir le droit de sourire de la belle assurance avec laquelle des critiques croient pouvoir marquer la provenance diverse de minimes portions du texte, d'un verset, ou même d'un mot. Le critère interne laisse, plus que le critère externe, la porte ouverte aux préjugés et à la passion; son verdict final résulte le plus souvent d'une impression d'ensemble; et, même dans les détails, il dépend, dans une bonne mesure, du goût, d'une certaine manière personnelle de sentir et d'apprécier. L'expérience atteste tous les jours combien grande est la divergence des opinions, même entre gens compétents, quand il s'agit de déterminer les origines d'un texte par l'argument philologique. Cf. Mgr MIGNOT, *Lettres sur les études bibliques*, 1908, p. 267.

Est-ce à dire que le critère interne est impuissant et ne mérite que défiance? Non. Et d'abord, il excelle à donner des résultats négatifs. Il suffit parfois d'un trait caractéristique pour avoir le droit d'affirmer qu'un texte ne saurait être de l'auteur auquel on l'attribue couramment. Un helléniste reconnaîtra sans peine dans le livre de la Sagesse une œuvre judéo-alexandrine; et donc il aura, de ce seul chef, une raison suffisante de tenir pour erroné le sentiment de ceux d'entre les anciens qui l'ont attribué à Salomon. Cf. DENZ.[10], 92, 96. Mais, s'agit-il de nommer positivement l'auteur du livre, ou même de marquer l'époque précise de sa composition, le critère interne n'a plus que des conjectures à présenter; et encore restent-elles entre des limites assez imprécises.

Tous les critiques ne savent pas se contenter des résultats très réels, bien qu'incomplets, du critère interne; beaucoup dépassent, dans leurs conclusions, la valeur des preuves qu'il a fournies. Soit besoin de certitude, soit précipitation d'esprit, soit désir de s'affranchir d'une tradition qui contrarie, ils affectent de croire, — et peut-être sont-ils arrivés à croire en effet, — que la critique n'a besoin, pour refaire l'histoire, que de la réalité matérielle du document, tel qu'il existe aujourd'hui, sans se préoccuper de ce qu'on en a pensé jusqu'ici. C'est à cette confiance excessive dans le critère interne que tiennent principalement les écarts de l'école que l'on appelle *critique*, par une sorte d'opposition, — du reste très partielle, — avec l'école dite *historique.* Si M. LOISY avait tenu compte de l'attitude prise par le IIe siècle à l'égard des textes et des doctrines du N. T., ses conclusions eussent paru moins paradoxales, même à ceux qui ne croient pas à l'origine divine du christianisme. En philosophie, le critère interne (l'argumentation *ab intrinseco*) donne la preuve par excellence, mais il n'en va pas de même pour les études historiques.

Il est exact que, dans l'étude d'un document, la critique littéraire et la critique historique sont admises à se prêter un mutuel appui, en réagissant l'une sur

l'autre; pourvu cependant que cette réaction n'implique pas une pétition de principe. Ici le péril est grand, et ils ne l'ont pas évité, ceux qui prétendent dégager des Evangiles une histoire de Jésus et du mouvement chrétien primitif, pour expliquer ensuite par cette histoire même la composition des Evangiles. Voir plus haut, I, 3, *e*, et *Revue pratique d'Apologétique*, t. VI, p. 857.

b) C'est de l'abus du critère interne et d'une défiance instinctive à l'égard de la tradition que résulte « l'hypercriticisme ». MM. Langlois et Seignobos, *Introd. aux études historiques*, p. 107, font justement observer que l'hypercriticisme est à la critique ce que la finasserie est à la finesse; mais ils le caractérisent d'une façon très incomplète en disant que « c'est l'application de la critique à des cas qui n'en sont pas justiciables ». Même en des matières qui comportent un examen méthodique, on tombe souvent dans l'hypercriticisme à cause du tour systématique, partial et exclusif que l'on a donné à son esprit. A force de se défier de la tradition courante et de l'instinct de crédulité, on se prend à tout soupçonner; sans se douter du reste qu'à cause de cette disposition morbide, native ou acquise, on est souvent soi-même victime de la mystification et de l'idée fixe. Il faut savoir s'arrêter à temps, sous peine de fausser compagnie au bon sens; la correction de l'ensemble autorisant, au besoin, à fermer les yeux sur certaines difficultés de détail. On reste déconcerté devant les phénomènes de grossissement prodigieux dont l'œil de l'hypercritique est capable. Cf. J. B. Lightfoot, *The Apostolic Fathers*, S. Clement of Rome, I, 1 (1890), p. 357. De vrais savants en viennent à soutenir avec une opiniâtreté sereine des conclusions dont le premier venu, même s'il n'a pas de connaissances spéciales, sent l'invraisemblance. Voilà bientôt dix ans que M. le professeur Cheyne s'applique, en toute occasion, à faire du petit clan des Jérahméélites, passé jusqu'ici inaperçu, le pivot de l'histoire des Hébreux, et même des Sémites en général. *The Jerahmeel theory*, dans *Hibbert Journal*, oct. 1908, p. 132. Des Assyriologues de valeur, tels que Jensen, Winckler et Jeremias, semblent être obsédés du cauchemar panbabylonien; ils découvrent partout, jusque dans le N. T., des infiltrations de la mythologie assyro-babylonienne. M. Loisy s'est tellement persuadé que le christianisme primitif, celui qui remonte à Jésus en personne, n'a pas pu être tel que les Evangélistes nous le représentent, qu'après avoir nié l'historicité du Quatrième Evangile, il en est venu, assez logiquement du reste, à diminuer, tous les jours davantage, l'élément historique des Synoptiques eux-mêmes. Aujourd'hui, il conteste l'historicité des paroles : « Ceci est mon corps, ceci est mon sang ». *Revue critique*, 13 mai 1909, p. 379. Sur cette voie, il n'est encore qu'à mi-chemin; d'autres l'ont devancé, en mettant en question l'existence même de Jésus. Cf. Fillion, *L'existence historique de Jésus et le rationalisme contemporain*, 1909. M. Salomon Reinach, *Revue de l'hist. des religions*, 1905, t. LII, p. 264, avance sérieusement que la crucifixion de J.-C. n'est pas un fait historique, mais une légende suggérée par un verset du psaume XXI, 17. Cf. Loisy, *Quelques lettres sur des questions actuelles*, 1908, p. 241, 284. Au récent congrès de l'histoire des religions, tenu à Oxford, en septembre 1908, M. P. Haupt, professeur à l'Université de Baltimore, a soutenu qu'il n'est pas certain que J.-C. fût juif de race. Voir *Transactions of the third internat. Congress for the history of religions*, 1908, p. 303. E. Renan attribuerait sans doute ces résultats et la mentalité dont elles témoignent à la « subtilité ». Or, d'après lui, « on ne guérit pas de la subtilité. On peut reconnaître qu'on s'est faussé l'esprit, mais non le redresser ». Et puis, ajoute-t-il, « la déviation a tant de charme et la droiture est si ennuyeuse qu'en vérité, si j'étais à recommencer, je la préférerais peut-être encore... Cela prouve que je suis perverti. Mais qu'y faire? » *Patrice*, dans la *Revue des Deux Mondes*, 15 mai 1908, p. 284.

c) C'est contre ces abus, auxquels peut mener l'emploi exclusif du critère interne que nous met en garde l'encyclique *Prov. Deus*. « Ceux qui sont appelés à enseigner les saintes Lettres devront être particulièrement habiles et exercés dans la vraie critique; car il y a un art pervers et funeste à la religion qu'on a décoré du nom de *haute critique*, qui consiste à juger par les seuls arguments internes, comme on dit, de l'origine, de l'intégrité et de l'autorité de chaque livre. Il est évident, au contraire, que dans les questions historiques, telles que celles de l'origine et de la conservation des livres, les témoignages de l'histoire l'emportent sur les autres, et doivent d'abord être recherchés et discutés; quant à ces raisons internes, elles n'ont pas tant de valeur, en général, qu'on puisse les invoquer ici, si ce n'est par manière de confirmation. Que si l'on en agit autrement, il en résultera, sans contredit, de grands inconvénients. Car, les ennemis de la religion n'en auront que plus d'assurance pour attaquer et mettre en pièces l'authenticité des saints Livres; et ce genre de critique transcendante qu'ils exaltent aboutira finalement à ce que chacun suivra dans l'interprétation son goût et son opinion préconçue; dès lors il n'en résultera ni cette lumière que l'on cherchait pour éclaircir les Ecritures, ni aucun profit pour la science, mais on verra se manifester ce caractère certain d'erreur, qui est la variété et la diversité des opinions, dont les chefs de cette nouvelle école sont eux-mêmes un exemple; de là aussi, comme la plupart d'entre eux sont imbus des préjugés d'une fausse philosophie et du rationalisme, ils ne craindront pas d'éliminer des saints Livres les prophéties, les miracles et tout ce qui dépasse l'ordre naturel. » Cf. Denz.[10], 1946. Pour ne pas donner à ces paroles un sens excessif, qui n'était certainement pas dans la pensée de Léon XIII, il convient de les faire suivre d'une observation de Mgr Mignot : « Il ne faudrait cependant pas juger du système d'après les exagérations. Prendre toutes les imaginations, les billevesées des critiques, en dresser le tableau synoptique, le montrer à un public incompétent et lui dire : voilà la science, voilà à quelles inepties arrivent les grands noms de l'exégèse, serait une sottise, une franche maladresse, un déloyal escamotage. Il serait aisé à nos adversaires de nous rendre la pareille, s'ils avaient la fâcheuse idée de faire un *compendium* de toutes les affirmations fantastiques de nos moralistes et de nos commentateurs. Beaucoup de savants abusent du texte sacré, le tordent en tous les sens, lui font dire ce qu'il n'a pas dit, laissent dans l'ombre ce qui les gêne, décident du sens d'après des idées préconçues, j'en conviens volontiers; mais, malgré ces réserves, il faut bien reconnaître que l'œuvre élevée par la critique est très puissante, qu'on n'en aura pas raison avec quelques plaisanteries ou des fins de non-recevoir sans portée. » *Lettres sur les études ecclésiastiques*, 1908, p. 266.

4. **Les ressources de la critique sacrée.** — Pour résoudre les questions qui concernent l'origine des Livres Saints, on dispose du texte, des documents profanes qui lui sont parallèles, et du témoignage traditionnel.

a) Au texte on demande la preuve philologique, la preuve littéraire et la preuve historique que le critère interne peut dégager de son contenu.

1° Nous venons de dire qu'en étudiant la langue et le style d'un document, on arrive parfois à le dater

avec plus ou moins de précision. Les études entreprises, de ce point de vue, sur le Pentateuque n'ont pas été aussi infructueuses que beaucoup le pensent. Le P. Brucker, *L'Eglise et la crit. bibl.*, 1908, p. 152, convient « qu'il paraît difficile de ne pas admettre, avec des critiques aussi modérés que savants (tels que M. Ed. Koenig, *Einleit. in das A. T.*, 1893, p. 228), que certaines différences entre la langue de « l'histoire jéhoviste » et celle du « code sacerdotal » prouvent, non seulement une diversité de mains, mais encore une diversité d'époques ». C'est pourquoi, sans doute, la Commission pour les études bibliques a autorisé l'hypothèse de la composition par secrétaires (Denz. [10], 1998); et l'auteur, qui vient d'être cité, suppose en outre « que les principaux documents dont se compose le Pentateuque ont assez longtemps existé chacun à part, et, durant cette existence indépendante, ont suivi (dans une mesure inégale) les variations de la langue du peuple qui lui demandait son instruction » (p. 153).

Cependant, sans méconnaître les progrès que Gesenius, Kautzsch, Ewald, König et tant d'autres ont fait faire à la connaissance de la langue hébraïque, on peut trouver que, sur ce terrain, les ressources de la critique sont plutôt restreintes. En dépit de l'appoint très réel apporté par les inscriptions découvertes en Palestine et en Phénicie, par le déchiffrement de la langue assyro-babylonienne et, plus près de nous, par la publication des papyrus araméens trouvés en Egypte, l'histoire de l'hébreu ne se laisse pas encore écrire avec la précision que comportent nos langues classiques. La littérature hébraïque tient tout entière dans la Bible, et l'induction sur laquelle on fonde l'âge des formes et le sens des mots, résulte souvent d'un petit nombre d'observations. On parle, il est vrai, d'hébreu classique et de néo-hébreu, en entendant par cette dernière dénomination la langue aramaïsante d'après l'exil, qui se rencontre dans Esdras, Esther, Daniel, les Paralipomènes, etc.; et encore, au sentiment de plusieurs, dans l'Ecclésiaste et le Cantique des cantiques. Est-ce à dire qu'on soit autorisé à dater d'avant l'exil, tout livre rédigé dans l'hébreu classique? La découverte du texte original de l'Ecclésiastique montre assez qu'il faut faire à cette question une réponse négative. Par contre, on n'est pas peu déconcerté en constatant que les plus anciens morceaux de la littérature hébraïque, le cantique de Débora par exemple, *Judic.* v, présentent des particularités, qui semblent bien caractéristiques du néo-hébreu. Ici, on se demande naturellement dans quelle mesure la recension actuelle, celle des Massorètes, représente la langue originale de ces livres auxquels tant de générations ont demandé d'édifier leur piété et d'exalter leur patriotisme. Il est souverainement vraisemblable que, pour maintenir la Bible en contact avec la masse de ses lecteurs, on en aura rajeuni continuellement la langue. Ces altérations, surtout si elles ont été faites inégalement et à plusieurs reprises, rendent laborieuse et assez précaire la preuve philologique.

En passant au Nouveau Testament, on met le pied sur un terrain plus ferme et mieux exploré. La critique textuelle a réussi à en reconstituer le texte primitif avec assez de précision et de certitude pour affirmer que le doute ne plane plus guère que sur la millième partie de son contenu. Westcott et Hort, *The N. T. in the original greek*, 1890, Text, p. 561. En outre, le grec du Nouveau Testament est incomparablement mieux connu que l'hébreu. Il n'est, en définitive, que la langue vulgaire parlée couramment dans le monde gréco-romain, au Ier siècle de notre ère. Nous avions déjà dans la version des Septante et dans plus d'un auteur profane des points de comparaison très précieux pour l'intelligence de ce dialecte; mais la publication récente des papyrus et des ostraca trouvés en Egypte vient de jeter une lumière nouvelle sur le sujet. On peut penser que l'enthousiasme et la séduction de brillantes hypothèses ont amené A. Deissmann et J. H. Moulton à s'exagérer quelque peu la portée de ces découvertes; mais il n'est pas permis d'en méconnaître l'importance; elles réduisent considérablement le nombre des sémitismes du Nouveau Testament. Cf. A. Deissmann, *Bibelstudien*, 1895; *Neubibelstudien*, 1897; *New Light on the N. T.*, 1907; *The Philology of the greek Bible*, 1908 (ces deux derniers ouvrages ont été traduits en anglais par R. M. Strachan sur le manuscrit de l'auteur); *Licht vom Osten*, 1908. J. H. Moulton, *A grammar of the N. T. greek*, 1906.

En comparant entre eux les différents livres du N. T., au point de vue de la langue et du style, on est arrivé, sans peine, à en faire plusieurs groupes : les évangiles synoptiques, les écrits johanniques, les épîtres de S. Paul, etc. Néanmoins, les caractéristiques sur lesquelles se fondent ces groupements ont paru à certains si peu frappantes qu'ils estiment impossible d'attribuer à un même auteur le quatrième Evangile et l'Apocalypse, le troisième Evangile et les Actes, l'épître aux Romains et celle aux Ephésiens. Ils perdent de vue, sans doute, que le vocabulaire et le style d'un auteur ne sont pas de tous points invariables, qu'ils se ressentent de l'âge, du sujet traité et de beaucoup d'autres circonstances, malaisées à définir. Ceux-là mêmes qui admettent l'unité littéraire de toutes les épîtres pauliniennes, conviennent qu'à ne considérer que la forme on peut, avec quelque fondement, les distribuer en quatre groupes : *Thessal. — Gal., Cor., Rom. — Philip., Colos., Ephes., Philem. — Tit., Tim.* Cf. W. Sanday, *On the epist. to the Romans*, 1897, p. LIV. — Des travaux comme ceux de Dalman, de Hawkins, de Resch et de Harnack sur l'histoire d'un certain nombre de mots du Nouveau Testament, font assez voir à quel degré de précision une analyse minutieuse peut arriver.

A la preuve philologique, se rattache celle que l'on demande à la stylistique. Commencées avec les travaux de Lowth (1753) sur le parallélisme poétique chez les Hébreux, les études concernant la forme plastique de la poésie hébraïque se sont beaucoup étendues depuis quarante ans. On a progressivement envisagé la métrique (Bickell, Briggs, Sievers, Ley), le rythme (H. Grimme, Rothstein), et la strophique (Zenner, D. H. Mueller, Perles, Budde, Condamin, Hontheim). Plusieurs points de la stylistique, et non des moindres, font encore l'objet de chaudes controverses. C'est ce dont témoignent les ouvrages de Ed. Koenig, *Stilistik, Rhetorik, Poetik*, etc., 1900; *Die Poesie des A. T.*, 1907. Quand les spécialistes qui s'occupent de la question se seront mis d'accord, la critique biblique fera son profit des résultats acquis de leurs recherches. En attendant, pour se rendre compte des services que la strophique peut rendre à la critique du texte et à l'exégèse, il suffit de lire la section d'Isaïe XL-XLVI, qui concerne le « Serviteur de Iahvé », dans le P. Condamin, *Le livre d'Isaïe*, 1905, et *Rev. bibl.*, 1er avril 1908.

2° Pour les littératures profanes, on dispose, du moins assez souvent, des textes ayant servi de sources et qui existent encore à part. Il est aisé de dire dans quelle mesure Zonaras dépend de Dion Cassius, il n'y a qu'à comparer le texte de l'abréviateur avec celui de l'historien. De semblables constatations sont malheureusement impossibles quand il s'agit de la Bible. Le Pentateuque, les Rois, les Macchabées, etc. ont été composés avec des écrits préexistants; mais toutes ces sources ont disparu. Le moyen de les

reconnaître maintenant avec précision dans le texte biblique?

3° Plus nombreux et plus significatifs, dans les questions d'authenticité, sont les indices fournis par l'analyse du contenu même des textes. Des traits historiques : événements, institutions, doctrines, mœurs, etc., des indications géographiques permettent parfois de situer un document; tout ou moins, de marquer un terme au delà duquel on ne saurait le reculer. Une expression peut, à elle seule, révéler une époque ou un pays. Il est bien connu, l'argument de ceux qui voient dans la locution *éber hayyarden* (de l'autre côté du Jourdain), pour désigner la région à la rive gauche de ce fleuve, une preuve que les livres où elle se lit, le Deutéronome par exemple, ont été composés en Palestine, c'est-à-dire à la rive droite du Jourdain; et donc longtemps après Moïse. L'argument capital de l'hypothèse de J. Wellhausen sur la composition de l'Hexateuque après l'exil est que ces textes supposent des institutions, notamment l'unité du culte et du sanctuaire, qui n'existaient pas encore chez les Juifs avant l'exil. Ce genre d'argumentation vient d'être transporté sur le terrain où l'on discute le problème des Evangiles. M. Loisy, et l'école dont il se réclame, prétendent que la tradition évangélique représente un état de choses postérieur à Jésus-Christ.

L'emploi du critère interne est une arme à deux tranchants, on s'en sert pour démolir et pour édifier. Il a permis à W. Paley, *Horae paulinae*, 1790, d'établir victorieusement l'authenticité du livre des Actes et des Epîtres de S. Paul. L'auteur fait voir, jusqu'à l'évidence, que ces textes se supposent les uns les autres, et cela dans de telles conditions concrètes qu'on ne saurait faire, pour en expliquer la composition, l'hypothèse d'une « forgerie ». D'autre part, on sait que dans beaucoup d'autres questions la haute critique n'a pas donné des résultats aussi heureux. Qu'il s'agisse de la Bible ou d'un document profane, on peut dire, d'une façon générale, qu'il y a danger à vouloir dater un texte par la seule analyse de son contenu, surtout si l'on demandait au procédé une preuve exclusive. Le péril est de fermer les yeux ou de les ouvrir, au cours de cette analyse, au gré d'une théorie faite d'avance. L'esprit de partialité est particulièrement à craindre en matière d'Ecriture Sainte, à cause des influences plus nombreuses et plus subtiles qui s'exercent ici sur nos jugements; surtout quand il s'agit de déterminer les points de repère, par rapport auxquels on prendra ses positions ultérieures. Une fois admis qu'avant le roi Josias l'unité de sanctuaire n'existe chez les Hébreux ni en fait, ni en droit, il va de soi que tout livre dans lequel cette unité est expressément affirmée ou supposée, ne saurait être antérieur au VII[e] siècle. Mais le point de départ est contesté. Cf. A. Van Hoonacker, *Le lieu du culte*, 1894. Si Jésus-Christ n'a entendu prêcher qu'un royaume eschatologique, il va de soi que la conception de l'Eglise, telle que nous l'entendons, ne saurait remonter jusqu'à lui; et donc les enseignements mis à ce sujet par les Evangélistes sur ses lèvres sont sans valeur historique. Mais, le point de départ est erroné. Cf. Mgr Batiffol, *Jésus et l'Eglise*, dans le *Bulletin de Litt. ecclésiastique* (Institut. cath. de Toulouse), 1904, p. 27.

b) Les résultats donnés directement par la critique interne du document biblique sont d'autant plus sujets à caution que le contrôle à attendre ici des documents profanes se trouve extrêmement réduit. L'histoire du peuple juif se puise presque exclusivement dans nos textes canoniques. Flavius Josèphe lui-même n'a guère eu d'autres sources, excepté pour l'époque de la conquête romaine, de Pompée à Titus. Il est vrai que, depuis un siècle, des découvertes faites en Egypte et en Mésopotamie ont apporté à l'histoire de l'antique Orient des ressources inattendues; mais les points de contact fermes entre l'Ancien Testament et cette littérature, qui présente encore tant de lacunes, sont très espacés, et parfois moins fermes qu'on ne l'avait pensé tout d'abord. Il s'en faut que tous les archéologues fassent ici preuve de la même confiance que M. le professeur Sayce, *The higher Criticism and the verdict of the Monuments*, 1894. Cf. L. W. King and H. R. Haal, *Egypt und Western Asia in the light of recent discoveries*, 1907; Driver, *Modern Research as illustrating the Bible*, 1909; et surtout l'article Babylone et la Bible dans ce Dictionnaire. — Bien que le Nouveau Testament se soit produit dans un siècle littéraire entre tous, il faut bien convenir que ses points d'attache avec la littérature profane sont moins nombreux qu'on n'aurait pu l'attendre; ils se bornent à une phrase jetée en passant dans Tacite et Suétone, et à deux ou trois passages un peu plus développés dans Josèphe et Pline le Jeune. Au siècle qui précède notre ère, on rencontre bien quelques apocryphes juifs, le livre d'Hénoch par exemple; mais si ces productions éclairent d'un certain jour le milieu doctrinal dans lequel l'Evangile a été prêché tout d'abord, elles restent sans attache littéraire avec sa composition. Avec le second siècle de notre ère commence une littérature chrétienne, mais elle dépend elle-même des Evangiles et des Epîtres.

c) A n'envisager les choses qu'en historien, que vaut le témoignage traditionnel sur l'authenticité des Livres Saints? Dans son ensemble, le Nouveau Testament se présente incontestablement dans de bonnes conditions; mais l'Ancien donne lieu à des controverses plus épineuses. En définitive, tout se ramène ici à une tradition juive dont l'âge et la valeur ne se laissent pas démêler facilement. Il est possible que le P. de Hummelauer, *Civiltà cattolica*, 16 mai 1903, p. 453, et *Exegetiches zur Inspirationsfrage*, 1904, p. 87, ait déprécié outre mesure cette tradition, comme le croit en effet le P. Méchineau, *L'idée du Livre inspiré*, 1908, p. 57-64; mais il faut bien lui accorder qu'à moins de simplifier à l'excès le problème, une démonstration purement historique ne va pas, sur ce terrain, sans de sérieuses difficultés.

Ces observations ne sont pas pour rendre sceptique à l'endroit des résultats obtenus ou espérés, mais elles donneront peut-être à comprendre que la critique biblique est tenue à plus de réserve que la critique profane. On peut penser qu'il y a dans cet état de choses une des raisons pour lesquelles Dieu n'a pas voulu qu'au sujet de la Bible nous fussions réduits aux seules ressources de la critique historique.

III. Critique littéraire des Livres Saints. — Elle envisage l'authenticité, les genres littéraires et les sources.

1. **Authenticité.** — *a*) On entend par là l'origine humaine du document biblique : l'auteur, le lieu et la date de sa composition; quant à son origine divine, elle constitue l'inspiration, qui prend un caractère de canonicité avec la reconnaissance officielle de l'Eglise. Voir Canon. L'histoire peut bien faire la preuve qu'à partir d'une époque donnée on a cru communément dans la Synagogue ou dans l'Eglise que tel livre était inspiré de Dieu; mais la réalité même de cette inspiration ne peut être connue, du moins avec certitude, que par quelque révélation divine. D'où il suit que les questions de canonicité sont avant tout d'ordre dogmatique. Au contraire, la critique littéraire se trouve sur son terrain propre dans les questions d'authenticité.

Ces définitions et ces distinctions, admises par tout le monde, autorisent déjà à conclure que les problèmes soulevés par l'authenticité et l'inspiration d'un seul et même livre ne sont pas nécessairement solidaires les uns des autres. On peut connaître avec certitude le caractère inspiré d'un texte et ignorer le nom de son auteur et l'époque de sa composition. En fait, c'est le cas d'un bon nombre de livres de l'Ancien Testament. Quel est l'auteur de Ruth, d'Esther, des Juges, des Rois, des Paralipomènes, etc.? Pour être distinctes, l'authenticité et la canonicité n'en restent pas moins connexes, étant donné qu'elles concernent un même texte; bien plus, il peut se faire que l'autorité divine d'un livre soit gravement intéressée dans les questions qui se posent au sujet de son authenticité.

C'est parce que les anciens envisageaient le texte biblique surtout d'un point de vue théologique, se contentant de fonder le dogme et la morale sur la parole de Dieu, qu'ils se sont préoccupés des questions d'authenticité beaucoup moins que nous, qui abordons ce même texte en apologistes, ou encore en exégètes soucieux d'en dégager le sens historique. Les Pères n'ont guère recherché l'origine humaine d'un livre inspiré que dans la mesure où c'était nécessaire pour établir sa canonicité; par exemple quand il s'agissait d'admettre ou de maintenir dans le Canon l'Apocalypse, l'épître aux Hébreux, la IIa Petri, l'épître de Jude; ou bien d'en exclure l'Evangile et l'Apocalypse de Pierre, l'épître de Barnabé, les Actes de Paul, etc. Nous avons dit plus haut, I, I, *b*, la raison de cette attitude. Une fois le Canon constitué dans son intégrité et possédant sans conteste, on en vint, avec le temps, à traiter de pure curiosité d'esprit la recherche du nom de l'hagiographe, comme s'il ne suffisait pas de savoir que le texte sacré était la parole de Dieu. A quoi bon connaître la qualité de la plume dont l'Esprit-Saint s'était servi? On peut voir, à ce sujet, des textes intéressants colligés par le P. CONDAMIN dans la *Rev. bibl.*, 1900, p. 30-35. S. AUGUSTIN a pensé résoudre suffisamment une difficulté soulevée par Matth. XXVII, 9, où un texte de Zacharie est attribué à Jérémie, en disant que cette substitution s'est faite par un secret dessein de la Providence, pour nous apprendre qu'il importe peu de prêter à un prophète plutôt qu'à un autre des paroles, qui ont été écrites sous l'inspiration d'un seul et même Esprit. *De consensu Evangel.*, III, VII, 30; *P. L.*, XXXIV, 1175.

Aussi bien, la canonicité seule est l'objet des définitions de l'Eglise, quand celle-ci dresse la liste des livres qu'on doit tenir pour inspirés de Dieu. Si, en énumérant les écrits canoniques, le concile de Trente, Sess. IV, decret. *Sacrosancta*, DENZ.[10], 784, dit : *Quinque Moysis* (Pentateuque) et *Quatuordecim epistolae Pauli*, c'est pour se conformer à la terminologie reçue, fondée sur un sentiment commun, que du reste le concile estime légitime; sans prétendre, pour autant, définir la valeur historique de ces diverses attributions, ni même leur reconnaître à toutes une égale autorité. Cf. E. MANGENOT, *L'authent. mosaïque du Pentateuque*, 1907, p. 268-277. Bien certainement, dans l'esprit des Pères du concile, l'origine paulinienne de l'épître aux Romains se présentait avec de tout autres garanties que celle de l'épître aux Hébreux. Voilà pourquoi des catholiques, même après le concile de Trente, ont contesté l'authenticité de cette dernière, tout en maintenant sa canonicité. Cf. PRAT, *Théol. de S. Paul*, 1re partie, 1908, p. 511.

b) Est-ce à dire que l'Eglise et la théologie se désintéressent des questions d'authenticité? Non, certes; car ces problèmes importent beaucoup à l'apologétique, comme aussi à l'exégèse (tant dogmatique qu'historique), qui est le préambule obligé de toute bonne théologie. Cf. Encycl. *Provid. Deus*, n° 16.

A moins de tomber dans le fidéisme, la théologie fondamentale, qui est essentiellement apologétique, doit établir avec certitude, et par des motifs d'ordre rationnel, l'autorité historique des écrits qui lui servent de point de départ, spécialement des Evangiles. On y recherche dans quelle mesure ces textes nous font prendre contact avec la vie et les enseignements de J.-C. Or cette autorité dépend précisément de leur authenticité, entendue tout au moins au sens large du mot : où, quand et comment les Evangiles ont été composés, avec quelles ressources, etc. — « En soi et indépendamment des autres considérations, un fait raconté par un témoin oculaire, et surtout par l'auteur même du fait, revêt un caractère de certitude plus indéniable que s'il est raconté par un historien de deuxième ou de troisième main... A ce titre, l'authenticité du Pentateuque a une importance toute particulière pour la critique historique, et si les faits racontés dans l'Exode et les Nombres sont d'un contemporain, leur valeur en est centuplée, ils forment une base inébranlable, et l'on peut sans crainte bâtir sur eux. On pourra les interpréter différemment, on ne pourra pas les nier; on pourra se demander quelle est la nature des plaies d'Egypte, du passage de la mer Rouge, des théophanies du désert, il ne sera plus possible à un savant qui se respecte de ne pas en tenir compte. » Mgr MIGNOT, *Lettres sur les études ecclésiastiques*, 1908, p. 255 en note; cf. L. MÉCHINEAU, *L'autorité humaine des Livres Saints*, 1900, dans la collection « Science et Religion ». — On en dira autant des livres prophétiques de l'A. T. La valeur apologétique de l'argument qu'on en tire suppose que ces textes sont antérieurs aux événements qui s'y trouvent prédits. Il n'y a pas de vraie prophétie *post eventum*; et même la force probante d'une prédiction est singulièrement diminuée, sinon tout à fait anéantie, par le seul fait que le prophète n'a précédé que de peu de temps les événements prédits, à moins qu'on n'établisse que, même dans ces conditions, ses paroles n'ont pas été une conjecture purement humaine, ni un écho des aspirations de ses contemporains. Quant aux livres historiques de la Bible, il est clair que leur authenticité reste le point capital sur lequel repose l'autorité de l'histoire juive. L'apologétique se fonde essentiellement sur l'exégèse historique. Or, pour comprendre un texte, il faut tout d'abord le replacer dans son milieu, déterminer les mœurs littéraires de l'auteur, les influences qu'il a subies, etc. Autant de questions qui concernent, ou plutôt qui constituent proprement l'authenticité d'un texte. Ceux d'entre les anciens qui font si facilement bon marché de l'origine humaine du texte inspiré, n'ont guère parlé de la sorte que des Psaumes ou des livres Sapientiaux, par exemple, de Job, des Proverbes, du Cantique et de la Sagesse. Qu'un écrit didactique, dont l'objet est purement doctrinal, soit de tel auteur ou de tel autre, il importe peu, puisque la garantie de l'enseignement qui s'y trouve donné ne dépend pas, en définitive, de l'autorité humaine de son auteur, mais de son inspiration divine.

L'exégèse dogmatique, — qui est ainsi dite parce qu'elle envisage le texte biblique comme la parole de Dieu, — se trouve parfois amenée à se prononcer sur des questions d'authenticité. Ce qui a lieu aussi souvent qu'un livre est attribué par l'Ecriture elle-même à un auteur déterminé. Treize épîtres du N. T. portent en suscription le nom de S. Paul et se donnent de la sorte pour l'œuvre de l'Apôtre. C'est un fait que l'exégète croyant doit reconnaître, à moins de s'inscrire en faux contre le témoignage du texte inspiré. Pour que ces suscriptions deviennent des garanties dogma-

tiques d'authenticité, elles doivent vérifier deux conditions : d'abord, qu'elles soient de l'auteur inspiré lui-même,et non d'un éditeur; ensuite, qu'elles soient à comprendre en un sens rigoureusement historique, plutôt qu'en vertu d'une convention littéraire. A défaut de la première de ces conditions, les titres des psaumes n'autorisent pas à attribuer tout le Psautier à David; et, de même, les titres qui assignent respectivement les trois premiers évangiles à Matthieu, à Marc et à Luc, ne donnent pas le droit, à eux seuls, d'affirmer que les évangélistes ont signé leur œuvre. Cf. BACUEZ-BRASSAC, *Manuel biblique*, 1908 [12], t. III, p. 40. A plus forte raison, ne faudrait-il pas voir une preuve irréfragable d'authenticité dans le titre sous lequel un livre est connu et couramment cité, même par les auteurs inspirés. Il peut se faire que cette appellation n'ait qu'une valeur de convention. C'est ce qui est reconnu par le P. BRUCKER dans sa défense de l'authenticité mosaïque du Pentateuque, *L'Eglise et la critique biblique*, 1908, p. 118. — Que l'origine du quatrième évangile soit affirmée par l'évangéliste lui-même, on peut, je crois, le montrer; mais on n'y réussira qu'en établissant les deux propositions suivantes : L'évangéliste s'identifie personnellement avec le disciple que Jésus aimait; le disciple bien-aimé est un disciple réel et un apôtre, Jean fils de Zébédée. Cf. LEPIN, *L'origine du Quatrième évangile*, 1907, p. 285-399, et dans la *Revue bibl.*, 1908, p. 84; P. LADEUZE, dans *Revue bibl.*, 1907, p. 559-585.

Certains livres se donnent pour l'œuvre d'un personnage connu de l'histoire biblique, mais ce n'est là qu'un artifice littéraire; en réalité, ces écrits sont des pseudépigraphes. C'est vraisemblablement le cas du Cantique des cantiques; voir P. JOÜON, *Le Cantique des cantiques*, 1909, p. 82. Très probablement, il faut en dire autant de l'Ecclésiaste, d'après les études du P. CONDAMIN, dans la *Rev. bibl.*, 1900, t. IX, p. 30 et suiv. Sûrement, la Sagesse n'est pas de Salomon, en dépit de son ch. IX. Faute d'avoir donné une attention suffisante au genre littéraire des livres Sapientiaux, plusieurs anciens les ont, à tort, attribués en bloc à Salomon. Cf. la lettre d'INNOCENT Ier à Exupère, DENZ. [10], 96. — Y a-t-il des pseudépigraphes dans le Nouveau Testament? La plupart des critiques indépendants répondent par l'affirmative, notamment en ce qui concerne la *IIa Petri*. C'est une question délicate et complexe, qui n'a peut-être pas encore reçu une réponse définitive; en tout cas, elle ne saurait être résolue uniquement par des considérations *a priori*. Au théologien et au critique d'étudier le problème chacun d'après sa méthode, et de le résoudre d'un commun accord. Cf. *Revue biblique*, 1909, p. 314; VAN NOORT, *De font. revel.*, 1907, p. 70; Ad. CELLINI, *Propaedeutica biblica*, 1908, II, p. 222 et 188.

Ce que nous venons de dire de livres entiers, doit s'entendre encore de passages particuliers, quand une exégèse correcte arrive à dégager du texte lui-même son attribution humaine. N'est-ce pas, par exemple, le cas de la célèbre prophétie de l'Emmanuel, au chap. VII d'Isaïe? « Elle y est présentée avec des circonstances et en des termes tels qu'on ferait mentir l'Ecriture inspirée, soit en la déniant à Isaïe, soit en l'assignant à un autre temps que celui d'une attaque des rois de Syrie et d'Israël contre Juda, sous le règne d'Achaz. Peu importe, au reste, que le prophète ne dise pas expressément qu'il a lui-même rédigé cet oracle, l'attribution explicite qui lui en est faite par le texte sacré suffit à nous garantir qu'il en est l'*auteur*, suivant un des vrais sens expliqués plus haut. » J. BRUCKER, *L'Eglise et la critique biblique*, 1908, p. 80-81.

c) Pour ces raisons, on doit convenir que la théologie a, elle aussi, son mot à dire dans les questions d'authenticité, quand il s'agit des livres bibliques; et, qu'au besoin l'Eglise pourrait jeter dans la balance des controverses le poids de son autorité. C'est ce qu'elle vient de faire en ce qui concerne le Pentateuque et le Quatrième Evangile, non pas toutefois par une décision qui soit d'elle-même irréformable. Voir les décrets de la Commission pontificale pour les études bibliques, en date du 27 juin 1906, du 29 mai 1907, et encore la propos. 18 du décret du S. Office *Lamentabili*, 3 juil. 1907; cf. DENZ. [10], 1997, 2018, et *Revue bibl.*, 1907, p. 321. Directement, l'Eglise n'a pas mission pour trancher un fait d'ordre historique, tel que l'origine humaine d'un livre, — à moins pourtant que le fait ne se trouve consigné expressément ou équivalemment dans le dépôt de la révélation; — mais indirectement elle peut être amenée à le faire, quand sa fonction de gardienne des Ecritures et de maîtresse de la vérité révélée vient à l'exiger. L'authenticité devient alors un fait dogmatique, et le problème qu'elle soulève constitue une de ces questions mixtes, dans lesquelles le dernier mot doit rester à l'autorité religieuse. Tel est le sentiment commun des écrivains catholiques, bien qu'ils ne s'expriment pas tous en des termes identiques. J. BRUCKER, *L'Eglise et la crit. bibl.*, 1908, p. 81; L. BILLOT, *De inspir. Script. Sacrae*, 1903, p. 61; et même, si je le comprends bien, Fr. VON HUMMELAUER, *Exegetisches zur Inspirationsfrage*, 1904, p. 111. Jusqu'à ces derniers temps, l'Eglise avait évité d'intervenir dans ces problèmes, dont elle laissait la discussion aux savants catholiques; elle s'était bornée à protéger par ses décisions le caractère canonique des livres bibliques. L'audace de la négation, qui en est venue à soutenir des erreurs monstrueuses (*portenta errorum* dit l'Encycl. *Prov. Deus*), l'emmêlement des questions et aussi, on peut le croire, le désarroi jeté dans l'opinion catholique par des controverses auxquelles le public n'était pas préparé; toutes ces causes réunies ont amené l'autorité ecclésiastique à s'avancer sur ce terrain.

Les règles à suivre pour déterminer critiquement à quel auteur il convient d'attribuer un livre de la Bible ne diffèrent pas de celles qu'on emploie quand il s'agit d'ouvrages profanes. Si l'autorité ecclésiastique intervient dans ces questions, elle le fait au nom de la mission religieuse qu'elle tient de Dieu; les garanties scientifiques dont elle s'entoure peuvent bien mettre de son côté la prudence et donner à sa décision une autorité d'ordre humain, mais elles n'en constituent pas la valeur propre, ni le caractère distinctif. Il est vrai que parfois les décisions ecclésiastiques concernent bien moins les conclusions elles-mêmes, pour les déclarer incompatibles avec le dogme ou la doctrine catholique, que la valeur des arguments d'ordre scientifique que l'on a fait valoir pour ou contre ces mêmes conclusions. C'est ainsi que le décret de la Commission pour les études bibliques, en date du 29 juin 1908 (*Dub.* 4), déclare que l'argument philologique tiré de la langue et du style, pour contester l'attribution de tout le livre d'Isaïe à un seul et même auteur, ne doit pas être estimé tel qu'il contraigne un homme grave, versé dans l'art de la critique et de la langue hébraïque, à reconnaître que ce livre est l'œuvre de plusieurs auteurs. Telle est encore la portée du décret au sujet de l'origine du Pentateuque, du moins en ce qui concerne le *Dubium* I. Pour se rendre compte de cette manière d'envisager la question, il ne faut pas perdre de vue que le magistère ecclésiastique, tout comme la théologie, ne veille pas seulement sur l'objet de notre foi, mais aussi sur les motifs que nous avons de croire. L'appréciation de ces motifs, encore

qu'elle ne prétende pas être infaillible, prend néanmoins aux yeux du croyant une autorité particulière, qui ne se fonde pas uniquement sur la science des consulteurs et des définiteurs de la Congrégation romaine, mais sur la compétence religieuse du tribunal qui a rendu le décret. Voir, dans l'article CURIE ROMAINE, *Décisions des congrégations*. Au surplus, on doit convenir que l'autorité purement humaine de la tradition ecclésiastique est ici considérable en ce qui concerne le Nouveau Testament. Il s'agit de livres composés dans l'Eglise et pour elle, de textes doctrinaux et liturgiques dont elle ne s'est jamais dessaisie. Est-il croyable que l'autorité compétente les ait accueillis sans savoir de qui ils étaient; et qu'une fois en possession d'une certitude à ce sujet, elle l'ait laissée se perdre? Absolument parlant, la chose n'est pas impossible, mais pour en affirmer la réalité, il faut avoir des raisons positives et graves. Jusque-là, la tradition ecclésiastique courante a le droit de prévaloir. C'est un des aspects de l'argument dit de prescription, si fréquemment employé par Tertullien à l'adresse de ces hérétiques qui prétendaient attaquer l'Eglise catholique avec ses propres livres.

d) Aux questions d'authenticité se rattachent étroitement celles qui concernent l'*intégrité* d'un texte. Il est incontestable que tous les livres bibliques, aussi bien dans la langue originale que dans les versions, y compris la Vulgate latine, portent, en leur forme actuelle, des altérations plus ou moins nombreuses, qui ont pénétré dans le texte primitif par voie d'addition, de retranchement et de substitution, de transposition et d'explication ou de glose. Du point de vue critique, la question d'intégrité se trouve traitée dans l'article consacré à l'histoire et à la critique des TEXTES; du point de vue dogmatique, elle se rattache aux questions du CANON et de la VULGATE. Qu'il suffise de dire ici, d'une façon générale, que presque toutes ces altérations ont introduit dans le texte sacré des éléments d'origine et de valeur exclusivement humaines; pour quelques passages seulement, on peut se demander s'il n'y a pas lieu de distinguer entre authenticité et canonicité. Par exemple, quand même il serait établi que la section concernant la femme adultère ne faisait pas, à l'origine, partie du quatrième évangile; il ne s'ensuivrait pas qu'elle ne soit pas à retenir comme canonique.

2. **Genres littéraires**. — *a*) On admet assez couramment que l'inspiration n'exclut aucun genre littéraire. La raison en est qu'ils sont tous une expression légitime de la pensée humaine, et que, d'après un principe souvent formulé par S. AUGUSTIN : Dieu, faisant écrire des livres par des hommes et pour des hommes, n'a pas voulu qu'ils fussent rédigés dans des formes de composition autres que celles en usage parmi les hommes. *De Trinit.*, I, 12; *P. L.*, XLII, 837. Des auteurs, par ex. le P. BRUCKER, *L'Eglise et la crit. bibl.*, 1908, p. 49, et le P. BILLOT, *De inspir. Script. sacrae*, 1903, p. 128, ajoutent ici, par manière de restriction : sauf les genres littéraires qui pourraient imprimer au livre sacré quelque tache d'erreur ou d'indécence. On pense naturellement au mythe et à la poésie érotique. Mais le mythe est-il donc essentiellement ordonné à tromper, en faisant prendre la fiction pour de l'histoire? Qui a jamais entendu au pied de la lettre le mythe d'Echo ou celui d'Icare? Le mythe, compris comme tel, est une forme instructive de la pensée humaine. Du reste, ce n'est pas à dire que, de fait, il y ait des mythes dans la Bible. Quant à la poésie érotique, si l'on entend par là des sentiments licencieux dont l'expression tend, dans la pensée même de l'auteur, à exciter les mauvaises passions, il va de soi qu'une telle poésie est incompatible avec l'inspiration. Mais, s'il s'agit seulement de descriptions, même très poussées, de l'amour humain, pour donner à comprendre l'amour divin ou encore notre infidélité à l'égard de Dieu, le Cantique des cantiques et d'autres passages encore, comme le ch. XXIII d'Ezéchiel, forcent de convenir que ce genre littéraire n'est pas indigne de l'Esprit-Saint. Bien plus, pour justifier ces textes du reproche d'une liberté excessive dans le trait descriptif, il faut recourir aux mœurs littéraires de l'antique Orient. Cf. CELLINI, *Propaedeutica biblica*, 1908, II, p. 185.

b) En fait, tous les genres littéraires, ou peu s'en faut, sont représentés dans la littérature biblique. Descendons ici à quelques détails.

1° *Histoire.* — Pour être conçu d'un point de vue particulier, même si c'est avec le dessein de produire sur le lecteur une impression très définie, le récit ne cesse pas d'être proprement historique, tant que l'auteur n'altère pas la réalité des faits. Libre à lui d'en dégager la signification, et même de lui donner le relief convenable; mais il ne doit pas le fausser, ne serait-ce qu'en exagérant, sous peine de n'être plus véridique. Cf. Prop. 17 du décret *Lamentabili* (DENZ.[10], 2017). L'historien inspiré ne raconte pas bonnement pour satisfaire une vaine curiosité, ni en dilettante qui trouve son plaisir à ressusciter le passé; il a encore un but plus élevé, plus utile surtout : celui de faire toucher du doigt les interventions divines. L'histoire biblique est avant tout religieuse. « L'Ecriture, dit S. GRÉGOIRE de Nysse, ne se sert pas du récit historique à l'unique fin de nous faire connaître le passé : ce que les anciens ont fait et raconté; mais encore à l'effet de nous enseigner une règle de vie conforme aux prescriptions de la vertu; et par conséquent *la mention historique des faits est ordonnée* à une considération plus relevée des choses. » *In Psalm.*, tract. II, cap. 2; *P. G.*, XLIV, 489 et 541; cf. PESCH, *De Inspir. sacrae Script.*, 1906, n. 517. Voilà pourquoi nous parlons d'*Histoire sainte*. Il est à remarquer que les Juifs rangent parmi les prophètes (*nebiim*) ceux qui ont écrit leurs livres historiques. De la Genèse aux livres des Rois inclusivement, en y ajoutant Esdras, Néhémie et les Macchabées, on sent que la préoccupation dominante des historiens sacrés est de montrer une protection spéciale de Dieu sur son peuple de prédilection. Les livres des Paralipomènes ne diffèrent guère des deux derniers livres des Rois que par le dessein particulier de l'auteur, qui est de faire voir combien Dieu et les rois de Juda ont honoré le Temple et le sacerdoce lévitique. — C'est un lieu commun aujourd'hui que d'insister sur le but particulier de chaque évangéliste, et le mouvement distinctif qui en est résulté dans tout son récit. Pareillement, les Actes des Apôtres nous montrent à l'œuvre l'Esprit de Jésus conduisant ses Apôtres à la conquête du monde entier. Cette façon de raconter *ad docendum* n'a absolument rien de commun avec le mythe, dont toute la vérité réside dans l'*idée* à laquelle il entend donner une expression concrète. (L'auteur du présent article tient ici à réclamer contre la représentation qui a été donnée de sa pensée à ce sujet dans le *Dict. de la Bible* (Vigouroux), 1906, t. IV, col. 1400; comme si sa manière d'entendre l'histoire biblique se ramenait de quelque façon à l'interprétation mythique.)

Faut-il admettre, dans la Bible, des récits historiques d'un caractère plus libre, dans lesquels un souci d'édification aurait amené l'auteur à embellir les faits d'un merveilleux qu'ils n'avaient pas eu en réalité, afin de les adapter à son but didactique et homilétique? Ce genre littéraire existait chez les Juifs sous

le nom de *midrasch*, c'était quelque chose d'analogue à notre roman historique. La question est aujourd'hui débattue entre exégètes, même du côté des catholiques, à propos de Tobie, de Judith, voire de Ruth, d'Esther et de Jonas. Les catholiques se prononcent en général, pour la négative, à cause du sentiment traditionnel. Cf. Gigot, *Special Introd. to the study of the Holy Scripture*, 1901, I, p. 342, 352, 360; II, 1906, p. 484; P. Brucker, dans les *Etudes*, 1903, t. XCIV, p. 231; Van Hoonacker, *Les douze petits Prophètes*, 1908, p. 324. — Plus aiguë encore et plus grave a été la controverse sur le caractère des récits primitifs de la Genèse, spécialement dans les onze premiers chapitres. Le sentiment commun parmi les catholiques y voit de « l'histoire proprement dite », encore qu'elle soit racontée d'après une « tradition populaire, dramatique et vivement imagée ». Les arguments en faveur de cette manière de voir viennent d'être rajeunis par le P. Brucker, *L'Eglise et la crit. biblique*, 1908, p. 188; cf. *Questions actuelles d'Ecriture Sainte*, 1895, p. 145. D'autres s'étaient demandé avec le P. Lagrange, *La Méthode historique*, 1903, 6e Confér., et *Revue biblique*, 1896, p. 381-405; 1897, p. 341-379; 1909, p. 294, si le sentiment traditionnel s'imposait à la foi chrétienne, non pas seulement en ce qui concerne la valeur dogmatique de ces récits primitifs, mais encore au sujet de leur genre littéraire. Ils ne le pensaient pas, tout au moins estimaient-ils que la chose n'était pas certaine. Depuis, une réponse de la Commission pour les études bibliques (30 juin 1909) est venue confirmer le sentiment traditionnel, relativement aux trois premiers chapitres de la Genèse. Cf. *Acta Apostolicae Sedis*, 15 jul. 1909, p. 567. — Pour le fond de la question, voir Genèse (Récits primitifs de la).

Jusque dans les livres d'un caractère historique proprement dit, il ne faut pas chercher un récit composé d'après la méthode critique des modernes; pour le fond et pour la forme, les textes bibliques relèvent d'un genre historique plus rudimentaire, tel qu'il était couramment pratiqué, dans l'antiquité, par des historiens du mérite de Polybe et de Thucydide. On peut prétendre écrire de l'histoire véridique sans l'appareil scientifique des modernes.

Des auteurs ont cru pouvoir ajouter qu'il fallait en outre tenir compte des mœurs littéraires reçues en Orient, et qui existent encore chez les Arabes. D'autres se sont alarmés, comme si, à la faveur de cette observation, on tentait d'introduire l'erreur dans la Bible. Réduite à sa juste portée, cette licence de l'histoire orientale se borne à certains procédés littéraires inconnus des écrivains occidentaux. La généalogie est, par excellence, un document historique. Et pourtant, sa rédaction a, chez les Orientaux, un caractère conventionnel incontestable. Dans ces extraits de naissance, ils confondent, à dessein, la filiation réelle et la filiation purement légale; on y omet, sans scrupule, des générations intermédiaires; ne serait-ce que pour obtenir la symétrie. Cf. *Dict. de la Bible* (Vigouroux), 1900, III, col. 163-166. A quel historien de la France serait jamais venue l'idée de dresser une liste de nos rois, dans laquelle les noms de plusieurs souverains auraient été omis délibérément, ou encore de faire d'Henri IV un fils d'Henri III? Que dirions-nous d'une généalogie ainsi conçue : Robert le Diable engendra Guillaume de Normandie, Guillaume engendra Angleterre, Angleterre engendra Royaume-Uni et Royaume-Uni engendra Washington? Elle serait calquée sur celle qui se lit dans la *Genèse*, x, 6-13.— Il n'est pas jusqu'à la plus humble des formes reçues pour la composition historique, qui n'ait trouvé sa place dans la Bible, je veux dire le « résumé ». L'auteur du second livre des Machabées, II, 24, 27, 29, nous avertit qu'il s'est proposé d'abréger les cinq livres de Jason de Cyrène.

2° *Poésie*. — C'est surtout dans ses compositions poétiques qu'éclatent la richesse et la variété de la littérature biblique. Il faut se contenter ici d'une sèche nomenclature. La poésie lyrique sous toutes ses formes : ode (historique ou allégorique), élégie, épithalame, etc., a trouvé son expression dans les Psaumes ou encore dans les Prophètes; par exemple, dans *Is.*, XIV, 4; XXVI, 1; XXXVIII, 10; *Jérém.*, Thren.; *Ezech.*, XIX. La poésie gnomique a atteint dans les livres Sapientiaux une hauteur inconnue aux autres littératures. Le lyrisme de Job, sur un sujet philosophique et sous la forme d'un dialogue didactique, en fait un genre à part. Si le Cantique des cantiques n'est pas un drame, faute d'une intrigue suffisante, il peut du moins soutenir la comparaison avec les plus beaux morceaux de la chorique grecque. La fable et la parabole étaient déjà familières aux auteurs de l'A. T. : *Jud.*, IX, 7; IV *Reg.*, XIV, 9; II *Reg.*, XIV, 6, XII, 1; cf. P. Lagrange, *La parabole en dehors de l'Evangile*, dans la *Revue biblique*, 1909, p. 337. Mais c'est dans le N. T., sur les lèvres de J.-C., que la parabole devait arriver à sa perfection. Des allégories se lisent dans Ezéchiel, ch. XVII, XXIII, XXIV, et dans S. Jean, X, 1-16.

3° *Genre épistolaire*. — Il est représenté tout d'abord par la lettre proprement dite, comme celles écrites par S. Paul aux Thessaloniciens. On réserve le nom d'épîtres aux traités doctrinaux envoyés aux Romains et aux Hébreux; tandis que plusieurs parlent volontiers de simples billets, à propos des quelques lignes adressées à Philémon et à Gaius.

4° La littérature hébraïque connaît deux genres littéraires qui lui sont propres, ou du moins plus familiers : la *Prophétie*, et l'*Apocalypse*.

Le prophète juif ne se contente pas, comme l'oracle de Delphes, de courtes sentences énigmatiques, concernant exclusivement les choses à venir; il délivre le message divin dont il est chargé, d'une façon plus ample. Isaïe, Jérémie et Ezéchiel ne craignent pas de faire appel à toutes les ressources de la Rhétorique et de la Poésie pour plaire et émouvoir. C'est que la prophétie biblique n'est pas seulement une prédiction de l'avenir, elle est encore une interprétation de l'histoire et une appréciation du présent. Le prophète est tout à la fois un voyant et un prédicateur. Il importe beaucoup d'en connaître la psychologie, si l'on veut interpréter correctement son texte. D'ordinaire, le prophète décrit l'avenir sous les couleurs du présent, ou encore du passé, tel qu'il est connu de ses contemporains par l'histoire nationale; il voit, tout au moins il décrit, le royaume messianique comme l'aboutissement normal et glorieux des règnes de David et de Salomon. On dirait aussi que les événements prédits vont se réaliser coup sur coup, qu'il sera donné aux Juifs qui reviendront de la captivité de contempler la personne et l'œuvre du Messie; ce n'est là qu'une illusion d'optique, due au manque de perspective dans la vision prophétique, pour laquelle le temps et l'espace semblent ne pas compter. C'est ce que les exégètes appellent le contexte « optique », quand des événements sont décrits *per modum unius*, bien qu'en réalité ils doivent être séparés. Cf. J. Touzard, *Sur l'étude des Prophètes de l'Ancien Testament*, dans la *Revue prat. d'Apologétique*, 1908, p. 186; et A. B. Davidson, *Old Testam. Prophecy*, 1904, p. 159.

L'Apocalypse juive, en tant du moins qu'elle se distingue de la prophétie, est un genre littéraire dans lequel, sous forme de visions prêtées par un auteur pseudonyme à quelque personnage illustre de l'histoire ancienne biblique, on traitait de choses concernant l'avenir, surtout l'avenir des derniers temps. A

raison de cet artifice de pseudépigraphie, les événements représentés comme futurs par l'auteur présumé, pouvaient être contemporains de l'auteur véritable. La littérature juive extracanonique, celle qui commence vers le milieu du siècle qui a immédiatement précédé notre ère, compte un grand nombre d'apocalypses, telles que le livre d'Hénoch, l'apocalypse de Baruch, le quatrième livre d'Esdras, etc. Cf. P. LAGRANGE, *Le Messianisme chez les Juifs*, 1909, p. 39. Il était facile d'abuser du procédé, en donnant une apocalypse pour une prophétie proprement dite; mais, absolument parlant, rien ne s'opposait à ce que l'Esprit de Dieu utilisât cette forme d'enseignement devenue courante, pour relever le courage et fortifier l'espérance de son peuple, à une époque où il ne lui envoyait plus de prophète; pourvu toutefois que le véritable caractère d'un semblable écrit fût reconnaissable. — De fait, y a-t-il des apocalypses parmi les livres canoniques? En dépit de son nom, l'apocalypse de S. Jean se rattache plutôt à la prophétie qu'au genre apocalyptique, du moins tel que nous venons de le décrire. Ce n'est pas un écrit pseudonyme, sa composition n'est pas reportée à une époque antérieure à celle qui l'a vu paraître en effet, enfin on n'y traite pas et on n'est pas censé y traiter exclusivement de l'avenir. Il se rattache au genre apocalyptique par la vision symbolique, mais il ne faut pas oublier que des visions analogues se rencontrent déjà dans les Prophètes de l'Ancien Testament, par exemple dans Ezéchiel et Zacharie. Beaucoup plus délicate est la question qui concerne Daniel. Le plus grand nombre des critiques non catholiques y voient actuellement une apocalypse, écrite par un auteur inconnu de la seconde moitié du II[e] siècle avant J.-C., pendant la persécution d'Antiochus Epiphane. Quelques catholiques se sont associés à cette manière de voir. Cf., d'une part, E. PHILIPPE, *Le livre de Daniel*, dans le *Dict. de la Bible* (Vigouroux), II, col. 1254; et, d'autre part, F. E. GIGOT, *Special Introd. to the Study of the Old Test.*, 1906, p. 379; P. LAGRANGE, *Rev. bibl.*, 1904, p. 494. — L. BIGOT, dans le *Dict. de Théol. cath.* (Vacant-Mangenot), 1908, III, p. 71, se borne à exposer les deux opinions.

c) Qu'il s'agisse d'un livre sacré ou d'un livre profane, il importe souverainement de déterminer son genre littéraire avant d'en faire l'exégèse. Les mots ne gardent plus le même sens selon qu'ils figurent dans un morceau poétique ou dans un récit historique; ici Salomon veut dire le fils de David, et là, de Sage par excellence. La langue du poète connaît les licences interdites à l'historien et au naturaliste. Pour peindre la désolation qui régnera un jour sur les cités dévastées de Moab, Isaïe, XXXIV, 14, a beau dire que les démons s'y rencontreront avec les onocentaures, les satyres et Lilite (un monstre de la légende juive); personne ne songe à prendre cette description au pied de la lettre. Jusqu'où peuvent s'étendre les licences d'un genre littéraire autorisées par l'usage, c'est ce que l'histoire de la littérature peut seule donner à connaître avec précision.

Si, à prendre les choses en soi, les lois et les exigences d'un genre relèvent exclusivement du critère interne, il n'en va pas de même quand il s'agit de décider à quel genre appartient de fait un texte donné. L'analyse du contenu ne suffit pas toujours pour ce discernement. On sait qu'au XVIII[e] siècle les érudits se partagèrent en deux camps sur la question de savoir si l'ode d'Horace *O navis referent in mare* était une pure allégorie chantant les destinées de la République romaine, ou bien la description poétique d'un vaisseau en bois du Pont, sur lequel le poète avait failli faire naufrage. Voir l'édition d'Horace par Lemaire, 1829, I, p. 90. Une controverse semblable divise aujourd'hui les critiques au sujet du Cantique des cantiques; on se demande si l'auteur inspiré y chante seulement l'amour divin, ou bien s'il a entendu composer un épithalame pour les noces de Salomon, type du Messie. Cf. P. JOÜON, *Le Cantique des cantiques*, 1909, p. 21. Dans ces questions, le témoignage historique peut venir au secours du critère interne; et même, en certains cas, il est, à lui seul, décisif. Quand même le texte du quatrième Evangile ne renfermerait par des indices suffisants de son caractère historique, il est un fait qui autoriserait déjà solidement cette conclusion, c'est le témoignage du II[e] siècle. Depuis que ce livre est connu, — et il l'a été immédiatement après sa composition, — on l'a toujours envisagé comme un livre d'histoire. Est-il admissible que l'on se soit si vite mépris sur son véritable caractère?

L'Eglise ne saurait se désintéresser de ces questions, puisque le sens et, par conséquent, la portée doctrinale des Ecritures peuvent en dépendre. Elle ne tolérera jamais que l'on traite les récits primitifs de la Genèse comme des mythes proprement dits, parce que, du même coup, serait méconnue la réalité de certains faits, sur lesquels on a toujours fondé les dogmes de la justice et du péché originels. A bien plus forte raison, on conçoit qu'elle soit intervenue en faveur du caractère historique du quatrième Evangile. Décret *Lamentabili*, Prop. 16, 17, 18, DENZ.[10], 2016-2018. Mais ici, le théologien, aussi bien que le critique, se garderont de jugements sommaires, de théories globales, surtout de l'argumentation *a simili*, source de nombreux sophismes; chaque problème doit être traité séparément. Il est clair, par exemple, que, de ce point de vue, on ne saurait conclure uniment, d'après les mêmes procédés et pour des motifs identiques, qu'il s'agisse de la Genèse ou du quatrième Evangile.

En cette matière, on se gardera de précipiter son jugement d'après les apparences; il ne suffit pas qu'un récit ait une allure historique, pour déclarer qu'il est de l'histoire, surtout de l'histoire au sens strict du mot. On a posé récemment à la Commission pontificale pour les études bibliques la question suivante : « Est-il permis d'admettre comme un principe de saine exégèse, l'opinion d'après laquelle les livres de la Sainte Ecriture, regardés comme historiques, ne racontent pas toujours, soit dans leur totalité, soit dans certaines parties, de l'histoire proprement dite et objectivement vraie, mais n'ont que l'apparence de l'histoire et visent à faire entendre autre chose que ce qui résulte de la signification proprement littérale ou historique des termes? » — Or, voici la réponse de la Commission. « *Non*, excepté le cas, qui n'est point à admettre facilement ni légèrement, où, le sentiment de l'Eglise n'étant point contraire et son jugement réservé, il est prouvé par de solides arguments que l'hagiographe n'a pas voulu donner une histoire véritable et proprement dite, mais proposer, sous l'apparence et la forme de l'histoire, une parabole, une allégorie ou quelque sens différent de la signification proprement littérale et historique des termes. » *23 juin 1905*, DENZ.[10], 1980. Même dans le cas exceptionnel d'un livre biblique qui n'aurait d'historique « que la forme et l'apparence ». le texte sacré garderait toute sa valeur religieuse et morale. Le P. PRAT, *La Bible et l'histoire*, p. 34-39, fait justement observer que l'enseignement donné dans le livre de Job, n'en ressortirait qu'avec plus de netteté et de certitude, s'il était prouvé que l'auteur n'a entendu écrire qu'une parabole; précisément parce que le caractère didactique de sa composition serait dès lors mieux accusé. Les plus belles paraboles du Christ : le Prodigue et le Samaritain, ne

perdent rien de leur vérité, bien que de graves commentateurs se soient demandé si elles sont des récits fictifs ou des histoires réelles.

3. **Sources, citations et doublets.** — *a*) *Sources.* — Il s'agit de sources écrites, c'est-à-dire de documents préexistants, utilisés par l'hagiographe pour la composition de son propre texte. Que cette manière de composer soit compatible avec l'inspiration, c'est ce que l'on accorde communément aujourd'hui. Voir Inspiration. La chose n'avait pas complètement échappé aux anciens, bien que leur attention n'ait été que médiocrement sollicitée par ce genre de problèmes. Théodoret de Cyr, *Quaest. in Jos.*, x, 13, interrog. 14; *Quaest. in lib. Reg.*, Praef., *P. G.*, LXXX, 473, 529; Procope de Gaza, *In Gen.*, x, 31, *P. G.*, LXXXVII, 313, 315; et même S. Chrysostome et Eusèbe (cf. Brucker, *L'Eglise et la crit. bibl.*, 1908, p. 283), avaient déjà conjecturé que l'hagiographe, surtout en matière d'histoire, s'était, sans doute, aidé de sources écrites. A la simple réflexion, on trouve la conjecture tout à fait vraisemblable. Comment écrire l'histoire ancienne sans document? Et qu'on ne dise pas que Dieu a suppléé au document par une révélation proprement dite. Outre que Dieu n'a pas coutume d'intervenir quand les ressources humaines suffisent, l'examen des textes ayant trait à un même événement, comme il s'en rencontre dans les Rois, les Paralipomènes, les Macchabées, les Evangiles et les Actes, fait assez voir que ce n'est pas de la sorte que les hagiographes ont été renseignés sur le fond de leur récit. De plus, les critiques discernent, ou croient discerner, notamment dans l'Hexateuque et le livre des Juges, divers documents utilisés par le dernier rédacteur. Les auteurs bibliques eux-mêmes citent expressément le titre de plusieurs écrits auxquels ils renvoient pour le complément et aussi la justification de leur récit : *Num.*, xxi, 14; *Jos.*, x, 13; cf. *II Reg.*, i, 18; sans parler des *Annales des Rois d'Israël*, citées dix-sept fois dans les livres des Rois, et des *Annales des rois de Juda*, citées quinze fois. Ayant tous ces écrits à leur disposition, est-il croyable qu'ils ne s'en soient pas servis? Il faut en dire autant de S. Luc, relativement aux écrivains qui avaient tenté, avant lui, de donner un récit ordonné de l'Evangile; *Luc.*, i, 1-4. Pour ces raisons, la Commission pontificale pour les études bibliques a consacré le principe de sources écrites ayant servi à la rédaction d'un texte inspiré. On lui avait demandé : « Peut-on, sans préjudice de l'authenticité mosaïque du Pentateuque, concéder que Moïse, pour la composition de son ouvrage, a employé des sources, c'est-à-dire des documents écrits ou des traditions orales, où il a puisé, suivant son but spécial et sous l'inspiration divine, différentes choses qu'il a insérées dans son œuvre, soit textuellement, soit seulement pour le fond, en abrégeant ou en amplifiant? » La Commission a répondu *affirmativement* (27 juin 1906). Denz.[10], 1999.

Bien que la question des sources écrites se pose directement à propos des livres historiques, on peut l'étendre aux autres compositions, quand il y aura lieu de le faire. Ceux qui ont écrit les livres Sapientiaux, par exemple les Proverbes, ont bien pu s'aider de la littérature gnomique déjà existante, inspirée ou non; et pareillement les Prophètes en ce qui concerne les éléments de leurs descriptions. Ici même, p. 156, 158, on n'a pas exclu absolument l'hypothèse de sources écrites du problème qui concerne la composition de l'Apocalypse de S. Jean.

b) *Citations.* — A la différence du document utilisé par voie de compilation, d'élaboration, ou des deux manières à la fois, la citation proprement dite ne forme pas partie intégrante du récit; elle figure dans le texte à l'état de pièce rapportée. Elle peut être expresse ou tacite.

La citation est *expresse* quand l'auteur l'introduit par une formule à cet effet, ou par tout autre signe matériel, auquel se reconnaît de prime abord une référence. Les citations de cette nature ne sont pas rares dans la Bible; le premier livre des Macchabées en contient, à lui seul, plus de douze. Cf. Knabenbauer, *Comment. in duos libr. Macch.*, 1907, p. 22. Signalons ici, à titre d'exemples, la lettre de Jonathas aux Spartiates et la réponse d'Arius, leur roi, au grand prêtre Onias, *I Macch.*, xii; plusieurs rescrits ou édits des rois de Perse, *I Esdr.*, i et iv-viii; et encore les vers d'Epiménide et d'Aratus cités par S. Paul, *Tit.*, i, 12, *Act.*, xvii, 28.

La citation *tacite* ou *implicite* est ainsi appelée parce qu'elle ne se présente pas dans le texte avec les signes ordinaires, auxquels on reconnaît une référence. Les guillemets n'étaient pas d'usage dans l'écriture de la haute antiquité, et, faute de cet artifice typographique qui dénonce à l'œil une citation, nous n'avons plus à notre disposition, pour reconnaître la citation tacite, que la nature du texte cité, ou encore son identité verbale avec un autre texte. Des auteurs ajoutent ici un troisième indice, mais qui est contesté, du moins quand il s'agit de la Bible : à savoir la présence, dans un même ouvrage, de documents qui se contredisent.

De leur nature, les généalogies ou les recensements sont des pièces transcrites des registres publics, et que, d'ordinaire, on accepte telles quelles. En comparant le III[e] livre des Rois avec le II[e] des Paralipomènes, on remarque sans peine que de longs passages se retrouvent identiques dans les deux textes, ou tout au plus avec de menues variantes. De ce même point de vue, le psaume civ est à rapprocher de la forme qu'il a dans I Paralip., xvi, 8, ou encore les ch. xxxvi-xxxix d'Isaïe du IV[e] livre des Rois, xviii, 13-xx, 20. Il suffit de comparer l'épître de S. Jude, 14 et 15, avec le livre d'Hénoch, i, 9, pour constater qu'il y a entre ces deux textes identité presque verbale. Manifestement l'un de ces textes a été transcrit sur l'autre, ou bien ils dépendent tous les deux d'un seul et même apographe. Ce n'étaient pas là des plagiats, à cause de la notoriété des passages cités. S. Paul a pu rapporter de même un vers de Ménandre facilement reconnaissable pour ses premiers lecteurs; *I Cor.*, xv, 33. On peut croire qu'à ce même titre des refrains de chansons connues en Israël figurent dans *Gen.*, iv, 23-24; *Jos.*, x, 12; *Jud.*, xv, 16; *Isaïe*, v, 1-3, etc.

Quant au troisième indice proposé pour reconnaître une citation tacite, celui des données contradictoires dans un même livre, comme il tient à la critique historique du contenu des textes, et que la question de sa légitimité se pose entre exégètes et apologistes catholiques à propos de l'Inerrance biblique, il en sera parlé dans l'article consacré à ce sujet. Là même, on traitera de la controverse soulevée à propos de la théorie des citations tacites non garanties par l'auteur inspiré, et de la solution que la Commission romaine pour les études bibliques lui a donnée. Cf. Denz.[10], 1979.

c) *Doublets.* — On pense avoir découvert dans les récits de l'Ancien Testament, et jusque dans les évangiles synoptiques, un procédé de rédaction qui consiste à répéter deux fois un seul et même événement, à rapporter deux fois une parole, qui n'a été dite en réalité qu'une fois, du moins dans les circonstances données. Ces faits ou ces paroles, l'hagiographe les aurait rencontrés deux fois dans ses sources, mais différemment encadrés. Au lieu de les identifier, comme ferait aujourd'hui un historien qui critique

son document, il les rapporte séparément ou encore les combine dans un seul et même récit. C'est la théorie dite des *doublets*. — Presque tous les critiques indépendants, auxquels se sont ralliés quelques catholiques, estiment que ce procédé rédactionnel court d'un bout à l'autre du Pentateuque. C'est dans ce sens qu'un professeur catholique allemand, Alfons Schulz, *Doppelberichte im Pentateuch* (dans la collect. « *Biblische Studien* », XIII[1], 1908), a essayé d'établir qu'une vingtaine de narrations plus ou moins longues ont été composées de la sorte. En ce qui concerne le N. T., un petit nombre de catholiques ont pareillement fait bon accueil à la théorie des doublets. Mgr Batiffol, *Six leçons sur les Evangiles*, 1897, p. 67, s'en fait le rapporteur bienveillant; tandis que M. Girodon, *Comment. crit. et moral sur l'év. selon S. Luc.*, 1903, p. 66, en parle comme d'une chose qui va de soi. « A priori, écrit-il, on peut dire qu'ils étaient inévitables, étant donné le mode de composition des Evangiles. » Dans la *Rev. bibl.*, 1898, p. 541, le P. Prat s'est élevé contre ce laissez-passer donné à la théorie des doublets à propos des Evangiles; il ne le fait pas au nom de l'inspiration, mais de la critique. Cependant, il admettrait volontiers un procédé littéraire, présentant quelque analogie avec les doublets; qui en a les avantages, sans les inconvénients. « Quelques doublets, écrit-il, surtout dans S. Matthieu, autorisent une autre hypothèse. L'écrivain sacré aurait rapporté une parole de Jésus-Christ à sa place chronologique, ensuite il l'aurait répétée à un autre endroit, dans un cadre artificiel, pour éclairer et compléter un corps de doctrines » (p. 553).

Il est incontestable que la théorie des doublets soulève une difficulté spéciale contre l'inerrance biblique. Si l'évangéliste croyait à la diversité des faits et des discours, que l'on dit ne faire qu'un, ne s'est-il pas trompé? Si l'auteur du Pentateuque a additionné dans son récit toutes les circonstances de ses deux documents, même celles qui s'excluent mutuellement; n'a-t-il pas fait erreur? Voilà la question. D'autre part, nous sommes ici sur un terrain encore mal exploré, surtout du point de vue doctrinal; et il est regrettable que M. Mangenot n'ait pas, dans son livre sur l'*Authenticité du Pentateuque*, 1907, donné une réponse à la difficulté formulée à la p. 42, sous le titre « Doubles récits ». Faut-il se hâter de barrer le chemin à la théorie littéraire des doublets, au nom de l'inerrance biblique? C'est une méthode expéditive, mais qui n'est pas toujours à l'abri des dangers de la précipitation. Il y a quelques années à peine, des auteurs bien intentionnés, mus par des considérations analogues, se refusaient à admettre que Moïse eût eu recours à des documents écrits pour rédiger le Pentateuque, à l'exception peut-être de la Genèse et des premiers chapitres de l'Exode. Or, la Commission biblique vient d'autoriser l'hypothèse des sources, orales ou écrites, sans aucune réserve. *Décret* du 27 juin 1906, *dub.* 3; Denz.[10], 1999.

Sauf meilleur avis, mieux vaut commencer par l'examen des faits qui nous sont signalés. Dans quelle mesure sont-il fondés en texte? Il est clair, par exemple, que les raisons de M. Harnack, *Die Apostelgeschichte*, 1908, p. 142-146, ne suffisent pas, tant s'en faut, à établir que *Act.*, iv, 31 n'est qu'un doublet du récit de la descente du Saint-Esprit, qui se lit déjà au ch. ii. Supposons que, par cette enquête consciencieuse (*salvis sensu ac judicio Ecclesiae*), l'on vienne à fournir la preuve qu'il y a réellement dans la Bible des doublets, ne fût-ce qu'un seul; alors, il ne restera plus à l'apologiste qu'à faire voir comment cet état des textes est compatible avec l'inspiration et l'inerrance. Le cas échéant, il n'est pas difficile de prévoir dans quelle direction on aura à chercher. Pour connaître l'attitude de l'hagiographe vis-à-vis de ses sources, et jusqu'où s'est étendue l'autorité de son témoignage certain, il conviendra de le demander aux habitudes littéraires de son milieu. Cf. Ign. Guidi, *Procédés de rédaction de l'hist. sémite*, dans la *Revue biblique*, 1906, p. 509. Il est à remarquer que le P. Cornely, *Introd. specialis in U. T. libros*, 1887, II, i, p. 264, ne s'oppose pas, en principe, à l'hypothèse des doublets; il demande seulement qu'on en prouve l'existence et qu'on mette ce fait littéraire d'accord avec la doctrine catholique de l'inspiration.

IV. — La critique biblique et l'apologétique

1. Tradition et critique. — *a*) L'apologétique biblique se propose de justifier les positions traditionnelles du croyant au regard des Livres Saints. De son côté, la critique entend soumettre ces mêmes textes au contrôle des méthodes rationnelles, d'après lesquelles on étudie les autres littératures. A n'envisager les choses que d'un point de vue spéculatif, ces deux prétentions, loin de se contrarier, doivent se prêter un mutuel appui : l'œuvre de l'apologétique n'étant possible que moyennant celle de la critique; et celle-ci ne s'opposant pas à ce que l'on fasse tourner ses résultats à la défense du caractère surnaturel de l'Ecriture. Tradition et critique apparaissent dès lors comme deux voies différentes pour joindre un même but, se garantissant l'une l'autre par l'identité même de leurs conclusions.

Pour exprimer cet accord normal de la Révélation avec la Science, on pourrait se servir d'une formule de Tertullien. « L'Ecriture vient de Dieu, la nature vient de Dieu, les institutions humaines viennent de Dieu; tout ce qui est contraire à ces trois choses ne vient pas de Dieu. Quand l'Ecriture rend un son incertain, la nature parle clair, et, grâce à son témoignage, l'Ecriture cesse d'être équivoque; si l'on vient à douter des vœux de la nature, les institutions humaines font assez voir ce que Dieu agrée davantage. » *De virg. vel.*, 16; *P. L.*, II, 910.

En réalité, il s'en faut que les choses aillent si aisément. Parce que ses préoccupations sont avant tout d'ordre pratique, l'apologiste a hâte d'aboutir pour tenir tête aux difficultés courantes. Or, il peut se faire qu'une solution recevable aujourd'hui soit néanmoins sans valeur permanente; surtout sur le terrain des controverses bibliques, qui touchent à tant de choses et dont le sort se trouve forcément lié aux découvertes que l'on fait chaque jour dans l'antique Orient. En outre, l'apologiste qui prend la plume pour défendre les positions traditionnelles est exposé à faire de la Tradition un bloc indivisible, comme s'il n'y avait pas lieu de distinguer ici entre les éléments de bon aloi et ceux qui le sont moins ou même point du tout. S'il n'y prend garde, la violence et l'imprévu de l'attaque l'amènent à défendre, au même titre, le certain et l'incertain, l'incontestable et l'indéfendable. Dans ces conditions, il est presque inévitable que l'apologétique d'aujourd'hui ne prépare pas des embarras pour l'apologétique de demain; et l'on sait s'il en coûte d'avoir à rectifier son tir, à changer ses positions. — D'autre part, la critique avec laquelle l'apologiste doit compter n'est pas l'art abstrait et impersonnel de distinguer le vrai du faux, mais la critique se faisant concrète et tangible dans les écrits des savants, qui ont la prétention de la représenter, parce qu'ils se réclament de ses méthodes et formulent, en son nom, des conclusions. Cette critique ne relève pas seulement de la méthode, elle tient encore des préjugés, des ignorances et des passions de ceux qui la pratiquent; avec eux, elle devient souvent incroyante, et parfois agressive.

b) **Entre** la critique et l'apologétique ainsi entendues, il se produira inévitablement des conflits, par la faute de l'une ou de l'autre, sinon des deux à la fois. On peut même prévoir que l'accord ne sera jamais complet. Aussi bien, de tout temps la Bible a soulevé des polémiques passionnées, mais rien n'avait encore été tenté de comparable à l'effort soutenu depuis un siècle contre son origine divine, au nom des résultats de la critique moderne. La phase actuelle de la polémique donne l'impression très nette que par delà toutes ces études philologiques, historiques et littéraires, il ne s'agit de rien moins que de l'avenir du christianisme lui-même; j'entends le christianisme historique, qui se réclame avant tout de l'œuvre personnelle de Jésus-Christ, et non pas seulement d'une vague religiosité, prenant sa source dans l'âme humaine et évoluant au gré des contingences de l'histoire. Les critiques dits indépendants, qu'ils soient rationalistes purs ou teintés de piétisme, savent, et beaucoup veulent expressément, que leurs travaux aboutissent en définitive à faire de la Bible un livre comme les autres; ils se flattent d'expliquer naturellement tout son contenu : histoire et doctrine. Dans l'assaut donné au dogme chrétien et notamment à la divinité de J.-C., des écrivains qui font métier d'écrire sur les choses de la Bible et les origines du christianisme, tels que Strauss, Renan, Wellhausen, Sabatier et Harnack, pour ne citer que les plus lus, ont une large part de responsabilité. C'est là un fait incontestable, reconnu dans tous les milieux croyants, aussi bien du côté des protestants que du côté des catholiques. Voici comment s'exprime à ce sujet un protestant. « L'objet de l'attaque n'est un secret pour personne, il tend à ruiner tellement l'authenticité des Evangiles qu'ils ne fournissent plus un fondement historique solide à la foi de l'Eglise dans la divinité du Christ. L'Eglise combat donc pour la vie. Toute autre question théologique particulière passe à l'arrière-plan pour un moment, et vraisemblablement ce moment sera long. » G. S. Streatfeild, *The Apologetic value of Criticism*, dans « *The Expositor* », Aug. 1907, p. 112; cf. J. Orr, *The problem of the Old Testament*, 1906, p. 1-24.

Pour fondée que soit l'impression défavorable produite par le mouvement d'idées auquel on a donné le nom de « question biblique », il ne faut pas lui laisser prendre parmi nous la consistance d'un préjugé, comme si l'unique attitude qui convienne à un croyant vis-à-vis de la critique en ces matières était une opposition irréductible à tout et à tous. Poser le dilemme : Tradition ou Critique, serait faire le jeu de l'adversaire, qui s'en va répétant que ceci doit tuer cela. Ce serait surtout bien mal comprendre la question elle-même, et trahir les intérêts de la cause que l'on entend défendre. Si trop souvent on a abouti, au nom de la critique biblique, à des résultats inacceptables pour un croyant, ce n'est pas à l'outil qu'il faut s'en prendre, mais aux mains qui le manient. Le mal est que ces travaux sont restés trop exclusivement le lot des incroyants. L'apologiste, qui veut faire œuvre utile à ses contemporains, mettra au service de la tradition dogmatique l'application loyale et rigoureuse des bonnes méthodes de travail; à une critique destructrice il opposera une critique constructive. Et c'est bien de la sorte que l'Eglise entend son rôle. Léon XIII le rappelait naguère avec une souveraine autorité. « Nombreux sont les artifices et les ruses de l'ennemi sur cette portion du champ de bataille... Quels sont les moyens de défense? Nous allons maintenant les indiquer. Le premier consiste dans l'étude des langues orientales et aussi dans ce qu'on appelle la critique. Cette double connaissance, si fort estimée aujourd'hui, le clergé doit la posséder à un degré plus ou moins élevé, selon les lieux et les personnes. De cette manière, il pourra mieux soutenir son honneur et remplir son ministère, car il doit « se faire tout à tous » et être toujours « prêt à répondre à ceux qui lui demandent compte des espérances qui sont en lui ». Encycl. *Provid. Deus.* Cf. Denz.[10], 1946; et encore les lettres apost. *Vigilantiae*, oct. 1902; Denz.[10], p. 519, note 1. Bien que Pie X ait eu surtout à insister sur les abus de la critique, il n'a pas manqué l'occasion de signaler les avantages qu'il est permis d'en attendre. Voir notamment l'encyclique *Jucunda sane*, pour le treizième centenaire de S. Grégoire le Grand, 12 mars 1904.

2. **Critiques et préjugés.** — *a*) Comment se fait-il que la critique, qui par elle-même n'est ni croyante ni incroyante, aboutisse sur nombre de points, et des plus graves, à des résultats différents, selon qu'elle est pratiquée par des croyants ou des incroyants? Pourquoi avec les mêmes textes, que l'on prétend traiter d'après une méthode identique, obtient-on parfois des conclusions diamétralement opposées? L'obscurité et l'insuffisance des documents, la complexité des questions n'expliquent pas suffisamment cet état de choses. Les divergences entre critiques se présentent ici dans des conditions psychologiques si définies qu'il est aisé de voir qu'elles ont encore, en dehors des textes, un autre facteur, et pas le moins influent.

Il est très rare que l'on aborde l'étude critique de la Bible en indifférent, avec une âme neutre; le plus souvent, avant que d'ouvrir ce livre, nous avons des idées toutes faites sur son origine, sur la vérité et l'autorité de son contenu. La première éducation nous a appris à y voir la parole de Dieu, ou bien à tenir pour vaine cette prétention. Quelle est l'influence de ce jugement préalable sur les études ultérieures, ayant la Bible pour objet? Commençons par le préjugé rationaliste.

Il fut un temps, — et il n'est pas loin de nous, — où les écrivains de l'école dite critique ou encore historique, ne redoutaient rien tant que de paraître prendre comme point de départ la négation *a priori* du surnaturel. Ils ne manquaient pas de protester de leur indépendance d'esprit absolue, prétendant ne connaître qu'une soumission, celle que l'on doit à l'objet lui-même. Rien ne revenait plus souvent sous leur plume que les mots d'*objectif* et d'*objectivité*. Il faut croire qu'ils ont fini par s'apercevoir que le lecteur ne prenait plus au sérieux ces déclarations d'impartialité. En tout cas, c'est un fait que les plus réputés d'entre les critiques reconnaissent aujourd'hui, plus ou moins ouvertement, que leurs études sur le texte biblique relèvent de la négation du surnaturel; et ils entendent par là toute intervention de Dieu dans le monde, en tant que connaissable par l'expérience ou l'observation directe, et pouvant devenir l'objet du témoignage historique. A les entendre, tout ce qui appartient réellement à l'histoire doit pouvoir s'expliquer naturellement. D'où ils concluent que les textes bibliques, qui relatent des miracles, ne sont pas authentiques, ou bien qu'ils font écho à la crédulité populaire et à l'exaltation du sentiment religieux. L'inexistence et même l'impossibilité du surnaturel prend réellement à leurs yeux la valeur d'un principe premier, qu'ils ne perdent pas de vue, quand il s'agit de déterminer l'authenticité, le genre littéraire et la valeur historique d'un texte. E. Renan, *Etudes d'histoire religieuse*, 2e édit., 1857, p. 137, déclare « qu'il est de l'essence de la critique de nier le surnaturel »; et dans sa *Vie de Jésus*, 13e édit., Préf., p. v, il avoue de bonne grâce que tout l'édifice élevé par lui s'écroule par la base s'il y a du surna-

turel dans le monde. Cf. p. IX, XLVIII, XCVI-XCVIII. M. HARNACK, qui passe, et peut-être à bon droit, pour le plus objectif des critiques indépendants, ne travaille pas, en définitive, d'après une autre méthode. Il reconnaît que les textes du Nouveau Testament nous mettent parfois en face du merveilleux et même de l'inexpliqué, sans que l'historien ait le droit, de ce seul chef, de les déclarer inauthentiques; mais, cela dit, il a hâte de professer qu'il a foi dans l'inviolabilité physique de l'ordre naturel et dans l'inexistence du miracle proprement dit, comme si sa dignité d'historien exigeait cette déclaration. *L'essence du christianisme*, trad. nouv., 1907, p. 37-43. Plus récemment encore, M. Harnack a consacré une étude à la *Ia Clementis*, à l'effet d'établir que, si le miracle est devenu le critère catholique par excellence, il n'en allait pas de même pendant les deux premiers siècles. A cette époque, le christianisme aurait été exclusivement un monothéisme moral; il trouvait sa force dans le mouvement religieux ascensionnel qu'il propageait dans le monde des âmes, sans avoir besoin de l'appui extérieur du miracle. *Der erste Klemensbrief. Eine Studie zur Bestimmung des Charakters des ältesten Heidenchristentums. Sitzungsbericht der königlich-preussischen Akademie der Wissenschaften*, 1909, III, p. 38-63; cf. *La Civiltà cattolica*, 1909, vol. II, p. 265, 527; III, p. 38. A qui lui représentait naguère que le Nouveau Testament ne peut plus s'expliquer naturellement si l'on en place la composition au Ier siècle, d'après le mot de STRAUSS : « L'histoire évangélique serait inattaquable s'il était constant qu'elle a été écrite par des témoins oculaires ou du moins par des hommes voisins des événements », *Vie de Jésus*, Introd., § 13, M. Harnack répondait simplement qu'il n'est pas besoin de soixante-dix ans pour la formation d'une légende, que quarante y suffisent. *Geschichte der altchrist. Litteratur*, I, *Die Chronologie* (1897), p. X. Et c'est bien de la sorte qu'il pense pouvoir maintenir le caractère légendaire des premiers chapitres des Actes des Apôtres, bien qu'il admette l'authenticité et la date primitive du texte. *Die Apostelgeschichte*, 1908, p. 111-130. — Pour M. LOISY, *Les Evang. synoptiques*, 1907, I, p. 826 : « Une tradition comme celle qui a pour objet les miracles de Jésus est inévitablement légendaire. » Quant à la possibilité du surnaturel, « il n'était pas très éloigné, en 1906, d'admettre que le miracle et la prophétie étaient d'anciennes formes de la pensée religieuse, appelées à disparaître ». *Quelques lettres sur des questions actuelles*, p. 61. En 1908, l'idée d'une intervention miraculeuse de Dieu, au sens traditionnel du miracle, lui paraît philosophiquement inconcevable. *Simples réflexions sur le décret du S. Office, Lamentabili sane exitu*, p. 150. M. Salomon REINACH, *Revue de l'hist. des Religions*, 1905, t. LII, p. 261, déclare que la critique a le devoir absolu de nier l'historicité des passages de l'Evangile qui nous représentent J.-C. comme ayant réalisé en sa personne quelque prophétie de l'Ancien Testament. Voir encore H. HOLTZMANN, *Die Synoptiker*, 1901, p. 28; PERCY GARDNER, *A historic View of the N. T.*, 1901, p. 139-172.

b) Au reste, le procédé est conforme à la méthode historique, telle que l'enseignent des maîtres écoutés en Sorbonne. Je cite l'*Introduction aux études historiques* par LANGLOIS et SEIGNOBOS. « Que doit-on faire d'un fait invraisemblable ou miraculeux?... La question n'a pas grand intérêt pratique; presque tous les documents qui rapportent des faits miraculeux sont déjà suspects de par ailleurs, et seraient écartés par une critique correcte... La croyance générale au merveilleux a rempli de faits miraculeux les documents de presque tous les peuples. Historiquement, le diable est beaucoup plus solidement prouvé que Pisistrate: nous n'avons pas un seul mot d'un contemporain qui dise avoir vu Pisistrate; des milliers de « témoins oculaires » déclarent avoir vu le diable; il y a peu de faits historiques établis sur un pareil nombre de témoignages indépendants. Pourtant nous n'hésitons pas à rejeter le diable et à admettre Pisistrate. C'est que l'existence du diable serait inconciliable avec les lois de toutes les sciences constituées. Pour l'historien, la solution du conflit est évidente. Les observations contenues dans les documents historiques ne valent jamais celles des savants contemporains (on a montré pourquoi). La méthode historique indirecte ne vaut jamais les méthodes directes des sciences d'observation. Si ses résultats sont en désaccord avec les leurs, c'est elle qui doit céder. » 2e *édit.*, 1899, p. 176-179.

Voilà donc un fait correctement établi par les ressources propres de l'histoire, et qui se trouve écarté au nom d'une autre science; non pas d'une science d'observation, comme on le prétend, mais d'une science de raisonnement. La physique détermine bien les lois ou les conditions ordinaires de la vision, mais il ne lui appartient pas de décider si ces lois sont inviolables, si l'extraordinaire ne saurait exister. Les questions de possibilité ou d'impossibilité se débattent et se tranchent sur le terrain de la métaphysique. C'est donc au nom d'une idée préconçue et d'ordre abstrait que l'historien donne le démenti à des « milliers de témoins oculaires » qui disent avoir vu un objet identique, dans les conditions les plus diverses. Cette attitude a paru à plusieurs compromettante pour le bon renom de la méthode critique, qui se flatte d'être positive. Aussi bien, M. P. W. SCHMIEDEL, *Encyclop. biblica* (Cheyne), col. 1876, fait observer que, pour tout exégète digne de ce nom, la négation du miracle ne doit pas être un point de départ, mais, au contraire, un point d'arrivée. C'est par l'analyse du document qu'il faut faire voir que le récit n'est pas digne de foi : divergence des témoignages, procédés rédactionnels, retouches tendancieuses, etc.

Que certains récits miraculeux ne soutiennent pas un examen rationnel, rien de plus vrai; mais que les critiques affranchis de la croyance au surnaturel, — et eux seuls, — arrivent invariablement à trouver que c'est le cas de tous les documents dans lesquels on raconte des miracles, voilà un résultat pour le moins étrange. L'étonnement augmente quand on fait réflexion que, si ces critiques sont unanimes à exclure l'explication surnaturelle, il s'en faut qu'ils s'accordent sur les moyens de l'écarter. L'Evangile est plein de miracles attribués au Christ par des témoins oculaires. Comment se fait-il qu'aucun de ces faits ne trouve grâce devant les exégètes de cette école? Jusqu'ici on avait interprété ces récits dans le sens de ceux qui les ont écrits, on y voyait des miracles parce que les évangélistes entendaient bien raconter des faits miraculeux, vus par eux ou entendus de la bouche même de ceux qui y avaient assisté; et voilà que, tout d'un coup, l'exégèse moderne parle de fictions, de légendes, de mythes, de symboles, de tout ce que l'on voudra, excepté du miracle proprement dit. Dans ces conditions, il est permis de penser que toutes ces explications ne sont pas obtenues uniquement par l'emploi de la méthode historique, mais qu'elles sont encore et surtout commandées par le préjugé naturaliste sur l'inexistence du surnaturel. A côté des miracles, il y a dans les Evangiles nombre d'autres faits dont on arriverait à contester la réalité historique par l'application des mêmes procédés. Le plus souvent, on ne songe pas même à le faire. Pourquoi? Ne serait-ce pas parce que ces textes

laissent au Christ une taille humaine? C'est précisément le critère employé par P. W. SCHMIEDEL, *Encyclop. bibl.* (Cheyne), col. 1881, quand il croit déterminer les neuf passages des Evangiles, appelés par lui les piliers fondamentaux de l'histoire vraie de Jésus, et qui doivent servir à juger du caractère historique de tout le reste. Sans doute, on a le droit d'exiger un surcroît de garanties pour le récit d'un miracle, précisément parce qu'il relate un fait extraordinaire ; mais encore ne faut-il pas déclarer d'avance et en bloc que ces garanties n'existent pas et ne sauraient exister, parce que « les gens crédules seuls croient avoir vu des miracles », qu'en réalité « on n'en a jamais vu ». RENAN, *Vie de Jésus*, l. c., p. VI. Et un peu plus loin, le même auteur écrit : « Jusqu'à nouvel ordre, nous maintiendrons donc ce principe de critique historique, qu'un récit surnaturel ne peut être admis comme tel, qu'il implique toujours crédulité ou imposture, que le devoir de l'historien est de l'interpréter et de rechercher quelle part de vérité, quelle part d'erreur il peut recéler » (p. XCVIII).

S'il est deux miracles sur lesquels les critiques d'aujourd'hui reviennent à satiété, — M. LOISY plus que tout autre, — mais sans avoir encore réussi à s'en débarrasser correctement, c'est la conception virginale du Christ et sa résurrection. Or, quand on a lu les explications qu'ils proposent pour rendre compte des textes, sans admettre la réalité même des faits, on reste convaincu que la position prise de nos jours par la critique indépendante à ce sujet ne se fonde pas tant sur des motifs d'ordre historique que sur les prétendues exigences de la science moderne, à savoir de la philosophie et de la physiologie. C'est ce dont convient M. GUIGNEBERT. « L'idée de la résurrection réelle d'un corps réellement mort n'a pu être adoptée que dans un temps et par des hommes à qui manquaient les notions physiologiques acquises depuis; ce n'est pas douteux; mais encore faut-il savoir comment ils ont justifié leur conviction. » *Manuel d'hist. anc. du christianisme*, 1906, I, p. 187. Voir encore LAKE, *Resurrection of Christ*, 1907, p. 275. En ce qui concerne la conception virginale, voici comment un vétéran de l'exégèse protestante apprécie les difficultés mises en avant par les théologiens modernistes. « En réalité, ce n'est pas pour des raisons demandées à la biologie qu'ils font objection à ce point de la foi chrétienne, mais parce qu'ils ne veulent pas admettre le surnaturel, ni une intervention divine quelconque dans le monde. » C. A. BRIGGS, *The Virgin Birth of our Lord*, 1909, p. 33.

c) Ce n'est pas à dire que tous les travaux des critiques incroyants dépendent, surtout en leur entier, du préjugé rationaliste; il suffit de les avoir lus pour se convaincre du contraire. Même quand ils en relèvent, il ne s'ensuit pas que leurs conclusions soient invariablement fausses; tout bon logicien sait que la vérité sort accidentellement de l'erreur. Il peut se faire, et il est arrivé en effet, que la prévention défavorable au miracle ait présidé à des études qui, en fin de compte, ont abouti à des conclusions acceptables. Mais il n'en reste pas moins certain que si, en matière de critique historique (et par contre-coup, bien que dans une mesure plus restreinte, sur le terrain de la critique littéraire et de la critique textuelle), les savants n'arrivent pas à s'entendre, c'est, plus souvent qu'on ne pense, à cause de l'attitude respective prise par eux dans la question spéculative du surnaturel. La distance qui les sépare date d'avant leurs travaux spéciaux sur le texte biblique. C'est ce que M. LOISY reconnaissait en 1894, quand il écrivait : « La science rationaliste traîne partout avec elle l'erreur de son parti pris, la négation étroite du surnaturel. Cependant si elle a un défaut radical, qui la perdra, à moins qu'elle ne s'en corrige, elle a une qualité indiscutable, c'est qu'elle travaille et qu'elle suit une méthode meilleure que ses principes philosophiques. » *Les études bibliques*, p. 79.

C'est là un fait dont l'apologiste doit tenir compte, s'il ne veut pas perdre confiance dans la méthode elle-même, comme si elle était responsable de ces conflits; s'il ne veut pas aussi se faire illusion sur l'étendue des résultats que l'apologétique générale peut attendre de la science particulière qui s'appelle « critique biblique ». Ce n'est pas sur ce terrain tout positif que se résoudra, du moins pleinement, le problème fondamental débattu entre croyants et incroyants. RENAN le déclare en des termes qui ont paru excessifs, mais dont la clarté a du moins le mérite de dissiper toute équivoque. Je le cite : « Quant aux réfutations de mon livre (il s'agit de la *Vie de Jésus*), qui ont été faites par des théologiens orthodoxes, soit catholiques, soit protestants, croyant au surnaturel et au caractère sacré des livres de l'Ancien et du Nouveau Testament, elles impliquent toutes un malentendu fondamental... Et qu'on ne dise pas qu'une telle manière de poser la question implique une pétition de principe, que nous supposons *a priori* ce qui est à prouver en détail, savoir que les miracles racontés par l'Evangile n'ont pas eu de réalité, que les Evangiles ne sont pas des livres écrits avec la participation de la Divinité. Ces deux négations-là ne sont pas, chez nous, le résultat de l'exégèse; elles sont antérieures à l'exégèse... Il est donc impossible que l'orthodoxe et le rationaliste qui nie le surnaturel puissent se prêter un grand secours en de pareilles questions... » *Vie de Jésus*, l. c., p. V-VI. Voir aussi NOELDEKE, *Hist. litt. de l'A. T.*, trad. franç., p. 7 et 20. — A. SABATIER a bien senti l'impuissance où se trouve l'exégète ou même l'historien, tant qu'ils se tiennent rigoureusement sur leur terrain, de porter la conviction dans certains esprits. Après avoir établi que Paul n'est ni un halluciné, ni un visionnaire, au sens défavorable du mot, mais qu'il a réellement *vu* le Christ ressuscité, il ajoute : « Celui qui accepte la résurrection du Sauveur serait mal venu à mettre en doute son apparition à son apôtre; mais celui qui, avant tout examen, est absolument sûr que Dieu n'est pas, ou que, s'il est, il n'intervient jamais dans l'histoire, celui-là écartera sans doute les deux faits et se réfugiera dans l'hypothèse de la vision, fût-elle encore plus invraisemblable. Le problème se trouve alors transporté de l'ordre historique dans l'ordre métaphysique. » *L'Apôtre Paul*, 3e édit., 1896, p. 51-52.

3. **Le parti pris dogmatique.** — *a*) A son tour, le critique incroyant dénonce l'ingérence du parti pris dogmatique dans les études bibliques entreprises par les catholiques et les protestants conservateurs. Nous venons d'entendre RENAN et NOELDEKE mettre hors la science quiconque croit au surnaturel. C'est un fait que, sur le terrain des études qui par quelque côté touchent aux intérêts religieux, la foi de l'écrivain reste, aux yeux des critiques rationalistes, comme une tare congénitale, qui suffit à déprécier la valeur de son œuvre; même si elle est de celles qui, par ailleurs, forcent l'attention et commandent l'estime.

Les écrivains qui rédigent la *Revue critique* ou encore la *Theologische Literaturzeitung* savent reconnaître, à l'occasion, l'érudition, la méthode, la probité scientifique, voire même l'exactitude de certaines conclusions, qui se rencontrent dans des ouvrages sortis de plumes catholiques; mais s'agit-il de conclure, avec les auteurs dont ils s'occupent, à quelque influence surnaturelle dans l'histoire, ils s'y refusent, sous prétexte que le croyant, le théologien, l'apolo-

giste ont empêché l'historien de voir tout ce qu'il y a dans les textes, et de n'y voir que ce qu'il y a. Un exemple récent et topique de cet état d'esprit se peut constater dans la *Theol. Literaturzeitung*, 16 janv. 1909, p. 51, où M. HARNACK rend compte de l'ouvrage de Mgr BATIFFOL, *L'Eglise naissante et le catholicisme*, 1909. Voir dans la *Revue du Clergé franç.*, 15 avril 1909, la réponse de celui-ci.

Il est exact que le croyant aborde l'étude critique de la Bible avec la conviction que ce livre n'est pas de tous points comme les autres; il croit à son caractère divin et au droit de l'Eglise de l'interpréter authentiquement. Mais cette croyance ne s'oppose pas à ce qu'on en fasse une étude méthodique et réellement scientifique. Pour être inspirée de Dieu, la Bible n'en reste pas moins un texte humain, un document historique, à interpréter d'après les règles de l'herméneutique rationnelle. Or, c'est précisément par ce côté que le texte sacré relève de la critique. Quand il les envisage en historien, le croyant ne nie pas l'autorité divine des Ecritures, mais il en fait abstraction; et, pour autant, il soustrait sa critique aux influences de sa foi. C'est de la sorte que procède l'apologiste chrétien dans le traité de la Religion révélée. Sans cercle vicieux ni pétition de principe, il prétend fonder une démonstration scientifique du christianisme sur les Evangiles, bien qu'il croie déjà à l'autorité particulière que ces mêmes textes tiennent de la vérité du christianisme. Seulement, ce n'est pas à cette foi qu'il demande son point de départ, ni la force probante de ses raisons. Si, avant toute étude critique, le croyant reconnaît à la Bible une autorité irréfragable, c'est qu'il pense avoir, antérieurement à la démonstration scientifique proprement dite, des motifs suffisants de prendre cette attitude. Ce n'est pas le lieu d'entrer ici dans plus d'explications.

Il faut répondre pourtant à une difficulté que cette position même du critique croyant ne manque pas de soulever contre l'autorité de son exégèse et conséquemment contre la valeur de l'apologétique que l'on prétend y appuyer. Peut-il faire œuvre scientifique, celui qui, se sentant lié par le sentiment traditionnel, sait d'avance le résultat de ses recherches? Bien plus, y a-t-il recherche sérieuse, au sens vrai du mot, quand on a touché au but avant que d'être parti? — Tout d'abord, je suppose admis que, pour passer de la connaissance rudimentaire (celle qui résulte de l'observation directe et de l'expérience quotidienne) à la démonstration scientifique, il n'est pas nécessaire de nier, ni même de mettre réellement en doute les données certaines de cette connaissance préalable. Et pareillement, l'on peut se représenter et justifier le processus psychologique, d'après lequel la démonstration scientifique se surajoute normalement dans le croyant à la connaissance de foi. En outre, il est faux de prétendre que l'exégète croyant connaît d'avance les conclusions de l'étude qu'il entreprend. Quand le dogme reste muet, quand le sentiment traditionnel n'est ni unanime ni ferme, il garde toute sa liberté de recherche. Même dans les questions auxquelles l'enseignement dogmatique a déjà fait une réponse, l'apologiste n'a pas, comme on dit, touché le but avant que d'être parti; puisque, à bien comprendre les choses, il ignore, en partant, jusqu'où le conduira la démonstration scientifique. Comme chrétien, et à cause du péché originel, il admet, antérieurement à la recherche scientifique, que tous les hommes, qui sont actuellement sur la terre, descendent d'un premier couple humain, selon ce qui est dit au commencement de la Genèse; mais il s'en faut que, comme savant, il conclue au monogénisme avec la même certitude. Dans cette direction, il ira aussi loin que l'anthropologie et la paléontologie le lui permettront, mais il s'interdira de pousser plus avant, sous prétexte de rejoindre les données de sa foi. L'apologiste chrétien sait convenir que si les sciences ne font pas au dogme une opposition insurmontable, elles ne lui donnent pas toujours un confirmatur positif et certain. Le concile du Vatican, Const. *Dei Filius*, cap. IV, et l'encyclique *Provid. Deus*, DENZ.[10], 1795-1800 et 1942, ont expressément reconnu l'autonomie des sciences humaines au regard du dogme, la distinction entre la connaissance de foi et la connaissance scientifique, comme aussi la différence des résultats (ce qui ne veut pas dire opposition), obtenus par l'une et l'autre voie. Cf. VACANT, *Etudes sur le concile de Vatican*, 1895, II, p. 276, et Mgr BAUDRILLART, *Principe et esprit modernes, principe et esprit chrétiens*, 1907, p. 23-24.

Il est exact que le savant catholique reste constamment disposé à refuser son assentiment à toute conclusion incompatible avec le dogme, alors même qu'elle semblerait correctement obtenue d'après la méthode propre de quelque science. Mais cette disposition d'esprit ne diminue pas réellement son indépendance scientifique. Car enfin cette indépendance a des limites, celles-là mêmes que lui trace la vérité déjà connue, d'où que soit venue cette connaissance. Dans le domaine des hypothèses, il en est que l'on ne peut faire qu'à la condition de les tenir pour impossibles. Quel est l'historien qui ne se croirait plus la liberté suffisante pour entreprendre une histoire critique des campagnes de Napoléon Ier, parce qu'il sait d'avance l'issue de la bataille de Waterloo? Voir les propos. 23, 24 et 58 du décret du S. Office *Lamentabili sane exitu*, 3 juil. 1907; DENZ.[10], 2023, 2024, 2058, avec le commentaire qu'en a donné le P. LAGRANGE, *Revue bibl.*, 1907, p. 543. Il n'est peut-être pas inutile de faire observer qu'ici encore il y a une différence entre le croyant et l'incroyant. Celui-ci, avant que de critiquer les documents, prend positivement position contre le surnaturel; celui-là, au contraire, peut se contenter d'une attitude négative : il ne voit rien d'impossible à ce que Dieu intervienne directement dans les affaires de ce monde. Est-il intervenu en effet? Aux documents de le dire.

b) Pour prétendre que c'est méconnaître la valeur de la raison et de la science que de les soumettre au contrôle de la foi, il faut confondre la raison et la science avec les savants, leurs conclusions et leurs systèmes. « Chez le vulgaire, la superstition de la science est plus ou moins justifiée; chez le savant, qui fait la science, elle suppose une grande faiblesse d'esprit doublée de pédantisme, l'ignorance voulue de la valeur des méthodes et de l'histoire des variations scientifiques. » L. DE LA VALLÉE-POUSSIN, *Le Bouddhisme et l'Apologétique* dans la *Revue prat. d'Apolog.*, 1908, t. VII, p. 117. Ces lignes sont d'un savant. Les écrivains dits « modernistes » se distinguent entre tous par une confiance naïve et sans réserve dans les méthodes et les résultats de la science. En lisant les publications de M. LOISY, notamment ses *Simples réflexions sur le décret du S. Office* (1908), on reste déconcerté de l'assurance avec laquelle il cite au tribunal sans appel de la critique le dogme, la théologie, la tradition, tout le passé. C'est substituer l'infaillibilité des savants à celle de l'Eglise. Dans cette disposition d'esprit, on prend instinctivement parti contre le document biblique quand il entre en conflit avec quelque document profane. On sait que S. Luc, *Act.*, v, 36, et l'historien FLAVIUS JOSÈPHE, *Ant. jud.*, XX, v, 1, semblent se contredire au sujet de Theudas. Or, en lisant l'étude consacrée par M. le prof. SCHMIEDEL à ce sujet, *Encyclop. biblica* (Cheyne), 5049, on constate qu'il est acquis d'avance que Josèphe ne saurait avoir tort; en réalité, la seule question que l'on

Prétend élucider c'est de savoir comment S. Luc, qui connaissait le texte de Josèphe, a pu faire erreur. L'hypothèse d'une confusion de la part de Josèphe, mise en avant par Michaelis, Jean Lightfoot, Harnack et d'autres encore, est traitée simplement « d'audacieuse supposition » (*bold assumption*). Cependant, l'exactitude de Josèphe n'est pas encore un dogme historique, il s'en faut. La récente découverte des papyrus araméens d'Eléphantine n'a pas été pour le plus grand bien de sa réputation d'historien. Ceux que le Dr Sachau a publiés en 1907, donnent raison, semble-t-il, au texte de Néhémie, contre Josèphe, à propos du grand prêtre Johannan, fils d'Elyashib, et de Sanaballat, satrape de Samarie.

L'apologiste avisé sait attendre. L'histoire lui a appris que la science de demain résoudra peut-être la difficulté soulevée par la science d'aujourd'hui : *dies diem docet.* Au lieu d'entasser hypothèse sur hypothèse pour accorder les données de la chronologie biblique au sujet de l'antiquité de l'homme avec la découverte des silex taillés de Thenay, on eût mieux fait de commencer par établir deux points : d'abord, si la Bible nous renseignait vraiment sur l'âge de l'homme; ensuite et surtout, si les silex de Thenay étaient réellement contemporains du terrain tertiaire. La géologie n'a pas encore fourni cette preuve, elle y a plutôt renoncé.

On oublie trop que, si la foi garde un droit de contrôle sur les conclusions de la critique biblique, celle-ci peut, à son tour, reviser les positions de l'exégèse courante. Pour se rendre compte des progrès réalisés en exégèse pendant ces deux derniers siècles, il suffit de comparer les commentaires de Cornelius a Lapide, S. J. († 1637), avec le *Cursus Script. Sacrae* entrepris, il y a vingt ans, par le P. Cornely, S. J., et ses collaborateurs, ou encore avec la collection des *Etudes bibliques* publiées sous la direction du P. Lagrange, O. P. Quant à l'histoire littéraire et critique des livres des deux Testaments, il serait intéressant de rapprocher brusquement la *Bibliotheca sacra* de Sixte de Sienne, O. P. († 1569) de l'*Histoire de l'A. T.* par M. Pelt, 1904[4], et de l'*Histoire des livres du N. T.* par M. Jacquier, 1903-1908. Si le sens fondamental des interprétations dogmatiques garde une valeur permanente, c'est que, par définition, le dogme est une vérité certaine admise par le croyant sur l'autorité même de Dieu. Voir Dogme. Mais ici même il y a place pour le progrès, quand il s'agit de préciser la formule du dogme et surtout de faire l'histoire des formules qu'un seul et même dogme a reçues dans le texte biblique, de la Genèse à l'Apocalypse. Voir Exégèse. Là même, on recherchera s'il est vrai que le dogme condamne le croyant à une exégèse tendancieuse.

4. L'Eglise et la critique biblique. — On reproche à l'Eglise de ne pas encourager les études scripturaires; elle interdit aux fidèles la lecture de la Bible, elle s'oppose, de tout son pouvoir, à ce qu'on la traduise en langue vulgaire; et ici, on rappelle les condamnations portées contre les travaux de Richard Simon, contre le Nouveau Testament de *Mons* et, plus près de nous, contre les Evangiles de M. Lasserre. Quant aux versions modernes, qui ont paru avec l'*imprimatur* ecclésiastique, elles sont restées sous la tutelle obligée de la Vulgate officielle, en dépit de leur prétention à dépendre des textes originaux. On peut en dire autant des commentaires donnés par les catholiques depuis le xvie siècle. Du reste, ajoute-t-on, ces abus sont conformes à la législation ecclésiastique. Cf. *Conc. Trid.*, Sess. iv; *Concil. Vatic.*, Sess. iii, cap. 2; *Decret. Lament.*, Prop. 1-4, Denz.[10], 784, 1788, 2001-2004; *Regulae Indicis*, 3 et 4. En somme, les études bibliques n'auraient progressé qu'en dehors de l'initiative de l'Eglise, et bien malgré elle.

Réponse. — *a*) De tout temps, l'Eglise a revendiqué le droit de surveiller la diffusion du texte biblique, d'en contrôler les versions, et de juger les interprétations privées. Elle estime que ce droit découle immédiatement de son magistère religieux suprême, et que le bien des âmes lui fait un devoir d'en user. Cf. Franzelin, *De div. Trad. et Script.*, Sect. iii, th. 18-21; J. B. Malou, *La lecture de la Sainte Bible en langue vulgaire*, 1846, 2 vol. Ce faisant, l'Eglise a sauvé la moralité et le bon sens dans la chrétienté; il n'est d'excentricité, et même de crime, que, dans les sectes dissidentes, l'on n'ait tenté de justifier au nom de l'Ecriture. C'est ce dont convient l'anglican Farrar, dans son livre *History of Interpretation*, 1886. La législation ecclésiastique ne soustrait pas la parole de Dieu aux fidèles. Quand donc a-t-elle défendu de lire la Bible dans son texte original, hébreu ou grec; ou même dans les versions anciennes (Septante et Vulgate latine), dont la fidélité substentielle lui est connue? Elle autorise la lecture des versions modernes, pourvu qu'elles aient été soumises à son contrôle, et qu'on les accompagne de quelques courtes notes, destinées à prévenir les interprétations erronées. Dans toutes les langues du monde, il existe aujourd'hui des traductions qui vérifient cette double condition; et dont quelques-unes ont conquis, tout au moins par l'usage, une sorte de position officielle : en anglais la version dite *de Douai*, en allemand Allioli, en français Glaire, en italien Martini, en polonais Wujek, en néerlandais Beelen, etc. Dans ces versions, l'Eglise admet qu'on diffère de la Vulgate aussi souvent que des raisons plausibles autorisent un écart. Il y a injustice ou ignorance à prétendre que tous les ouvrages de ce genre publiés par des catholiques, pendant le xixe siècle, restent servilement tributaires de la Vulgate. A des degrés divers, ces travaux représentent, en général, un effort sincère, et souvent heureux, pour arriver à plus de conformité avec les textes primitifs. En condamnant certaines traductions modernes, l'Eglise a eu le plus souvent d'autres griefs à faire valoir que leur divergence d'avec la Version latine officielle. Ce fut précisément le cas du Nouveau Testament de *Mons*, dans lequel on avait relevé des erreurs doctrinales. Ces erreurs justifient suffisamment les condamnations portées par Clément IX (1668) et Innocent XI (1679). Il faut d'ailleurs accorder que l'affaire s'envenima de sa connexion avec la querelle janséniste. Quand, quelques années plus tard, Isaac Louis Le Maistre de Sacy reprit la traduction de toute la Bible, y compris le N. T., mais avec les corrections essentielles qu'on lui avait demandées, son œuvre rencontra un tout autre accueil. Cf. *Dict de la Bible* (Vigouroux), t. III, 2367-2368. — La mise à l'Index du livre de M. Lasserre, *Les saints Evangiles*, trad. nouvelle (19 déc. 1883), s'explique surtout par la liberté excessive prise par l'auteur vis-à-vis du texte et du sens traditionnel. On conviendra qu'il y a bien quelque audace de la part d'un laïque sans théologie à porter la main jusque sur le « Notre Père ». — Si l'Eglise a condamné les Sociétés protestantes pour la diffusion de la Bible, c'est qu'elle jugeait certains passages des versions distribuées par ces agences, incompatibles avec son dogme; elle était si loin de réprouver le procédé lui-même, que plusieurs sociétés analogues se sont formées parmi les catholiques avec son approbation. On sait que, depuis quelques années, il se tient périodiquement des congrès, présidés par des évêques, pour la diffusion du livre des Evangiles. Cependant, l'Eglise catholique n'a jamais perdu de

vue la règle tracée par les anciens Pères, même par ceux qui ont recommandé plus instamment la lecture de la Bible (voir S. CHRYSOSTOME dans MALOU, *La lecture de la Sainte Bible*, 1846, I, p. 246); à savoir que la prédication a précédé le texte et que, même dans les conditions actuelles, elle peut le remplacer; qu'en général, elle doit l'accompagner et le préserver. Si l'Evangile est absolument nécessaire, il n'en va pas de même du *livre* des Evangiles. C'était déjà la remarque de S. IRÉNÉE, *c. Haeres*, III, IV. Au reste, des écrivains protestants ne font aujourd'hui aucune difficulté de convenir que les livres de la Bible, surtout en ce qui concerne l'Ancien Testament, ne sont pas tous également appropriés à l'édification des âmes. Cf. *Realencyclopädie für protestantische Theologie und Kirche*, 3e édit. (1897), t. II, p. 713. Un autre écrivait dernièrement qu'en dépit de l'illusion contraire, l'instruction religieuse, même chez les Protestants, se passe le plus souvent du Livre. James MOFFAT, *Bookless Religion*, dans *Hibbert Journal*, oct. 1908, p. 163.

C'est une erreur historique courante que les Protestants ont été les premiers à traduire et à divulguer la Bible en langue vulgaire. Avant le XVIe siècle, l'Ecriture avait été traduite, dans son entier, en français (XIIIe siècle), en espagnol (XIIIe s.), en italien (XIIIe ou XIVe s.), en anglais (XIVe s.), en allemand et en flamand (av. le milieu du XVe s.); toutes ces versions furent imprimées plusieurs fois entre 1450 et 1500. Quant aux traductions partielles, par exemple celles des Psaumes et des Evangiles, elles sont plus anciennes encore. Cf. FALK, *Die Bibel am Ausgange des Mittelalters*, 1905; dans le *Kirchenlexicon* (Kaulen) l'art. *Bibelübersetzungen;* dans le *Dict. de la Bible* (Vigouroux), I, 370, 593; II, 1952, 2346; III, 1012, 1549. Il n'est pas même sûr que Wiclef ait été le premier à traduire la Bible en anglo-saxon. Cf. *Stimmen aus Maria Laach*, 1904, t. LXVI, p. 349.

b) En décrétant l'authenticité de la Vulgate latine, l'Eglise n'a fait qu'user de son droit. Du reste, elle a été imitée sur ce point par toutes les sectes protestantes. Quelle est la confession qui n'ait pas eu, de bonne heure, sa version *officielle?* Il faut bien reconnaître que dans le passé il s'est produit parmi les théologiens catholiques des opinions excessives sur l'autorité dogmatique de la Vulgate, qui n'ont pas été pour le plus grand bien de la critique biblique; mais, théologiens et exégètes, du moins les plus autorisés, s'accordent assez aujourd'hui sur les conclusions suivantes : 1° En décrétant que la Vulgate devait être tenue pour authentique dans l'Eglise latine, les Pères du concile de Trente n'ont pas entendu la préférer aux textes originaux, mais seulement aux autres versions latines qui avaient cours au XVIe siècle. 2° Ils n'ont pas voulu davantage définir que la Vulgate est en tous points conforme aux originaux, mais seulement qu'il n'y est enseigné aucune erreur en matière de dogme et de morale, et qu'en substance elle est une version fidèle de la parole de Dieu. 3° Le concile n'interdit en aucune façon de comparer la Vulgate avec les originaux, hébreu ou grec, ni avec les autres versions, soit anciennes, soit modernes, et de se servir de cette comparaison pour rectifier ce que la Vulgate peut avoir d'obscur, d'inexact ou d'erroné, en tant que traduction. 4° L'encyclique *Provid. Deus*, DENZ.[10], 1941, donne clairement à connaître que ce n'est pas rejeter téméirairement et avec mépris la Vulgate que de la soumettre à un examen critique. Cf. la revue *Etudes*, avril 1898, p. 216.

Aussi bien, nos grands interprètes, qui ont écrit depuis le Concile de Trente, ne se sont guère sentis gênés par les prétendues entraves qu'on aurait forgées avec le décret *Insuper*. On trouve chez eux la même liberté d'allures vis-à-vis de la version officielle que chez leurs devanciers, qui avaient précédé le concile. Il suffit de lire les commentaires de MALDONAT, de JANSENIUS de Gand, de BELLARMIN, de HOUBIGAN, de PATRIZI, de BEELEN, de SALMERON, etc., pour constater avec quel soin minutieux ils discutent les divergences de la Vulgate d'avec les textes originaux et les autres versions, abandonnant parfois, sans scrupule, la version officielle pour une autre qui leur paraît mieux appuyée. Cette pratique est devenue courante, au cours du XIXe siècle, alors qu'une interprétation plus équitable du décret *Insuper* commençait à prévaloir. L'Eglise n'a pas interdit à MARTIANAY, au XVIIe siècle, et à VALLARSI, au XVIIIe, de tenter une édition critique de la version de S. Jérôme. MARTIANAY, *Hieron. opera, Divina bibliotheca antehac inedita*, Parisiis, 1693; avec préfaces et additions de Vallarsi, Verona, 1734 et de Maffei, Venise, 1767. C'est l'édition reproduite dans Migne, *P. L.*, t. XXVIII, XXIX. Sous les yeux de PIE IX, et avec ses encouragements, le P. VERCELLONE a repris le même travail, *Variae lectiones Vulgatae lat. Bibl. editionis, Romae*, 1860-1864. S.S. PIE X vient de confier à l'ordre bénédictin l'achèvement de cette œuvre que le savant barnabite avait conduite jusqu'aux livres des Rois inclusivement. Cf. *Revue bibl.*, 1907, p. 476; 1908, p. 159. L'Eglise n'a pas découragé, bien au contraire, les études d'initiative privée destinées à rendre plus facile une nouvelle revision de la Vulgate sixto-clémentine, comme le prouve l'accueil fait aux correctoires publiés par LUC DE BRUGES, *Romanae correctionis... loca insigniora observata*, Antverpiae, 1601-1603, et par H. DE BUKENTOP, *Lux de luce*, Bruxellis, 1710.

Il en est de l'Eglise comme de tout pouvoir public; par situation elle s'attache, avant tout, à régler les initiatives privées; force pondératrice, son rôle consiste à contenir dans de justes limites un effort qui, sans cela, serait plus destructeur que fécond. Cette attitude vis-à-vis des changements que tout progrès entraîne avec lui, s'impose spécialement à l'Eglise, au nom de la loi fondamentale de son être, qui est fait de tradition. Sa mission est de conserver les Ecritures, de les entendre comme on l'a fait dès le début. Dès lors, tout homme de sens comprendra, de prime abord, avec quelles précautions elle doit s'avancer, sous peine de confondre l'évolution légitime avec la révolution destructrice du passé : trop facilement, on altère les textes, sous couleur de les rétablir dans leur teneur primitive. Voir, en ce qui concerne la correction à faire de la Vulgate latine, le P. LAGRANGE, dans la *Revue biblique*, 1908, p. 102.

Quand il s'agit de sa version officielle, l'Eglise n'y fait que lentement les modifications souhaitables; elle sait combien ces changements déroutent les fidèles et même le clergé d'instruction moyenne. Cette attitude vis-à-vis du texte reçu est traditionnelle, S. AUGUSTIN en a représenté plus d'une fois les avantages à S. JÉRÔME. Cf. Migne, *P. L.*, XXII, 566, 834; XXXIII, 290, 291. Aux yeux de l'Eglise, le texte sacré est un instrument d'éducation religieuse, bien plus qu'un objet d'expériences scientifiques. Il est à remarquer qu'une pareille réserve devait présider à la récente revision de la Version autorisée de l'Eglise anglicane. La première règle que s'imposa le comité nommé à cet effet fut « d'y introduire le moins possible de modifications ». Ajoutons que la principale raison de l'opposition faite à cette revision dans des milieux aussi cultivés que religieux, c'est précisément la liberté avec laquelle, en dépit de la règle susdite, on s'est écarté de la Version autorisée, en plus de 36.000 endroits, rien que pour le Nouveau Testament. Cf. BURGON, *Revision revised*, 1883, et J. H. LUPTON,

English Versions, dans *Dict. of the Bible* (Hastings), Extra vol., 1904, p. 263. Le texte classique dans la grande Université d'Oxford est encore l'édition de MILL (1707), fondée elle-même sur l'édition de Robert ESTIENNE (1550). Ce n'est qu'en 1889 que le Rév. W. SANDAY l'a mise à jour par un triple appendice, que l'on imprime à part.

c) Il peut se faire, et il est arrivé en effet, que la police ecclésiastique ait parfois retardé le progrès de questions particulières, par exemple dans l'affaire de Galilée; mais le bien général explique et justifie, dans une bonne mesure, ces sévérités. Au XVI[e] siècle, l'Inquisition a dû sévir, au risque de comprimer quelque peu, pour empêcher que la pratique du libre examen ne vînt à s'introduire parmi les catholiques; de nos jours, les erreurs et les manœuvres déloyales des « modernistes » ont mis le S. Office et l'Index dans une nécessité semblable. Ces rigueurs sont la rançon nécessaire de la conservation du dogme traditionnel. Si les Catholiques souffrent aujourd'hui, beaucoup moins que les Protestants, des excès du « criticisme », ils le doivent aux mesures préservatrices de l'Eglise.

Du reste, l'opposition faite aux nouveautés et la répression légale de certaines tentatives novatrices ne sont pas le monopole de l'Eglise catholique. Il ne faut pas oublier que J. J. WETSTEIN, un des fondateurs de la critique textuelle du N. T., perdit sa place de diacre dans l'église de Bâle, pour avoir donné un spécimen de l'ouvrage qu'il méditait sur les « Variantes » (1729). On lui reprochait des tendances au Socinianisme. De graves théologiens d'Oxford accusèrent NEWTON d'athéisme, quand il prétendit avoir découvert les lois de la gravitation. Tout le monde connaît le procès retentissant fait à l'évêque anglican COLENSO, vers le milieu du XIX[e] siècle, et plus près de nous la disgrâce des deux professeurs Samuel DAVIDSON et ROBERTSON SMITH. Cf. T. K. CHEYNE, *Founders of Old Testament Criticism*, 1893, p. 209, 215. Il y a encore le cas du D[r] Ch. A. BRIGGS, qui, dans la libre Amérique, s'est vu traduire devant un jury confessionnel, pour avoir à se justifier du délit de « High criticism ». Cf. Ch. A. BRIGGS, *The defence of prof. Briggs before the presbytery of New-York*, decembre 1892. L'émoi causé en Allemagne, dans les hautes sphères de l'Eglise évangélique, par la publication de la *Vie de Jésus* du D[r] STRAUSS, ne fut pas moindre que la campagne de protestations menée par l'épiscopat français contre RENAN; l'auteur perdit la place de répétiteur qu'il occupait à l'Université de Tubingue (1835). Quelques années plus tard (1842), Bruno BAUER avait, à Bonn, le même sort.

d) Nous n'avons pas à faire ici l'apologie de l'exégèse catholique après le concile de Trente. Voir EXÉGÈSE (Histoire de l'). Qu'il suffise de rappeler que le Concile fut le point de départ d'un mouvement scientifique dans les écoles catholiques, qui a fait des XVI[e] et XVII[e] siècles une époque de renaissance pour les études scripturaires. Il est à croire que l'exégèse catholique n'a pas été contrariée par le décret *Insuper*, au point de ne plus pouvoir être méthodique ni sincère, puisque, à en juger par la pratique quotidienne, les commentaires de JANSENIUS de Gand, de MALDONAT, de Fr. RIBERA, de D. CALMET restent encore plus utiles aux exégètes protestants d'aujourd'hui que ceux de CALVIN et de GROTIUS, pour ne citer que les meilleurs. Plus près de nous, on peut signaler les commentaires de BEELEN, PATRIZI, CORLUY, CORNELY, KNABENBAUER, DE HUMMELAUER, MAIER, BISPING, SCHEGG, SCHOLZ, SCHANZ, SCHAEFER, GRIMM, BELSER, FONCK, LAGRANGE, CONDAMIN, VAN HOONACKER, TROCHON, FILLION, LESÊTRE, CALMES, MAAS, HUYGHE, etc., qui ont, à des degrés divers, conquis l'estime de tous.

A qui s'étonnerait de la différence que nous mettons entre les ouvrages destinés aux illettrés et ceux à l'usage du public cultivé, il suffira peut-être de représenter que cette distinction est reçue dans toutes les confessions chrétiennes. Et qui donc ignore que les manuels d'Histoire sainte imposés par le gouvernement prussien aux écoles primaires et aux gymnases, sont loin de faire écho à toutes les vues systématiques des professeurs des Universités, même sur des points que ceux-ci regardent généralement comme acquis? Il n'est pas malaisé de s'apercevoir que la *Cambridge Bible for Schools and Colleges* n'est pas conçue d'après le même point de vue que le *Critical Commentary*. La note mise en tête de chacun des volumes de cette collection est suggestive : « L'éditeur général de la « Cambridge Bible for Schools » croit bon de déclarer qu'il ne peut pas se porter garant de l'interprétation que les auteurs des différents livres ont adoptée dans certains passages, ni des opinions qu'ils peuvent avoir exprimées sur des points de doctrine. »

Reste la condamnation de Richard SIMON (✝ 1712). — L'illustre oratorien fut assurément un des plus savants hommes de son époque, et c'est avec raison qu'on le range parmi les fondateurs de la critique biblique; mais son esprit de dénigrement, ses querelles personnelles lui firent beaucoup d'ennemis. Ce ne fut pas là son tort principal. La doctrine théologique et le sens catholique n'étaient pas en lui à la hauteur de la science. En dépit de ses déficits et de certains excès, la *Défense de la Tradition et des Saints Pères* restera, non pas seulement comme un réquisitoire de BOSSUET contre Richard Simon, mais aussi et surtout comme la protestation du dogme contre les entreprises de la critique.

Au milieu des controverses bibliques, l'attitude de l'Eglise s'est toujours inspirée d'une sage modération; son idéal est de joindre le progrès à la sécurité de la doctrine. C'est dans cet esprit que S. S. PIE X traçait naguère aux exégètes catholiques une sorte de *via media* à suivre entre les audaces d'une liberté sans frein et les timidités d'un conservatisme outrancier. *Bref à Mgr Le Camus*, du 11 janv. 1906; DENZ. [10], p. 519, en note.

BIBLIOGRAPHIE. — Cette bibliographie ne comprend que les ouvrages d'intérêt général, qui, du reste, ont déjà été cités, presque tous, au cours de l'article. C'est à dessein qu'on y a passé sous silence plusieurs des publications ayant trait à la polémique engagée, ces dernières années, entre catholiques sur l'inspiration, l'inerrance biblique et l'exégèse historique; elles auront leur place dans les articles consacrés à ces sujets. Dans l'énumération, on a suivi l'ordre chronologique. L'astérisque devant les noms des auteurs ou des périodiques indique qu'ils ne sont pas catholiques; devant les titres des ouvrages, il signifie que ces écrits ont été condamnés par la Congrégation de l'*Index*.

Richard Simon, * *Histoire critique du Vieux Testament*, 1678; *Th. Nöldeke, *Untersuchungen zur Kritik des Alten Testaments*, 1869 (trad. franç. par Derenbourg et Soury, 1873); F. Vigouroux, *La Bible et les découvertes modernes*, 1877, 1896[6]; *La Bible et la critique rationaliste*, 1884-1886, 1901[5]; *Mélanges bibliques*, 1882; *Le Nouveau Testament et les découvertes archéologiques modernes*, 1890; *T. K. Cheyne, *Founders of Old Testament Criticism*, 1894; *A. H. Sayce, *The higher Criticism and the verdict of the Monuments*, 1894; A. Loisy, *Etudes bibliques*, 1894, 1901[2]; J. Brucker, *Questions actuelles d'Ecriture Sainte*, 1895; *L'Eglise et la critique biblique*, 1908; Schöpfer-Pelt, *Histoire de*

l'Ancien Testament, 1896, 1904[4]; *A. Harnack, *Geschichte der altchristlichen Litteratur,* I, *Die Chronologie,* 1897; Langlois et *Seignobos, *Introduction aux études historiques,* 1892[2]; A. Poels, *Critiek en Traditie of de Bijbel voor de Roomschen,* 1899; L. Méchineau, *L'autorité humaine des Livres Saints,* 1900; *Nash, *The history of the higher Criticism of the N. T.,* 1900; E. Jacquier, *Histoire des livres du Nouveau Testament,* 1903-1908; H. Höpfl, *Die höhere Bibel-Kritik,* 1902-1905[2]; *Das Buch der Bücher,* 1904; K. Holzhey, *Schöpfung, Bibel und Inspiration,* 1902; J. M. Lagrange, *La Méthode historique, surtout à propos de l'Ancien Testament,* 1903; Abbé de Broglie, *Questions bibliques,* 1904[2]; Mgr Mignot, *Critique et Tradition* (dans le *Correspondant,* 10 janv. 1904); *Lettres sur les études ecclésiastiques,* 1908; Bonaccorsi, *Questioni bibliche,* 1904; Fr. von Hummelauer, *Exegetisches zur Inspirationsfrage,* 1904; F. Prat, *La Bible et l'Histoire,* 1904; L. Fonck, *Der Kampf um die Wahrheit der heil. Schrift seit 25 Jahren,* 1905; L. Murillo, *Critica y exegesis,* 1905; N. Peters, *Die grundsätzliche Stellung der Katholischen Kirche zur Bibelforschung, oder die Grenzen der Bibelkritik nach katholischer Lehre,* 1905; *S. R. Driver, *The higher Criticism,* 1905; *J. Orr, *The problem of Old Testament,* 1906; Chr. Pesch, *De inspiratione sacrae Scripturae,* 1906; *G. S. Streatfeild, *The apologetic value of Criticism* (dans *The Expositor,* août 1907); G. J. Reid, *Biblical Criticism,* dans *The catholic Encyclopedia* (New-York), 1908, t. IV, p. 491.

En outre des *Introductions générales à l'Ecriture Sainte* citées plus haut, I, 2, *e,* on peut signaler les différents *Dictionnaires de la Bible :* *W. Smith, *A Dictionary of the Bible,* 1863, 1893[2]; F. Vigouroux, *Dictionnaire de la Bible,* 1895 (en cours de publication); *J. Hastings, *Dictionary of the Bible,* 1898-1902, avec un Extra-Volume, 1904; *Dictionary of Christ and the Gospels,* 1906-1908; *T. K. Cheyne, *Encyclopaedia biblica,* 1899-1903; P. Hagen, *Lexicon biblicum,* 1905 (en cours de publication).

Les *Revues* spécialement consacrées aux choses de la Bible sont : *Revue biblique,* 1892 (P. Lagrange). *Biblische Zeitschrift,* 1903 (DD. Götsberger und Sickenberger); *Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft,* 1881 (*Stade); *Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft,* 1900 (*E. Preuschen); *The Expositor,* 5e série, 1895 (*Nicoll); *The expository Times,* 1889 (*J. Hastings); **Journal of biblical Literature,* 1890 (qui s'appelait tout d'abord *Journal of the Society of biblical Literature and Exegesis,* 1882-1888); **Jahrbücher der biblischen Wissenschaft,* 1849-1865; **Proceedings of the Society of biblical Archaeology,* 1878. — On trouvera encore des articles concernant la critique biblique chez les Protestants dans *Herzog-Hauck, *Real-Encyklopädie für protestantische Theologie und Kirche,* 1896-1908[3].

Alfred DURAND, S. J.

CROISADES. — I. *Généralités.* — II. *Origine des croisades.* — III. *Fondation des états chrétiens d'Orient.* — IV. *Destruction des états chrétiens.* — V. *Tentatives de restauration des états chrétiens (XIIe-XIIIe siècles).* — VI. *La croisade aux XIVe-XVe siècles.* — VII. *Transformation et survivance de l'idée de croisade.* — VIII. *Importance historique des croisades.* — IX. *Bibliographie.*

I. **Généralités.** — Les croisades sont les expéditions entreprises à la suite d'un vœu solennel pour délivrer les Lieux saints du joug musulman. Le mot tire son origine de la croix d'étoffe que ceux qui participaient à ces entreprises faisaient coudre sur leurs habits. Dès le moyen âge, on appelle aussi croisade toute guerre dirigée, à la suite d'un vœu, contre des infidèles (musulmans, païens, hérétiques, excommuniés). Les guerres des Espagnols contre les Maures furent, du XIe au XVIe siècle, une croisade perpétuelle. Des croisades furent organisées, en France contre les Albigeois, en Allemagne contre Frédéric II, dans le nord contre les Lithuaniens, en Angleterre contre Jean Sans Terre, en Bohême contre les Hussites. Enfin, par un véritable abus de mot, on appelle croisade toute expédition qui offre un caractère religieux. En réalité la croisade correspond à une conception politique qui n'a été réalisée dans la chrétienté que du XIe au XVe siècle. Elle suppose une union de tous les peuples chrétiens sous la direction des papes. Toute croisade était annoncée par des prédications; après avoir prononcé leur vœu, les guerriers recevaient la croix des mains du pape ou de ses légats et jouissaient 1° des indulgences, 2° des privilèges temporels (exemption de la juridiction civile, inviolabilité des personnes ou des terres, etc...). La division traditionnelle de l'histoire des croisades en huit expéditions est défectueuse, parce qu'elle exclut un grand nombre d'entreprises importantes et ne fait aucune place aux croisades des XIVe et XVe siècles. La division que nous avons adoptée est fournie par l'histoire des établissements chrétiens d'Orient. En réalité l'idée de la croisade n'a cessé jusqu'à la fin du XVIIe siècle d'être un des éléments de la politique européenne, et elle a survécu, quoique transformée, dans les luttes auxquelles a donné lieu la question d'Orient.

II. **Origine des croisades.** — C'est dans l'état moral et politique de la chrétienté au XIe siècle qu'il faut chercher l'origine des croisades. Au moment où l'Europe était divisée en une multitude de souverainetés féodales dont les possesseurs luttaient péniblement pour défendre ou agrandir leur territoire, les papes avaient seuls gardé la conscience de l'unité chrétienne; seuls ils voyaient clairement les intérêts de l'Europe en face de l'empire byzantin et du monde musulman; seuls depuis la réforme religieuse, due à l'action des moines de Cluny, ils avaient assez de prestige pour prendre l'initiative d'un mouvement général. Mais en outre, leurs desseins furent favorisés par les préoccupations religieuses des Occidentaux. Depuis la fin de l'antiquité, Jérusalem, le Saint Sépulcre et tous les lieux illustrés par les souvenirs de la Passion du Christ étaient l'objet de la vénération des fidèles qui ne reculaient, pour les visiter, devant aucune fatigue et aucun danger. Le premier itinéraire de pèlerinage qui nous soit parvenu est celui de Bordeaux à Jérusalem, qui date de 333, au moment où l'Invention de la Sainte Croix était encore un événement récent. Depuis cette époque, c'est par centaines qu'il faut compter les témoignages sur les rapports continuels entre les Occidentaux et la Palestine. Beaucoup, comme S. Jérôme, qui fonda en 385 les premiers monastères latins à Bethléem, étaient attirés par l'éclat des écoles théologiques de l'Orient ou par la renommée des monastères d'Egypte et de Syrie. D'autres se proposaient d'expier leurs péchés ou seulement de fortifier leur foi. Des hospices et des couvents latins se fondèrent à Jérusalem. En 800 le calife Haroun-al-Raschid conféra à Charlemagne le protectorat de ces établissements. Ses successeurs parvinrent à conserver cet héritage et jusqu'à la fin du Xe siècle des aumônes abondantes furent envoyées d'Occident aux chrétiens de Terre Sainte. En 1009 le calife fatimite Hakem ordonna, dans un accès de démence, la destruction du Saint Sépulcre. Le protectorat franc fut ruiné et ce furent les empereurs de

Constantinople qui firent reconstruire l'église du Saint Sépulcre (1027) et prirent les chrétiens de Jérusalem sous leur protection. Loin de diminuer, le mouvement des pèlerinages s'accrut encore au xie siècle. De véritables armées de pèlerins traversèrent l'Europe : en 1026, la bande de Richard, abbé de Saint-Vanne, comprenait 700 pèlerins; en 1065 Günther, évêque de Bamberg, mena en Palestine plus de 1.200 Allemands, qui durent se défendre pendant leur voyage contre les attaques des Bédouins. La route de Palestine était donc familière aux Occidentaux, quand les invasions des Turcs Seldjoucides vinrent menacer l'empire byzantin et la chrétienté tout entière. Le pape Grégoire VII fit le projet de conduire lui-même une expédition en Orient pour faire cesser le schisme de Constantinople et délivrer les chrétiens opprimés par les Turcs (1073) ; la guerre des investitures l'empêcha de le réaliser. L'empereur Alexis Comnène chercha à enrôler dans son armée des chevaliers occidentaux ; mais ce fut le pape Urbain II qui conçut véritablement l'idée de la croisade. La prétendue lettre d'Alexis Comnène au comte de Flandre est l'œuvre d'un faussaire. De même le rôle joué par Pierre l'Ermite a été défiguré par la légende. Seul Urbain II, frappé du danger où l'invasion des Turcs jetait l'Europe, et désireux d'offrir une diversion aux guerres qui désolaient la chrétienté, prit l'initiative de la croisade.

III. Fondation des Etats chrétiens d'Orient. — Le résultat de cette première croisade fut la fondation de colonies chrétiennes en Orient. Au concile tenu par Urbain II à Clermont-Ferrand (18-28 novembre 1095), des milliers de chevaliers prirent la croix au cri de : « Dieu le veut ! » Le mouvement se propagea dans toute l'Europe et des bandes populaires se dirigèrent vers l'Orient. Celle que commandait Pierre l'Ermite, après avoir massacré sur son passage les colonies juives des villes allemandes, parvint à Constantinople et fut détruite par les Turcs en Asie Mineure. Des armées plus régulières arrivèrent à Constantinople (1096-1097). Godefroy de Bouillon, duc de Basse-Lorraine, conduisit les Français du nord et les Allemands par la vallée du Danube. Les Normands et les Français de l'ouest, sous les ordres de Robert Courte-Heuse, duc de Normandie, de Hugue de Vermandois, frère du roi de France Philippe Ier, d'Etienne, comte de Blois, passèrent les Alpes et s'embarquèrent dans les ports d'Apulie. Leur exemple entraîna les Normands de l'Italie méridionale avec Bohémond, fils de Robert Guiscard et son cousin Tancrède. Enfin les Français du Midi, sous Raimond de S. Gilles, comte de Toulouse, et Adhémar de Monteil, évêque du Puy et légat du pape, traversèrent la Lombardie et gagnèrent Constantinople par la vallée de la Save. Le passage des croisés terrifia les Grecs, et les désordres qu'il excita engendrèrent les malentendus qui devaient contribuer à l'échec des croisades. Alexis Comnène réussit, de gré ou de force, à se faire prêter serment de fidélité par les chefs croisés, mais après les avoir envoyés assiéger Nicée, il se fit livrer la ville par les Turcs et abandonna les Occidentaux à leur sort. Vainqueurs des Turcs à Dorylée (1er juillet 1097), les croisés traversèrent le plateau d'Anatolie au prix de cruelles souffrances. Pendant qu'ils se ravitaillaient, grâce aux Arméniens du Taurus, Baudouin, frère de Godefroy de Bouillon s'emparait de la principauté arménienne d'Edesse (octobre). La prise d'Antioche (2 juin 1098) ouvrit aux croisés la route de Palestine, mais à peine entrés dans la place, ils furent assiégés à leur tour par Kerbûga, émir de Mossoul. Accablés par la peste et la famine, ils réussirent cependant à repousser les Musulmans (28 juin 1098), mais les discordes entre Raimond de S. Gilles et Bohémond firent ajourner la marche sur Jérusalem. Enfin Bohémond garda Antioche, Raimond s'empara de Tripoli, et le 7 juin 1099 les croisés commencèrent le siège de Jérusalem dont ils s'emparèrent le 14 juillet. Après l'horrible massacre qui suivit la prise d'assaut, les chevaliers élurent Godefroy de Bouillon seigneur de la nouvelle conquête, puis, le 12 août 1099, ils fortifièrent leur situation en repoussant une armée égyptienne à Ascalon. Mais Bohémond était pris par les Sarrasins tandis qu'Alexis Comnène menaçait Antioche. En 1101, trois nouvelles croisades conduites par Etienne de Blois, le comte de Nevers, Guillaumet IX d'Aquitaine et Welf IV duc de Bavière, traversèrent l'Europe, mais furent détruites par les Turcs en Asie Mineure. A la mort de Godefroy de Bouillon, son frère Baudouin d'Edesse, élu par les barons, se fit couronner roi de Jérusalem. Avec l'aide des flottes de Gênes et de Venise, il conquit toute la côte de Syrie, appela des colons, distribua des fiefs aux chevaliers, concéda des quartiers dans les villes aux Italiens et organisa vraiment les Etats chrétiens, composés du royaume de Jérusalem, du comté de Tripoli, des principautés d'Antioche et d'Edesse. Dans chacun de ces états, le pouvoir du prince était limité par de puissants feudataires. Dans le royaume de Jérusalem, les vassaux et arrière-vassaux se réunissaient pour former la Haute-Cour qui seule publiait les « Assises » ou coutumes et exerçait la juridiction suprême. Il y avait aussi une « Cour des bourgeois » et des tribunaux de commerce dans les ports. Une hiérarchie ecclésiastique fut organisée sous l'autorité des patriarches de Jérusalem et d'Antioche, des abbayes furent fondées et reçurent en donation des biens considérables tant en Palestine qu'en Europe. Mais la création la plus originale fut celle des ordres de chevalerie religieuse. Tous les nobles devaient au roi le service perpétuel, mais leurs forces réunies ne dépassaient guère 20.000 hommes. Pour assurer la défense des Etats chrétiens, on imagina de créer des ordres religieux dont les membres, bien qu'astreints aux vœux monastiques, menaient la vie des chevaliers et se consacraient à la guerre contre les Sarrasins. Ainsi furent organisés les Hospitaliers en 1113 (ils étaient d'abord les desservants de l'Hôpital Saint-Jean fondé par les Amalfitains à Jérusalem avant 1095) et les Templiers en 1118. Sous les ordres de leurs grands maîtres, assistés du chapitre des chevaliers, auxquels étaient subordonnés les chapelains et sergents d'armes, ces ordres formaient de véritables républiques : comblés de donations territoriales, ils possédaient en outre les châteaux les plus importants de Palestine, Margat, le Crac, Tortose, défendus par de puissantes enceintes concentriques de tours carrées. Malheureusement leur autonomie et leurs intérêts souvent divergents étaient des obstacles à l'unité de commandement et à l'union qui eussent été si nécessaires aux chrétiens.

IV. Destruction des Etats chrétiens. — La première moitié du xiie siècle fut en effet pour les colonies chrétiennes une époque de prospérité. Les chevaliers français, les colons italiens émigrés en Palestine, s'affinaient au contact de populations plus cultivées, sans rien perdre de leurs qualités militaires. Le commerce des Indes, concentré dans les ports, était une source de revenus fructueux, mais le manque de cohésion entre les Etats chrétiens, l'absence d'une autorité suprême incontestée, la faiblesse des secours envoyés d'Occident, permirent aux ennemis qui entouraient les colonies chrétiennes d'en préparer la ruine. Au nord les empereurs byzantins

parvinrent sous Jean Comnène à imposer leur suzeraineté à Antioche (1137-1144). Puis la lointaine principauté d'Edesse succomba sous les coups des « atabeks » de Mossoul (1144). La prise d'Edesse excita la douleur en Europe, où saint Bernard prêcha la croisade. Le roi de France Louis VII et l'empereur Conrad III conduisirent en Syrie une croisade, qui n'eut d'autre résultat que d'augmenter la haine entre les Grecs et les Occidentaux. L'expédition qu'ils tentèrent contre Damas échoua (juillet 1148), et ils purent seulement arrêter la marche envahissante de l'atabek Noureddin. Le roi de Jérusalem Amauri essaya de conquérir l'Egypte où l'autorité des califes fatimites n'existait plus. En 1167, Amauri parvint à imposer un tribut à l'Egypte, mais en 1168, un général de Noureddin, Schirkouh, s'empara de l'Egypte et à sa mort (1169) son neveu, Saladin, lui succéda et substitua son pouvoir à celui des Fatimites. Bien plus, à la mort de Noureddin (1174), Saladin conquit Damas et la Mésopotamie, menaçant ainsi les Etats chrétiens de tous côtés. Sans s'inquiéter des intérêts du royaume, un puissant feudataire, Renaud de Châtillon, seigneur de Montréal, rompit la trêve conclue avec le sultan, et en 1182 envoya dans la mer Rouge une audacieuse expédition qui menaça les villes saintes, la Mecque et Médine; Saladin vint l'assiéger sans succès dans son château de Karak. Une deuxième fois, Renaud rompit la trêve qu'il venait de signer. Saladin exaspéré envahit la Palestine. Le 4 juillet 1187, l'armée chrétienne, commandée par le roi Guy de Lusignan, fut écrasée par Saladin près du lac de Tibériade. Le 17 juillet, Saladin prenait Jérusalem; bientôt les chrétiens ne possédèrent plus que Tyr, Antioche et Tripoli.

V. Tentatives de restauration des Etats chrétiens, XIIe-XIIIe siècles. — A partir de 1187, l'histoire des croisades se compose des tentatives qui ont réussi à reconstituer momentanément les Etats chrétiens de Syrie. Mais l'autorité des papes dans la chrétienté était battue en brèche par les empereurs germaniques; l'enthousiasme religieux avait diminué. Les villes italiennes, dont les navires étaient indispensables, ne songeaient qu'à l'exploitation commerciale de l'Orient. Enfin, plusieurs souverains essayèrent de se servir de la croisade pour s'emparer de la domination de l'Orient. La croisade qui suivit la prise de Jérusalem eut encore le caractère d'une expédition européenne. Les plus puissants souverains y prirent part. L'armée de Frédéric Barberousse se dispersa après sa mort (il se noya dans le Selef). Philippe-Auguste, roi de France, et Richard Cœur-de-Lion, roi d'Angleterre, vinrent prendre part aux opérations de l'armée chrétienne contre Saint-Jean-d'Acre, qui capitula après un siège de deux ans (13 juillet 1191). Le caractère brouillon de Richard, qui resta en Palestine après le départ de Philippe, fit échouer la marche sur Jérusalem. Par contre, une nouvelle colonie chrétienne se fondait à Chypre, enlevée par Richard à un dynaste byzantin. Organisée sur le modèle du royaume de Jérusalem, peuplée de chevaliers français, elle allait devenir un point d'appui pour les croisades. L'empereur Henri VI, fils de Barberousse, préparait une expédition qui devait conquérir Constantinople et la Terre Sainte, quand il mourut à Bari (septembre 1198). L'avant-garde qu'il avait envoyée en Palestine revint en Europe, mais la création des Chevaliers Teutoniques, organisés en 1198 sur le modèle des Hospitaliers, introduisit l'influence allemande en Palestine. La croisade de Constantinople (1203-1204) montre la première déviation importante de l'idée de la croisade. Les croisés qui, à la voix d'Innocent III, se rassemblèrent à Venise, se laissèrent circonvenir par le gouvernement vénitien et aussi par les intrigues de Philippe de Souabe, beau-frère du prétendant byzantin, qu'ils allèrent rétablir sur le trône de Constantinople. Une fois restauré, Alexis ne put tenir les promesses qu'il avait faites aux barons. Les croisés assiégèrent de nouveau Constantinople, la prirent d'assaut (12 avril 1204), la livrèrent au pillage et proclamèrent empereur l'un d'entre eux, le comte de Flandre, Baudouin. Innocent III crut d'abord qu'il pourrait faire servir à la croisade les forces du nouvel empire latin. Il comprit bientôt qu'il ne serait pour la chrétienté qu'une source nouvelle d'embarras, et ne songea plus qu'à organiser une nouvelle croisade. L'enthousiasme mystique pour la Terre Sainte se manifesta encore dans l'épisode si étrange de la croisade d'enfants (1212). La croisade, proclamée au concile de Latran (1215), fut conduite d'abord par le roi André de Hongrie (1217), puis en 1218 le roi de Jérusalem Jean de Brienne à la tête de toutes les forces chrétiennes, attaqua l'Egypte et assiégea Damiette qu'il prit d'assaut (5 novembre 1219). Mais l'armée chrétienne, peu disciplinée, fut arrêtée dans sa marche sur le Caire par les Sarrasins et dut restituer sa conquête. L'empereur Frédéric II, qui avait pris la croix en 1215, différait sans cesse l'accomplissement de son vœu. Excommunié par le pape, il partit enfin en 1228, mais ce fut pour conclure avec le soudan d'Egypte une convention diplomatique qui lui livra Jérusalem (1229). Marié à Isabelle de Brienne, il prit la couronne royale au Saint Sépulcre sans aucune cérémonie religieuse, et chercha à imposer son autorité aux barons de Terre Sainte. Le véritable esprit de la croisade ne se manifeste au XIIIe siècle que chez le roi S. Louis. Lorsqu'en 1244 Jérusalem eut été reprise par une bande d'aventuriers Kharizmiens qui fuyaient devant l'invasion mongole, seul parmi les souverains S. Louis prit la croix. Son expédition en Egypte échoua (1248-1250), malgré la prise de Damiette, qu'il dut rendre pour payer sa rançon après avoir été fait prisonnier à la Mansourah. Il ne put que profiter de son séjour en Palestine pour délivrer les prisonniers et mettre les places fortes en état de défense. Mais les discordes entre les chrétiens, et surtout la longue guerre qui commença entre Gênes et Venise, interdisaient tout espoir de relèvement. En 1261 les Grecs reprirent Constantinople et mirent fin à l'empire latin. Un aventurier mamlouk devenu maître de l'Egypte, le sultan Bibars, repoussa les Mongols qui menaçaient de faire cause commune avec les chrétiens, et prit une à une toutes les places de Palestine; en 1268, il emporta Antioche. En Occident le frère de S. Louis, Charles d'Anjou, devenu roi des Deux-Siciles, ne songeait qu'à conquérir Constantinople. S. Louis lui-même prit la croix en 1267, mais ce fut pour aller mourir de la peste devant Tunis (25 août 1270). Une nouvelle tentative des Mongols sur la Palestine fut repoussée par les Egyptiens (bataille de Hims, 1280). La révolte des Vêpres siciliennes força Charles d'Anjou à abandonner ses projets sur l'Orient. Kelaoun, successeur de Bibars, avait désormais le champ libre. En 1289 il prit Tripoli. En 1291 son fils, Malek-Aschraf assiégea Saint-Jean-d'Acre et s'en empara après un siège de 53 jours. La domination chrétienne avait disparu de la Syrie; le résultat de l'immense effort fait au XIIIe siècle était anéanti. Les chrétiens ne gardaient plus en Orient que l'île de Chypre, la Petite-Arménie et quelques principautés de l'empire latin.

VI. La croisade aux XIVe-XVe siècles. — Malgré cette catastrophe, les princes d'Occident ne bougèrent pas, et il n'y eut plus de croisade générale. Au lieu d'agir, on écrivit beaucoup, et des théoriciens, comme l'avocat Pierre Dubois (*De recuperatione Terrae*

Sanctae, 1307), ou des hommes d'expérience, tels que Fidence de Padoue, Jacques de Molay, Guillaume d'Adam, Marino Sanude, etc..., recherchèrent les causes des défaites de la chrétienté et indiquèrent des remèdes variés qui exigeaient, pour être efficaces, l'établissement préalable de la paix universelle en Europe. En outre, depuis l'exemple donné par S. François d'Assise à Damiette (1218), beaucoup d'esprits, comme Raimond LULLE voulaient remplacer la croisade guerrière par la propagande religieuse chez les infidèles. Le XIVe siècle est une époque glorieuse dans l'histoire des missions franciscaines et dominicaines qui parcoururent l'Asie et pénétrèrent jusqu'en Chine. Les papes continuèrent à diriger l'action chrétienne en Orient, envoyant des missionnaires, négociant avec les princes mongols, constituant une escadre chargée de faire le blocus commercial de l'Egypte. En 1310, les Hospitaliers s'établirent dans l'île de Rhodes. Mais les princes d'Occident ne prenaient plus la croix que pour lever les décimes de la croisade sur le clergé. En même temps, la formation en Asie Mineure de la puissance nouvelle des Ottomans allait donner aux croisades un caractère purement défensif. En 1344, une flotte chrétienne s'empara de Smyrne, mais Humbert, dauphin de Viennois, mis à la tête de la croisade, ne tira aucun parti de ce succès. Le roi de Chypre Pierre de Lusignan prit Satalie (Petite-Arménie) en 1361, et, poussé par son chancelier Philippe de Mézières, vint faire chez les princes d'Occident une propagande enthousiaste pour la croisade (1362-1365). Il fut bien reçu, mais dut repartir presque seul et se contenter d'inquiéter les Musulmans par des coups de main hardis (prise d'Alexandrie, 1365, pillage des ports de Syrie, 1367). La défense de Constantinople, menacée par les Turcs, préoccupa alors l'Occident. En 1366 Amédée VI, comte de Savoie, enleva Gallipoli. En 1396, lorsque Bajazet menaça la Hongrie, des chevaliers français, parmi lesquels le comte de Nevers, prirent la croix : leur indiscipline fut la cause du désastre de Nicopolis. L'invasion des Mongols et de Tamerlan (1402) retarda de quelques années la chute de Constantinople. Ni l'union religieuse proclamée au concile de Florence, ni la croisade dirigée par le légat Julien Cesarini et qui aboutit à la défaite de Varna (1444), ni l'héroïsme de Jean Hunyade, voiévode de Transylvanie, ne purent la sauver. Mahomet II s'en empara le 28 mai 1453, sans que les princes d'Occident eussent fait le moindre effort pour retarder sa chute. Les papes prêchèrent en vain la croisade. En 1464, Pie II ne put rassembler à Ancône qu'un ramassis d'aventuriers et il mourut au moment où il allait les conduire en Orient. En 1480, Mahomet II put même occuper Otrante, mais sa mort qui survint à propos arrêta les progrès des Turcs. Enfin les projets de croisade de Charles VIII, en 1492, sombrèrent au milieu des complications de la politique italienne.

VII. **Transformation et survivance de l'idée des croisades.** — A partir du XVIe siècle, le principe de la raison d'Etat, qui domine en Europe, rend tout projet de croisade chimérique. L'expédition préparée par Léon X en 1517, après la conquête de l'Egypte et de Jérusalem par Selim, échoua par suite de la lutte entre François Ier et Charles-Quint. L'ardeur pour la croisade ne s'éteignit pas cependant: les « conquistadores », l'infant don Enrique, Christophe Colomb, Albuquerque portaient la croix sur la poitrine et croyaient, en cherchant les nouvelles routes des Indes qui permettraient de prendre les Musulmans à revers, préparer la délivrance de la Terre Sainte. En outre la maison d'Autriche, maîtresse de la Hongrie et prédominante dans la Méditerranée, eut parfois intérêt, pour arrêter les progrès des Turcs, à réveiller l'esprit de la croisade. La victoire de Lépante (7 octobre 1571) abattit la prépondérance navale des Turcs. Celle de Saint-Gothard (1664) gagnée grâce à l'appui d'un contingent français envoyé par Louis XIV et surtout celle du roi de Pologne Jean Sobieski devant Vienne (1683) marquèrent le recul définitif des Ottomans. Enfin les Hospitaliers, établis à Malte en 1530 après la prise de Rhodes par les Turcs, survécurent jusqu'à la conquête de Bonaparte (1798) comme un débris glorieux des croisades. La politique réaliste des hommes d'Etat n'a jamais pu faire disparaître entièrement la tradition généreuse que l'Europe doit aux croisades ; en plein XIXe siècle, elle inspira, autant que les souvenirs de l'antiquité, les philhellènes qui aidèrent les Grecs à recouvrer leur indépendance.

VIII. **Importance historique des croisades.** — L'histoire des croisades, considérée dans son ensemble, est dans un rapport intime avec celle de la papauté. La croisade est avant tout une entreprise des papes. Ce fut au XIe siècle, à une époque où il n'y avait pas encore d'état organisé en Europe, et où, au milieu de l'anarchie féodale, le pape avait seul gardé le sens des intérêts chrétiens, que naquit l'idée de la croisade. Profitant du prestige dont jouissait son autorité, Urbain II entreprit de faire cesser les querelles entre tous les chrétiens et de les réunir sous une même bannière pour arrêter l'invasion des Turcs. La tradition séculaire qui poussait les Occidentaux à visiter les Lieux Saints, les souvenirs glorieux du protectorat de Charlemagne, rendirent la tâche du pape facile et la fondation des colonies chrétiennes de Syrie fut le résultat de cet effort. Tant que l'autorité des papes demeura incontestée en Europe, ils purent assurer à ces colonies les secours qui leur étaient nécessaires; au contraire, quand la lutte du sacerdoce et de l'empire eut affaibli à la fois la puissance politique des papes et la notion de la république chrétienne, l'armée de la croisade perdit l'unité de direction, nécessaire au succès. Les puissances maritimes de l'Italie, dont le concours étaient indispensable aux armées chrétiennes, ne songèrent qu'à exploiter la croisade pour développer leur commerce et ne craignirent pas de conclure des traités particuliers avec les Musulmans. Les Hohenstaufen, et après eux Charles d'Anjou, essayèrent de se servir de la croisade pour satisfaire leur ambition politique. La croisade de 1204 fut la première rébellion éclatante contre la volonté du pape. La prédication de la croisade contre des hérétiques ou des excommuniés eut pour résultat de disperser les forces qu'il aurait fallu concentrer en Orient. Bientôt la croisade se trouva discréditée dans l'esprit des fidèles qui voyaient leurs princes prendre la croix et lever les décimes sans accomplir leur vœu. Saint Louis fut le dernier prince qui eut le vrai sens de la croisade. Il n'y eut plus après lui que des expéditions d'aventuriers et des coups de main. Malgré les efforts des papes, l'Europe assista indifférente à la chute de Saint-Jean-d'Acre et de Constantinople : l'Orient tout entier fut asservi par les Turcs, et le résultat de plusieurs siècles d'héroïsme sembla anéanti. Et pourtant en dépit de cet échec, les croisades n'en tiennent pas moins une grande place dans l'histoire. Œuvre des papes, elles eurent d'abord pour résultat de fortifier l'autorité pontificale. La prédication de la croisade donnait aux papes l'occasion d'intervenir dans les guerres entre les princes chrétiens et d'exercer leur juridiction sur tous ceux qui avaient pris la croix. Mais les avantages acquis ainsi par les papes étaient employés

à assurer le salut commun de la chrétienté. Bien que les croisades aient eu d'abord l'apparence d'une offensive hardie, elles furent en réalité, dès le début, des guerres de défense. Si l'empire byzantin eût succombé au XIe siècle, l'Europe, dépourvue d'organisation, n'aurait pu résister à l'invasion musulmane. En forçant les Musulmans à se défendre sur leur territoire, les croisades permirent aux puissances occidentales de s'organiser, et lorsque l'Islam reprit l'offensive au XVe siècle, il trouva devant lui des Etats réguliers. La civilisation européenne doit donc aux croisades d'avoir pu conserver son indépendance. Elle leur doit encore d'ailleurs d'autres bienfaits auxquels ne songeaient guère les chevaliers qui partaient pour la Terre Sainte. Les croisades en effet donnèrent une intensité plus grande au mouvement d'échanges qui se produisait depuis plusieurs siècles entre l'Orient et l'Occident. Les chevaliers occidentaux, transportés en Syrie, y subirent l'influence d'une culture plus raffinée, et le commerce des Indes, favorisé par les croisades, transforma vraiment la vie matérielle des Occidentaux. Le développement déjà brillant de la civilisation occidentale à la fin du XIIe siècle est un résultat des croisades. Enfin les croisades furent le point de départ des explorations géographiques qui ont révélé aux Occidentaux la connaissance du monde entier; la découverte de l'Extrême-Orient est due aux missionnaires qui allaient chercher des alliés à la chrétienté chez les princes mongols. La civilisation européenne doit donc aux croisades d'être devenue universelle; elle leur doit aussi le prosélytisme généreux qui, aujourd'hui encore, anime ses explorateurs et ses missionnaires. Aucune race, aucune société n'a jamais possédé un pareil héritage.

IX. Bibliographie. — *Collection de l'Histoire des Croisades*, publiée par l'Académie des Inscriptions depuis 1841 (*Historiens occidentaux*, 5 v. — *Historiens arabes*, 4 v. — *Historiens grecs*, 2 v. — *Documents arméniens*, 2 vol. — *Lois*, 2 v.). — *Société de l'Orient Latin* (depuis 1875). 1° *Série géographique*. 2° *Série historique*. 3° *Archives de l'Orient Latin*. 4° *Revue de l'Orient latin* (depuis 1893). — Michaud, *Histoire des Croisades* (édit. de 1829, 7 vol.). — Kugler, *Geschichte der Kreuzzüge* (Leipzig, 1880). — Bréhier, *L'Eglise et l'Orient au moyen âge. Les croisades* (Paris, 1907). — Röhricht, *Geschichte des Königreichs Jerusalem* (Innsbrück, 1898). — Delaville-Leroulx, *Cartulaire général des Hospitaliers de Saint-Jean de Jérusalem* (Paris, 4 v., 1894). — Hagenmeyer, *Chronologie de la première croisade* (Paris, 1902). — Sybel, *Geschichte des ersten Kreuzzuges* (2e éd., Dusseldorf, 1881). Schlumberger, *Renaud de Châtillon* (Paris, 1898) et *Campagnes du roi Amaury Ier* (Paris, 1906). — Stubbs, *The mediaeval Kingdoms of Cyprus and Armenia* (Oxford, 1887). — Luchaire, *Innocent III. La question d'Orient* (Paris, 1907). — W. Norden, *Das Papsthum und Byzanz* (Berlin, 1898). — Röhricht, *Etude sur les derniers temps du royaume de Jérusalem* (Archives de l'Orient Latin). — Delaville-Leroulx, *La France en Orient au XIVe siècle* (Paris, 1885). — Gay, *Le pape Clément VI et les affaires d'Orient* (Paris, 1904). — Jorga, *Philippe de Mézières et la croisade au XIVe siècle* (Paris, 1896). — Vast, *Le cardinal Bessarion* (Paris, 1878).
Jorga, *Notices et extraits pour servir à l'histoire des croisades au XVe siècle* (Paris, 1902).

Louis Bréhier.

CROIX. — Notes archéologiques sur la préhistoire de la croix, et sur quelques-unes des illusions ou confusions auxquelles elle a donné lieu.

1° *La croix comme emblème religieux dans l'antiquité païenne*. — On ne peut nier que la croix ait été employée comme symbole religieux par les païens. On la rencontre sous différentes formes sur un grand nombre de monuments asiatiques, européens et même américains. Il est difficile, dans quelques cas presque impossible, de lui attribuer un sens bien précis, et son origine est souvent plus obscure encore que son interprétation.

a) *Croix ansée*. — Parmi ces croix pré-chrétiennes, les deux types principaux sont la « croix ansée » et le « swastika » ou croix gammée. La croix ansée est formée d'un *Tau* surmonté d'une anse, d'où elle tire son nom. On la rencontre surtout en Egypte, où elle sert d'attribut principal aux dieux de tout rang; quelques-uns la tiennent par l'anse, d'autres la portent suspendue, l'avant-bras passé dans l'anse. On a interprété la croix ansée de différentes façons. On l'a appelée la « clef du Nil », emblème de la divinité fécondatrice de la nature; cette interprétation est purement hypothétique et ne repose sur aucun fondement solide; on fait justement remarquer que, de tous les dieux égyptiens, le dieu du Nil est un des seuls qui n'aient pas cet emblème. D'autres n'y voient que la représentation d'un autel de sacrifice sur lequel est posé un vase. Suivant Lajard, la croix ansée serait le symbole de la divine trinité des Assyriens ou des Perses : cette explication eut d'abord un certain succès, mais elle tomba devant l'opposition unanime des égyptologues. Quelques archéologues ont voulu voir dans la croix ansée un symbole phallique : cette interprétation eut le même sort que la précédente. La croix ansée était la figure du soleil, emblème d'Osiris. Elle ne tarda pas à prendre une signification plus abstraite. Au IVe siècle, les chrétiens d'Alexandrie, en détruisant le temple de Sérapis, y virent de nombreuses représentations de la croix ansée. Ils en furent intrigués et en demandèrent la signification. Les Egyptiens convertis, qui savaient lire les hiéroglyphes, dirent qu'elle signifiait « la vie future ». Cette signification, qui, de prime abord, peut paraître mystérieuse, est facile à expliquer. La croix ansée, nous l'avons dit, symbolisait le soleil considéré par les païens comme la source de toute vie sur la terre. L'idée religieuse, en se développant, passa de la représentation matérielle aux idées plus abstraites, du soleil au pouvoir de vivifier toutes choses, rôle principal du soleil. Ce n'est pas le soleil ni les autres êtres de la création qu'adoraient les anciens, mais les forces cachées de la nature, représentées par les différents êtres.

b) *Swatiska*. — La *croix gammée* ou *swastika* est d'origine incertaine. Elle fut très répandue parmi les peuples anciens; elle semble avoir été un emblème caractéristique de la race indo-germanique, car on la trouve rarement chez les autres races. Elle symbolisait le soleil : les Védas l'appellent la « roue enflammée ». Elle n'était pas un emblème d'adoration, mais un symbole religieux.

c) *Monuments divers*. — Les Assyriens, les Perses et les peuples de l'Asie Mineure avaient également, parmi leurs emblèmes religieux, la croix. Les monuments nous montrent les rois d'Assyrie et les personnes de race royale portant, suspendues au cou, des croix semblables à une croix de Malte. Ici encore ces croix se rattachent au culte du soleil dont elles sont la figure. Plus tard la croix devint le symbole du pouvoir royal, le soleil étant le roi des astres et le plus bienfaisant.

On a trouvé la croix, non seulement en Europe et en Asie, mais même en Amérique. Son origine y est plus obscure qu'ailleurs, et son symbolisme très douteux. D'après les témoignages les plus dignes de foi,

la croix chez les Mexicains et autres peuples de l'Amérique centrale aurait été le symbole de la divinité fécondatrice de la pluie. Les nombreuses légendes que l'on rapporte sur le culte de la croix en Amérique sont fort sujettes à caution. L'imagination des auteurs y entre pour une grande part.

La croix se rencontre sous différentes formes sur des poteries anciennes, trouvées au nord de l'Italie, en Savoie, en Allemagne et en Angleterre. Ces poteries remontent à l'époque du fer et du bronze. Leur seul ornement est la croix. Certains archéologues ont prétendu y voir un symbole religieux : ils ont même affirmé qu'à cette époque lointaine la croix était l'emblème d'une religion monothéiste; car, disent-ils, sur aucune de ces poteries on ne trouve la moindre allusion à une idole, aucune figure d'homme ou d'animal, rien que la croix, donc la croix était l'unique emblème religieux de ces peuples, et par conséquent le symbole d'une divinité unique et sans nom. Ils n'ont oublié qu'une chose, prouver que ces croix sont vraiment des signes religieux, et non de simples ornements.

2° *La croix comme ornement dans l'antiquité païenne.* — Les exemples sont nombreux.

On marquait une certaine race de chevaux d'une croix sur la croupe. Cette marque assez semblable à la croix ansée, ou plutôt au *Koppa*, a donné lieu à des archéologues à considérer ces chevaux comme des animaux consacrés à une divinité; il n'en est rien; ce sont des κοππατίαι ou ἵπποι κοππαφόροι, race corinthienne très célèbre. C'était l'habitude, chez les anciens, de marquer sur la croupe les chevaux de sang, ainsi que les chevaux victorieux aux courses.

On trouve des inscriptions romaines portant des croix, mais on ne peut pas regarder ces inscriptions comme chrétiennes, car les chrétiens ne firent usage de la croix dans les inscriptions que relativement tard, ou bien ils se servaient de croix dissimulées, afin de ne pas éveiller l'attention. Sur quelques monuments païens les inscriptions ou les noms sont disposés en forme de croix : rien n'autorise à leur donner un sens religieux.

Le monogramme du Christ, tel qu'on le voit sur les monuments chrétiens, n'est pas inconnu dans l'antiquité profane. Ce monogramme, comme on sait, est formé par la combinaison du X et du P, les deux premières lettres du nom grec du Christ, XPICTOC. Il fut très populaire à partir du IVe siècle de l'Eglise; avant cette date, il ne se rencontre que rarement. Le monogramme païen n'a aucune signification religieuse. On le rencontre sur des tétradrachmes d'Athènes et certaines monnaies des Ptolémées, où il semble être l'abréviation du nom du monnayeur ou de la monnaie. Sur d'autres monnaies on le trouve précédé d'un A; il est alors l'abréviation de ἄρχων. Ailleurs, dans les manuscrits grecs, il est l'abréviation de χρυσός et de χρόνος. Ces explications, on le voit, n'ont aucun rapport avec la religion; prétendre donc trouver dans le monogramme chrétien une preuve de l'origine païenne du christianisme, est une hypothèse si puérile qu'il vaut mieux n'en point parler.

Fréquemment le monogramme est représenté par les lettres I, X combinées, Ἰησοῦς Χριστός : cette forme existait dans l'antiquité païenne, comme motif d'ornementation ou pour représenter une étoile.

Les chrétiens exprimaient aussi le nom du Christ, Χριστός, par la seule lettre X. Sur les monnaies païennes cette lettre indique la valeur monétaire; dans les inscriptions et manuscrits elle est un chiffre correspondant à dix.

3° *Prétendus rapports entre la croix chrétienne et la croix païenne.* — La croix se trouve donc dans l'antiquité païenne quelquefois comme symbole religieux et quelquefois comme ornement. Quelques archéologues ont singulièrement exagéré le rôle de la croix comme emblème religieux avant le christianisme. Se basant sur ce prétendu culte universel de la croix, ils ont inventé les théories les plus curieuses. Les uns ont voulu voir dans la croix le symbole de la vie éternelle et de l'immortalité de l'âme : cette explication ne repose sur aucun fondement historique. Les autres ont voulu faire remonter la croix jusqu'à Adam. Ils y sont parvenus, non par l'âpre sentier de la science critique, mais par le chemin aisé et, hélas, trop fréquenté de l'imagination. Dieu, disent-ils, non seulement révéla à Adam qu'un Sauveur rachèterait l'humanité, mais il lui fit connaître la manière dont s'accomplirait la rédemption. Adam par conséquent connaissait la croix, la vénérait comme un instrument de salut et transmit ce secret à ses enfants. Les croix païennes seraient donc les images prophétiques de la croix du Christ, et les païens, sans le savoir, honoraient d'une certaine façon le vrai Dieu. D'insurmontables obstacles s'opposent à cette théorie. Si la croix avait été révélée à Adam, comment se fait-il que les Juifs n'en ont point fait mention? Nous savons quelle idée les Juifs s'étaient faite du Messie. Ils attendaient un roi guerrier qui les délivrerait du joug des nations, leur donnerait la domination du monde, et régnerait sur eux éternellement. Ils ont repoussé le Christ, car il ne ressemblait pas à leur idéal : sa mort sur la croix, loin de leur ouvrir les yeux, les scandalisa et les éloigna de lui pour toujours. De plus, il faut remarquer que la croix des païens, en tant qu'objet de culte, n'a jamais représenté un instrument de supplice. Nous savons avec quelle horreur et quel mépris les anciens regardaient le supplice de la croix. Elle était réservée aux esclaves; crucifier un citoyen romain eût été le dernier des outrages. La crucifixion n'était pas seulement pratiquée à Rome, mais dans tout le monde ancien, en Orient comme en Occident : la manière de crucifier variait en quelques détails suivant les différents pays, mais partout on y attachait une idée de déshonneur. La croix ne servait que pour les esclaves et les prisonniers de guerre. L'idée d'un Dieu mourant sur la croix était aussi éloignée que possible de tous les esprits.

D'autres archéologues ont essayé de faire remonter par une autre voie la croix jusqu'à l'origine de l'humanité. Voici comment ils raisonnent ou plutôt comment ils déraisonnent. La croix symbolise chez les différents peuples : 1° l'eau qui rafraîchit et alimente la nature; 2° les arbres verdoyants en fleurs; 3° les montagnes et les collines, habitations des dieux. En combinant ces trois interprétations on trouve tous les éléments nécessaires pour faire un charmant paradis : des ruisseaux, de beaux arbres et de riantes collines. Et puis les quatre branches de la croix ne figurent-elles pas les quatre fleuves qui jaillissent au paradis pour arroser toute la terre! La fantaisie confine ici à l'incohérence.

Que dire de ceux qui affirment que les chrétiens ont adopté la croix dans le seul but de faciliter la conversion des païens? Cette théorie, si déraisonnable qu'elle soit, a néanmoins assez de succès auprès de certains libres penseurs qui ne regardent pas à quelques insanités lorsqu'elles peuvent porter préjudice au christianisme. La voici. A l'époque où le christianisme commençait à se répandre, le monde moral subissait une crise religieuse. Sous l'impulsion des efforts persévérants de la philosophie, les esprits éclairés abandonnaient de plus en plus le culte des idoles pour le culte du Dieu unique. Pour les uns, ce Dieu était invisible, sans nom, inconnu; pour d'autres, qui n'avaient pas encore atteint cette notion

abstraite de la divinité et qui avaient besoin d'une représentation quelconque, ce dieu était Sérapis, Mithra, ou le Soleil. Le culte du soleil était très répandu, le symbole de ce culte était la croix, représentation du soleil. Pour lutter contre le culte de Mithra, les chrétiens firent preuve d'une grande perspicacité en adoptant la croix. Leurs doctrines, peu connues parmi les païens, étaient interprétées de la façon la plus arbitraire. On s'imaginait que le dieu que les chrétiens adoraient sous la figure de la croix n'était autre que le soleil, le dieu des monothéistes païens; lui-même n'avait-il pas dit : « Je suis la lumière du monde »? Les chrétiens, pour convertir les païens, n'avaient donc qu'à leur dire : « Venez chez nous; votre culte diffère peu du nôtre : nous aussi nous avons la croix comme symbole. » Que les païens se soient mépris sur le vrai sens du christianisme, c'est très vrai; mais dire que les chrétiens ont adopté la croix pour faire concurrence au culte du soleil, est une assertion sans fondement. Il suffirait d'ailleurs de parcourir la liste des calomnies contre les chrétiens pour voir que le culte de la croix, loin de ramener les païens au christianisme, était, au contraire, un chef d'accusation et un sujet de moqueries de la part des païens.

On invoque quelquefois les ressemblances qui existent entre la vie de Vishnou et celle du Christ pour affirmer que le Christianisme n'est que le développement du Brahmanisme. La légende de la mort de Vishnou sur une croix est contraire à la pure doctrine brahmane. D'ailleurs elle ne date que du septième siècle de l'ère chrétienne et, ainsi que d'autres traits de sa vie, elle est un simple emprunt au christianisme. L'évangile n'est donc pas une simple adaptation de la vie de Vishnou, c'est le contraire.

Pour résumer, on peut dire que le rôle de la croix comme symbole religieux chez les païens a été singulièrement exagéré. Aucun auteur ancien n'en fait mention, silence difficile à expliquer, dans cette hypothèse. Elle n'était pas non plus l'objet d'un culte spécial, mais un simple signe religieux. Son origine était astronomique, et avec toute la bonne volonté du monde il est impossible d'établir le moindre rapport entre la croix chrétienne et la croix païenne.

Bibliographie. — C. L. Schlichter, *De cruce apud Judaeos, Christianos et Gentiles signo salutis*, Halae, 1733, 4°; Eckhel, *Doctrina nummorum*, 8 vol., Vindobonae, 1792-1798, t. VIII, p. 89; Lajard, *Observations sur l'origine et la signification du symbole appelé la croix ansée*; dans *Mém. de l'Acad. des Inscriptions et Belles-Lettres*, 1846, t. XVII, p. 348-379, 4 pl.; Letronne, *Examen archéologique de ces deux questions : 1° La croix ansée égyptienne a-t-elle été employée par les chrétiens d'Egypte pour exprimer le monogramme du Christ? 2° Retrouve-t-on ce symbole sur des monuments antiques étrangers à l'Egypte?* dans *Mém. Acad. Inscrip. et B. Lett.*, 1846, t. XVI, p. 236-285; Raoul Rochette, *De la croix ansée, ou d'un signe qui lui ressemble, considérée principalement dans ses rapports avec le symbole égyptien sur des monuments étrusques et asiatiques*, dans *Mém. Acad. Inscrip. et B. Lett.*, 1846, t. XVI, p. 285-383; *Sur la croix ansée asiatique*, dans *Mém. Acad. Inscrip. et B. Lett.*, 1848, t. XVIII, IIe partie, p. 357-387; William Haslam, *The cross and the serpent, being a brief history of the triumph of the cross through a long series of ages, in prophecy, types, fulfilment*, Oxford, 1849; W. R. Alger, *History of the Cross*, Boston (U. S.), 1858; F. W. Madden, *History of Jewish coinage*; in-8, London, 1864, p. 83-87; L. Müller, *Ueber Sterne, Kreuze und Kränze als religiose Symbole der alten Kulturvölker*, in-8°, Copenhagen, 1865; G. de Mortillet, *Le signe de la Croix avant le Christianisme*, in-8°, Paris, 1866. Le livre de M. de Mortillet a été réfuté par Alexandre Bertrand dans *Rev. archéologique*, t. XIV, p. 447 sq.; Ed. Rapp, *Das Labarum und der Sonnencultus*, dans *Jahrb. des Vereins von Alterthumsfreunden im Rheinland*, t. XXXIX et XL, Bonn, 1866; *The prechristian Cross*, dans *Edinburgh Review*, t. CXXXI, p. 222 sq., 1870; A. de Vertus, *Du culte de la croix avant J.-C.; d'après quelques monuments des bords de la Marne comparés aux monuments de l'Orient*, dans *Ann. Soc. Hist. et Arch. de Château-Thierry*, t. IX, 1873, 4°, p. 139 sq. pl.; O. Zöckler, *Das Kreuz Christi*, Gütersloh, 1875; E. von Bunsen, *Das Symbol des Kreuzes bei allen Nationen und die Entstehung des Kreuz-Symbols der christlichen Kirche*, Berlin, 1876, 8° VII, 236, pl.; Brock, *The cross, heathen and christian, a fragmentary notice of its early pagan and subsequent christian adoption*, London, 1880; Mourant-Brock, *La croix païenne et chrétienne; notions sur son existence primitive chez les païens et son adoption postérieure par les Chrétiens*. Traduction faite sur la 2e édit., augmentée et enrichie d'illustrations nouvelles, Paris, 1881, 18° x, 236 pp. Ouvrage sans aucune valeur; écrit dans un esprit manifestement hostile à la religion catholique; Hamard, *La croix gammée des catacombes est-elle une importation bouddhique?* dans *Controv.*, 1881, t. II, p. 373-6; C. de Harlez, *Prétendue origine païenne de la croix;* dans *Controv.*, 1882, t. IV, p. 705-32; *La croix chez les Chinois*, dans *Controv.*, 1886, VII, p. 587 sq.; Duruy, *La politique religieuse de Constantin;* dans *Rev. archéol.*, 1882, févr. 96-110, mars, 155-176. L'auteur a reproduit cet article dans son *Histoire des Romains*, éd. 1885, t. VII, p. 123-159; P. Hochart, *Le symbole de la croix* dans *Ann. facul. lett.*, Bordeaux, 1886, I; W. W. Blake, *The cross ancient and modern.*, in-4°, New-York, 1888; C. de Harlez, *Le culte de la croix avant le christianisme*, dans *Rev. des Sciences Cath.*, 4e année, 1890, fév.; Ansault, *Mémoire sur le culte de la croix avant Jésus-Christ*, Paris, 1891, in-8° 104 p.; œuvre déclamatoire sans valeur; A.-J. Lafargue, *Le culte de la croix avant J.-C.*, dans *Rev. Cath. de Bordeaux*, 1891, t. XIII, p. 321-30, fig.; critique de l'ouvrage précédent; G. Raynaud, *Les nombres sacrés et les signes cruciformes dans la moyenne Amérique précolombienne*, dans *Revue de l'Histoire des Religions*, 1901, t. XLIV, p. 235-261; ne prouvent pas l'existence d'un apostolat chrétien précolombien.

E. Fehrenbach, O. S. B.

CULTE CHRÉTIEN. — I. *Les objections.* — II. *Notions sur le culte chrétien.* — III. *Caractères du culte chrétien. — Origines.* — IV. *Influences juives et païennes.* — V. *Evolution du culte et magistère.*

I. Les objections. — Le culte chrétien a été l'objet d'attaques diverses. On reconnaît assez volontiers que, dans son ensemble, le culte chrétien est touchant, qu'il parle au cœur, qu'au point de vue esthétique il exprime des conceptions élevées et grandioses, qu'il est bien fait pour les foules. Les pages de Chateaubriand n'ont pas encore perdu leur portée, et la liturgie serait plutôt, sous cet aspect, pour l'apologétique un argument dont on n'a pas encore assez tiré parti. Mais on reproche au culte chrétien d'être trop humain, de s'être surchargé en route d'éléments étrangers, juifs et païens. Le Christ n'avait établi aucun culte, ou plutôt il proscrivait le culte extérieur, et ne voulait d'autre culte que le culte intérieur,

l'adoration du cœur, *in spiritu et veritate*, il veut une religion sans prêtre et sans autel et n'admet d'autre temple que celui de l'âme. Tout cet ensemble compliqué, qui forme la liturgie catholique, ne serait pas d'origine chrétienne, et devrait être condamné au nom d'un christianisme plus pur.

Ces objections ont d'abord été formulées par les protestants du XVIe et du XVIIe siècles, qui attaquèrent avec violence les cérémonies de l'Eglise, comme entachées d'idolâtrie et de paganisme, et surtout la messe. Elles ont été reprises de nos jours surtout, encore par des protestants. En effet, on peut dire que, si le protestantisme était logique, il arriverait, comme y arrivent les protestants libéraux, à cette conclusion que le culte doit être purement individuel, privé. Chacun doit se faire son culte, comme sa religion et son credo, d'après les principes du libre examen. Les âmes fidèles « arrivent à trouver le culte pur du Dieu intérieur, qu'on cherche vainement au dehors et qu'on finit par découvrir en soi ». (SABATIER, *Esquisse d'une philosophie de la religion*, 1903, p. 5.)

Mais encore dans ce système est-on amené par la force des choses, et non sans quelque contradiction, à reconnaître que ce culte intérieur peut devenir extérieur et social, grâce à cette parenté religieuse des âmes, à cette communion de pensée, d'inspiration, qui ne peut venir que de la présence en chacun du même Dieu intérieur, « l'ébranlement donné à une âme retentissant dans toutes les âmes sœurs, qui se mettent à vibrer et à rendre le même son ». (*Ibid.*, p. 54, sq.)

Parmi les plus célèbres de ces attaques contre le culte catholique, nous citerons MIDDLETON, dont la lettre, souvent réimprimée, et du reste sans aucune valeur scientifique, est devenue une arme de combat aux mains des protestants. C'est un pamphlet sans critique, écrit par un protestant radical et sectaire qui trouve idolâtrique le culte rendu à l'Eucharistie : les saints peints en rouge rappellent les dieux païens peints de la même couleur, les croix placées aux carrefours sont un souvenir païen, comme Ovide en fait foi, les flagellants sont une imitation des prêtres de Bellone, etc. (Voir à la bibliographie.)

Les mêmes objections ont été reprises et développées sous toutes les formes dans les ouvrages ou les dissertations que nous citons dans la bibliographie. Ces objections ne sont pas restées sans réponses, et les controversistes catholiques ont écrit sur ce sujet des ouvrages dont quelques-uns ont une vraie valeur, notamment celui de MARANGONI. (Voir aussi la bibliographie.)

II. Notions sur le culte chrétien. — Pour procéder avec ordre, nous donnerons d'abord les notions essentielles sur le culte chrétien.

On définit d'ordinaire le culte : un hommage (*nota submissionis*, une marque de soumission) en reconnaissance de la supériorité et de l'excellence de quelqu'un, *nota submissionis ob agnitam excellentiam alterius*. C'est la définition la plus générale du culte, donnée par saint JEAN DAMASCÈNE, et adoptée ensuite par la plupart des théologiens. (J. DAMASC., *Orat.* III *de imaginibus*, n. 26, *P. G.*, t. XCIV, col. 1346; Cf. LESSIUS, *de virtutibus moralibus*, l. II, c. XXXVI, Louvain 1605, p. 452; DE LUGO, *De Incarnatione*, disp. XXXIII, sect. I, Venise, 1718, p. 302; *De justitia et jure*, disp. XIV, sect. I, Venise, 1718, p. 238; FRANZELIN, *de Verbo incarnato*, th. XLV, Rome, 1874, p. 456. Cf. A. CHOLLET, *Dict. de théol. catholique*, au mot *Culte en général*.) On comprend que, sous cette forme très générale et comme imprécise, le culte peut admettre divers degrés d'intensité ou de valeur, et s'adresser à des êtres de catégories très différentes. Il y a le culte d'un héros, le culte du père dans la famille, ou du chef dans la tribu, et enfin le culte religieux qui s'adresse à Dieu.

Le culte dont nous nous occupons ici est entendu dans un sens plus spécial, c'est le *culte chrétien*. Il pourrait être défini : L'hommage rendu à Dieu, à Notre Seigneur, à ses saints, et d'une façon générale aux êtres ou aux objets qui ont avec Dieu certains rapports spéciaux. Ici encore ce culte comprend des degrés. S'il s'adresse directement à Dieu, c'est un culte supérieur, absolu, *suprême*, et, comme disent les théologiens, un culte d'adoration ou de *latrie*, θεοσέβεια ou λατρεία. Si ce culte ne s'adresse qu'indirectement à Dieu, s'il a pour objet la vénération des martyrs, des anges ou des saints, c'est un culte subordonné, dépendant du premier, *relatif*, désigné par les théologiens sous le nom de culte de *dulie*, δουλεία, qui exprime cette dépendance[1]. La vierge Marie ayant parmi les saints un rang tout à fait à part et absolument suréminent, le culte qui lui est rendu reçoit le nom d'*hyperdulie*, ὑπερδουλεία. (Sur le sens de ces termes et leur histoire, cf. SUICER, *Thesaurus ecclesiasticus*, 1728, sous ces mots.)

D'après ces principes, on comprend qu'un certain culte peut être rendu même à des objets inanimés, comme les reliques d'un martyr, la croix du Sauveur, la couronne d'épines, ou même la statue ou l'image d'un saint; il n'y a pas ici confusion, ni danger d'idolâtrie, car ce culte est subordonné, dépendant. On vénère la relique par suite du *lien* qui l'unit à une personne adorée ou vénérée; ou même, comme dans l'image et la statue, on voit dans cet objet un rapport conventionnel avec une personne qui a droit à notre hommage, un *symbole* qui nous la rappelle. (Voir *Dict. de théol. catholique*, au mot *Adoration*, t. I, p. 437 sq. et les auteurs cités à la bibliographie.)

Ces distinctions étaient nécessaires pour la clarté de l'exposition qui va suivre. On peut dire qu'elles dominent toute cette discussion, et c'est pour l'avoir oublié que tant d'objections contre le culte chrétien se présentent avec une apparence spécieuse et peuvent égarer un esprit non préparé[2].

III. Caractères du culte chrétien : origines. — Jésus n'abolit pas d'un coup les cérémonies et les rites du culte juif. Quand on affirme qu'il s'est contenté d'un culte tout intérieur, condamnant par là même le culte extérieur, c'est une affirmation purement gratuite et même démentie par les faits. Il est certain au contraire que N. S. va au temple pour la prière, qu'il célèbre la pâque et les fêtes juives; il reçoit le baptême de Jean, s'astreint au jeûne, impose les mains aux malades, bénit les pains en rendant grâces, chasse les démons avec exorcisme et donne aux disciples le pouvoir de les chasser en son nom; il est à peu près certain qu'il a dû se soumettre à toutes les prescriptions du culte juif. Car une dérogation sur un point ou sur l'autre eût sûrement entraîné des protestations dont un écho se serait conservé dans les évangiles. Le seul point où se manifeste une protestation de ce genre, est l'observation du sabbat et de certaines prescriptions que les Pharisiens gardaient avec un esprit trop étroit.

Les apôtres et les disciples à Jérusalem continuèrent

1. Le mot δουλεία signifiant servitude, on a aussi entendu ce terme comme s'il s'appliquait aux saints eux-mêmes qui sont les serviteurs de Dieu, δοῦλοι. Cf. CHOLLET, *loc. cit.*, col. 2407.

2. Il y aura dans ce Dictionnaire des articles spéciaux sur le culte de *Marie*, le culte du *Sacré-Cœur*, celui des *Reliques*, celui des *Saints*, le culte de la *Croix*, le culte des *Morts*, etc. Nous laisserons donc de côté ces aspects de la question.

à aller au temple, comme nous le voyons dans les Actes des apôtres (*Act.*, II, 46, 47; III, 1; V, 21; V, 42; etc.).

Quant au culte *en esprit et en vérité*, dont parle N. S., et qui va se substituer à l'ancien culte, il faut voir ici moins la forme d'un culte nouveau, que l'esprit dans lequel le culte doit être entendu. Au lieu d'adorer à Jérusalem ou à Garizim, on adorera *partout;* le croyant adorera dans son cœur, à quelque nation qu'il appartienne, qu'il soit juif, samaritain ou même gentil. Et il n'adorera pas, comme les Juifs et les Pharisiens, d'un culte purement extérieur, du bout des lèvres, d'une manière formaliste et hypocrite, mais d'un culte vrai, sincère, qui suppose et implique une vie pure, une conduite honnête.

Mais il faut bien reconnaître que, s'il n'attaquait pas de front le culte ancien, Jésus y substituait un culte nouveau, qui devait peu à peu et comme naturellement remplacer le culte juif.

C'était d'abord le Baptême, qui peut avoir été plus ou moins clairement figuré par les ablutions et le baptême des juifs, mais qui prend dans l'Evangile un caractère nouveau et qui est vraiment un nouveau rite. C'est le baptême au nom du Père, du Fils et du Saint Esprit. (Cf. nos *Origines liturgiques*, p. 154 sq.)

C'était surtout l'Eucharistie, la Cène du Seigneur, qui fait rentrer dans l'ombre les sacrifices anciens, l'eucharistie qui de bonne heure s'enchâsse dans le service juif des synagogues, en modifie profondément le caractère, et entraîne aussi par concomitance la substitution du dimanche au sabbat.

Les rites de la pénitence, l'onction des malades, la cérémonie du lavement des pieds, l'imposition des mains sur les ministres, quelques bénédictions, des invocations, les exorcismes, suivent de près, et sont déjà mentionnés dans le Nouveau Testament. L'office divin et les diverses formes de la psalmodie sont en germe déjà dans les plus anciennes synaxes chrétiennes. Le culte des martyrs viendra bientôt, avec les cérémonies pour l'ensevelissement des morts.

Le dimanche, et bientôt le mercredi et le vendredi, constituent une semaine chrétienne, complètement différente de la semaine juive dont le sabbat formait le pivot. Pâques et la Pentecôte deviennent le noyau d'une année liturgique. (Cf. nos *Origines liturgiques*, p. 128, 153, 62 sq.)

Mais ce *nucleus*, qui est à peu près tout ce que nous connaissons de la liturgie chrétienne primitive, date de la première génération chrétienne. Comme nous le disions ailleurs, « ce résidu auquel on arrive par des éliminations successives et en remontant les siècles, est chrétien, exclusivement chrétien, quelles que soient les analogies que l'on pourrait trouver avec des cérémonies juives car, chez les chrétiens, ces rites, en particulier l'eucharistie, le baptême, le service du dimanche, ont une signification tellement déterminée que personne ne peut s'y tromper ». Je crois que ce premier point nous sera facilement concédé par ceux qui ont étudié un peu attentivement nos origines. Il est chrétien en ce sens que ces premières et essentielles institutions ont pour auteur le Christ et ses apôtres, et se laissent découvrir dans l'Evangile, les Epîtres et les Actes.

Enfin il faut reconnaître dans ce culte chrétien un caractère nouveau qui lui est essentiel et achève de lui donner sa physionomie propre. C'est l'objet même de ce culte.

Le culte des juifs s'adressait au Dieu un, tout-puissant, magnifique, souverain, roi des rois, seigneur des seigneurs, Dieu des dieux, mais sans distinction de personnes. On s'adresse à lui dans la prière comme au Dieu vivant, au Seigneur Dieu d'Israël, au Dieu d'Abraham, d'Isaac et de Jacob, au Dieu de nos pères, ou simplement au Seigneur, à notre Dieu. Cette formule de prière au Dieu d'Abraham, d'Isaac, de Jacob, demeure même en usage parmi les chrétiens. Mais d'ordinaire Dieu sera désormais invoqué par les chrétiens sous d'autres titres et avec une autre forme.

Jésus, dans le culte qu'il rend à Dieu, nous le présente comme *Père*, il l'adore comme son Père, *Confiteor tibi, Pater, Domine caeli et terrae* (*Mt.* XI, 25; cf. LUC, X, 21); *Abba, Pater, si possibile est, transfer a me calicem hunc* (*Mc.* XIV, 36); *Pater, sanctifica me, Pater, clarifica me... Pater sancte, Pater juste* (*Joa.* XVII), etc.

Déjà il semble réclamer pour lui-même un culte d'adoration égal à celui qui est donné au Père. *Si duo ex vobis convenerint super terram, de omni re, quamcumque petierint, fiet illis a Patre meo, qui in caelis est. Ubi enim sunt duo vel tres congregati in nomine meo, ibi sum in medio eorum* (*Mt.* XVIII, 19, 20). Les apôtres, et même ceux qui ne sont pas ses disciples, le prient de son vivant : *Domine, si tu es, jube me venire ad te* (*super aquas*) (*Mt.* XIV, 30). *Domine, salva nos, perimus* (*Mt.* VIII, 25). *Domine, salvum me fac* (*Mt.* XV, 33). *Domine, si vis, potes me mundare* (*Mt.* VIII, 2; cf. *Mc.* I, 40, *Lc.* V, 12). *Miserere mei, Domine; et adoravit eum* (Chananea) *dicens*. *Domine adjuva me* (*Mt.* XV, 22, 25), etc.

Il ordonne que le baptême soit donné en son nom, aussi bien qu'au nom du Père : *Baptizantes eos in nomine Patris et Filii et Spiritus Sancti* (*Mt.* XXVIII, 18-19). Les exorcismes, les impositions des mains et les onctions aux malades seront faits en son nom : *In nomine meo daemonia ejicient... super aegros manus imponent* (*Mc.* XVI, 17-18).

Dans saint Jean, cette idée est présentée avec insistance : *Ut omnes honorificent Filium sicut honorificant Patrem* (V, 23). *Quodcumque petieritis Patrem in nomine meo, ho faciam, ut glorificetur Pater in Filio. Si quid petieritis me in nomine meo, hoc faciam* (XIV, 13, 14). *Amen, amen, dico vobis, si quid petieritis Patrem in nomine meo, dabit vobis; usque modo non petistis quidquam in nomine meo. In illo die in nomine meo petetis* (XVI, 23, 24, 26).

A peine est-il monté dans sa gloire, qu'il devient à côté du Père, et par suite de son égalité avec lui, l'objet du culte des premiers chrétiens.

Omne quodcumque facitis (S. Paul vient de parler de la prière) *in verbo aut in opere, omnia in nomine Domini Jesu Christi, gratias agentes Deo et Patri per ipsum* (*Col.* III, 17), ce qui semble la finale même de nos oraisons.

Il paraît probable que la prière pour le choix de Mathias est adressée à lui directement : *Tu Domine, qui corda nosti omnium* (*Act.* II, 21-26). Son nom devient consacré pour la prière, sous cette formule : *In nomine Domini nostri Jesu Christi* (*Act.* IV, 10); *per nomen sancti Filii tui Jesu* (*Act.* IV, 23-30). Saint Etienne le prie en ces termes : *Domine Jesu, suscipe spiritum meum* (*Act.* VII, 59, 60). C'est aussi en son nom que sont formulés les exorcismes : *Praecipio tibi* (*Satana*) *in nomine Jesu Christi, exire ab ea* (*muliere*) (*Act.* XVI, 18). Si bien que les exorcistes juifs essaient eux-mêmes pour leurs exorcismes de se servir de ce nom : *Tentaverunt quidam de judaeis exorcistis... invocare super eos nomen Domini Jesu dicentes : adjuro vos per Jesum quem Paulus praedicat* (*Act.* XIX, 13).

Dans saint Paul, les expressions comme celles-ci : *Gratia vobis et pax a Deo Patre nostro et Domino Jesu Christo... Gratias ago Deo meo per Jesum Christum... Gloriamur in Deo per Dominum nostrum Jesum Christum...* (*Christus*) *qui est super omnia Deus benedictus in saecula* (*ad Rom.*). *Obsecro vos, fratres per nomen Domini nostri Jesu Christi*, et autres semblables, sont si nombreuses que nous renonçons à les rappeler ici.

Elles abondent aussi dans l'Apocalypse, d'ordinaire sous forme de doxologie, par exemple : *Sedenti in throno et Agno : benedictio, et honor et gloria et potestas in saecula saeculorum. Amen* (*Apoc.* v, 13, 14).

Les Pères apostoliques et les écrivains des premiers siècles, nous fourniraient une moisson abondante de formules. Nous nous contentons de renvoyer à nos *Monumenta Liturgica* (t. I, Paris, 1900-1902) où on les trouvera réunies par ordre chronologique (voyez notamment les nos 612, 627, 649, 653, 654, 656, etc. Cf. aussi notre *Dictionnaire d'Archéologie chrétienne et de Liturgie*, t. I, col. 614 et 654).

Des règles même furent fixées de bonne heure pour les formules où le Christ était invoqué. Fulgence de Ruspe écrit : *Bene nosti nonnunquam dici : per sacerdotem aeternum Filium tuum D. N. J. C..., sed in conclusione orationis : per J. C. F. T. D. N. dicimus; per Spiritum vero Sanctum nullatenus dicimus... Cum dicimus* (*Deo Patri*) : *qui tecum vivit et regnat, ostenditur Patris et Filii una non esse persona, cum vero in unitate Spiritus Sancti dicimus, unam naturam Spiritus Sancti cum Patre Filioque monstramus* (*Epist.* xiv, *P. L.*, t. LXV, col. 424, 426).

Le IIIe Concile de Carthage (a. 397, c. 24) insiste sur la nécessité d'une règle en matière de doxologie · *ut nemo in precibus vel Patrem pro Filio, vel Filium pro Patre nominet. Et quum altari adsistitur, semper ad Patrem dirigatur oratio* (ap. Mansi, *Concilia*, t. III, col. 884).

D'après la coutume la plus ancienne dans l'Eglise, comme on le voit dans saint Paul et dans les autres formules que nous avons citées, on s'adressait au Père *par* le Fils, on offrait à Dieu le Père tout-puissant *per Filium*. Les Ariens tirèrent avantage de ces formules pour s'efforcer de démontrer l'inégalité des personnes dans la Trinité. Fulgence, que nous venons de citer, est obligé d'établir contre eux que le sacrifice n'est pas offert seulement au Père, mais à toute la Trinité (*Ad Monimum*, l. II, c. iii-v, *P. L.*, t. LXV, col. 180, 183, 184). Néanmoins il est bien certain que, de bonne heure, on eut la coutume d'adresser directement des oraisons au Fils, comme avait fait déjà saint Etienne. Les vieilles formules mozarabes et gallicanes offrent surtout un grand nombre de ces exemples.

D'un autre côté, le concile d'Ephèse, définissant l'unité personnelle du Christ dans la dualité de nature, défend de séparer dans l'adoration la nature humaine et de l'isoler en quelque sorte de la personne du Verbe. Mais il faut « honorer l'Emmanuel d'une seule adoration, et lui déférer une seule doxologie, puisque le Verbe s'est fait chair ». Le IIe Concile de Constantinople revient dans ses anathématismes contre ces erreurs sur le culte du Christ. (Sur ces questions des erreurs dogmatiques concernant le culte et sa nature voir A. Chollet, *art. cité*, col. 2416-2417; Denzinger, *Enchiridion* [10], n. 216 (175); 221 (180) etc., et encore *Dict. de théol. catholique*, t. I, col. 1243, 1296-1299.)

En vertu du même principe, et de l'égalité des personnes divines dans la Trinité, le Saint Esprit devint aussi l'objet du culte chrétien. La formule du Baptême est donnée, on l'a vu, au nom du Père, du Fils et du Saint Esprit. Dans les doxologies, le Saint Esprit prend aussi place à leur suite (voir Trinité).

A la messe, le Saint Esprit intervient à l'*Epiclèse* (voir Eucharistie) où la troisième personne de la Trinité est interpellée directement et appelée à parachever le sacrifice.

Mgr Duchesne, dans ses *Origines du culte chrétien*, définit ainsi le rôle du Saint Esprit dans la liturgie primitive : « Après l'Eucharistie, des personnes inspirées prennent la parole et manifestent devant l'assemblée la présence de l'Esprit qui les anime. Les prophètes, les extatiques, les glossolales, les interprètes, les médecins surnaturels, s'emparent à ce moment de l'attention des fidèles. Il y a comme une liturgie du Saint Esprit après la liturgie du Christ, une vraie liturgie avec présence réelle et communion. L'inspiration est sensible : elle fait vibrer les organes de certains fidèles privilégiés; mais toute l'assistance est émue, édifiée, et même plus ou moins ravie et transportée dans les divines sphères du Paraclet. Si fréquents que fussent ces phénomènes sacrés, ils n'en étaient pas moins extraordinaires... ils disparurent bientôt (dès le commencement du iie siècle) », *Origines du culte chrétien*, éd. 1898, p. 47-48.

Les Montanistes qui, au iie siècle, prêchèrent et attendirent l'avènement du Saint Esprit qui devait prendre la place du Fils et annoncer un évangile plus parfait, en firent l'objet d'un culte exagéré et exclusif, que l'Eglise dut réprimer. Mais elle revendiqua cependant l'adoration du Saint Esprit, et en 380 les anathématismes portés par le pape Damase dans le IVe Concile romain, condamnent quiconque refusera de dire que le Saint Esprit doit être adoré *comme le Fils et le Père*, par toute créature. *Si quis non dixerit adorandum Spiritum Sanctum ab omni creatura sicut Filium et Patrem, anathema sit.* Denzinger, *Enchiridion*, n. 80 (43). Ces anathématismes furent renouvelés par Célestin Ier et Vigile, et en 381 le Concile œcuménique, dans son symbole qui prit place dans la liturgie, formula sa foi à l'Esprit Saint, *qui cum Patre et Filio simul adoratur et conglorificatur*, συμπροσκυνούμενον καὶ συνδοξαζόμενον. Ces expressions indiquent l'unité d'adoration du Père, du Fils et du Saint Esprit. C'est-à-dire que l'une ou l'autre personne dans la Trinité peut être adorée séparément, mais non pas à l'exclusion des deux autres.

IV. Influences juives et païennes. — Ces caractères, qui constituent au culte chrétien sa physionomie particulière, sont assez importants pour nous autoriser à conclure qu'il est original, autonome et, si l'on peut dire, autochtone.

Dès lors, on le comprend, les analogies que l'on pourra trouver entre le culte chrétien et les autres cultes n'auront pas la même importance; elles ne porteront que sur des points de détail.

Les importations même et les emprunts n'auront pas la signification qu'on leur donne, et ne modifieront pas sensiblement le caractère du culte.

A. Influences juives. — On ne s'étonnera pas que l'Eglise ait gardé l'empreinte de la religion juive. La Synagogue en était une préparation. Le culte chrétien aura donc naturellement certains caractères communs avec le culte des juifs. Cependant il faut bien reconnaître que, même de ce côté, l'originalité et l'indépendance du culte chrétien s'affirment hautement.

D'abord l'Eglise rejeta la Circoncision, qui était le grand sacrement du judaïsme, et comme son signe distinctif. Les prophètes, qui avaient attaqué tant de rites inutiles ou de pratiques étroites, n'avaient pas touché à la circoncision. On sait qu'il fallut vaincre des résistances acharnées, mais la circoncision n'en fut pas moins irrémédiablement condamnée, et dès le principe.

Le Temple de Jérusalem, capitale religieuse du judaïsme, fut aussi bien vite déserté par les chrétiens ; si quelques-uns y reviennent encore, le centre de leur culte est dans ces maisons privées, où l'on se réunit pour la prière, l'exhortation et la fraction du pain. Du reste, dès l'an 70, le Temple était brûlé, saccagé de fond en comble, et de ce côté, toute tentation de judaïser, supprimée.

Les fêtes des juifs furent également condamnées.

Ni la fête des Tabernacles, ni la fête des Lumières, ni celle de la Dédicace, ni celle des Pourim ne laissèrent aucune trace dans le calendrier chrétien. Pâque et la Pentecôte, qui gardèrent leur nom juif et leur place, changèrent d'objet, l'une devenant la fête de la résurrection, l'autre celle de la descente du Saint Esprit. Bien plus, fait plus capital encore, l'Eglise rejeta le sabbat, et lui substitua le dimanche; du même coup, comme nous l'avons dit, la semaine chrétienne était constituée; et, comme pour affirmer cette victoire, le mercredi et le vendredi durent au souvenir de la Passion de prendre à l'origine une place prépondérante dans la semaine.

Enfin la distinction liturgico-sociale des animaux purs et impurs fut abolie, on sait en quelles circonstances (*Act.*, xv).

On voit donc que, sur ces questions essentielles et vitales, l'Eglise s'empressa d'affirmer son indépendance. (G. Hermann, *Essai sur l'origine du culte chrétien dans ses rapports avec le judaïsme*, Fischbacher, Paris, 1886, a soutenu la thèse opposée ; mais son étude est fort superficielle. Cf. aussi à la bibliographie.)

Ce que l'Eglise emprunta à la Synagogue et garda soigneusement, ce sont ses Livres saints, qui jouirent auprès des chrétiens de la même importance, et devinrent les premiers livres liturgiques. Dans les synaxes chrétiennes on lut, comme dans les assemblées juives, les livres de la Loi et les Prophètes, à côté des Evangiles ou des Epîtres des Apôtres.

L'Eglise emprunta encore aux juifs la forme de leurs assemblées. Les juifs de la Dispersion, qui ne pouvaient pas venir au Temple, se réunissaient le jour du sabbat dans leurs synagogues pour chanter des psaumes, lire les Livres saints, écouter une exhortation. Cette réunion, avec ses cérémonies, devint le cadre, à peine modifié, de la synaxe chrétienne, qui est connue sous le nom d'avant-messe ou messe des catéchumènes. (C'est ce que nous avons essayé de démontrer dans nos articles sur les *Origines de la messe*, cf. nos *Origines liturgiques*, p. 317.)

Voilà à peu près à quoi se réduisent les influences juives.

B. Influences païennes. — Peut-être est-ce chez Renan que la thèse des emprunts de la liturgie chrétienne au paganisme se trouve le plus fréquemment formulée; il y revient à vingt reprises différentes dans ses *Origines du Christianisme*.

Selon lui, la liturgie catholique doit tout ou presque tout au gnosticisme, notamment les amulettes, le culte des anges, celui des martyrs, les onctions, la plupart des fêtes de la Vierge ou des Saints, le culte des images, etc. Le gnosticisme aurait en quelque sorte servi de pont entre le paganisme et le christianisme.

« Une liturgie entourée de secrets offrait aux fidèles de ces singulières églises (gnostiques) les consolations sacramentelles en abondance (Iren. I, ch. xxi); la vie devenait comme un mystère dont tous les actes étaient sacrés. Le baptême avait beaucoup de solennité et rappelait le culte de Mithra. La formule prononcée par l'initiateur était en hébreu (Βασεμαχαμοσσηβαιανορα... où l'on déchiffre clairement בשם הכמות, ou nom de Hachamoth. Irénée ne comprend déjà plus cette formule, cf. Lucien, *Alex.*, 13), et après l'immersion venaient des onctions de baume, qui furent plus tard adoptées par l'Eglise (Epitaphe gnostique dans *Corpus Inscript. Graec.*, n. 9595, a, t. IV, p. 594-595).

« L'extrême-onction pour les mourants était aussi administrée d'une façon qui devait faire une vive impression et que l'Eglise catholique a imitée. Le culte chez ces sectaires était, comme le dogme lui-même, plus éloigné de la simplicité juive que dans les églises de Pierre et de Paul. Les gnostiques admettaient plusieurs rites païens, des chants, des hymnes, des images du Christ, soit peintes, soit sculptées (Ir. I, xxv, 6).

« Sous ce rapport, l'influence des gnostiques dans l'histoire du christianisme fut de premier ordre. Ils constituèrent le pont par lequel une foule de pratiques païennes entrèrent dans l'Eglise... c'est par le gnosticisme que l'Eglise fit sa jonction avec les mystères antiques et s'appropria ce qu'ils avaient de satisfaisant pour le peuple. C'est grâce à lui qu'au ive siècle le monde put passer du paganisme au christianisme sans s'en apercevoir, et surtout sans se douter qu'il se faisait juif... L'orthodoxie reçut d'eux une foule d'heureuses idées de dévotion populaire. Du théurgique, l'Eglise fit le sacramentel.

« Ses fêtes, ses sacrements, son art, vinrent pour une grande partie des sectes qu'elle condamnait... La première archéologie chrétienne est gnostique » (Renan, *Origines du christianisme*, t. VI, p. 154-156; t. VII, p. 142-145 sq. Cf. Matter, *Hist. du Gnosticisme*, t. II, p. 489 sq., Garrucci, *Dissert. archéol.*, t. II, p. 79).

« Les évangiles apocryphes sont pour une bonne moitié l'ouvrage des gnostiques. Or les évangiles apocryphes ont été la source d'un grand nombre de fêtes et ont fourni les sujets les plus affectionnés de l'art chrétien. » Le culte des images serait aussi venu par les gnostiques. « Nul livre n'a eu autant de conséquences pour la liturgie, pour l'art chrétien, et pour l'histoire des fêtes chrétiennes que la *Genna Marias* et l'évangile apocryphe, *Naissance de Marie*... L'Assomption naissait, comme tant d'autres fêtes, du cycle des apocryphes. » (Renan, *loc. cit.*, t. VII, p. 145; t. VI, p. 509; t. VI, p. 513. J'ai fait remarquer ailleurs que l'Assomption, dont Renan fixe ici l'origine au iie siècle, remonte tout au plus au ive.) Ce sont aussi, selon lui, les gnostiques qui fondent l'art chrétien : « L'origine gnostique de ces images se voit avec évidence dans les peintures des catacombes, la statue de l'hémorroïsse paraît gnostique, l'art chrétien et l'iconographie sont nés hérétiques » (*loc. cit.*, t. VII, p. 540-545; cf. t. VI, p. 172 note). Par le culte des saints, le paganisme se refit sa place dans l'Eglise (*loc. cit.*, t. VII, p. 525).

Il n'y a ici que des assertions sans preuves; d'analogies qu'il relève entre le christianisme et le gnosticisme, Renan conclut à un emprunt de l'Eglise au gnosticisme; ce n'est pas scientifique. (Cf. nos *Origines liturgiques*, p. 58 sq.)

Matter, dans son histoire très solide du gnosticisme, à laquelle du reste Renan fait à peu près tous ses emprunts, adopte justement la thèse opposée; c'est à l'Eglise que le gnosticisme aurait pris en grande partie ses pratiques liturgiques. (Matter, *Hist. du gnosticisme*, 2e éd. surtout t. II, p. 358, 387, 446, cf. aussi p. 334 sq. Même thèse dans Probst, *Sacrament.*, p. 11, 12, 13, 160 sq.; *Liturgie*, p. 393, 394 sq.) De son côté, Mgr Duchesne, dans ses *Origines du culte chrétien* (éd. anglaise, p. 336), est du même avis que Matter, et trouve que la thèse de Renan manque absolument de base.

Quant aux origines de l'art chrétien, elles sont tout autres; il n'y a pas en réalité d'art gnostique. (Cf. Dom Leclercq, *Manuel d'archéol. chrétienne*, t. I, p. 179, 180.)

Nous-même dans nos *Origines liturgiques*, loc. cit., et dans nos articles sur les *Origines du culte catholique* (*Revue pratique d'Apologétique*, 15 novembre 1906, p. 215) avons démontré plus longuement que la liturgie gnostique a emprunté de toutes mains

et sa liturgie est le plus souvent bizarre, parfois immorale; on ne peut démontrer que le christianisme lui ait emprunté aucun de ses rites essentiels. Nous avons aussi essayé de démontrer que la thèse des emprunts que la liturgie aurait faits au paganisme gréco-romain n'est pas mieux appuyée que la précédente.

On admet généralement que ce ne serait pas avant le IVe siècle que l'Eglise lui aurait fait ces emprunts, au moins dans le domaine liturgique.

Car « comme la philosophie grecque avait influencé la croyance chrétienne à partir de l'an 130, un nouveau stade de l'hellénisation commence vers 220-230. Alors les mystères et la civilisation grecques, dans toute l'ampleur de leur développement, agissent sur l'Eglise, mais non la mythologie et le polythéisme. Dans le siècle suivant, l'hellénisme tout entier, avec toutes ses créations et acquisitions, s'établit dans l'Eglise catholique. Là aussi, il y eut des réserves, mais elles ne consistèrent souvent qu'en un changement d'étiquette, la chose étant prise telle quelle; et dans le culte des saints naît un christianisme de bas étage ». HARNACK, *Das Wesen des Christentums*. Berlin, 1900, p. 126, 137-138, 148. (Cf. LOISY, *L'Evangile et l'Eglise*, p. 178, 179.)

Je ferai remarquer tout d'abord que cette influence serait bien tardive. Au IVe siècle, la liturgie est déjà bien avancée dans son développement, elle possède ses organes essentiels.

Il est incontestable qu'à ce moment une révolution se produisit. C'était une révolution de voir après des siècles de luttes l'empire romain déposer les armes et signer sa paix avec l'Eglise, qui jusqu'alors, et quoi qu'on en ait dit, était le *pusillus grex*, le petit troupeau, comparée à l'énorme foule anonyme que comptait l'empire. Forcément il devait se faire une adaptation dans la liturgie, comme sur les autres terrains. Peut-être étudierai-je un jour cette intéressante question de la transformation liturgique au IVe siècle. Je dirai seulement aujourd'hui que ce développement de la liturgie fut normal et logique; je veux dire que les rites se développèrent suivant leurs lois; on ne fit que tirer des conclusions de prémisses posées au Ier siècle. On donna surtout aux rites plus de solennité, plus de pompe; la liturgie, jusqu'ici austère, devint magnifique; le service eucharistique, l'office divin, le cycle de l'année chrétienne, les cérémonies du baptême, tout se développa. Mais on n'eut pas besoin de puiser à des sources empoisonnées. Je ne voudrais pas affirmer qu'aucune pratique, aucune cérémonie ne trouve son équivalent dans le paganisme; que lorsque tout danger d'idolâtrie fut passé, on ne put laisser survivre telle coutume désormais inoffensive. Comme on l'a dit justement, « supposé que l'on puisse démontrer l'origine païenne d'un certain nombre de rites chrétiens, ces rites ont cessé d'être païens, lorsqu'ils ont été acceptés et interprétés par l'Eglise[1] ». NEWMAN avait résolu l'objection dans le même sens, montrant, dans sa thèse sur le développement du dogme, la puissance assimilatrice de l'Eglise qui purifie, assainit, en se les incorporant, les rites, les usages des gentils, aussi bien que les systèmes de la philosophie profane[1].

Mais encore avons-nous le droit d'exiger une preuve historique, et non de simples rapprochements qui, en ces matières, ne prouvent rien. Or, jusqu'ici, si je ne me trompe, les faits de ce genre qu'on a relevés ne tiennent pas à l'essence de la liturgie, ou seulement à ses parties vitales, il les faut chercher sur les frontières. On cite des fêtes païennes devenues chrétiennes, des temples païens consacrés au culte du vrai Dieu, des fontaines, des statues de dieux, baptisés et devenant des patrons chrétiens.

C'est tout, et ce n'est pas assez pour dire, comme on l'a fait, que le paganisme est entré dans le christianisme, ou plutôt que le christianisme s'est *superposé* au paganisme, qu'il est surtout une religion de « *superposition* ».

La lutte contre le paganisme continue du IVe au VIIe siècle, même sur le terrain liturgique, et ce serait un côté intéressant à étudier. Je l'ai fait pour un point spécial, le 1er des Calendes de janvier. (Voir *Origines liturgiques*, Appendice, p. 300. Cf. BEUGNOT et CHASTEL, le premier dans son livre *Histoire de la destruction du paganisme en Occident*, Paris, 1835; le second dans son *Histoire de la destruction du paganisme en Orient*, Paris, 1850.) Mais ce n'est pas le lieu ici. Je me contenterai de montrer qu'étant donnée l'opposition des principes, les deux religions ne pouvaient guère se faire d'emprunts.

Les caractères essentiels du paganisme, j'entends le paganisme gréco-romain, par lequel le christianisme se serait laissé imbiber, se réduisent à deux ou trois.

Le premier, c'est que les païens reconnaissaient beaucoup de dieux, à peu près égaux entre eux. Les termes de monothéisme et de polythéisme ont été bien inventés et s'appliquent assez justement, le premier à la religion du Dieu unique et vrai, — l'autre aux religions païennes, quelles que fussent au fond les pensées de tels ou tels philosophes.

Le second caractère, c'est que, quoi qu'en pussent penser certaines âmes plus élevées, ou certains intellectuels, ces dieux habitaient dans des temples, et les statues d'argent, ou d'or, ou même de bois, qui leur étaient consacrées, étaient moins des représentations que le dieu lui-même. En un mot, c'était le fétichisme — l'idole est le dieu, et la briser c'est profaner le dieu. Voilà bien au fond, et en dépit des distinctions plus ou moins subtiles, ce qu'était le paganisme aux premiers siècles du christianisme.

De là chez les fidèles une piété grossière, étroite, ignorante. L'âme, partagée entre le culte de tous ces dieux, ne savait auquel se vouer. Et comme ces dieux, pour autant qu'on les connaissait, étaient tous plus dissolus les uns que les autres, parfois grotesques, non seulement l'âme du fidèle ne trouvait dans ce culte aucun moyen de perfectionnement — mais souvent, on en a des exemples, la religion païenne était une école de perversion. Je n'insiste pas.

De cette conception fétichiste découle encore cette conclusion, que la religion était une chose purement extérieure et momentanée, qui demandait un culte extérieur, des sacrifices pour apaiser le dieu, des dons d'argent, de vin et d'autres comestibles pour le rendre favorable, des observances extérieures,

1. LOISY, *L'Evangile et l'Eglise*, p. 186. C'est le mot de saint AUGUSTIN : « Nous avons certaines choses communes avec les païens, mais notre but est différent. » (*Contra Faust...*, l. XX, c. XXIII.) J. RÉVILLE écrit de son côté : « Aux adorateurs des idoles, elle (l'Eglise) prend quelques-uns de leurs types et de leurs symboles pour leur donner une signification chrétienne... elle s'incorpore les pratiques païennes, elle en fait la chair de sa chair, se les assimilant si bien que l'on ne tarde pas à ne plus reconnaître leur origine étrangère.» (*La religion à Rome sous les Sévère*, p. 294.)

1. On peut dire que c'est le sujet de la deuxième partie de son *Essay on the development of Christian Doctrine*, (éd. 1894 (neuvième), p. 169 sq.). Voyez cependant plus spécialement le chapitre VIII (Pouvoir assimilateur de la grâce sacramentelle), le chapitre IX (Culte des saints, des anges, de la Vierge), et surtout le chapitre XII, qui est à méditer. La même idée se représente dans d'autres ouvrages de Newman.

prières à haute voix, encens, prostrations devant la statue du dieu.

Mais une fois sorti du temple, où l'on laissait son dieu, tout était fini. On était quitte envers lui. Il n'avait plus rien à demander. La piété envers les dieux n'avait pas d'influence sur la forme de la vie. Il n'y a pas dans le paganisme de véritable vie intérieure. En somme, pas de vraie religion.

Le christianisme fit sur ce point une révolution complète. Dieu, le seul Dieu, le vrai Dieu, le Dieu unique, maître tout-puissant et éternel, veut des fidèles qui l'adorent en esprit et en vérité — non pas sur le mont Garizim ou sur celui de Sion, mais dans l'intérieur de l'âme. Il veut un culte qui consiste, non dans quelques pratiques extérieures, prières, encens, ou tout ce que vous voudrez imaginer, mais un culte fondé sur l'amour, sur la charité, le désintéressement, et qui entraîne avec lui la réforme de l'individu.

Or ce culte est au fond de toute liturgie chrétienne. C'est le culte du Dieu un et véritable par le Christ. Le culte de la Sainte Vierge ou des Saints ne le contredit pas, parce que, tout en les honorant, nous les honorons seulement dans la mesure où ils ont été les serviteurs de Dieu.

Il faut en dire autant des formules, des prières et des pratiques de la liturgie. Nous savons qu'elles n'ont de mérite qu'autant qu'elles viennent du cœur et qu'elles s'adressent au vrai Dieu.

Nous savons qu'un signe de croix ne serait qu'un vain simulacre dénué de tout mérite ou de toute efficacité, si, en même temps que la main le trace, il n'y avait pas dans le cœur un acte de foi au Père, au Fils et au Saint Esprit. Ainsi des autres rites. On pourrait les étudier l'un après l'autre, on trouvera toujours qu'ils sont le signe extérieur d'une chose intime et véritable, comme la parole parlée est le symbole extérieur d'une pensée de l'esprit.

On dénichera peut-être aussi quelques usages qui peuvent procéder des mêmes préoccupations que certains usages païens. Est-ce à dire que notre culte est païen? Tout ici dépend du principe d'action, qui est diamétralement opposé; l'analogie n'est qu'apparente. Mais disons-le hardiment : ce que j'appellerai l'âme de la liturgie, est monothéiste; elle est chrétienne; notre liturgie est originale, elle n'a ni père ni mère en dehors de l'Eglise et du Christ; elle sort des entrailles mêmes du christianisme. S'il y a eu, et s'il y a encore chez nous quelques abus, que prouvent-ils? sinon qu'au fond des âmes grossières de quelques paysans convertis, il y a toujours un penchant à la superstition et à l'idolâtrie, que rien ne saurait supprimer et que nous sommes les premiers à déplorer.

On voit donc à quoi se réduisent ces emprunts. On relève des analogies entre les rites païens et les rites chrétiens; mais il ne faudrait pas conclure, comme on l'a fait trop souvent, de rapprochements plus ou moins ingénieux à un emprunt.

Il est à craindre que les nombreux mécomptes, survenus dans ces exercices, ne corrigent pas les savants; on se rappelle qu'à un moment l'épitaphe d'Abercius a été considérée comme celle d'un prêtre païen de Cybèle ou de toute autre divinité; Jacolliot retrouvait dans la religion des brahmines tout le christianisme et l'enseignement de Jésus. Aujourd'hui c'est l'Eucharistie que saint Paul aurait tout simplement empruntée à Corinthe aux mystères d'Eleusis; cet autre cherche des analogies à l'Eucharistie dans la religion des Aztèques, dans celles des Bédouins, ou des dévots de Dionysos Sabazios, enfin dans Mithra (voir à la bibliographie).

On ne saurait trop rappeler qu'analogie ne suppose pas forcément un rapport de filiation. L'oubli d'un principe si simple, en archéologie, a égaré pour longtemps les critiques; il a fallu des efforts prolongés pour rappeler la vraie méthode [1]. Il en est de même en liturgie, et il faudra se défier sur ce point des études superficielles.

Mais enfin, en supposant que ces analogies, au lieu de n'être que de simples rencontres, fussent véritablement des emprunts faits aux cultes païens, faudrait-il en conclure que, par cette porte, le paganisme est entré dans l'Eglise? Je ne le crois pas. Un rite est un signe, un symbole. Comme la parole, il représente une idée; mais, de même que la parole, il peut être employé à divers usages et en divers sens. J'ai essayé d'expliquer ailleurs (cf. les art. cités, *Revue d'Apologétique*, p. 223) comment l'élément liturgique employé dans le culte, comme l'huile, l'eau, les cendres, l'imposition des mains, etc., sont des symboles usités presque dans toutes les religions avec une signification déterminée. On devrait en conclure que tout élément est indifférent en soi, et peut être employé à diverses fins. Pour en avoir le sens complet, il faut donc l'étudier dans sa synthèse, c'est-à-dire avec ses formules, et le sens précis que l'Eglise leur donne. Si, par exemple, l'eau a été employée par les païens pour leurs lustrations et purifications, ce n'est pas à dire que l'idée du baptême leur a été empruntée par les chrétiens, le contraire est du reste démontré par l'histoire. Le baptême a sa signification bien déterminée par un ensemble de rites et de paroles; une vague ressemblance ne saurait suffire pour nous faire conclure à un emprunt. En discutant cette thèse, dans un article du reste bienveillant sur nos *Origines liturgiques*, un critique protestant de la *Theologische Literaturzeitung*, 1908, n. 4, col. 115, P. Drews, nous oppose, comme absolument concluant, un exemple tiré des rites du baptême en Egypte et en Espagne. Le néophyte devait fouler pieds nus une peau de bête. Cet usage rappellerait la croyance païenne que les démons se revêtent de peaux de bêtes. (Cf. Rohde, *Psyche*³ II, p. 75.) Que penser de cet exemple? Nous n'irons pas, avec certains théologiens, chercher l'origine de cette coutume jusque dans la peau qui couvrait les épaules de Jean le Baptiste. Tout d'abord nous avons formellement reconnu que certains abus ou usages superstitieux ont pu se glisser dans le culte de telle ou telle église. On en trouvera des exemples recueillis patiemment dans deux ouvrages d'érudits catholiques, *L'Histoire critique des pratiques superstitieuses*, du P. Le Brun, de l'Oratoire, 4 vol., Paris, 1850, et le *Traité des superstitions*, de l'Abbé Thiers, 4 vol., 4ᵉ éd., Avignon, 1777. Quand nous rencontrons des abus de ce genre, nous sommes les premiers à le déplorer et à les réprouver. L'Eglise, dans les canons de ses conciles dont on pourrait faire à ce seul point de vue une collection bien instructive, a cent fois condamné des pratiques superstitieuses ou idolâtriques. Mais de quelques exceptions on ne saurait faire la règle, ni rendre l'Eglise responsable de ces abus. Nous ne serions pas trop sévère pour le cas qui nous est cité. Une église particulière a pu accepter comme courante cette opinion des païens que les démons se revêtent de peaux de bêtes. Pour montrer sous un symbole plus frappant qu'il renonce au démon, à ses pompes et à ses œuvres, et méprise désormais ses attaques, il piétine cette peau, qui est le symbole dont il se couvre. Ailleurs on avait le rite de la sputation, et le néophyte crachait pour

1. Lacombe, *L'histoire envisagée comme science*, p. 238; Brutails, *L'archéologie du moyen âge et ses méthodes*, Paris 1900, p. 32, 37 sq. Mêmes mécomptes dans les comparaisons que l'on pourrait faire entre la religion juive et la liturgie chrétienne. (Voir nos *Origines liturgiques*, p. 194.)

montrer son mépris contre Satan. Nous ne voyons pas trop ce qu'on en peut conclure.

V. **Evolution du culte.** — Il nous semble que, la question des influences extérieures une fois réglée, on sera forcé de reconnaître que l'évolution des rites obéit à d'autres lois que celle des milieux.

La liturgie, dans ses caractères essentiels, forme une synthèse dont toutes les parties sont coordonnées conformément à une idée mère; elle n'est pas faite de pièces d'emprunts, ni de morceaux rapportés (cf. notre article cité, p. 280); ce qui frappe quand on l'étudie, c'est l'unité de but et de principe. Voilà pour le côté théorique.

Au point de vue historique, rien de plus logique que le développement des rites.

Cette évolution est dominée par une idée intime; l'influence des événements et des milieux étrangers au christianisme s'y fait bien peu sentir, encore que la liturgie plonge en pleine histoire. Nous avons dit à quoi se réduisent les caractères de cette liturgie, dont les rites et les formules composent aujourd'hui un ensemble si riche et si complexe; en la ramenant à ses origines, sa synthèse est d'une simplicité qui étonne. Quelques rites essentiels, quelques formules brèves et simples, c'est tout ce que nous connaissons de la liturgie primitive. Et c'est le noyau dont sortiront la plupart des cérémonies dans la suite. Pour quelques-uns de ces rites (baptême, messe, année liturgique, prière publique), on peut suivre cette évolution, marquer presque de siècle en siècle leurs accroissements, leurs développements, qui obéissent à une force intime plutôt qu'à des influences étrangères.

La même démonstration pourrait se faire sur les ordinations, qui admettent des formules nouvelles, des symboles, des rites adaptés à chacun des nouveaux degrés, mais qui évoluent sous l'impulsion d'un principe de vie initial.

Cette question de l'évolution des rites est encore toute nouvelle, et je ne connais pas de liturgiste qui l'ait étudiée; mais elle est des plus intéressantes, et maintenant qu'elle est posée, il faut espérer qu'on cherchera avec plus d'attention à découvrir les lois qui la régissent.

Il faudra y procéder méthodiquement et prudemment. On devra suivre chacun des rites depuis son origine jusqu'à ses derniers développements, et c'est alors que l'on pourra noter au passage les emprunts étrangers. Jusque là, on le comprend, les analogies que l'on découvre peuvent avoir leur intérêt, mais on ne saurait, comme on l'a fait, en tirer des conséquences générales sur la formation et l'origine du culte chrétien.

Ces quelques rites, que nous admettons à l'origine, forment une synthèse entre les mailles de laquelle il ne sera pas facile de glisser des cérémonies étrangères.

Le baptême prend le converti, il l'initie à une vie nouvelle qui est celle du chrétien; la cène eucharistique est la nourriture spirituelle de cet homme régénéré, confirmé dans l'Esprit; la prière est son occupation principale. L'exorcisme et la pénitence sont presque hors cadre, le premier, parce qu'il n'intervient que dans des cas qui, quelque fréquents qu'ils puissent être, ne doivent pas être considérés comme ordinaires; la seconde, parce que telle est la sainteté des premiers chrétiens, l'intensité de leur vie spirituelle, qu'elle n'intervient aussi, à l'origine, qu'à l'état d'exception.

Qui ne voit que ces premiers rites sont unis entre eux, qu'ils découlent les uns des autres, qu'ils sont soumis à quelques principes qui les inspirent? le chrétien est un disciple du Christ, un autre Christ; il naît à cette vie par le baptême, il doit vivre de sa vie, se nourrir de sa substance; il vit en union avec ses frères les chrétiens, disciples comme lui du Christ, se nourrissant du même pain, membres du même corps; l'Eglise de Dieu qui les unit, les apôtres, le prêtre, l'évêque président à ces réunions, sont les ministres de ces sacrements. S'il tombe, la pénitence pourra lui rendre ses privilèges perdus. Il prie par le Christ, dans le Christ, avec le Christ; par lui, il rend grâces à Dieu le Père, dans l'unité du Saint-Esprit; il lui rend le culte raisonnable, seul digne du Père, au jour établi, et souvent selon des formules déterminées. Les martyrs triomphent avec Lui et les morts reposent en Lui, attendant la résurrection.

Telles sont à peu près les lignes de cette synthèse. Or il me semble que, sauf de très rares exceptions, tous les développements postérieurs rentrent dans ce cadre, et découlent de ces propositions principales par voie de conséquence logique.

Que si cette démonstration paraît d'un caractère trop théorique, nous croyons que l'histoire ne nous donnera pas de démenti quand nous descendrons sur son terrain pour étudier la marche d'un rite.

Ici, naturellement, on n'attend pas que nous fournissions la preuve dans le détail pour chacun de nos rites. C'est ce que nous faisons dans notre *Dictionnaire d'archéologie et de liturgie*.

Mais voici à peu près les lignes principales de cette évolution des rites.

Le rite va du simple au composé. Très simple à l'origine, et d'un caractère que j'appellerai tout intime, il contient en intensité tous les développements futurs. A mesure que la petite communauté se développe, qu'elle admet un plus grand nombre de membres d'une culture plus variée; quand on passe de Jérusalem à Antioche, d'Antioche à Rome, de Rome en Afrique, en Gaule, en Espagne, il devient nécessaire de donner plus de relief à la cérémonie.

A ce point de vue, la révolution pacifique du IVe siècle, qui fit entrer dans l'Eglise, presque tumultueusement, des foules païennes, eut une influence considérable sur le développement de la liturgie. A vrai dire, c'est à cette circonstance que l'on doit les additions les plus notables qui furent faites au cérémonial et au rituel catholique[1].

Mais on aurait tort de croire qu'elle sortit des voies de la tradition.

Chateaubriand avait déjà compris cette transformation : « L'encens, les fleurs, les vases d'or et d'argent, les lampes, les couronnes, les luminaires, le lin, la soie, les chants, les processions, les époques de certaines fêtes, passèrent des autels du vaincu à l'autel triomphant. Le paganisme essaya d'emprunter au christianisme ses dogmes et sa morale; le christianisme enleva au paganisme ses ornements[2]. »

Une autre raison devait amener le rite à se parer en quelque sorte de nouveaux atours. Le rite, comme tout signe, perd à la longue, par l'usage, une partie de sa signification. De même que pour la monnaie qui a eu cours longtemps et dont l'image s'oblitère, il devient nécessaire de lui donner une nouvelle frappe; si l'on ne peut frapper le rite à nouveau, on peut lui donner un relief plus grand.

Les premiers qui reçurent le bain de l'eau par le baptême, comme l'eunuque de la reine d'Ethiopie, au

1. On peut consulter sur ce point les deux ouvrages de BEUGNOT et de CHASTEL, cités dans la note suivante.

2. *Etudes historiques*, t. II, p. 101, passage relevé à la fois par BEUGNOT, *Histoire de la destruction du paganisme en Occident*, t. II, p. 265 sq., et par CHASTEL, *Histoire de la destruction du paganisme dans l'empire d'Orient*, p. 352.

nom du Père, du Fils et de l'Esprit, en durent garder une impression ineffaçable et en réaliser toute l'efficacité.

Quatre siècles plus tard, on avait une longue préparation au baptême. Le rite s'était entouré d'un appareil magnifique; il avait appelé à lui tout un symbolisme éloquent, des cérémonies compliquées, la tradition du *Pater*, du Symbole, des évangiles, les exorcismes, l'insufflation, les onctions d'huile, le cierge, la toge blanche.

Il en était de même pour la plupart des sacrements; on avait senti la nécessité de les expliquer, de les détailler en quelque sorte. A la synthèse succédait l'analyse.

De leur côté, les hérésies forçaient le rite à s'affirmer en face d'elles par réaction; les erreurs trinitaires en particulier exercèrent sur la liturgie une influence considérable. (Cf. notre article *Ariens*, dans le *Dictionnaire d'archéologie chrétienne et de liturgie*.)

Les formules suivaient la même loi.

Pour le Baptême, pour l'Eucharistie, les paroles essentielles suffirent à l'origine, du moins autant que nous le savons. Mais quand la direction de la cérémonie et la parole furent données à des hommes éloquents, pleins de doctrine, avec la liberté d'impr viser une prière, ils en usèrent largement. La formule essentielle fut comme enveloppée de prières, d'invocations, d'admonestations, de discours, dont quelques-uns peuvent nous paraître prolixes, don beaucoup sont des chefs-d'œuvre comme le *Te Deum*, la *Préface*, l'*Exsultet* et tant d'autres que l'on pourrait citer.

De là sortit une littérature fort riche, et dont l'étude est une des tâches les plus importantes du liturgiste.

Quelle est parmi ces pièces innombrables, écloses les unes à Antioche, à Jérusalem à Alexandrie, à Edesse, d'autres à Rome, en Gaule, en Espagne, en Afrique, en Germanie, quelle est, parmi ces milliers de formules, celle ui porte un caractère païen? Il est regrettable que Sabatier, ou Renan, ou Harnack, qui ont eu si vite fait d condamner notre liturgie, n'aient pas pris la peine de jeter même un regard sur ces livres.

D'autres causes historiques, qu'il est assez facile de définir, ont amené soit la fixation du rite dans une formule et un cérémonial invariable, soit une simplification nécessitée par des circonstances nouvelles.

Dans tout ceci, nulle trace d'influences étrangères au christianisme; l'évolution du rite obéit aux lois ordinaires de la société chrétienne.

Il est un élément que jusqu'ici nous n'avons pas fait intervenir dans la question de l'évolution du rite, c'est le magistère de l'Eglise.

Il est incontestable cependant que sur ces questions, comme sur celles qui touchaient au dogme, l'Eglise ne laissait pas à l'aventure le développement des rites. Les exemples de son intervention sont nombreux; nous en avons cité un au sujet du culte du Saint Esprit (col. 838). Le canon du IIIe Concile de Carthage, après avoir proscrit de la liturgie certaines expressions ajoute : *Et quicumque sibi preces aliunde describit, non eis utatur, nisi prius ea cum instructioribus fratribus contulerit.* Le Concile de Milève est encore plus explicite : *Placuit enim... ut preces vel orationes seu missae, quae probatae fuerint in concilio, sive praefationes, sive commendationes, seu manus impositiones, ab omnibus celebrentur. Nec aliae omnino dicantur in ecclesia, nisi quae a prudentioribus tractatae vel comprobatae in synodo fuerunt, ne forte aliquid contra fidem, vel per ignorantiam vel per unius studium sit compositum.* (*Concil. Carth.*, Mansi, t. III, col. 884; *Concil. Milevit.*, ib., t. IV, col. 330 sq.)

Nous pourrions en citer un grand nombre d'autres exemples, mais ce sujet sortirait de notre cadre. Nous nous contenterons de renvoyer à Dom Guéranger, le liturgiste qui, selon nous, a le mieux mis en relief le magistère de l'Eglise en matière de liturgie à travers les siècles. (*Instit. liturgiques*, 3 vol. 8°, éd. 1880, Paris, Palmé.)

Bibliographie. — Ouvrages protestants contre le culte catholique :

Middleton (Conyers), *A Letter from Rome showing an exact conformity between Popery and Paganism.* London, 1729, in-4°. Les éditions se succèdent en 1733, 1741 (avec des additions), 1742, 1812 (*with additional proofs by Publicola*), 1841, (à Dublin), en 1847, en 1868, en 1869, sous ce titre : *The protestant manual* (by Cochrane); traduction française : *Lettre écrite de Rome montrant la conformité du Paganisme avec la Papauté;* cette traduction est faite sur la 4e édition, celle de 1741, et contient le discours préliminaire et le postscriptum. Une réponse à ce pamphet : *A plain Answer to Dr. Middleton's Letter in which the gross misrepresentations contained therein are exposed...* by a friend to truth. London, 1741, in-8°. Warburton, protestant lui aussi et ami de Middleton, a jugé son entreprise de trouver dans le culte catholique des emprunts au paganisme, *utterly mistaken*, une complète méprise. Cf. *De Divina Legatione Moysis*, t. II, pars I, p. 355. Lesley préparait une réponse à ce pamphet, mais elle n'a jamais paru.

Nous ne donnerons ici qu'une bibliographie abrégée des autres ouvrages protestants, suffisante cependant pour montrer que le sujet n'est pas nouveau :

Meier (D.), *De papatu per ethnicismum impraegnato,* Francfort, 1634, in-4°; Valkenier (I.), *Roma paganizans, Franecq.*, 1656, in-4°; Munck (J. P.), *Papismus-gentilismus*, Cob., 1664, in-4°; Jones (S.), *De origine idololatriae apud gentiles et christianos*, Lugd., 1708, in-4°; Hérold (A.), *De manifesta idololatria in Romana ecclesia*, Lips., 1712, in-4°; Reimbold (F. M.), *Patres primorum saeculorum, idololatriae Romanensium judices*, Hamb., 1736, in-4°; Inke, *Uebereinstimmung des Papsthums mit dem Heidenthum*, Lips., 1738, in-8°; Daillé, *De cultibus religionis Latinorum*, Genève, 1671; Starck (I. A.), *De tralatitiis ex gentilismo in religionem christianam,* Regiom., 1774, in-4°; Hamberger (G. C.), *Rituum, quos Romana Ecclesia a majoribus suis Gentilibus in sua sacra transtulit enarratio*, Gott., 1781, in-4°. — On voit que les dissertations sur ce sujet étaient à l'ordre du jour pour les docteurs d'Outre-Rhin au XVIIe et au XVIIIe siècle. — Blumberg (C. G.), *Suspiria Johannea contra superstitiones ex nomine, igne et herbis ut vocant Joanneis, ductas*, Schnell, 1690, in-4°; Dreuil (A.), *Du culte de S. J. B. et des images profanes qui s'y attachent*, Amiens, 1846; Balthasar (J. H.), *Exempla superstitiosi cultus S. Michaelis*, Gryph., in-4° (s. d.). Mais ces dernières dissertations se rapportent à des cas particuliers, les fêtes des Saints, et il existe sur ce sujet un grand nombre d'études que nous ne citerons pas.

Ouvrages des catholiques pour défendre le culte et la liturgie contre ces accusations : l'ouvrage de Marangoni, le plus complet et le plus intéressant, a pour titre : *Delle cose gentilesce e profane trasportate ad uso e ad ornamento delle Chiese.* 1 vol. in-4°, Roma, 1744. Je signale surtout les chapitres suivants : ch. XXIII, *Somma diligenza e attenzione della Chiesa catholica nel purificare da ogni super-*

stizione gentilesca tutti i sacri suoi riti; ch. xxv, *Delle processioni praticate da gentili e da noi : e di quello in specie della purificazione della B. V.;* ch. xxvi, *Di alcuni riti, e cerimonie civili derivati dal Gentilesimo nell' Esequie de' nostri defonti;* ch. xxvii, xxix, xxxi, xxxii, xxxiii, *Se alcuni vesti ecclesiastiche derivate siano nella chiesa da quelle de' gentili, etc.* On cite encore Dom Giustiniani (1726) du Mont-Cassin, qui a laissé, au rapport d'Armellini, un ouvrage : *De variis gentilium ritibus quos christiana ecclesia sanctificat atque in suum usum convertit;* P. Lazeri, *De falsa veterum Christianorum rituum a ritibus ethnicorum origine diatriba,* Rome, 1777, in-4°. Cf. aussi Franck (H. A.), *De sacris Eleusiniis, cum sacris christianis non comparandis,* Erf., 1772, 4°, et plus récemment Grisar, *Relazione fra alcune feste cristiane e alcune usanze pagane, Civiltà Cattol.,* 1900, p. 450-458.

Sur la compénétration en archéologie des types chrétiens par les types païens, la substitution des saints aux dieux païens, cf. les articles de Dom H. Leclercq, *Anges, Ames, Athènes,* dans notre *Dict. d'archéol. chrét. et de liturgie.*

Ch. Bayet, *De titulis Atticae christianis antiquissimis,* 8°, Paris, 1898; Foucart (P.), *Mémoire sur les ruines et l'hist. de Delphes,* dans *Archives des missions scientifiques,* 1865 (2e série, t. II, p. 5-8); Hertzberg (G. F.), *Hist. de la Grèce sous la domination des Romains,* Paris, 1888, etc.; Petit de Julleville, *Recherches sur l'emplacement et le vocable des églises chrétiennes en Grèce,* dans *Archives des missions scientifiques,* 2e série, t. V, Paris, 1868, p. 521 et 525 sq.

La même question, de l'influence du paganisme sur la Liturgie, a été reprise de nos jours sous des formes diverses; nous citerons entre autres :

Harnack (Th.) *Christl. Gemeindegottesdienst,* Erlangen, 1854; Hatch (E.), *Influences of greek ideas and usages upon the christian church,* Londres, 1890, 8°; Anrich (G.), *Das antike Mysterienwesen in seinem Einfluss auf das Christenth.,* Gott., 1894, 8°; et : *Die Anfange des Heiligenkultus in der Christl. Kirche,* 1904, 8°; Wobbermin (G.), *Studien zur Frage der Beeinflüssung des Urchrist. durch das antike Mysterienwesen,* Berlin, 1896, 8°; Lucius, *Die Anfänge des Heiligenkultus in der christl. Kirche,* Tubingen, 1904.

Mourant-Brock, *Croix païenne et Croix chrétienne,* Leroux, 2e éd., Paris, prétend que le culte de la croix est d'origine païenne, voyez notre art. sur la Croix, *Catholic Encyclopedia,* v. *Cross,* et ici même l'art. Croix; Dufourcq, *Le Christianisme des foules; étude sur la fin du paganisme populaire et sur les origines du culte des saints,* Paris, 1903 (extrait de la *Revue d'hist. et de littérature,* 1899, p. 239); Wirth, *Danae in christl. Legenden,* 1892, 8° (plusieurs saints chrétiens viendraient des contes indiens) réfuté dans *Analecta Bollandiana,* t. XII, p. 370; Bernard Schmidt, *Das Volksleben der Neugriechen in das hellenische Alterthum,* Leipz., 1871 (pour les survivances païennes, voir le chapitre : *Heidnische Elemente im christl. Glauben u. Cultus*); Cheetham, *The mysteries pagan and christian* (Hulsean Lectures, 1896-1897); Hatch, *The influence of greek ideas and usages upon the Christian Church* (Hibbert lectures, 1888); C. M. Hamilton, *Incubation or the cure of the disease in pagan temples and christian churches,* 1 vol. 1906, Londres; Ed. Rabaud, *Protestations faites au IVe siècle contre les infiltrations païennes dans le culte chrétien.* Thèse à la Fac. de théol. de Strasbourg, Strasbourg, 1862, 8°, récemment traduit en allemand sous ce titre : *Les racines de l'ancien paganisme dans le culte catholique,* par E. Rabaud, Gütersloh, 1906, in-12 de 60 p. D'après le Dr Hatch (surtout ch. x) le rituel de l'Eglise du IIe au Ve siècle fut emprunté aux mystères d'Eleusis. Cf. une réfutation dans F. E. Warren, *The Liturgy and Ritual of the antenicene Church,* London, 1897, p. 248 sq.; A. Marignan, *La foi chrétienne au IVe siècle,* Paris, 1887; Bass Mullinger, *Paganism,* dans *Dictionary of Christian Antiquities.*

Nous citerons aussi certaines excentricités, prises au sérieux par quelques savants, l'épitaphe d'Abercius considérée comme celle d'un prêtre de Cybèle (cf. *Dict. d'archéol. chrét. et de Liturgie,* t. I, col. 75); l'Eucharistie que saint Paul aurait empruntée à Corinthe aux mystères d'Eleusis : Percy Gardner, *The origin of the Lord Supper,* Londres, 1893, p. 8-20; cf. Frankland, *The early Eucharist,* Londres 1902, p. 120-124; aux mystères de Mithra ou à ceux de Dionysos Sabazios, Heitmueller, *Taufe u. Abendmahl bei Paulus,* Got., 1903, p. 32-35, etc.; Rendel Harris, *The Dioscuri in the christian Legends,* Cambridge, 1903; Usener, *Sol invictus* (Noel), *Museum für Philol.,* 1905, n. LX, p. 465-491; Usener, *Milch u. Honig, Rhein. Museum,* vol. LVII, p. 177, rapproche ce rite du paganisme. Cf. réfutation de Mgr Duchesne, *Origines du culte,* éd. anglaise, p. 335. Le P. Thurston, en Angleterre, a exposé et réfuté dans le *Month* les thèses de Frazer, de Rendel Harris et autres : *The Assumption as a festival of Demeter and Dionysus; The Month,* fév. 1907, p. 204; *The influence of Paganism on the Christian Calendar, ib.,* mars 1907, p. 225; *The cult of the heavenly Twins, ib.,* août 1906, p. 202 (cf. *Analecta Bollandiana,* t. XXVI, p. 332); *La Revue Augustinienne, Paganisme et Liturgie,* 15 juin 1907, p. 720-727; d'Alès, *Cultes, Mythes et religions, Etudes,* 1906, 20 déc., p. 804-815; J. Bloetzer (S. J.), *Das heidnische Mysterienwesen z. Zeit der Entstehung des Christenthum, Stimmen aus Maria-Lach,* 1906, nov., p. 500-518; Dom de Vert, dans son *Explication des cérémonies de l'Eglise,* Paris, 1720, relève plusieurs usages païens adoptés par les chrétiens dans leur Liturgie, cf. par ex. t. II, p. 393 sq.

En France la question a été récemment reprise et toutes les vieilles objections réunies dans le livre de P. Saintyves, *Essai de mythologie chrétienne, les saints successeurs des dieux* (Paris, 1907, 1 vol. 8°). Voyez sur ce livre notre critique : *L'idolâtrie dans l'Eglise,* dans la *Revue pratique d'Apologétique,* 1er oct. 1907, p. 36-46. Cf. aussi la 3e éd. refondue de l'*Avenir du Christianisme,* t. I, *Epoque orientale, histoire comparée des religions païennes et de la religion juive* (Paris, 1908), par M. Dufourcq.

Pour les comparaisons entre le culte de Mithra et la liturgie catholique, cf. A. Dieterich, *Eine Mithrasliturgie erläutert,* Leipzig, 1903, et *Revue d'Hist. eccl.,* de Louvain, avril 1904, p. 290, sq.; d'Alès, *Mithriacisme et Christianisme, Revue d'Apologétique,* t. III, p. 462-469. Pour l'ensemble, voir nos articles : *Les origines du culte catholique; Le paganisme dans la liturgie; R. d'Apologétique,* 15 nov. 1906, p. 209-223, et 1er déc., p. 278-287; et nos *Origines liturgiques* (Paris, Letouzey et Ané, 1906, p. 47 sq. et p. 197 sq.).

Sur la définition et la conception du culte, outre les ouvrages des théologiens cités dans l'article, cf. Bossuet, *Fragments sur des matières de controverse, du culte qui est dû à Dieu;* Paris, éd. Lachat, 1875, t. XIII, p. 120 sq.; Bridgett (Th. Ed.), *The ritual of the N. T. An Essay on the principles of the origin of catholic ritual in reference to the N. T.,* London, 1873, 8°; *Dict. de Théologie catholique*

(Mangenot), v° *Culte* en général (art. de A. Chollet), t. III, col. 2404-2427, cf. aussi l'article *Adoration;* Mgr Duchesne, *Hist. ancienne de l'Eglise*, t. I (Paris, 1906), spécialement ch. IV, p. 36 sq. et ch. XXVI, p. 524 sq.; Semeria, *Dogme, hiérarchie et culte dans l'Eglise primitive*, trad. de l'italien, par l'abbé Richermoz, in-12, Paris, Lethielleux, 1906 (ne parle que de l'eucharistie); Probst, *Liturgie der drei ersten christl. Jahrhunderte*, Tubingue, 1870, un vol. 8°.

Pour l'influence du judaïsme sur le culte, outre la dissertation citée, p. 839, voir aussi : De Vert, *Explication des cérémonies de l'Eglise*, Paris, 1720, t. II, p. 395; H. Leclercq, *Manuel d'archéol. chrét.*, t. I, p. 103; W. O. F. Oesterley et G. H. Box, *The Religion and Worship of the Synagogue*, Pitman, London, 1907, 8°, spécialement ch. XIII, XVI à XX; Vitringa, *De Synagoga vetere*, Francquerae, 1696, c. IV et V des prolégomènes, et l. III, pars. II, c. 16, 17-19; Chérubin de Saint-Joseph, *Bibliotheca critica sacra*, t. II; Bingham, *Christian antiquities*, t. V, p. 302 (qui adopte la thèse de Vitringa); Suringar, *De publicis veterum christianorum precibus*; Lugd. Bat., 1833, in-8°; Vigouroux, *Les Synagogues du temps de J.-C.*, *Mélanges bibliques*, 1882; *The Jewish Encyclopedia*, New-York et Londres, Wagnall, 1901-1906, 12 vol., aux mots *Worship, Christianity Gentile*, etc.; F. E. Warren, *The Liturgy and Ritual of the Antenicene Church*, London, 1897, surtout ch. I, *Traces of liturgical Worship in the Old and New Testament*, et ch. IV, *The connection between the Liturgy and ritual of the Jewish and Christian Churches;* Dom Leclercq, *De rei liturgicae in synagogis Ecclesiaque analogia*, dans nos *Monumenta liturgica*, Paris, 1900-1902, t. I, p. XI sq.

F. CABROL, O. S. B.

CURIE ROMAINE. — La *Curie* romaine, au sens premier du mot, désigne le lieu ordinaire de la résidence du Pape et de ceux qui sont à son service. Dans un sens dérivé, cette expression indique l'ensemble des magistrats, officiers, congrégations, collèges ecclésiastiques, qui aident le Pape dans l'administration de l'Eglise universelle.

Dans un sens plus large, elle comprendrait même les personnes qui forment la cour du Pape, considéré comme prince civil, *la corte di Roma* (cf. BOUIX, *De judiciis*, t. I, p. 345 sqq.).

La Curie romaine se distingue du Vicariat de la Ville, *Vicariatus Urbis*, qui assiste le Pape dans l'administration du diocèse de Rome, — et de la famille pontificale, qui forme comme sa maison souveraine. Elle comprend les cardinaux, les prélats et les officiers inférieurs, et comme personnes morales ou collèges, les Congrégations, les Tribunaux, les Offices, et les collèges de Protonotaires, qui secondent le Souverain Pontife dans le gouvernement de l'Eglise.

Nous parlerons ici d'abord du Sacré Collège des Cardinaux, puis des Congrégations romaines, enfin, brièvement, des Tribunaux et des Offices. Donner une idée exacte de ces divers *dicastères* (grec δικαστήρια, ital. *dicasteri*, tribunaux), c'est préparer une juste appréciation du gouvernement pontifical.

Cardinaux. — I. *Origine du nom.* — II. *Origine et développement de l'institution cardinalice.* — III. *Prééminence des cardinaux romains.* — IV. *Composition et organisation du Sacré Collège.* — V. *Ses droits et ses devoirs.* — VI. *Son utilité.* — VII. *Erreurs et objections diverses.*

Les cardinaux sont, après le Souverain Pontife, les premiers dignitaires de l'Eglise. Sans appartenir à la hiérarchie de droit divin, le cardinalat, par ses antécédents historiques, se rattache au temps des Apôtres. Tel qu'il existe aujourd'hui, il se présente à l'historien comme le résultat d'une évolution graduelle dont on peut indiquer les phases les plus caractéristiques.

I. ÉTYMOLOGIE ET SIGNIFICATION ORIGINELLE DU NOM. — Le nom de *cardinal* est évidemment dérivé du latin *cardo*. Voici comment. Primitivement, un évêque, un prêtre, un diacre s'appelait *cardinalis* quand il se trouvait, par ses fonctions, attaché de façon stable et permanente à une église ou à un titre ecclésiastique quelconque. Ce terme était synonyme de *cardinatus, intitulatus*. Pour le titulaire, l'église ou l'établissement en question devenait son *cardo*, c'est-à-dire son point d'appui et d'attache, le centre et le foyer de son activité. Telle est du moins l'interprétation préférée par la plupart des canonistes et des érudits, notamment par HINSCHIUS, THOMASSIN, MURATORI. D'autres ont voulu, il est vrai, ne voir ici qu'une application particulière de l'adjectif *cardinalis*, pris dans le sens de *principal*. Ils allèguent surtout quelques passages des lettres de S. GRÉGOIRE I (†604), où cette acception serait la plus conforme au contexte. De fait, ce pape appelle l'évêque de Naples *episcopum cardinalem*, ne visant, semble-t-il, que sa qualité d'archevêque; il appelle également des évêques établis par lui en Sardaigne et ailleurs, soit *cardinales sacerdotes*, soit *cardinales presbyteros*, et cela, apparemment, parce que l'évêque prime parmi les prêtres; et c'est par le même qualificatif qu'il distingue l'archidiacre ou premier diacre, comme tel, lorsqu'il écrit à l'évêque Janvier (*Ep.* LXXXIII, *P. L.*, t. LXXXVII, col. 536) de reléguer au dernier rang dans la catégorie des diacres un certain Liberatus, coupable d'avoir brigué trop ambitieusement le grade de « cardinal diacre ». Mais en réalité cette seconde explication ne contredit pas l'explication historique proposée ci-dessus. Elle la confirme plutôt, en la développant. Car, suivant la juste remarque de Hinschius, l'épithète de *cardinalis*, interprétée d'après l'ensemble des monuments, implique dans ceux à qui on la donnait, outre une situation stable et conséquemment à cette situation, une certaine importance ou prédominance dont l'idée paraît être en connexion avec l'acception générale et plus usuelle du mot. Quant à tirer, comme on l'a aussi prétendu (cf. ANDRÉ, *Cours alphabét. de droit canon*), le substantif *cardinalis* du verbe *cardinalare* employé au sens de *précéder, surpasser*, c'est non seulement méconnaître les règles ordinaires de la dérivation lexicologique, mais encore attribuer au verbe de basse latinité *cardinalare* une signification qui ne se rencontre pas dans les sources.

Des textes juridiques recueillis par PHILLIPS, *Kirchenrecht*, t. VI, p. 43 suiv., il semble résulter qu'au VIIIe siècle la dénomination de *cardinalis* ne s'appliquait qu'au clergé des églises cathédrales ou épiscopales; mais rien ne prouve, pour les temps antérieurs, l'existence de pareille restriction à la portée étymologique de ce nom. Plus tard, la spécialisation du mot alla encore s'accentuant : peu à peu les cardinaux devinrent l'apanage exclusif de l'Eglise romaine, de cette Eglise qui est pour toutes les autres, pour tout le clergé et pour tous les fidèles, ainsi que l'observait déjà S. LÉON IX, le *cardo* et le fondement de l'unité ecclésiastique. C'est PIE V qui réserva définitivement l'honneur de cette appellation aux premiers conseillers du pape.

II. ORIGINE ET DÉVELOPPEMENT DU CARDINALAT. —

Les origines historiques de l'institution cardinalice se confondent avec celles du *presbyterium* dans la primitive Eglise. Dès l'époque initiale du christianisme, nous trouvons en chaque communauté un groupe, un organisme connu sous le nom de *presbyterium*. Il était formé de prêtres et de diacres, sous la présidence d'un évêque, qu'ils avaient pour mission commune d'aider de leurs conseils et de seconder dans la conduite de son troupeau. Saint IGNACE d'Antioche fait souvent mention de ce groupe ou presbytère, auquel les fidèles doivent respect et soumission. Il enseigne aux Ephésiens, c. II, 2, *Patres apostolici*, édit. Funk, t. I, p. 214, à « pratiquer l'obéissance parfaite dans la subordination à l'évêque et au presbytère »; il félicite les Magnésiens, c. II, *ibid.*, p. 232, « d'être soumis à l'évêque, comme à la bonté de Dieu, et au presbytère, comme à la loi du Christ »; il exhorte les Balliens, c. III, 1, *ibid.*, p. 244, à « révérer les presbytres, comme le sénat de Dieu et le conseil des Apôtres »; aux Philadelphiens il écrit, c. IV, *ibid.*, p. 367, de tout faire en union « avec l'évêque, le presbytère et les diacres », et, c. VII, 1, *ibid.*, p. 270, il leur « crie à haute voix et au nom de Dieu : Obéissez à l'évêque, au presbytère et aux diacres ». Dès lors donc il existait un conseil épiscopal, dans la composition duquel entraient des prêtres et des diacres. Chez Ignace, il est vrai, la dénomination de *presbytère* est encore généralement réservée aux premiers; mais nous savons par ailleurs qu'elle ne tarda pas à être étendue de façon à embrasser l'ensemble des conseillers de l'évêque.

Plus que tout autre, l'évêque de Rome, à raison de la gravité de sa tâche et de sa responsabilité, dut tôt sentir le besoin d'un corps choisi de conseillers et d'aides. Aussi bien le *Liber pontificalis*, édit. Duchesne, t. I, p. 126, nous montre déjà autour du pape EVARISTE (de 99 à 107 environ), un groupe de sept diacres, évidemment ainsi constitué en mémoire des sept élus dont il est question au chap. VI des *Actes des Apôtres*. Saint Pierre même aurait déjà ordonné sept diacres, *ibid.*, p. 118, pour assister l'évêque à la messe. Plus tard, les diacres furent chargés, dans Rome, du soin des pauvres, ceux-ci ressortissant à sept diaconies ou régions, instituées par le pape FABIEN (*Liber pontif.*, t. I, p. 148) et groupées autour de sept églises déterminées. Ces diacres, les *diaconi regionarii*, sont à distinguer d'autres, plus nombreux, qui leur furent adjoints dans la suite, avec la qualification de *stationarii*, et qui n'avaient comme tels aucune église à administrer, mais dans les rangs desquels se recrutaient habituellement les *regionarii*. Ceux-ci, par leurs relations nécessaires et constantes avec la personne du pape, acquirent naturellement une très réelle influence dans ses conseils et un grand prestige aux yeux du public, et ils devinrent ainsi, à la longue, les *cardinaux-diacres*. Mais même sous cette nouvelle dénomination, leur nombre septénaire fut d'abord maintenu. Ce n'est qu'au XIe siècle que ce nombre fut doublé, en même temps que l'était celui des diaconies, par suite de la multitude toujours croissante des nécessités auxquelles il fallait subvenir. Peu après, il fut porté à dix-huit. Ce chiffre, d'après MABILLON, avait déjà été atteint, sinon dépassé, sous HONORIUS II (1124-1130); mais SIXTE-QUINT, en 1586, le ramena à quatorze, et cette règle est encore observée de nos jours.

Le *Liber pontificalis*, *ibid.*, p. 122, rapporte aussi que CLET, qui fut le second successeur de Pierre, aurait, du vivant même et sur l'ordre de celui-ci, ordonné vingt-cinq prêtres, à qui Evariste aurait ensuite distribué les églises paroissiales, *ibid.*, p. 126. Il est, en tout cas, certain que, de bonne heure, le pape eut besoin de nombreux assistants ou suppléants pour ses fonctions sacerdotales. Parmi les prêtres qu'il dut s'associer, les uns s'acquittaient de leur ministère dans l'église même du pontife et, pour ainsi dire, sous ses yeux; aux autres étaient assignées diverses églises, qui prirent la dénomination de *titres*, *tituli*. Suivant l'auteur du *Liber pontificalis*, t. I, p. 164, le pape MARCEL en aurait institué vingt-cinq. Au concile du 1er mars 499, les prêtres romains signent avec l'indication des vingt-cinq titres auxquels ils étaient attachés. Ces titres se multiplièrent et acquirent de l'importance. Au XIIe siècle, il y en avait certainement vingt-huit. Cf. JEAN DIACRE *(junior)*, *De Ecclesia Lateranensi*, *P. L.*, t. CXCIV, col. 1557, et SOLLERIUS, *Acta Sanctorum*, Junii, t. VI, p. XLVI. On peut même remonter un siècle plus haut, car la *Descriptio sanctuarii Lateranensis*, de la fin du XIe siècle, contenait déjà le passage de Jean Diacre sur les vingt-huit prêtres titulaires des principales églises de Rome. Ceux-ci en vinrent peu à peu à exercer sur les églises voisines une sorte de juridiction épiscopale. Distribués en quatre catégories, ils dépendaient directement des quatre grandes églises patriarcales et, par leur intermédiaire, ils se rattachaient tous à la basilique de Latran, la *Mater et magistra omnium Ecclesiarum*, le *cardo totius urbis et orbis*. Comme les diacres dont il a été question, ils étaient dits *cardinaux*, *cardinales*. Ils sont devenus nos *cardinaux-prêtres*.

Ajoutons qu'aux réunions du presbytère romain on vit fréquemment, dès les premiers temps, se mêler les évêques étrangers qui se trouvaient par hasard à Rome, amenés par le désir soit de rendre leurs devoirs au successeur de Pierre, soit de recourir à sa direction suprême. Les sources historiques mentionnent clairement le cas déjà sous le pontificat de saint CORNEILLE (251-253). Bientôt la coutume s'introduisit d'inviter à ces assemblées les évêques des cités les plus voisines. Leur présence, ajoutée à celle des prêtres et des diacres urbains, finit par constituer dans la ville des papes une sorte de petit concile plus ou moins permanent, une manière de σύνοδος ἐνδημοῦσα, analogue à l'organisme connu et fonctionnant sous ce nom à Constantinople. De là à ranger les évêques « suburbicaires » au nombre des conseillers ordinaires du pontife suprême, à en faire des membres de son sénat, des *cardinaux-évêques*, il n'y avait qu'un pas, et, avec le temps, ce pas fut accompli.

III. SITUATION SPÉCIALE DES CARDINAUX ROMAINS. — De la similitude d'origine et de ce que le nom de *cardinal* a été, à une certaine époque, attribué également au haut clergé romain et au haut clergé des autres villes, on aurait tort de conclure, comme l'a fait MURATORI, qu'à ce nom répondaient, dans l'un et l'autre cas, des prérogatives identiques. Si pareille déduction était fondée, il faudrait l'étendre bien au delà de ces limites, puisque, ainsi que nous l'avons constaté, même des églises rurales, du moins avant le VIIIe siècle, avaient leurs *clerici cardinales*. D'ailleurs, l'appellation de *pape* se donnait jadis indistinctement à tous les évêques, et il n'est jamais venu à l'esprit d'aucun catholique de les mettre tous, pour cette raison, sur le même rang. Ainsi en va-t-il du nom de cardinal : il était d'abord générique, indéterminé, n'impliquant nul rôle précis, nulle obligation ou puissance uniforme; sa valeur exacte se déterminait suivant les circonstances. Les cardinaux d'un diocèse particulier autre que celui de Rome n'ont jamais pu recevoir de leur évêque et partager avec lui qu'un pouvoir renfermé dans les bornes de ce diocèse; mais les dignitaires associés par le souverain pontife à l'administration des affaires qui lui incombent acquirent par là même, naturellement et

nécessairement, un certain pouvoir et une influence s'exerçant sur l'Eglise entière. Cette situation se traduisit en fait dès le IIIe siècle. Pendant la vacance du siège apostolique qui suivit la mort de saint Fabien et qui ne dura pas moins d'un an, nous voyons les prêtres et les diacres de Rome adresser à saint Cyprien et au clergé de Carthage plusieurs lettres (cf. Duchesne, *Hist. ancienne de l'Eglise*, 3e éd., t. I, p. 400), parmi lesquelles une surtout très importante et très significative. Celle-ci avait trait à une question alors vivement débattue, au mode et aux conditions de la réconciliation des apostats ou tombés. Elle fut, selon le témoignage de saint Cyprien (*Epist.* LV, 5, *P.L.*, t. IV), « envoyée dans tout l'univers et portée à la connaissance de tous les fidèles et de toutes les Eglises ». L'illustre évêque de Carthage, dans sa réponse, rend un éclatant hommage à l'autorité du clergé romain, et il se montre aussi heureux que reconnaissant de pouvoir s'y appuyer pour justifier sa ligne de conduite à l'égard des *lapsi*.

IV. Composition et organisation du sacré collège. — On peut déjà comprendre en quel sens et avec quelles restrictions il faut entendre ce que quelques auteurs disent de l'institution récente du cardinalat romain. Ce qui est rigoureusement vrai, c'est que le corps des cardinaux a subi des modifications successives dans le nombre et la qualité de ses membres, ainsi que dans ses attributions et ses pouvoirs.

Nous avons montré comment le presbytère romain acquit insensiblement ce caractère tout particulier de réunir dans son sein des évêques à côté des prêtres de second rang et des diacres. C'étaient les sept évêques « suburbicaires », c'est-à-dire les évêques des sept diocèses les plus rapprochés de Rome : Ostie, Albano, Porto, Silva Candida ou Sainte-Rufine, Sabine, Préneste (Palestrina) et Tusculum ou Frascati. Il leur appartenait d'accomplir certaines fonctions ou solennités épiscopales à la place et au nom du pontife suprême. Une ordonnance d'Etienne III, en 769, les suppose chargés à tour de rôle et par semaines du service divin dans la basilique de Latran. A propos d'Etienne III, le *Liber pontificalis*, édit. Duchesne, t. I, p. 478, dit : *Hic statuit ut omni die dominico a septem episcopis cardinalibus hebdomadariis, qui in ecclesia Salvatoris observant missarum solemnia, super altare B. Petri celebraretur et Gloria in excelsis Deo ediceretur.* C'est la plus ancienne mention expresse des sept cardinaux-évêques que nous connaissions. Calixte II, en réunissant le diocèse de Sainte-Rufine à celui de Porto, réduisit à six les sièges suburbicaires et, par conséquent, les cardinaux-évêques. Ce nombre fut maintenu par Sixte-Quint, qui ramena, de plus, définitivement celui des cardinaux-diacres à quatorze et celui des cardinaux-prêtres à cinquante. Le collège cardinalice comprend donc en droit, depuis lors, soixante-dix membres; mais les cadres sont rarement pleins. L'influence et la considération exceptionnelles dont il jouit dans l'Eglise datent de plus haut; elle sont dues surtout au droit d'élire le pontife romain, qu'il détient comme élément absolument prépondérant depuis le décret d'un concile romain sous Nicolas II, en 1059, et comme facteur unique, à l'exclusion du clergé inférieur et du peuple, en vertu d'un canon du IIIe concile œcuménique de Latran (1179).

Les trois catégories ou *classes* de cardinaux-évêques, cardinaux-prêtres et cardinaux-diacres ne sont point fondées sur le pouvoir d'ordre, comme leur nom pourrait le faire croire; elles dépendent uniquement du titre ecclésiastique assigné à chaque élu au moment de sa promotion. Leur ensemble constitue le *Sacré Collège*, sorte de corps moral dont l'organisation interne est assez analogue à celle d'un chapitre canonial. A sa tête se trouve un *doyen*, qui préside les assemblées collégiales et a qualité en général pour représenter le collège. C'est régulièrement le cardinal-évêque le plus ancien et le titulaire du siège suburbicaire d'Ostie. En cette dernière qualité, il a l'honneur de donner la consécration épiscopale à un pape élu qui ne serait pas encore évêque. A côté du cardinal doyen, il y a le cardinal *camérier*. Désigné annuellement par s collègues, il est chargé de l'administration et de la répartition des revenus communs.

V. Devoirs et prérogatives des cardinaux. — Les principaux droits et devoirs des cardinaux se peuvent résumer dans cette affirmation : leur mission habituelle est d'assister le pape de leurs conseils et de lui prêter aide sous toute autre forme pour le gouvernement de l'Eglise. Aussi bien la législation canonique statue qu'ils auront toujours libre accès auprès de lui. Pour la même raison, la plupart résident et sont tenus de résider à Rome, les cardinaux-évêques étant dispensés de la résidence auprès de leurs églises. Font exception à cette règle les cardinaux qui sont évêques de diocèses étrangers à l'Italie ou situés en Italie, mais éloignés de la Ville éternelle.

Le pape a le droit de demander, d'exiger même, en toute circonstance, l'avis des cardinaux, mais il n'est jamais lié par leur réponse; lui seul reste juge des conditions dans lesquelles il doit suivre l'avis exprimé. Dans l'intérêt et pour la sauvegarde de l'autorité suprême, il est défendu aux membres du sacré collège de se réunir en vue soit de délibérer ensemble soit de célébrer ensemble une solennité religieuse, sans y avoir été invités ou autorisés par le chef de l'Eglise.

A la mort d'un pape, c'est aux cardinaux exclusivement qu'il appartient de choisir son successeur, avec cette restriction que ceux-là ne sauraient prendre part au conclave, qui n'auraient pas encore reçu le diaconat. Pendant l'interrègne, le sacré collège, à la différence des chapitres des cathédrales, n'est pas investi de la juridiction intégrale du pontife défunt; car la primauté n'a pas été promise à un corps moral, mais seulement à Pierre et à ceux à qui son siège est dévolu après lui. L'assemblée des cardinaux ne peut donc rien innover dans la forme du gouvernement ecclésiastique, ni édicter des lois universelles, ni déroger aux saints canons, ni s'ingérer dans des affaires épineuses, ni conférer des bénéfices, ni modifier des décisions ou des mesures prises antérieurement. Elle doit se borner à parer aux dangers imminents qui menaceraient l'Eglise et à défendre, au besoin, le domaine temporel du Saint-Siège. Il faut que toute sa sollicitude et toute son activité se portent, se concentrent sur un seul objet : hâter l'élection d'un nouveau pontife. Voilà pourquoi ceux d'entre les cardinaux qui sont chargés de fonctions personnelles non éteintes par la mort du pape, les évêques suburbicaires, par exemple, le cardinal-vicaire, le grand pénitencier, les préfets et membres des diverses congrégations, ou sont momentanément exemptés de ces obligations particulières, ou sont tenus d'y pourvoir par les suppléants que le droit détermine.

En temps ordinaire, c'est principalement dans les consistoires et les congrégations que les cardinaux prêtent leur concours habituel au souverain pontife. Les consistoires, c'est-à-dire les réunions générales des cardinaux présents à Rome, se renouvelaient jadis deux ou trois fois par semaine, et l'on y traitait presque toutes les affaires importantes; ils sont devenus beaucoup plus rares et ne se tiennent qu'à des intervalles irréguliers. Ils sont *publics* ou *secrets*.

Aux premiers assistent, outre les membres du sacré collège, d'autres prélats et des représentants des princes séculiers; le pape préside en personne. C'est dans ces assemblées très solennelles qu'on promulgue, s'il y a lieu, les décisions prises en consistoire secret. Elles peuvent aussi avoir pour objet ou occasion une canonisation, la réception d'un ambassadeur, le retour d'un légat *a latere*. Les cardinaux seuls sont admis aux autres consistoires, et en cas d'empêchement du pape, c'est le doyen du sacré collège qui dirige les débats. On y discute la création de nouveaux cardinaux, les nominations, confirmations, translations, renonciations et dépositions d'évêques, la désignation de coadjuteurs, la concession du pallium ou d'autres faveurs importantes, l'érection, la délimitation, l'union et la division des diocèses, les approbations des ordres religieux, en un mot, toutes les causes qui intéressent grandement l'Eglise et qu'on appelle *consistoriales*. Les cardinaux n'ont que voix consultative. Quel que soit du reste leur avis, il ne leur est pas loisible d'en refuser la manifestation au Saint-Père.

Mais les affaires ecclésiastiques sont trop nombreuses et trop variées, pour qu'il soit possible de les régler toutes dans des consistoires. On a senti depuis longtemps la nécessité de diviser une tâche si ardue et si compliquée. Voilà pourquoi on a établi des *congrégations*, des *tribunaux* et des *offices* particuliers, en assignant à chacun de ces groupes un département propre. On comptait naguère jusqu'à douze congrégations et au delà. La constitution *Sapienti consilio*, édictée par Pie X le 29 juin 1908, ne maintient que onze congrégations proprement dites, outre les trois tribunaux de la *Sacrée Pénitencerie*, de la *Rote*, de la *Signature apostolique*, et les cinq offices ou bureaux de la *Chancellerie apostolique*, de la *Daterie apostolique*, de la *Chambre apostolique*, de la *Secrétairerie apostolique* et de la *Secrétairerie des brefs*. Tous ces corps, la congrégation du Saint-Office exceptée, sont sous la présidence et la direction d'un cardinal, et c'est aussi dans le collège des cardinaux que sont pris les membres proprement dits des congrégations, j'entends ceux qui ont voix délibérative.

A la dignité et aux fonctions essentielles du cardinalat se rattachent ses privilèges juridiques ou honorifiques et ses insignes extérieurs. C'est au XIII[e] siècle que les cardinaux commencèrent à prendre le pas sur tous les autres dignitaires ecclésiastiques, même sur les archevêques, les primats et les patriarches. Cette préséance a été officiellement reconnue et ratifiée par Eugène III et par Léon X. Innocent IV assigna le chapeau rouge, comme marque distinctive, aux cardinaux pris dans le sein du clergé séculier, et Grégoire XIII généralisa la mesure. L'usage du manteau de pourpre est d'introduction postérieure; il a été, croit-on, décrété par Paul II. Enfin, Urbain VIII, en 1630, voulut que les cardinaux fussent appelés *Eminences* ou *Eminentissimes Seigneurs*.

Au point de vue des relations sociales et politiques, il est entendu que les cardinaux sont sur le même rang et qu'ils reçoivent les mêmes honneurs que les princes non souverains. Dans l'ordre des choses ecclésiastiques, nombreuses sont les prérogatives qui leur ont été octroyées. Lors même qu'ils ne seraient pas évêques, ils ont droit de séance et de vote dans les conciles œcuméniques, et ils sont en outre appelés, depuis le XIII[e] siècle, à émettre leur avis les premiers. Un cardinal-prêtre ou un cardinal-diacre revêtu du caractère sacerdotal peut toujours conférer la tonsure et les ordres mineurs à ses familiers, ainsi qu'aux personnes remplissant une fonction dans son église. Tous jouissent d'une inviolabilité à laquelle on ne saurait porter atteinte sans commettre un crime de lèse-majesté et encourir l'excommunication. Eux-mêmes ne sont justiciables que du pape et n'encourent que les censures qui ont été décrétées ou comminées avec mention expresse d'eux. Ils participent à tous les privilèges des évêques.

VI. Utilité du cardinalat. — On conçoit suffisamment, par ce que nous avons dit des devoirs inhérents au cardinalat, le rôle capital des cardinaux dans l'Eglise, le concours multiforme et très efficace que le premier pasteur en attend et en reçoit, bref, l'utilité de leur institution. Ajoutez que la création des cardinaux choisis parmi le clergé des différentes nations établit des liens plus étroits entre elles et le centre de la catholicité, et assure au Saint-Père un précieux et légitime moyen d'influence sur les gouvernements. Chacun de ceux-ci tient avec raison à être représenté au sein du sacré collège par un ou plusieurs de ses sujets. Sans doute, c'est au pape seul qu'il appartient de créer de nouveaux cardinaux, après avoir demandé, s'il le juge à propos, l'avis des anciens; mais il le fait parfois à la prière et sur la présentation des princes ou des Etats catholiques. Ceci a lieu surtout pour les cardinaux de curie, qui représentent et ont charge de défendre auprès du Saint-Siège les intérêts de telle ou telle nation en particulier. Quatre pays spécialement peuvent, en vertu d'une coutume plusieurs fois séculaire, obtenir un cardinal de curie : c'est l'Autriche, la France, l'Espagne et le Portugal. Mais il est clair qu'actuellement la France, par la dénonciation brutale du Concordat de 1802, a renoncé à l'exercice de ce privilège.

Les cardinaux sont les princes de l'Eglise, sa plus haute noblesse. Leurs fonctions propres, qui en font les organes directs et comme les représentants-nés du pontife suprême, le rang qu'en conséquence ils tiennent dans la hiérarchie ecclésiastique, immédiatement au-dessous de lui, le respect de leur dignité dont l'éclat rejaillit sur le Siège apostolique, les relations indispensables qu'ils ont ou peuvent avoir avec les princes séculiers, dont ils sont réputés les égaux, les mettent dans la nécessité de s'entourer d'un certain apparat; il ne leur est pas permis en principe de se départir d'un train convenable. On aurait tort de considérer comme un luxe superflu ce qui, exigé par les conventions et les bienséances sociales, contribue en définitive au prestige et à l'influence bienfaisante de la religion. Depuis que Rome a dû subir l'invasion du Piémont, les cardinaux qui y résident paraissent beaucoup moins en public et font en un sens moins grande figure qu'auparavant; force leur a été de diminuer leur état considérablement. Mais cette diminution, qui prive le Saint-Siège d'un relief aussi légitime que favorable au rayonnement de son action religieuse, n'est qu'un des maux nombreux que l'invasion a causés à l'Eglise de Dieu.

VII. Erreurs et objections diverses. — Nous relèverons d'abord, concernant l'origine du cardinalat, deux erreurs diamétralement opposées. On a cherché cette origine et trop haut et trop bas.

Quelques gallicans semblent avoir considéré la dignité cardinalice comme une institution de droit strictement divin. Gerson a écrit qu'elle fait partie de la hiérarchie établie par Jésus-Christ. Au concile de Constance, Pierre d'Ailly affirmait que si, du temps de saint Pierre, le titre de cardinal était inconnu, la chose du moins existait déjà : « Les Apôtres, disait-il, ont été cardinaux avant d'être évêques, cardinaux de Rome lorsqu'ils n'étaient pas encore cardinaux de l'univers : *prius cardinales Urbis quam orbis*. Le sacré collège cardinalice succède au sénat

apostolique », en tant que les Apôtres remplissaient auprès de saint Pierre le rôle de conseillers et de coadjuteurs que les cardinaux remplissent maintenant auprès du pape. Vers la même époque, l'Université de Prague exigeait de tous ses gradués qu'ils reconnussent dans les cardinaux les successeurs des Apôtres. — Pas n'est besoin de longues réflexions pour démêler dans ces assertions la part du vrai et du faux. L'histoire atteste, comme la théologie catholique enseigne, que ceux des pouvoirs de l'apostolat qui étaient ordinaires. c'est-à-dire inhérents à la hiérarchie ecclésiastique, se sont perpétués dans l'épiscopat, et non point sous une autre forme. Rien n'empêche de rattacher, si l'on veut, ou, mieux, de comparer le corps des cardinaux au corps des Apôtres ; néanmoins, suivant toutes les données historiques et traditionnelles, le premier est, non pas l'héritier, la continuation proprement dite, mais une imitation partielle du second ; entre les deux il y a analogie, non identité juridique. Encore l'analogie se borne-t-elle au concours apporté de part et d'autre au chef de l'Eglise par le groupe qui l'entoure; le droit, si important et si caractéristique, qui concerne l'élection du pape, reste en dehors du point de comparaison. C'est en ce sens, assurément, qu'EUGÈNE IV, dans sa constitution *Non mediocri*, affirme que l'office des cardinaux est, par ses commencements, contemporain du bienheureux Pierre. C'est une ressemblance du même genre que SIXTE-QUINT a en vue et qu'il applique à la situation des Apôtres par rapport au divin Maître, lorsqu'il écrit, constit. *Postquam verus* : « Les cardinaux de la sainte Eglise romaine représentent les Apôtres servant le Christ notre Sauveur durant sa prédication du royaume de Dieu et son accomplissement des mystères du salut de l'humanité. » Autrement, il faudrait admettre non seulement que l'institution des cardinaux est aussi ancienne que l'Eglise, mais qu'elle lui est antérieure, puisque l'Eglise et sa hiérarchie visibles n'ont été véritablement établies qu'après la résurrection du Christ.

Les presbytériens et des jansénistes ont avancé une théorie qui va à l'encontre de la précédente en se jetant dans l'excès contraire. D'après eux, les cardinaux seraient purement et simplement les successeurs des curés, et leur situation actuelle se présenterait comme le produit de l'ambition et des empiétements successifs des officiers de la cour romaine. — Il suffirait, pour réfuter cette thèse, de rappeler ce qui a été dit plus haut de la signification et de l'emploi primitifs du nom de cardinal. Il en résulte, en effet, que les ministres ainsi qualifiés se rencontraient d'abord dans toutes les églises, tant urbaines que rurales, tandis qu'il est généralement admis que les villes, sauf peut-être Rome et Alexandrie, n'ont pas été dotées du régime paroissial avant l'an 1000. Notre observation ne perdrait évidemment rien de sa force, au contraire, si l'on voulait prétendre, avec le savant Phillips, que les cardinaux n'ont jamais existé que dans les villes. Mais, sans aller jusque-là, nous devons bien convenir, sur la foi des monuments, qu'au VIIIe siècle l'antique dénomination était restreinte, dans son application, au clergé des églises cathédrales. On en serait donc venu, à une certaine époque, à réserver le nom propre des curés aux seuls lieux où il n'y avait ni curés ni paroisses ! Qui admettra la vraisemblance d'un pareil processus ? Pourtant le fait et la date de la restriction indiquée nous sont garantis par des témoignages d'une clarté parfaite. En voici quelques-uns. Le pape ZACHARIE, dans une lettre de 748 à Pépin le Bref, parle d'un canon du concile de Néocésarée, qu'il résume ainsi : *De presbyteris agrorum, quam obedientiam debeant exhibere episcopis et presbyteris cardinalibus. P. L.*, t. LXXXIX, col. 933 ; Jaffé, *Regesta pontificum*, n. 2277. Au siècle suivant, le diacre JEAN *(l'ancien)*, *Vie de saint Grégoire le Grand*, l. III, n. 11, *P. L.*, t. LXXV, col. 135, écrit : *Item cardinales violenter in parochiis ordinatos forensibus in pristinum cardinem Gregorius revocabat.* Dans un diplôme de GAUZELIN DE PADOUE, qui porte la date de 978, nous lisons : *Dum Dominus Adilbertus, Pataviensis Ecclesiae episcopus, resideret in cathedra sui episcopii, in domo S. Mariae matris ecclesiae, convocata sacerdotum, levitarum, reliquorumque caterva, tum ex cardine urbis ejusdem quamque ex singulis plebibus in synodali conventu.* Ces textes et d'autres semblables établissent une opposition entre le clergé des campagnes, *presbyteri agrorum, parochi forenses, plebani*, et le clergé de la cité épiscopale, celui-ci seul continuant, par certains de ses membres, la lignée des *presbyteri cardinales.* Qu'un changement de ce genre se soit produit dans le langage canonique, c'est chose qui se comprend, si, la synonymie de *cardinalis* et de *incardinatus* admise, on considère que les ecclésiastiques de l'entourage de l'évêque étaient, par suite de leur situation plus élevée, moins sujets à déplacement; mais elle ne se comprendrait pas si l'épithète de *cardinalis* avait été antérieurement propre aux curés.

L'élévation progressive des cardinaux romains s'explique tout naturellement sans qu'il soit besoin de faire intervenir comme facteur décisif des vues ambitieuses et intéressées. L'évolution historique de la puissance du souverain pontife ne pouvait manquer d'entraîner un mouvement parallèle d'ascension pour ses conseillers ordinaires. Nous avons vu comment, partiellement d'abord, par NICOLAS II, puis plus complètement, par le IIIe concile œcuménique de Latran, le droit d'élire le pape leur fut réservé. De là évidemment, pour eux, une nouvelle cause d'accroissement d'influence. Du reste, rien de mieux justifié historiquement et juridiquement, rien de plus conforme à l'analogie de la discipline ecclésiastique que l'attribution de ce droit. De même que, dans la plupart des diocèses, après la querelle des investitures, la participation du peuple et du clergé inférieur au choix de l'évêque dut être écartée, tandis que la législation des Décrétales, notamment au IIe concile de Latran (1139), posait comme règle l'élection par le haut clergé, c'est-à-dire, le plus souvent, par le chapitre de la cathédrale (cf. WERNZ, *Jus Decretalium*, t. II, p. 891), de même pour Rome. Une différence pourtant est à signaler ici : c'est que le corps électoral, romain par sa fonction et sa dignité, représente en réalité, grâce à ses membres originaires de divers pays, l'Eglise entière; et ceci encore est très rationnel, puisque ce n'est pas pour un seul diocèse, mais pour toute l'Eglise qu'il s'agit d'élire un pasteur. Ajoutons qu'à Rome, comme ailleurs, plus qu'ailleurs, l'exclusion de l'élément populaire, au XIe et au XIIe siècles, s'imposait, à raison des factions, des troubles, des schismes même et des antipapes, dont son intervention avait été la cause ou l'occasion, et qui tendaient alors à passer à l'état de mal chronique.

On a reproché spécialement aux cardinaux de s'être arrogé, même pour ceux d'entre eux qui ne sont pas évêques, la préséance sur tous les évêques et archevêques étrangers à leur collège. Mais ce point encore est une conséquence de leur union perpétuelle et intime avec le Saint-Siège. En vertu de cette union, les cardinaux devaient apparaître et sont apparus dans l'Eglise comme les ministres du pape, bien plus, comme une représentation, une sorte de dédoublement de la personne du pontife. Or c'est une règle, admise aussi dans l'ordre civil, qu'à celui qui représente un prince on accorde les mêmes honneurs et les mêmes pré-

séances qu'au prince dont il tient la place. Il est vrai que les cardinaux-prêtres et les cardinaux-diacres sont, comme tels, pour le pouvoir d'ordre, inférieurs aux évêques; c'est ce qui a fait dire parfois que leurs prérogatives renversent et détruisent la hiérarchie. Le savant THOMASSIN a rencontré cette objection, et il y répond que ce n'est pas de l'ordre que dépend la préséance, mais plutôt de la juridiction; les archidiacres, dit-il, qui jadis ne recevaient généralement que le diaconat, précédaient cependant les prêtres, parce qu'ils étaient les ministres immédiats de l'évêque. Et n'est-ce pas par application d'un principe analogue qu'un simple prêtre, dûment promu à un siège épiscopal, a le pas, déjà avant sa consécration, sur tous les dignitaires et fonctionnaires ecclésiastiques du diocèse?

Pour comprendre enfin la participation des cardinaux non revêtus du caractère épiscopal aux délibérations et aux votes d'un concile œcuménique, il est indispensable d'avoir présente à l'esprit la doctrine catholique sur le caractère de la primauté romaine, d'une part, et des conciles, tant universels que particuliers, d'autre part. Nul concile n'est jamais absolument nécessaire. Quand le pape, librement, pour mieux assurer la réalisation du bien ou combattre plus efficacement les abus pratiques et les nouveautés doctrinales, réunit des conciles, rien ne lui interdit de poser à leur réunion, à leurs débats et à leurs décisions, telles conditions et telles limites qu'il juge convenables. Ce serait une erreur capitale de voir dans un concile, fût-il œcuménique par la convocation, le nombre et la qualité de ses membres, quelque chose comme le parlement d'une république ou d'une monarchie constitutionnelle; il ne saurait même être comparé à ces assemblées législatives qui, libéralement octroyées sous un régime de monarchie absolue, peuvent toujours, en droit strict, être dissoutes et congédiées par celui qui les a établies. Si légitime et si étendu que soit son pouvoir, un souverain temporel ne le tient point de Dieu seul; la forme du gouvernement et la désignation du dépositaire de la puissance gouvernementale supposent une intervention du peuple. Mais le pouvoir du pape est non seulement la plénitude du pouvoir ecclésiastique, il est tel de droit divin positif et immédiat. Le successeur de Pierre est, en vertu de ce droit divin, la seule tête nécessaire à la vie et à l'activité essentielle du corps de l'Eglise universelle; les autres évêques, bien que l'épiscopat existe lui aussi de droit divin, ne sont pasteurs que de diocèses particuliers; ils ne peuvent donc intervenir directement dans le gouvernement ou l'enseignement dogmatique de toute l'Eglise que par association avec le pape. Celui-ci, libre de donner ou de ne donner pas à cette association la forme spéciale qu'elle revêt dans un concile, ne fait proprement tort à personne quand il y accorde une place et une part active à quelques-uns de ses conseillers. Au point de vue des principes donc, au point de vue du droit constitutif de l'Eglise, la conduite des pontifes romains est inattaquable. Et qu'on ne dise pas que, cette pratique admise, un concile ne sera plus une image fidèle et l'expression de l'Eglise enseignante. Les cardinaux n'ayant pas reçu la plénitude de l'ordre n'ont jamais été qu'une fraction très petite, une quantité presque négligeable dans l'ensemble d'un concile œcuménique. Cette observation a aujourd'hui plus de force que jamais; car, on le sait, en dépit des qualifications historiques et officielles de *cardinaux-prêtres* et *cardinaux-diacres*, presque tous les cardinaux sont en réalité évêques. Tout ceci, sans compter que l'œcuménicité formelle d'un concile, c'est-à-dire la valeur définitive et universelle de ses décrets, soit doctrinaux, soit disciplinaires, dépend avant tout du concours y apporté par le souverain pontife. Je ne puis du reste que rappeler ici ces vérités, dont l'importance est capitale dans la question. Pour les détails, voir l'art. CONCILES, ci-dessus, col. 621 seqq.

BIBLIOGRAPHIE. — Pour les principes théologiques, cf. Palmieri, *De Romano Pontifice*, Prato, 1891, et Franzelin, *Theses de Ecclesia Christi*, Rome, 1887. — Pour la partie historique, outre plusieurs noms cités dans le corps de l'article : Thomassin, *Vetus et nova disciplina*, part. I; Martigny, *Dict. des antiquités chrétiennes*, Paris, 1877, art. *Titres*; Phillips, *Kirchenrecht*, t. VI; Hinschius, *System des katholischen Kirchenrechts*, Berlin, 1869, t. I; Vacant-Mangenot, *Dict. de théologie cath.*, Paris, 1906, art. *Cardinaux*. — Pour la partie canonique, les grands canonistes en général, surtout Ferraris, *Prompta bibliotheca*, Mont-Cassin, 1845, art. *Cardinales*, et Wernz, *Jus decretalium*, Rome, 1899, tom. II, tit. XXXV.

J. FORGET.

Des Congrégations romaines

I. DES CONGRÉGATIONS ROMAINES EN GÉNÉRAL. — Les Congrégations sont des collèges de cardinaux, institués par les Souverains Pontifes pour l'examen et la décision des causes, des affaires ecclésiastiques, qui rentrent dans leurs attributions respectives.

Les unes sont *ordinaires*, les autres *extraordinaires*. Celles-là sont permanentes; celles-ci, créées en vue d'un besoin spécial et transitoire, cessent d'exister dès que leur objet est rempli. C'est des premières seulement que nous parlerons dans cet article.

Les unes sont *indépendantes*, *principales*, *générales*, les autres *dépendantes*, *subsidiaires*, *particulières*. Celles-ci sont rattachées et subordonnées à une congrégation générale, principale; ce sont des congrégations annexes; telle, par exemple, la congrégation spéciale ou section pour les affaires des Rites orientaux, réunie à la Propagande; la Congrégation de Lorette, jointe à celle du Concile.

Histoire. — Dans les premiers siècles, les causes ecclésiastiques plus difficiles, plus importantes, majeures, furent soumises au Saint-Siège. A raison de sa juridiction suprême et universelle, le Souverain Pontife aurait pu, à lui seul, les traiter. Pratiquement,

cependant, le Pape prenait le plus souvent l'avis de son *presbytère*, et même, si l'affaire était très grave, réunissait un concile particulier. De ce fait, les synodes romains acquirent une grande autorité.

Toutefois, il faut l'avouer, ce mode d'administration était précaire, difficile, et ne favorisait guère la prompte expédition des affaires.

Or, à partir du douzième siècle, les conciles romains devenaient plus rares, et les cardinaux commençaient à avoir la prééminence sur les évêques et autres prélats supérieurs. Aussi, rien d'étonnant à ce que le collège stable et permanent des cardinaux ait été appelé à prendre part de plus en plus au gouvernement de l'Eglise. En effet, les affaires ecclésiastiques ardues, plus graves, furent en partie discutées par le collège entier des cardinaux, réunis en consistoire, en partie confiées à des commissions de cardinaux, établies spécialement et provisoirement dans ce but.

On peut dire, à bon droit, que ces commissions pénales temporaires de cardinaux ont préparé la voie aux congrégations proprement dites, qui furent enfin instituées au seizième siècle.

L'hérésie luthérienne venait de faire son apparition. Les papes jugèrent vite la gravité de la situation. Paul III, pour mieux combattre l'erreur et en préserver les fidèles, institua la Congrégation du Saint-Office ou de l'Inquisition. Cette tentative était heureuse; mais elle restait isolée. Sixte-Quint généralisa cette manière de procéder, et par sa bulle *Immensa*, du 22 janvier 1587, institua quinze congrégations de cardinaux, chargées de l'expédition des affaires ecclésiastiques. Il divisait les matières entre elles, et leur attribuait, pour les traiter, une autorité ordinaire et convenable. Dans la suite, Clément VIII, Grégoire XV, Urbain VIII, Clément IX, Pie VII, établirent d'autres congrégations. De même, Pie IX, Léon XIII et Pie X (*Const. Romanis pontificibus* du 7 décembre 1903; *Quae in Ecclesiae*, du 28 janvier 1904; *Sacrae Congregationi*, du 26 mai 1906; *Sapienti Consilio*, du 29 juin 1908), firent quelques modifications, sans cependant changer substantiellement la discipline ecclésiastique (voir *Détails sur la fondation et la compétence ancienne des Congrégations*, dans G. Goyau, *Le Vatican*, 2e partie, etc.; Stremler, Bangen, card. de Luca, Lega, etc.).

Constitution. — La constitution des congrégations est *collégiale*. *Seuls*, les cardinaux constituent la congrégation proprement dite. Un d'entre eux remplit la charge de *préfet;* le Souverain Pontife se la réserve pour quelques congrégations. Le nombre des cardinaux dont est composée chaque congrégation n'a rien de bien fixe; il dépend de la volonté du Pape. Un *secrétaire*, nommé par le Pape, assiste le préfet, et prépare les affaires à traiter. La plupart des congrégations ont leurs *consulteurs* et des employés subalternes. Les consulteurs émettent leur avis (*votum*) dans les questions plus difficiles; ils ont voix consultative.

Les cardinaux, membres de la Congrégation, ont vote *délibératif*, et ils doivent voter collégialement, c'est-à-dire que les décisions sont prises à la majorité des voix. Pour qu'une décision soit *valide*, il faut qu'il y ait au moins *trois* cardinaux présents, à moins que le Souverain Pontife, par un indult spécial, n'ait permis de trancher la question, même lorsqu'il n'y a que deux cardinaux.

Autorité. — Les congrégations romaines constituent autant d'organes officiels et permanents du Saint-Siège, et procèdent au nom et par l'autorité du Pape (cf. Santi-Leitner, l. I, tit. 31, n. 42, p. 301). Cependant, elles ont pouvoir *ordinaire* pour juger les affaires de leur compétence (cf. Fagnan, in 2am part., l. I. *Decretal.*, c. *Cum olim*, 14, *De majoritate et Obedientia*, tit. 33, n. 63, 64 sqq.; Stremler, *Des congrégations romaines*..., p. 150 sqq.). Ce sont elles qui, de leur autorité propre, rendent les sentences ou les décrets, dont elles sont, en conséquence, les auteurs juridiquement responsables. Chaque congrégation, pour les affaires de son ressort, jouit d'un pouvoir suprême, et tous les fidèles lui doivent obéissance, sans en excepter les évêques, les primats ou les patriarches. C'est pourquoi, de l'univers entier, on peut toujours appeler d'une décision, ou mesure extrajudiciaire, d'une autorité ecclésiastique quelconque, à une congrégation romaine[1]. Bien plus, les congrégations ayant un pouvoir suprême, leurs sentences ou décrets sont sans appel proprement dit, quoiqu'elles aient coutume de consentir quelquefois elles-mêmes à la revision d'une affaire, sur la demande des intéressés. Elles accordent, dans ce cas, « le bénéfice d'une nouvelle audience ».

Quand une sentence aura été publiée, la partie qui succombe peut, dans les dix jours qui suivent, demander une nouvelle audience. Il appartient au Cardinal Préfet, après avoir pris l'avis du *Congresso*[2], d'agréer ou de refuser la demande, selon les circonstances. Si au sujet d'une affaire, la Congrégation ajoute cette clause : *Amplius non proponatur*, il n'est plus loisible de demander le bénéfice d'une nouvelle audience, ou du moins, pour l'obtenir, il faudrait le consentement de toute la Congrégation (cf. *Normae peculiares*, cap. IV, n. 10, *Acta Ap. Sedis*, p. 68, 1 jan. 1909; *Analecta eccl.*, p. 450, nov. 1908).

Cependant, Pie X le déclare formellement dans sa Constitution *Sapienti consilio*, quelles que soient l'autorité et la compétence des congrégations, il est entendu qu'elles ne peuvent rien traiter de grave et d'extraordinaire sans en avoir référé au Souverain Pontife. Même observation pour les tribunaux et les offices.

De plus, toutes les sentences de grâce ou de justice doivent être approuvées par le Pape, à l'exception de celles qui ont pour objet des affaires pour l'expédition desquelles les congrégations, tribunaux ou offices, ont reçu des facultés spéciales : excepté également les sentences des tribunaux de la Rote et de la Signature apostolique, portées sur des matières de leur compétence.

Compétence. — Pour éviter toute confusion, tout retard, les affaires ont été réparties, selon leur nature, entre les diverses congrégations. La compétence de chaque congrégation s'étend donc au genre d'affaires qui lui a été attribué par le Souverain Pontife. Avant la Constitution *Sapienti* de Pie X, une congrégation pouvait être compétente, pour une cause, concurremment avec d'autres : c'était la compétence *cumulative*. Ainsi, les causes relatives aux évêques, aux religieux, étaient traitées soit par la Congrégation des évêques et réguliers, soit assez fréquemment par la Congrégation du Concile. Pie X a supprimé cet inconvénient. Dorénavant, chaque congrégation est exclusivement compétente pour les affaires de son ressort. S'il y a un doute ou un conflit à ce sujet, il sera tranché par la Congrégation consistoriale; toutefois, le Saint-Office résout lui-même les doutes relatifs à sa compétence (cf. *Normae peculiares*, cap. V, art. 1, n. 6, *Acta Ap. Sedis*, p. 79; *Anal. eccl.*, nov. 1908, p. 452).

1. Désormais, s'il s'agit d'une sentence judiciaire portée dans les formes canoniques strictes, l'appel, s'il a lieu, devra se faire à la S. Rote (voir plus loin, *tribunal de la Rote*).

2. Le *Congresso* se compose ordinairement du cardinal préfet, du secrétaire, du sous-secrétaire et de l'auditeur de la congrégation.

Dans la discipline ancienne, cette répartition n'était pas tellement rigoureuse, et il n'y avait pas entre les attributions des différentes congrégations une ligne de démarcation si profonde, qu'il n'y eût certaines affaires qui fussent à la fois du ressort de plusieurs congrégations. Dans ce cas, celle-là connaissait de l'affaire, qui en avait été saisie la première. Pour obvier à tous les inconvénients et empêcher que les solliciteurs n'obtinssent d'une congrégation ce que l'autre leur aurait refusé, le pape INNOCENT XI, par sa Constitution *Ut occurratur*, du 4 juin 1692, avait défendu expressément de recourir frauduleusement à deux congrégations diverses, et annulait d'avance toute grâce ou rescrit ainsi obtenu. Cf. STREMLER, *Des congrégations...*, p. 513; WERNZ, *op. cit.*, t. II, n. 654; LEGA, *De judic.*, t. II, n. 105.

Par mesure de prudence, cette dernière loi est maintenue dans la discipline actuelle. Quoique la compétence cumulative ait été abolie, et que les attributions de chaque Office aient été nettement déterminées, cependant, dans les cas particuliers, il peut y avoir lieu à des doutes, ou des erreurs peuvent se produire. C'est pourquoi en matière soit de grâce, soit de justice, les parties, après s'être adressées à un Office, ne peuvent d'elles-mêmes recourir pour la même cause à un autre Office; pour transmettre l'affaire à un autre Dicastère, il faut la permission de l'Office qui a commencé de la traiter, ou un décret de la Congrégation consistoriale.

Toute concession émanée d'un autre Office en contravention avec cette loi, est nulle de plein droit (cf. *Normae peculiares*, cap. I, n. 2, *Acta Ap. Sedis*, p. 60, 1 jan. 1909; *Analecta eccl.*, p. 448, nov. 1908).

Pour prévenir toute erreur ou tout retard, dans les recours au Saint-Siège, si la supplique est adressée à la Rote, le Doyen et les deux plus anciens auditeurs, si elle est adressée à une congrégation, le *Congresso*, examinent l'affaire et décident si elle doit être traitée par voie administrative ou judiciaire, et, suivant les cas, la cause est retenue ou envoyée au dicastère compétent (cf. *Normae peculiares*, cap. I, n. 2, 3. *Acta Ap. Sedis*, p. 61, 1 jan. 1909; *Analecta eccl.*, p. 448, nov. 1908).

Si, après examen, un doute persiste, ou si l'une des parties réclame auprès du Souverain Pontife contre la solution du *Congresso*, par commission du Pape lui-même, il appartiendra à la S. Congrégation consistoriale d'étudier cette question de compétence et de la trancher définitivement (S. C. Consistorialis; Romana; Dubia de competentia judicandi et de jure advocandi; ad III et IV, *Acta Ap. Sedis*, p. 515 sq., 1 juil. 1909).

En ce qui concerne la compétence des congrégations, le Saint-Office excepté, Pie X a fait une autre réforme très importante. Jusqu'ici, certaines congrégations étaient en même temps de véritables tribunaux; elles avaient pleine autorité pour résoudre les questions litigieuses et porter des sentences judiciaires obligatoires. De plus, elles étaient cours d'appel : on pouvait toujours en appeler à une congrégation d'une sentence d'un tribunal quelconque dans le monde entier.

Dans la nouvelle discipline, il n'en est plus ainsi. Toute cause qui devra être traitée et jugée dans les formes strictes d'un procès canonique, tous les appels proprement dits, bref, toutes les affaires judiciaires sont réservées aux tribunaux. Les congrégations ne pourront connaître et décider d'une affaire que dans la *ligne disciplinaire*, c'est-à-dire qu'elles traitent plutôt les questions par voie *administrative*. Sans s'astreindre à suivre dans leurs jugements ou sentences le droit rigoureux, elles décident non *ad apices juris*, mais *ex aequo et bono*. Voilà pourquoi elles cherchent des moyens de conciliation, des solutions à l'amiable, et parfois terminent une affaire difficile par des mesures de prudence.

Dans l'expédition des affaires, il y a donc une grande différence entre les congrégations et les tribunaux. Lorsque le tribunal de la Rote, par exemple, est saisi d'une affaire, il doit la traiter et la résoudre dans la forme juridique stricte (*juris ordine servato et ad apices juris*); tandis que les congrégations visent plutôt, par leurs solutions équitables, l'utilité plus ou moins générale de l'Eglise, de la vie religieuse, de la discipline ecclésiastique[1]. Elles continuent cependant à faire fonction de cours d'appel pour tout jugement, toute décision qui n'est pas une sentence judiciaire proprement dite.

On pourra donc recourir aux congrégations toutes les fois que, à raison de la personne, de la nature de la cause, le juge n'est pas tenu à suivre la forme juridique stricte, ou lorsqu'on voudra en appeler d'une décision quelconque d'un Ordinaire, prise sans procédure judiciaire, ou encore lorsque les deux parties peuvent et veulent céder de leur droit strict. La Rote, au contraire, et, d'une manière générale, les tribunaux proprement dits, sont incompétents pour ces mêmes recours.

Cependant, lorsqu'une question a été soumise à une congrégation et que les parties ont accepté, ou au moins n'ont pas récusé cette manière de procéder par voie administrative et disciplinaire, il ne leur est plus permis d'exiger pour la même cause une action strictement judiciaire. A plus forte raison, cela sera-t-il défendu lorsque, après délibération, la Congrégation aura rendu sa décision. Néanmoins, la Congrégation peut toujours, à quelque moment que ce soit de l'instance, renvoyer l'affaire aux juges ordinaires (cf. *Normae peculiares*, cap. III, art. II, n. 10, *Analecta eccl.*, p. 449, nov. 1908; *Acta Ap. Sedis*, p. 65, 1 jan. 1909).

Manière de procéder. — Pour l'expédition des affaires, on observe la procédure suivante :

1° Parmi les affaires de moindre importance, quelques-unes sont claires, n'exigent aucune discussion ou délibération préalable. Ces affaires sont expédiées par des officiers ou employés de la secrétairerie, qui rédigent un rescrit dans les formes voulues, lequel rescrit devient *authentique*, lorsqu'il est contresigné par le secrétaire, le cardinal préfet, et muni du sceau de la congrégation (*formiter*).

2° Cependant, certaines affaires, sans être graves, présentent des difficultés; celles-ci sont remises au *Congresso*. Ce *Congresso* se compose ordinairement du cardinal préfet, du secrétaire, du sous-secrétaire et de l'auditeur de la congrégation. Il se réunit une ou deux fois par semaine. Régulièrement, on ne définit dans ces réunions hebdomadaires que les choses de peu d'importance, on y donne les permissions d'usage courant, et on prépare la matière qui doit être soumise au travail de la Congrégation générale. Si dans le cours d'une discussion, d'une délibération, une affaire a paru grave, importante, elle est réservée, et le secrétaire la présentera aux cardinaux, qui la discuteront en séance plénière.

3° Enfin, les causes graves, majeures, sont traitées par les cardinaux eux-mêmes en assemblée plénière : ce sont les séances ordinaires des congrégations, qui ont lieu à peu près tous les mois (cf. *Normae pecu-*

1. C'est ce que le cardinal DE LUCA, si expert en ces matières, met bien en relief, lorsqu'il compare la compétence du tribunal de la Rote avec les pouvoirs des Congrégations romaines. (DE LUCA, op. cit., part. 2, *Relatio romanae curiae forensis*, Disc. 32, n. 1 et 2, p. 319; cf. Mgr. LEGA, op. cit., t. II, n. 98, p. 101 sq.)

liares, cap. II, n. 1, 2, *Analecta eccl.*, p. 448, nov. 1908; *Acta Ap. Sedis*, p. 61 sq., 1 jan. 1909).

Dans les cas où la Congrégation peut expédier l'affaire en vertu de ses pouvoirs ordinaires, on met dans le rescrit cette clause : *Vigore facultatum*, ou même simplement *Vigore*, qui est le premier mot de la phrase consacrée, à savoir : *Vigore facultatum quibus pollet S. Congregatio, conceditur*, etc.

S'il s'agit d'une question très grave ou d'affaires pour lesquelles il faut l'assentiment du Souverain Pontife, le secrétaire ou même le cardinal préfet soumet la délibération ou la décision des cardinaux à l'approbation du Souverain Pontife, et dans les rescrits, on ajoute la clause : *Ex audientia SSmi*, etc., ou *Facto verbo cum SSmo.* Cette dernière clause se met surtout lorsqu'il s'agit d'une faveur ou d'une ordonnance, pour lesquelles la S. Congrégation est sûrement incompétente, ou du moins, n'est pas certainement compétente. Cette approbation du Souverain Pontife prévient tout doute sur la compétence de la S. Congrégation. S'agit-il, au contraire, d'un cas de dispense exclusivement réservée au Souverain Pontife, par exemple d'une dispense *Pro matrimonio rato et non consummato,* la Congrégation traite toute l'affaire, et quand il y a lieu de concéder la dispense, elle la demande au Pape, qui l'accorde. On met alors la clause : « *Consulendum SSmo pro dispensatione in casu.* »

4° Enfin, l'approbation du Souverain Pontife est donnée *in forma communi*, ou *in forma specifica* (voir ci-dessous).

Valeur juridique de ces différents actes. — Comme on le voit, une affaire peut être expédiée par le cardinal préfet, par le *Congresso*, ou par les cardinaux réunis en assemblée plénière. Mais *cet acte*, quelle qu'en soit la source immédiate, *peut-il être dit un acte de la Congrégation, peut-il être attribué a la Congrégation ?*

Voici la réponse que donne Mgr Lega à cette question. Après avoir distingué les affaires expédiées par les officiers de la secrétairerie, le *Congresso*, et la Congrégation plénière des cardinaux, il ajoute (*De judiciis*, t. II, n. 96, p. 100) : soit dans le *Congresso*, soit hors du *Congresso*, toutes les affaires sont résolues et définies au nom et par l'autorité de la Congrégation, ou des cardinaux qui la constituent; c'est pourquoi tous les actes contenant une réponse, une solution, une décision, *sont attribués à l'autorité de la Congrégation*, non du simple *Congresso* ou du cardinal préfet. Cette solution nous paraît juste.

On demande un privilège, une faveur à la Congrégation. L'affaire est expédiée par un officier inférieur, qui a l'autorité suffisante pour la traiter, et cet officier nous remet un rescrit contresigné par le *secrétaire* et le *cardinal préfet.* Sans contredit, c'est un acte de la Congrégation, une faveur accordée par elle.

Une cause est proposée à la Congrégation. Le cas est clair, et la solution ne fait pas de doute ; ce n'est pas, d'ailleurs, une question bien importante. La réponse, solution ou décision, est donnée par le *Congresso.* Assurément, c'est une réponse de la Congrégation.

Enfin, c'est une cause grave, majeure; elle est traitée, discutée, résolue en congrégation plénière des cardinaux; c'est un acte de la Congrégation.

Toutefois, ces actes, quoique justement attribués à la Congrégation, n'ont pas la même valeur. Le Souverain Pontife écrit des bulles, des brefs, des encycliques, des lettres à un prince, des lettres d'approbation à un auteur pour ses ouvrages... : ce sont des actes du Souverain Pontife, mais tous n'ont pas la même autorité, parce que le Pape a différentes manières de procéder. De même ici.

Quelle est donc exactement la valeur juridique de chacun de ces actes ? — 1° La question d'*infaillibilité* ne se pose jamais, quand il s'agit d'un acte d'une congrégation, quelle qu'elle soit, eût-elle pour président ou préfet le Pape lui-même; nous disons, tant qu'il s'agit d'un acte de la Congrégation. Le privilège de l'infaillibilité n'appartient pas aux Congrégations. (Voir ci-dessous, à propos de la valeur des décisions doctrinales du Saint-Office.)

2° Les Congrégations ont pouvoir *ordinaire* pour expédier les affaires de leur compétence.

3° Les réponses, concessions, solutions, décisions émanant du cardinal préfet ou du *Congresso*, sont données par *voie administrative;* le rescrit *authentique* fait *autorité* pour celui qui le reçoit, et il faut s'en tenir à la teneur du rescrit pour l'interprétation du privilège, de la faveur.

4° Cependant, on peut toujours appeler d'une décision ou d'un décret du *Congresso* à la Congrégation plénière des cardinaux. Cet appel est extrajudiciaire, puisque le *Congresso* traite toutes les affaires par *voie administrative.*

C'est pourquoi il ne faut pas citer ces décisions du *Congresso* comme des décrets ayant la même portée, la même valeur que les sentences judiciaires ou décrets rendus par la Congrégation plénière des cardinaux, où toute l'affaire est traitée dans les formes juridiques.

5° Restent les décisions de la Congrégation plénière des cardinaux, qui sont, par excellence, les *décisions de la Congrégation*, parce qu'elles émanent d'elle directement, et qu'elles ont une autorité spéciale. Ce sont celles-là que les auteurs citent ou doivent citer.

Quelle est leur valeur juridique ? — Cette question s'impose, parce que toutes ces décisions n'ont pas la même portée.

Avant tout, il faut distinguer les décrets *doctrinaux* ou *dogmatiques*, et les décrets *disciplinaires*. Les premiers renferment les décisions par lesquelles la S. Congrégation définit un point de doctrine catholique, une question théorique relative à la foi ou à la morale, ou condamne un livre comme contenant des propositions qu'elle qualifie d'erronées, téméraires, hérétiques, etc. — Seule la Congrégation du Saint-Office est compétente pour rendre ces décrets. Nous en parlons plus loin. Toutefois, en vertu du *Motu proprio* « *Praestantia* » (18 nov. 1907), de Sa Sainteté Pie X, la Commission biblique a vraiment autorité pour porter des décisions sur les différentes questions afférentes aux choses bibliques, soit sur les *doctrines* elles-mêmes, soit sur les faits relatifs aux doctrines. Voir ci-dessous, col. 892, *Comm. biblique.*

Les seconds comprennent les autres décisions de la S. Congrégation.

En effet, avec les décisions doctrinales, le Saint-Office porte aussi des décrets *disciplinaires ;* et ceux-ci sont de beaucoup les plus nombreux et les plus fréquents, parce que la plupart des affaires soumises à la Congrégation sont d'ordre pratique, regardent plutôt la discipline ecclésiastique.

Les décrets par lesquels la S. Congrégation de l'Index condamne et prohibe un livre sont simplement *disciplinaires.* Elle ne définit jamais un point de doctrine; elle ne déclare pas authentiquement qu'une proposition doit être admise ou rejetée, etc. ; elle peut motiver sa sentence par des considérants d'ordre doctrinal; mais la sentence elle-même est purement disciplinaire et non dogmatique. Et, d'une

manière générale, les décrets édictés par les autres congrégations sont purement *disciplinaires*.

Nous ne parlons ici que des *décrets disciplinaires*. Une division est à signaler.

1° *Décrets formellement généraux.* — Les décrets des congrégations sont *formellement généraux* ou *universels*, quand ils sont adressés à l'Eglise tout entière. Si le décret est intitulé : Décret général; ou s'il y a cette formule *Urbis* et *Orbis;* ou s'il contient la clause suivante ou une autre analogue : ce décret doit être gardé partout, dans toutes les Eglises, etc., c'est signe qu'il s'agit d'un décret *formellement* général. Pratiquement, de semblables décrets sont rendus par la sacrée congrégation, en vertu d'un mandat spécial du Pape, ou ne sont jamais publiés avant que le Pape, expressément consulté, les ait approuvés (cf. Wernz, t. I, not. 62, p. 173; Santi-Leitner, l. I, tit. 31, n. 47, p. 302; Bouix, *De Curia romana*, p. 358).

2° *Décrets formellement particuliers.* — Mais les décrets disciplinaires peuvent régler des questions spéciales, des affaires qui regardent quelques personnes en particulier : telles sont les sentences portées pour terminer un différend... etc. Ces décrets sont dits *formellement particuliers*.

3° *Décrets formellement particuliers et équivalemment universels.* — Il y a cependant des décrets qui sont *formellement particuliers*, mais *équivalemment généraux*. C'est-à-dire, ces décrets sont adressés à des particuliers, mais ils règlent une question d'ordre général qui regarde toute l'Eglise; ou la réponse de la congrégation est formulée en termes généraux. abstraits, qui peuvent s'appliquer à tous les cas du même genre; ou ce sont de simples déclarations ou interprétations du droit commun en vigueur.

Quelle est la valeur juridique de ces différentes sortes de décrets?

Voici les principes communément admis en cette matière :

1° *Autorité des décrets formellement générau*
Les décrets *formellement universels*, légitimement promulgués, ont force de loi dans toute l'Eglise, et tous les fidèles sont tenus de s'y conformer. Ils ne sont autres, en effet, que des actes du Saint-Siège, publics et solennels, par lesquels l'autorité compétente interprète authentiquement une loi ancienne ou édicte une loi nouvelle. Tel est par exemple le décret de la sacrée Congrégation du Concile, du 13 mars 1879, approuvé par Léon XIII, le 17 du même mois, par lequel il est statué que le mariage civil ne constitue pas l'empêchement de mariage d'honnêteté publique... Tels sont les décrets *Vigilanti* (25 mai 1893), *Ut debita* (11 mai 1904), de la même congrégation : le premier approuvé par Léon XIII, et le second par Sa Sainteté Pie X; tous les deux sont relatifs aux messes manuelles... etc. (Santi-Leitner, l. I. tit. 31, n. 47, p. 302.)

Au sujet des catholiques orientaux non latins, les auteurs font généralement observer qu'ils ne sont atteints par les constitutions pontificales, les décrets généraux émanant de Rome, que dans les cas suivants :

a) Si ces documents ont rapport à la foi, à la doctrine catholique : la foi est essentiellement *une;*

b) Si ces documents, bien que disciplinaires en un certain sens, déclarent et prescrivent le droit naturel ou le droit divin positif : toutes les prescriptions de droit naturel ou de droit divin positif. sont absolument *universelles*. Ainsi le Saint-Siège a expressément déclaré que les évêques et les curés orientaux sont tenus de dire la messe *pro populo;* toutefois, la *manière* de remplir cette obligation divine est de droit purement ecclésiastique; c'est pourquoi ils peuvent, avec l'agrément de Rome, adopter un mode spécial.

c) Si les documents, bien que traitant de choses purement disciplinaires et de droit ecclésiastique, sont expressément adressés aux Orientaux, ou leur sont *étendus*, ou encore si les décrets font mention expresse des Orientaux. Ainsi la sacrée Congrégation de la Propagande a déclaré que les Orientaux étaient soumis à la Constitution de Benoît XIV, *Sacramentum paenitentiae*, aux constitutions relatives à la franc-maçonnerie, et à d'autres semblables (cf. *Collectanea S. C. de Prop. Fid.*, n. 1010, édit. 1893; et édit., 1907, n. 395, 44, p. 252, t. I; n. 1578 et 1640, t. II). L'autorité du Saint-Siège s'étend à tous les fidèles du monde entier.

2° *Autorité des décrets formellement particuliers.* — Les décrets *strictement particuliers* créent un véritable droit ou devoir pour les personnes qu'ils concernent, mais ne constituent pas des lois universelles : tels sont les décrets par lesquels une Congrégation accorde un privilège, une dispense, tolère une pratique à raison de circonstances spéciales.

Telles sont les *sentences judiciaires* des tribunaux. Ces décisions lient incontestablement les parties intéressées; mais, *par elles-mêmes*, elles n'ont pas force de loi universelle. Cela est vrai, même dans le cas où le Souverain Pontife prononcerait personnellement la sentence. En rendant un jugement pour trancher une difficulté dans un cas particulier, le Pape n'a pas l'intention de faire une loi qui oblige tous les fidèles (cf. c. 19, X, l. II, tit. 27); il remplit l'office de juge, et non celui de législateur. Et cette décision ne deviendrait une loi universelle, que si le Souverain Pontife, en la portant, manifestait clairement sa volonté d'obliger toute l'Eglise et la promulguait suffisamment.

Cf. Schmalzgrueber, liv. I, tit. 2, n. 25; Zech, *Praecognita juris canonici...* Ingolstadii... 1749, tit. 10, § 208, p. 14, sqq.; Wernz, t. I, not. 54, p. 116.

Cependant, des décisions judiciaires, répétées dans le même sens, peuvent donner naissance à une jurisprudence, à une véritable coutume qui a force de loi dans les tribunaux ecclésiastiques : c'est ce qu'on appelle le *style de la Curie*, vraiment obligatoire pour les tribunaux inférieurs. Si cette coutume détermine une procédure spéciale à suivre dans les causes ecclésiastiques, c'est proprement le *style de la Curie;* si elle se rapporte à la matière des jugements qui ont été uniformément portés sur une même question, c'est l'*autorité des choses semblablement jugées* (auctoritas rerum similiter judicatarum). Cf. Wernz, t. I, n. 146, II, et n. 187, II, c.; Zech, *Praecognita...*, § 382 sqq.

3° *Autorité des décrets formellement particuliers et équivalemment universels.* — S'il s'agit des décrets formellement particuliers, mais équivalemment généraux, la question est plus complexe. Sans contredit, ces décrets obligent les personnes auxquelles ils sont adressés, mais ont-ils, par *eux-mêmes*, force de loi universelle? — On peut faire trois hypothèses :

Ou ces décrets sont vraiment *extensifs*, c'est-à-dire, contiennent une disposition nouvelle; et alors, pour qu'ils obligent tous les fidèles, il faut qu'ils soient, comme toute loi nouvelle, légitimement promulgués.

Ou ces décrets sont *purement compréhensifs*, c'est-à-dire, sont une simple déclaration authentique d'une disposition déjà *claire* du droit commun, et, dans ce cas, ils valent sans conteste pour l'Eglise universelle.

Ou enfin ces décrets contiennent une interprétation authentique d'un point de droit commun *objectivement douteux*, *obscur*, sur le sens duquel les auteurs ont disputé dès le commencement.

Dans ce cas, il y a une vive controverse entre les docteurs. Ce débat concerne principalement la sacrée Congrégation des Rites et celle du Concile.

Les uns prétendent que de semblables décrets ont par eux-mêmes, sans promulgation nouvelle, force de loi universelle; les autres affirment qu'ils équivalent à des lois nouvelles, et, par conséquent, doivent être promulgués et adressés à l'Eglise universelle, pour qu'ils aient force de loi générale. Saint Alphonse de Liguori regarde ces deux opinions comme probables. Cependant, observe Mgr Lega, dans l'index que le saint docteur dressa des opinions qu'il crut devoir réformer, il semble préférer la première opinion.

Et spécialement les décrets de la sacrée Congrégation de l'Index concernant la prohibition ou la censure des livres sont, comme ceux du Saint-Office, obligatoires pour tous les fidèles du monde entier. Ce pouvoir d'obliger tous les fidèles a été conféré à la S. Congrégation de l'Inquisition, en 1542, par Paul III (const. *Licet*), et, en 1588, par Sixte V à la S. Congrégation de l'Index (const. *Immensa*). Benoît XIV, dans son bref *Quae ad catholicae*, du 23 décembre 1757, a formellement déclaré que les décrets rendus par la Congrégation de l'Index avaient force de loi universelle, et Léon XIII, dans la Constitution *Officiorum* (1897), qui fait loi en l'espèce, renouvelle expressément cette déclaration : « Les livres, est-il dit à l'article 45, condamnés par le Siège Apostolique, seront considérés *comme prohibés dans le monde entier* et en quelque langue qu'ils soient traduits. » « Libri ab Apostolica Sede damnati, *ubique gentium* prohibiti censeantur, et in quodcumque vertantur idioma. » Cf. Périès, l'*Index*, p. 214; Bargilliat, *Praelect. jur. can.*, t. I, n° 463, p. 329; Aichner... *Jus ecclesiasticum*, p. 539; Mgr Lega, *De judiciis*, t. IV, n° 537, p. 548. Romae, 1901.

« Cette disposition, remarque très justement M. Boudinhon, jointe aux clauses dérogatoires qui terminent la bulle, suffirait à faire rejeter, si tant est qu'elles fussent encore soutenables, les prétendues coutumes, qui exempteraient certains pays de l'observation des lois de l'Index, et du respect des condamnations portées par la sacrée Congrégation [1]. »

Pour la justification de cette législation, voir l'article Index.

Le décret *Lamentabili* a condamné la proposition suivante : « Ab omni culpa immunes existimandi sunt qui reprobationes a S. Congregatione Indicis aliisve Sacris Romanis Congregationibus latas nihili pendunt. »

II. Congrégations spéciales. — Remarquons d'abord que la Constitution *Sapienti* détermine la compétence des divers dicastères soit pour le territoire, soit pour la matière.

1° Ainsi le Saint-Office, l'Index, les Rites, les Affaires ecclésiastiques extraordinaires, la Cérémoniale, les Tribunaux (Pénitencerie, Rote, Signature), et les Offices ont autorité dans toute l'Eglise. 2° En ce qui concerne le *mariage*, la Congrégation de la discipline des Sacrements a juridiction universelle; pour tout le reste, sa compétence ne s'étend qu'aux pays de droit commun, et nullement aux régions soumises à la Propagande. 3° De même, la compétence de la Congrégation des Religieux est absolument universelle en ce qui concerne la *vie religieuse;* mais elle est restreinte aux pays de droit commun pour tout ce qui regarde le ministère apostolique; dans les pays de mission, les religieux, comme missionnaires, relèvent de la Propagande. 4° La compétence de la Congrégation consistoriale, du Concile, de la Congrégation des Etudes ne s'étend qu'aux pays de droit commun (cf. Normae peculiares, cap. I, 1, *Analecta eccl.*, p. 448, nov. 1908; *Acta Apost. Sedis*, jan. 1909, p. 59 sqq.).

La juridiction des dicastères a donc un caractère *territorial.*

Le Pape ne détermine pas seulement le nombre et la compétence, mais encore l'*ordre*, c'est-à-dire, sans doute, la *préséance* des divers dicastères. Comme dignité, les Congrégations sont au premier rang, les Tribunaux au second, et enfin viennent les Offices.

Pour les tribunaux, la Constitution *Sapienti* (*Acta Ap. Sedis*, 1 jan. 1909, p. 15) les énumère dans l'ordre suivant : la Pénitencerie, la Rote, la Signature apostolique. Evidemment, cette énumération va du moins digne au plus digne. Le premier rang appartient, sans contredit, à la Signature apostolique, qui est la *cour de cassation* à l'égard de la Rote; le second, à la Rote, qui est constituée *cour d'appel* pour toutes les curies ecclésiastiques; et enfin, le troisième, à la Pénitencerie, dont la juridiction s'étend exclusivement aux affaires de for interne.

Nous allons étudier les divers dicastères dans l'ordre où ils sont énumérés par le Souverain Pontife.

1° *Saint-Office.* — (Cf. Plettenberg, *Notitia Congregationum et Tribunalium curiae romanae*, Hildesii, 1693; Dr J. B. Saegmueller, *Lehrbuch des Katholischen Kirchenrechts*, § 89, *Die Kurie. Die Kardinalskongregationen*, p. 325 sqq.; Laurentius, *Institut. juris eccl.*, n. 143 sqq.; Devoti, *Institut. canonic.*, t. II, lib. iv., tit. 8, *De haereticae pravitatis inquisitoribus*, p. 295 sqq., Gandav., 1852.) La plus ancienne et la première par l'importance de ses attributions, est la *Sacrée Congrégation du Saint-Office* ou de l'*Inquisition*. Cette congrégation conserve sa manière propre de procéder; sa compétence est donc d'ordre *administratif* et *judiciaire;* elle résoudra elle-même les doutes relatifs à sa compétence; cf. *Normae peculiares*, cap. vii, art. 1, *Analecta eccl.*, p. 452, nov. 1908; *Acta Ap. Sedis*, cap. vii, art. 1, 6°, p. 78 sq., jan. 1909; elle garde substantiellement toutes ses attributions.

Pour comprendre la valeur des décisions *doctrinales* rendues par le Saint-Office, et le genre d'adhésion qu'elles requièrent, il faut de toute nécessité connaître sa constitution et le mode de son fonctionnement.

La Congrégation de l'Inquisition a une origine tout à fait distincte du Saint-Office ou de l'Inquisition du moyen âge. C'est même la première *congrégation proprement dite* établie par les Souverains Pontifes. Voyant les ravages causés par l'hérésie de Luther et de Calvin, le Pape Paul III songea à établir une *congrégation* de cardinaux, chargée de préserver, de conserver et de défendre la foi dans l'Eglise universelle. C'est de fait Paul III qui, par sa constitution *Licet*, du 21 juillet 1542, a institué la Congrégation de l'Inquisition. Pie IV (Const. *Pastoralis officii*, 14 oct. 1562; Const. *Romanus Pontifex*, 7 apr. 1563; Motus propr. *Cum Nos* 1564, *Cum inter*, 27 aug., 1564), saint Pie V (Motu propr. *Statuit* 1566, *Inter multiplices*, 21 dec. 1566; *Cum felicis*, 1566; cf. Wernz, *Jus Decretal.*, t. II, n° 658, et not. 203), complétèrent l'œuvre heureusement commencée par leur prédécesseur, et Sixte V l'acheva par sa célèbre constitution *Immensa*, du 22 janvier 1587. Il augmenta ses pouvoirs, ses privilèges, et lui donna son dernier perfectionnement, qu'elle a, depuis, substantiellement gardé (cf. Card.

1. Cf. Boudinhon, l'*Index..*, p. 273, 274, Paris, 1899; Arndt, *De libris prohibitis commentarii*, tract. I, n. 87 sqq., Ratisbonae, 1895, p. 101 sqq. Dans cet ouvrage, l'auteur prouve précisément l'autorité de l'Index; Card. Gennari, *Costituzione Officiorum*, p. 115, Roma, 1903; Mgr Lega, *De judiciis*, t. III, n° 414, p. 482. Romae, 1899; Vermeersch, *De prohibitione et Censura librorum*, n. 23, 62, 95, 123, Romae, 1906.

De Luca, *Theatrum veritatis et justitiae*, lib. 15, part. 2; *Relatio Romanae Curiae forensis*, discursus 14, n° 6, p. 267, Venetiis, 1726).

Par conséquent, le Saint-Office est avant tout une *congrégation proprement dite*. Son but premier, fondamental, n'est pas la répression des crimes; c'est la préservation, la conservation, la défense de la foi et de la discipline ecclésiastique (cf. Mocchegiani, *Jurisprudentia*, t. III, n° 65 sqq., p. 31. Freib. i. B., 1905).

Sans doute, pour atteindre cette fin, il a fallu lui donner juridiction et compétence sur les délinquants. Son autorité eût été purement illusoire, s'il n'avait eu le pouvoir de réprimer les contempteurs de la foi et des saints canons. Et en effet, *secondairement*, mais *véritablement*, le Saint-Office est un *tribunal* proprement dit, ayant un *réel pouvoir judiciaire*. Il peut, par voie d'inquisition, conformément à la procédure canonique usitée, juger et condamner les coupables. Bien plus, et ceci est particulier à cette congrégation et la différencie des autres, dans le for contentieux, le Saint-Office jouit d'un véritable *pouvoir coercitif;* il peut employer des moyens *coactifs* (cf. Mgr Lega, *De judiciis*, t. II, n. 23, p. 22, 23, Romae, 1898).

A la tête de la congrégation, il y a un *préfet*. A raison de l'importance de cette congrégation, le Souverain Pontife s'est réservé cette charge. Vient ensuite le *secrétaire*, nommé par le Pape. D'après l'usage, c'est le cardinal le plus ancien dans la congrégation qui en fait les fonctions. Enfin viennent les *cardinaux*, qui, comme inquisiteurs généraux, font partie de la congrégation. Leur nombre varie. Sixte V l'avait fixé à cinq pour chaque congrégation, et à sept pour le Saint-Office. Aujourd'hui, la chose est laissée à la prudence du Souverain Pontife. Ils sont ordinairement huit ou dix.

Tels sont les membres qui composent la *congrégation* proprement dite, ou *collège* (*collegium jurisdictionis*).

Après les cardinaux, vient l'*assesseur*. C'est la première charge du Saint-Office, ordinairement attribuée à un prélat séculier. Pratiquement, l'assesseur est au Saint-Office ce que le secrétaire est aux autres congrégations. Il prépare les affaires qui doivent être soumises à la congrégation, préside l'assemblée des consulteurs, a le pouvoir d'accorder un certain nombre de dispenses, etc. (cf. Mgr Battandier, *Annuaire pontifical*, 1899, p. 393). Sous ses ordres, à la manière des anciens tribunaux de l'Inquisition, il y a le *commissaire* du Saint-Office avec deux compagnons, tous les trois de l'ordre de saint Dominique. Le commissaire aide l'assesseur, prépare et instruit les causes criminelles, qui doivent être traitées devant la congrégation, s'occupe de tout ce qui a trait aux procès qui se déroulent devant ce tribunal. Le rôle d'accusateur public est rempli par un *promoteur* ou un *avocat fiscal*, qui veille à l'observance des lois ecclésiastiques (cf. Mocchegiani, *Jurisprudentia*, t. III, n. 70 sqq., p. 32).

A cause du secret, le Saint-Office n'admet pas d'avocats étrangers; aussi, pour sauvegarder les droits de l'accusé, y a-t-il d'office un *avocat* des *accusés*. Enfin il comprend un notaire pour rédiger les actes et d'autres officiers inférieurs.

A cette congrégation sont adjoints des *consulteurs* et des *qualificateurs*.

Les *consulteurs*, appelés à donner leur avis dans des séances particulières, sont nommés par le Souverain Pontife. Le Supérieur général de l'ordre de saint Dominique, le Maître du Sacré Palais, également dominicain, et un prêtre profès des mineurs conventuels, sont consulteurs de droit de la congrégation; les autres sont choisis parmi les prêtres séculiers ou réguliers (cf. De Luca, *l. cit.*, n. 7 sqq., p. 267, 268).

« Les *qualificateurs*, dit Mgr Battandier (*op. cit.*, p. 393) viennent après les consulteurs, mais cette charge n'indique pas une subordination à la précédente. Elle est simplement différente. Les qualificateurs sont chargés de faire des rapports théologiques sur les doctrines, en spécifiant, en *qualifiant*, pour nous servir du mot propre, le caractère téméraire, erroné, hérétique, etc..., de chaque proposition. Ils étudient une question déterminée, et leur travail, qui sera imprimé, servira de base à la réunion des consulteurs et des cardinaux. Les qualificateurs n'assistent point à la réunion des consulteurs, sauf quand celle-ci traite la matière qui leur a été confiée. On comprend, en effet, qu'ils puissent fournir utilement un supplément d'informations, donner des éclaircissements ou répondre à quelque difficulté » (cf. Mgr Lega, *De Judiciis*, t. IV, n. 532, p. 541 sqq., Romae, 1901; Wernz, *Jus decretal.*, t. II, n. 658; A. Pillet, *Jus canonicum generale*, n. 588, Parisiis, 1890).

La compétence du Saint-Office est d'ordre *administratif* et *judiciaire*. D'une manière générale, ce tribunal est compétent dans toutes les questions de doctrine catholique, dans toutes les causes touchant la foi et les mœurs. C'est à lui qu'il appartient exclusivement (*privative*) de porter des décrets dogmatiques (voir plus loin ce que nous disons de la compétence de la *Commission biblique*), de *qualifier* le caractère téméraire, erroné, hérétique, etc., des propositions doctrinales, de définir un point de doctrine, de résoudre un doute en matière de foi. Il a plein pouvoir pour juger et condamner les mauvais livres. Dans ce cas, quand le Saint-Office a rendu sa sentence de condamnation, celle-ci est enregistrée et publiée par la sacrée Congrégation de l'Index. C'est précisément ce qui est arrivé dans une condamnation récente. « C'est le Saint-Office, écrit Son Eminence le cardinal Perraud, qui a rendu la sentence du 16 décembre 1903, sanctionnée dès le lendemain par le Souverain Pontife, puis, conformément aux règles et traditions de la cour de Rome, immédiatement enregistrée et publiée par la sacrée Congrégation de l'Index, interdisant sous les peines de droit de lire ou de garder les livres censurés. » (*L'Univers*, 17 février 1904. Le Cardinal Perraud, *Les erreurs de M. l'abbé Loisy*, p. 10, Paris, Téqui, 1904.)

A ce tribunal ressortissent tous les crimes d'hérésie, de schisme, les graves délits contre les mœurs, tous les cas de sortilège, de magie, de spiritisme...

A ce titre, il s'occupe de condamner les sociétés secrètes. C'est lui qui accorde, quand il y a lieu, les dispenses de l'empêchement dirimant de disparité de culte et de l'empêchement prohibant de religion mixte. Il interprète le privilège dit paulin, qui concerne les époux infidèles dont un se convertit au christianisme. Enfin, il traite une multitude de graves affaires du for externe. « En un mot, tous les crimes, qui, en réalité ou par une présomption de droit, impliquent une erreur contre la foi catholique, sont du ressort du tribunal de la suprême et universelle Inquisition (cf. Stremler, *Traité des peines ecclésiastiques et des congrégations romaines*, p. 514, Paris, 1860; — A. Pillet, *Jus canonicum generale*, n. 589, Parisiis, 1890; Sanguineti, *Juris ecclesiastici institutiones*, n. 329, § I, p. 266, Romae, 1890). Récemment, en vertu de la Const. *Sapienti consilio* de Pie X, au Saint-Office seul a été dévolue toute la question des indulgences, tant au point de vue doctrinal qu'au point de vue pratique. Ce qui concerne les jeûnes, les abstinences, appartient désormais à la Congrégation du Concile.

Tous les cardinaux et les divers officiers de la Congrégation, y compris les consulteurs et les qualifica-

teurs, prêtent le serment solennel de garder toujours et en tout ce qui concerne les affaires traitées au Saint-Office, le secret le plus rigoureux, appelé par antonomase le *secret du Saint-Office*. Ce secret oblige sous les peines les plus graves (cf. c. xx, *De Haereticis*, l. V, tit. 2, in-6°; Decreta Clementis XI, a. 1709, et Clementis XIII, a. 1759, *Analecta Eccl.*, dec. 1897, p. 498 sqq.; *Monitore ecclesiastico*, oct. 1897, p. 177 sqq.). Les décrets menacent les violateurs de l'*excommunication latae sententiae, exclusivement* réservée au Souverain Pontife; et, hors l'article de mort, personne excepté le Pape ne peut en absoudre, pas même le cardinal grand pénitencier. Si quelqu'un avait encouru cette censure, il n'y aurait qu'un seul moyen d'en être relevé, c'est de recourir à la sacrée Pénitencerie, et alors le grand pénitencier demande au Pape les pouvoirs nécessaires pour absoudre. Ce secret du Saint-Office atteint les évêques, les vicaires généraux, les chanceliers..., qui auraient à s'occuper des causes traitées au Saint-Office; de même les médecins et tous ceux auxquels ces affaires auraient été communiquées. L'accusé, les témoins eux-mêmes sont tenus au secret et prêtent serment de le garder; mais ils n'y sont pas tenus sous peine d'excommunication. Le secret oblige même après l'affaire terminée. Il n'y a d'exception que pour les choses publiques de leur nature, ou pour celles qui ont été publiées par la sacrée congrégation, la cause finie (cf. Mgr Lega, *De Judic.*, t. IV, n. 530, p. 537 sqq.).

Actuellement, ce tribunal tient deux séances par semaine au palais du Saint-Office. La première a lieu le lundi; c'est la séance des *consulteurs*, présidée par l'assesseur. Ils sont avertis à l'avance des questions qu'ils auront à traiter. Le jour venu, ils discutent et décident les affaires, qui doivent être soumises à la congrégation des cardinaux. Leur suffrage est simplement *consultatif*.

La seconde réunion a lieu le mercredi. C'est la séance des cardinaux. L'assesseur leur fait part des affaires à traiter, du vote des consulteurs; et les cardinaux délibèrent et résolvent les questions à la majorité des voix (*collegialiter*). Toutes les questions soumises aux cardinaux dans ces séances, leur ont été communiquées auparavant, et ils ont pu les étudier à loisir; ce n'est qu'après un mûr examen qu'ils viennent discuter, donner leur avis dans ces réunions, où l'assesseur leur fournit encore un supplément de lumière en résumant la discussion, les observations des consulteurs, et communiquant leur suffrage. C'est donc en parfaite connaissance de cause qu'ils agissent et prononcent leur sentence. Le suffrage des cardinaux est *décisif*, et c'est ce vote *seul*, qui, à la majorité des voix, *constitue la sentence juridique* proprement dite et fait *autorité*.

Le lendemain, jeudi, l'assesseur, dans une audience spéciale, communique la décision du Saint-Office au Saint-Père, qui ordinairement l'approuve *in forma communi*. La sentence est ensuite publiée.

Si le décret est simplement approuvé *in forma communi*, le décret *est et reste un décret* de la *sacrée congrégation*, ni plus, ni moins. Une semblable approbation, venant de si haut, accroît sans doute la force morale de la sentence, et, même au point de vue juridique et légal, lui donne une plus grande valeur, en ce sens que la sentence ainsi approuvée a plus de *fermeté*, parce qu'elle offre plus de garantie, mais ne la *transforme pas* en un acte *strictement papal* : c'est un acte du Saint-Siège, mais non rigoureusement un acte du Souverain Pontife lui-même. Le décret vaut et oblige tous les fidèles, en vertu de l'autorité de la sacrée congrégation elle-même. C'est vraiment elle qui est *cause efficiente de la loi*, et la congrégation n'est pas un instrument passif; les cardinaux ne sont nullement les secrétaires du Souverain Pontife, ils sont véritablement juges et leur vote est libre, délibératif.

Acta Sanctae Sedis, t. XII, p. 165, initio; Wernz, *Jus Decretal.*, t. I, n. 115, p. 135. Un décret d'une congrégation doit être distingué d'un acte *strictement et directement papal*. Il y a une très grande différence, au point de vue juridique, entre un acte qui émane directement du Souverain Pontife et un acte qui vient directement d'une congrégation, même approuvé par le Pape *in forma communi* : « Secundi generis acta, dit avec raison Mgr Lega, sunt quae expediuntur a Congregationibus per potestatem sibi *propriam*, sive antecedat *jussum* Pontificis decernentis ut edatur quaedam dispositio, sive subsequatur sola confirmatio aut approbatio decisionis editae vel ex officio a Congregatione, vel ad *instantiam* partis. Hujusmodi decreta vel decisiones *vere sunt Congregationum acta*, quamvis passim appellentur decreta Papae, acta Pontificia, acta vel decreta S. Sedis, et etiam dicantur edita a Papa. Confirmatio autem Papae accedens hujusmodi Congregationum decretis est *in forma communi*, quae scilicet actum relinquit in suo *primigenio valore, etsi confirmatio detur per litteras apostolicas.* » *De Judiciis*, t. II, n. 285, p. 348.

La Congrégation a pouvoir *ordinaire* pour juger. Cf. Fagnan, in 2ª parte, l. I, *Decretal.*, c. *Cum olim*, 14, *De Majoritate et Obedientia*, tit. 33, n. 63, 64 sqq.

Bien plus, si l'acte ainsi approuvé *in forma communi*, pour un vice quelconque de forme ou de fond, était entaché de nullité, la confirmation pontificale ne le rendrait pas valide; elle ne change pas intrinsèquement sa nature, elle ne crée pas un nouveau droit, parce que, dit Schmalzgrueber, une semblable approbation est pour ainsi dire conditionnelle; elle suppose, en effet, que l'acte posé a été valide, et ce n'est qu'à cette condition, qu'au point de vue extérieur, elle peut le *corroborer*, lui conférer une plus grande autorité : *confirmat in eo statu in quo antea fuit*, L. II, tit. 30, n. 3 et 4.

Les paroles souvent citées : *Facto verbo cum Sanctissimo*, indiquent une approbation *in forma communi*. Cf. Wernz, *Jus Decret.*, t. II, n. 661, III, b, 3.

Une telle approbation n'est certes point inutile. Outre la force morale et juridique qu'elle donne au décret ainsi approuvé, elle a l'avantage de prévenir tout doute sur la compétence d'une congrégation dans un cas particulier; elle offre une sérieuse garantie au point de vue doctrinal. Dans les controverses, elle constitue une forte présomption en faveur du décret, et, d'une manière générale, elle en rend l'exécution beaucoup plus facile; et surtout par ce moyen, au point de vue administratif, aucune mesure importante n'est prise sans l'agrément du Souverain Pontife.

Ordinairement, une approbation *in forma communi* est simplement indiquée dans le décret. La formule généralement employée pour une approbation *in forma communi* est la suivante : ... « In solita audientia R. P. D. Adsessori S. O. impertita, facta de suprascriptis accurata relatione SS. D. N. Leoni PP. XIII, *Sanctitas sua resolutionem Em Patrum approbavit et confirmavit.* » Cf. *Analecta eccl.*, an. 1901, p. 14, 15. Telle est l'approbation donnée par le Souverain Pontife Pie X au décret *Lamentabili* du Saint-Office (4 juillet 1907). Cf. *Analecta eccl.*, jul. 1907, p. 276 sqq.; *Etudes*, 5 août 1907, p. 305 et p. 413 sqq.; et 5 janvier 1908, p. 119 sq.

Benoît XIV, dans sa Constitution *Apostolicae servitutis*, 14 mars 1743, cite même un cas, où, avec une lettre personnelle du pape Alexandre III, il n'y a qu'une approbation *in forma communi*, précisément parce qu'on ne trouve pas, dans la lettre pontificale, les signes, les caractères de l'approbation *in forma specifica* (cf. Mgr Lega, *op. cit.*, t. II, n. 285, p. 348; Wernz, *op. cit.*, t. I, § 2, p. 122; *Bullar. Bened. XIV*,

t. I, p. 151); car, jusqu'à preuve certaine du contraire, une approbation pontificale est censée donnée *in forma communi* (cf. PIRHING, l. II, tit. 30, n. 5; SCHMALZGRUEBER, l. II, tit. 30, n. 5).

Il en est de même, par exemple, pour les conciles particuliers, soit nationaux, soit provinciaux, qui peuvent être approuvés *in forma communi*. Même avec cette approbation, ces décrets sont et restent des décrets conciliaires, et ils ont force obligatoire en vertu de l'autorité propre des conciles, et nullement en vertu de l'approbation du Saint-Siège. Toutefois, comme nous venons de le dire, cette approbation ne laisse pas d'avoir sa grande utilité.

Or, quand il s'agit d'un décret d'une congrégation, l'infaillibilité pontificale n'est nullement en jeu; il ne peut pas même être question d'infaillibilité, puisque ce privilège ne convient pas aux congrégations. Cette prérogative appartient à l'Eglise, au Souverain Pontife, mais elle est personnelle au Pape et incommunicable; elle est inhérente à la personne même du chef de l'Eglise en tant que tel, et le Pape ne peut la communiquer à personne. Cf. SUAREZ, *De leg.*, lib. IV, c. VI., n. 22; FRANZELIN, *De Traditione et Scriptura*, Corollarium 2, p. 128; WERNZ, *Jus Decretal.*, t. I, n. 92; WILMERS, *De Ecclesia*, L. IV, c. III, a. III, prop. 72, p. 451, Ratisbonae, 1897.

Mais le décret peut être approuvé *in forma specifica*.

L'approbation en *forme spéciale* a lieu, quand l'acte de l'inférieur est confirmé après l'examen minutieux et approfondi de l'affaire et de toutes ses circonstances.

Il y a des caractères auxquels on peut facilement reconnaître qu'il s'agit d'une *approbation in forma specifica*. Par exemple, s'il y a dans le décret ces clauses consacrées, ou d'autres équivalentes : « de notre propre mouvement, de science certaine..., dans la plénitude de notre autorité apostolique... nous statuons..., etc. (*Ex motu proprio, ex scientia certa,... de apostolicae auctoritatis plenitudine declaramus, statuimus*...; vel : *Non obstante quacumque lege seu consuetudine in contrarium*...; multo magis, si addatur clausula illa : *supplentes omnes juris* et *facti defectus*... — Cf. PIRHING, l. II, tit. 30, n. 8; REIFFENSTUEL, l. II, tit. 30, n. 8; BARBOSA, *De clausulis*, 82, 177; SCHMALZGRUEBER, l. II, tit. 30, n. 6; SANTI-LEITNER, l. II, tit. 30, n. 4 sqq.) Ou encore, si le Pape reprend les paroles du décret, ou le cite expressément et le déclare formellement obligatoire en sa teneur première (Cap. *Venerabilis*, 8, X, l. II, tit. 30; TÉPHANY, *Exposition de droit can.*, t. II, p. 196).

Par ces formules et autres semblables, le Souverain Pontife manifeste clairement sa volonté de commander, de décider par lui-même, de sa propre autorité. Une telle confirmation a sans contredit une grande force.

Ce qui est d'abord certain, c'est que l'approbation *in forma specifica* transforme la décision de la congrégation en un acte proprement et strictement *papal*, émanant directement de l'autorité suprême du Souverain Pontife. Le suffrage des cardinaux, qui a précédé, n'a plus qu'une valeur *consultative*. Le Pape fait cette décision *sienne*, et elle vaut, elle oblige par son autorité immédiate. Le décret cesse d'être un décret de la sacrée Congrégation, et devient une loi portée, une sentence prononcée par le Souverain Pontife lui-même, qui en est ainsi l'auteur *juridiquement responsable*. Et même si l'acte, pour une raison quelconque, de lui-même était sans force légale, invalide, la confirmation *in forma specifica*, mis à part certains cas prévus par le droit, qu'il faut nécessairement excepter (cf. SCHMALZGRUEBER, l. II, tit. 30, n. 7), lui donne toute sa valeur au point de vue juridique, crée un nouveau droit, bref, en fait un acte du Souverain Pontife. Tel est l'enseignement unanime des docteurs, *anciens* et *modernes*. Et ce point est d'une importance capitale.

Le P. WERNZ précise très nettement cette doctrine (*Jus Decretal.*, t. I, n. 115). Voici ses paroles : « Confirmatio in forma communi *non mutat naturam statuti* confirmati, sed in propria sua specie, v. g. statutorum capituli, vel synodi dioecesanae, decretorum concilii provincialis, decisionum SS. Congregationum relinquit. Neque valorem statutis tribuit, si illa forte sint invalida, sed *extrinsecus* ipsis conciliat majorem auctoritatem, quatenus removet dubia et oblocutiones et faciliorem reddit executionem. E contra confimatio in *forma specifica* transmutat decretum inferioris legislatoris, v. g. concilii provincialis vel S. Congregationis, *in legem superioris*, v. g. Romani Pontificis. Insuper si lex inferioris ex *sese* non est *valida*, per confirmationem *in forma specifica* vim atque *valorem* obtinet, nisi in nonnullis casibus necessario excipiendis. » — Cette distinction est classique depuis les temps les plus anciens. Elle est déjà contenue dans les décrétales de GRÉGOIRE IX (1234), et les Souverains Pontifes en font un constant usage. Cf. cap. 1, 2, 4, 7, 8, X, l. II, tit. 30, juncta Glossa in cap. 1, huj. tit.; c. 29, X, liv. V. tit. 33, junct. Glossa; — c. 1, X, liv. I, tit. 36, junct. Glossa fin. ibid.; c. 10, X, l. I, tit. 2, junct. Glossa in voc. « *Ab Ecclesia* ». — PIRHING (1606-1679), l. II. tit. 30, n. 2; BARBOSA (1589-1649), Collectan. Doct. in lib. II, *Decretal.* tit. 30, n. 6, 7, 8; GARCIA, *De Benefic. ecclesiasticis*, part. 3, cap. 2, n. 231 sqq., Caesaraugustae, an, 1609; FAGNANUS (1598-1678), in cap. Si quis, 1, l. II, tit. 30; Card. DE LUCA (1614-1683), *De Judic.* part., 1 discurs. 35, n. 62 sqq.; SUAREZ, *De leg.*, l. VIII, c. XVIII, per totum, et citat Panormitanum..., Joan. ANDREAE..; REIFFENSTUEL, lib. II, tit. 30, n. 4 sqq.; LEURENIUS, lib. II, tit. 30, quæst. 1172; BENED. XIV, *De Synodo dioec.*, l. XIII, c. 5, n. 11; SANTI-LEITNER, l. II, tit. 30, n. 2 sqq.; LUCIDI, *de Visitatione*... t. II, p. 115, n. 10, Romae, 1866; OJETTI, *Synopsis*..., voc. *Confirmatio legis*, p. 437, édit. 2ª, Romae 1904; PIAT, *Praelect. juris regularis*, t. II, quaest. 155, 156, p. 120, édit. 3ª, Parisiis, 1906. — Exemples de bulles donnant une confirmation *in forma specifica* : Const. *Etsi mendicantium*..., SIXTI V, 3 oct. 1587; Bullarum... collectio, Romae, 1747, t. IV, p. 5, page 357, § 3. — Const. *Ratio pastoralis*..., CLEMENTIS VIII, 20 déc. 1597... t. V, p. II, page 179, § 3; VERMEERSCH, *De religiosis*... t. II, p. 496, 497, 4, § 3... Nos igitur etc. Const. « *Dudum* » LEONIS X, 10 dec. 1519, § 1, in fin., Vermeersch, *op. cit.* t. II, d, 495; Bulla *Militantis Ecclesiae* BENED. XIV, 20 nov. 1752, Bullarium Bened. XIV, Romae, 1754.

Est-ce à dire que le Pape prononce chaque fois une définition *ex cathedra* ? Il serait évidemment excessif de le prétendre.

BOUIX sans doute soutient que les décrets dogmatiques du Saint-Office, ainsi approuvés par le Souverain Pontife, sont infaillibles (cf. BOUIX, *De Curia romana*, part. 3, c. 7, § 2, p. 471 sqq., Paris, 1859; *De Papa*, t. II, p. 2, c. 5, § 2, pag. 468 sqq.; Paris, 1869). Cette opinion est certainement exagérée; elle n'a jamais été le fait que de quelques docteurs, et, malgré l'autorité du docte canoniste, on ne peut la regarder comme probable. Il peut y avoir, et il y a, en fait, beaucoup de décrets, approuvés *in forma specifica*, qui ne sont pas des définitions *ex cathedra*, parce que le Saint-Père, tout en donnant une décision, une direction rigoureusement et universellement obligatoire, n'a pas entendu prononcer un *jugement définitif et absolu* sur la question.

Comme exemples d'approbations *in forma specifica*, on peut citer les lettres apostoliques de PIE IX « *Multiplices inter* » du 10 juin 1851; « *Eximiam* » du 15 juin 1857; « *Gravissimas* » du 11 décembre 1862; « *Ad Apostolicae Sedis* » du 22 août 1851, etc... (*Acta Pii IX*; Recueil *des Allocutions consistoriales*, Paris, 1865; CHOUPIN, *Valeur des décisions du Saint-Siège*, p. 52-56).

Mais quelle est *l'autorité propre* des *décrets doctri-*

naux du Saint-Office, *approuvés dans la forme commune?*

Proportion gardée, nous devons aux décisions doctrinales du Saint-Office, même approuvées dans la forme *commune*, un *assentiment religieux* du même genre que celui que nous devons aux décrets pontificaux non infaillibles.

Proportion gardée, disons-nous, car les décisions qui émanent directement du Souverain Pontife ont une plus haute autorité que celles qui proviennent des tribunaux inférieurs, des congrégations romaines.

Cette réserve faite, hâtons-nous d'ajouter que notre assentiment est parfaitement raisonnable, justifié.

La Congrégation du Saint-Office a pleine *autorité* pour porter ces décrets; nous lui devons donc respect et obéissance. Ses membres ont grâce d'état pour remplir leur office, une science théologique et canonique qui garantit leur compétence. Les questions sont longuement et consciencieusement étudiées. La prudente lenteur du tribunal le met en garde contre les surprises, et permet un mûr examen de la question; enfin, toute la discussion de la cause est soumise au contrôle du Pape. Il y a là réunies toutes les conditions qui assurent une sentence parfaitement juste (cf. MOCCHEGIANI, *Jurisprudentia*, t. III, n. 73, p. 33; WILMERS, *De Ecclesia*, lib. IV, cap. III, a. 3, prop. 72, 2, p. 451 sq., Ratisbonae, 1897).

Ces sortes de décrets relatifs à la doctrine expriment donc une direction obligatoire, à laquelle tous les fidèles doivent se conformer.

Par de semblables décisions, le Saint-Siège veut pourvoir à la *sécurité* de la doctrine, prévenir les dangers de perversion de la foi, plutôt que prononcer *directement* un jugement sur la *vérité* ou la *fausseté absolue* de la proposition elle-même.

D'ailleurs, qui dit *sécurité*, suppose que le contraire n'arrivera pas; mais, absolument parlant, ce n'est pas impossible. Sous ce rapport, il y a une grande différence entre une *définition ex cathedra* et une décision doctrinale non infaillible.

Le sens d'une définition *ex cathedra* est celui-ci : cette proposition définie *ex cathedra* est absolument *vraie;* cette proposition *condamnée ex cathedra* comme erronée, hérétique, est absolument telle, erronée, hérétique... C'est un jugement absolu, définitif, garanti contre toute erreur, de soi irréformable, immuable, qu'on doit donc admettre dans le sens où il a été porté, avec une certitude absolue, une soumission pleine et entière.

Le sens d'une *décision doctrinale*, qui provient de l'autorité du magistère suprême, mais qui cependant n'est pas garantie par le charisme de l'infaillibilité, est celui-ci :

Etant donné les circonstances, l'état de la science, il est prudent *et sûr* de regarder cette proposition comme vraie, conforme à la sainte Ecriture... etc. Ou, il est prudent *et sûr* de regarder cette proposition comme erronée, téméraire, contraire à la sainte Ecriture, etc. (cf. BILLOT, *De Eccl.*, t. II, p. 118 : Sicut igitur quando infallibile Ecclesiae magisterium, etc. Dr Philipp KNEIB, *Wissen und Glauben*, 2e édit., Mainz, 1905).

Assurément, dans l'espèce, il s'agit d'une adhésion intérieure, intellectuelle. La proposition suivante a été condamnée par le Saint-Office (décret *Lamentabili*) : « Ecclesia, cum proscribit errores, nequit a fidelibus exigere ullum internum assensum, quo judicia a se edita complectantur » (Prop. 7). Toutefois, ce n'est pas un jugement définitif absolu, de soi irréformable. Le P. BILLOT, dans son traité *De Ecclesia* (t. II, p. 117-118), exprime très clairement cette distinction fondamentale. Voici ses propres paroles. « Fit igitur distinctio inter decreta quibus *veritas speculativa* infallibiliter definitur, et decreta quibus *securitati doctrinae prospicitur*, quin deveniatur ad formales definitiones quae non semper expediunt, aut certe non sunt semper necessariae... Sane, distinguunt omnes in re morali speculativam veritatem vel falsitatem alicujus propositionis ab ejus securitate vel non securitate practica; aliud quippe significo cum dico sententiam moralem esse veram vel falsam, aliud vero cum dico eam esse practice tutam vel non tutam. Et similis distinctio locum quoque habet circa doctrinas in ordine ad legem credendi.

« Dico ergo nos exinde manuduci posse ad intelligendum quid sit edere decretum quo non speculativa veritas definitur, sed securitati doctrinae prospicitur : nihil aliud est quam decernere authentice aliquam doctrinam esse tutam, h. e. consonam regulae fidei ea saltem probabilitate quae sufficiat ut quis possit illam amplecti; vel e contra aliquam doctrinam non esse tutam, seu esse discordem a regula fidei, idque iterum tali saltem probabilitate quae non habeat adjunctam sufficientem probabilitatem de opposito. Et quia in hujusmodi ipsa decisio legitimae auctoritatis semper affert pondus praevalens, doctrina quae declaratur non tuta, ipso facto evadit vere talis, amittitque innocuitatem, etiamsi aliunde illa non destitueretur. Atque hinc tandem fit ut ex natura rei non requiratur infallibilitatis auctoritas ut jure meritoque exigatur *interior mentis obedientia.* » Cf. DEVIVIER, *Cours d'apologétique chrétienne*, le procès de Galilée, v. p. 521, 17e édit., Paris, 1904; *Etudes*, 5 juillet, 1904, p. 56.

Pour que nous soyons en effet tenus d'obéir, il n'est pas nécessaire qu'une autorité infaillible intervienne, il suffit qu'il y ait une véritable autorité. BOUIX, *De Curia romana*, prop. 4, p. 486, Parisiis, 1859. Et très certainement nous sommes strictement obligés d'adhérer aux décisions doctrinales ou disciplinaires du Saint-Siège, même lorsqu'elles ne sont pas garanties par le charisme de l'infaillibilité. Par exemple, si le Saint-Office par une sentence authentique déclare une proposition vraie ou erronée, je dois dire et croire intérieurement, non pas que la proposition est vraie ou erronée *absolument*, comme s'il s'agissait d'un jugement définitif, de soi irréformable, mais qu'il n'est pas imprudent, qu'il est sûr de regarder cette proposition comme vraie ou erronée, ou plutôt que cette proposition est sûre, ou n'est pas sûre.

L'assentiment religieux est sans contredit une adhésion interne, intellectuelle, au jugement porté, et il est parfaitement sincère.

Est-il *ferme?* — Un assentiment ferme est celui qui est certain et exclut tout doute. Dans ce sens, l'acte de foi, qui repose sur l'autorité divine, est absolument ferme; il est métaphysiquement certain. La foi ecclésiastique est également ferme; la définition infaillible de l'Eglise donne une garantie entière contre toute erreur.

En est-il de même lorsque la décision n'est pas garantie par l'infaillibilité? Dans l'espèce, notre assentiment n'est pas métaphysiquement certain : la décision, en effet, n'étant pas garantie par l'infaillibilité, la possibilité de l'erreur n'est pas exclue; mais il est *moralement certain :* les motifs d'adhésion sont si plausibles, qu'il est parfaitement raisonnable de donner son assentiment à ce jugement de l'autorité compétente. Mais cette certitude morale doit être entendue dans un sens large, lorsqu'il s'agit du *jugement spéculatif* sur la vérité ou la fausseté de la doctrine; c'est une probabilité très grande; théoriquement, ce n'est pas la certitude proprement dite, la fermeté qui *exclut, de soi, tout doute.* Pratiquement, cependant, elle équivaut à la certitude pour la masse des fidèles; ceux-ci, entendant la décision de l'auto-

rité compétente, et n'ayant aucune difficulté, aucune objection contre ce jugement, y adhèrent pleinement, sans arrière-pensée, sans aucune crainte d'erreur, ou même sans songer à un péril de ce genre.

Le savant lui-même, la plupart du temps, adhère aussi de la même manière, sans crainte d'erreur, soit parce que l'autorité compétente a prononcé, soit parce que, loin d'avoir des difficultés contre cette décision, il en perçoit au contraire le bien-fondé et la vérité, et a même résolu les objections qu'on fait ordinairement contre cette doctrine.

Toutefois, on insiste et on dit : une décision doctrinale, dès lors qu'elle n'émane pas d'une autorité infaillible, n'exclut pas par elle-même toute possibilité d'erreur. Que penser donc d'un fidèle qui aurait des *difficultés*, *des doutes* concernant la fausseté des propositions condamnées, ou même croirait avoir une vraie certitude de la vérité de telle proposition réprouvée? Pour plus de clarté et de précision, distinguons les cas.

1° Dans le cas de simple difficulté, de doute, la présomption est toujours en faveur de l'autorité, et conséquemment, si le Saint-Office, par exemple, déclare une proposition vraie ou erronée, on doit dire et croire intérieurement, non pas précisément que la proposition est vraie ou erronée *absolument*, comme s'il s'agissait d'un jugement irréformable, mais qu'il est imprudent de ne pas la croire telle, qu'on ne peut pas en sécurité s'y refuser, ou plutôt que cette proposition est sûre ou n'est pas sûre. Le jugement de l'autorité compétente lui donne ce caractère, et on la croit telle. En définitive, notre adhésion est *ferme*, tant que prudemment nous n'avons pas de motifs plausibles de douter ou de croire le contraire, et notre assentiment est parfaitement raisonnable, justifié.

2° Si, exceptionnellement, nous avions des raisons sérieuses de douter, humblement et respectueusement nous pourrions les présenter à l'autorité compétente, par exemple, à la Congrégation, qui les pèserait. Mais, même dans ce cas, nous continuons à admettre le décret porté; nous adhérons encore à la décision, quoique avec une certaine crainte d'erreur. Nous inclinons notre jugement du côté de l'autorité; nous préférons la décision de l'autorité à l'opinion contraire. Notre assentiment est intérieur, sincère, sans être ferme, certain, c'est-à-dire sans exclure toute crainte d'erreur. Nous ne suspendons pas notre jugement; il y a un assentiment positif à une opinion qu'on regarde comme probable, ou plus probable, en tout cas parfaitement sûre, tant que l'autorité maintient sa décision.

3° Enfin, nous n'examinerons pas le cas où tel fidèle s'imaginerait avoir l'*évidence* de la vérité d'une proposition réprouvée ou de la fausseté d'une proposition jugée vraie. Il est clair que le sens propre est trop enclin à cet acte d'indépendance, à l'illusion sur ce point, et que, lorsqu'il entre en conflit avec les directions de l'autorité, on a le devoir strict de s'en défier toujours. Conséquemment, on peut tenir à peu près pour chimérique, ou du moins infiniment rare, le cas où le devoir d'un fidèle, en présence d'une décision de ce genre, se réduirait au *silence respectueux* (cf. *Etudes*, 5 août 1907, p. 416 sqq.; *Valeur des décisions du Saint-Siège*, p. 60).

Tel est l'assentiment intérieur, sincère, non absolument ferme comme l'acte de foi, mais cependant ferme (comme nous l'avons expliqué), que nous devons aux décrets doctrinaux du Saint-Office, de la Commission biblique, et dans un degré supérieur aux décrets pontificaux, non garantis par l'infaillibilité (cf. *Etudes*, 5 janvier 1908, p. 120 sqq.).

Il y a donc une obligation grave pour tous les fidèles de se soumettre aux décisions du Saint-Siège garanties ou non par l'infaillibilité. « Les catholiques, disait Pie IX dans une célèbre lettre adressée à l'archevêque de Munich (21 décembre 1863), sont obligés *en conscience* d'accepter et de respecter non seulement les dogmes définis, mais ils doivent en outre se soumettre, soit aux décisions doctrinales qui émanent des congrégations pontificales, soit aux points de doctrine, qui, d'un consentement commun et constant, sont tenus dans l'Eglise comme des vérités et des conclusions théologiques tellement certaines que les opinions opposées, bien qu'elles ne puissent être qualifiées d'hérétiques, méritent cependant quelque autre censure théologique. » Cf. Denzinger-Bannwart, n. 1684 (1537).

« Nous ne pouvons non plus passer sous silence, dit encore Pie IX dans l'Encyclique *Quanta cura*, l'audace de ceux qui, ne supportant pas la saine doctrine, prétendent que quant aux jugements du Siège Apostolique et à ses décrets ayant pour objet évident le bien général de l'Eglise, ses droits et la discipline, dès qu'ils ne touchent pas aux dogmes de la foi et des mœurs, on peut refuser de s'y conformer et de s'y soumettre sans péché, et sans aucun détriment pour la profession du catholicisme. Combien une pareille prétention est contraire au dogme catholique de la pleine autorité, divinement donnée par Notre-Seigneur Jésus-Christ lui-même au Pontife romain, de paître, de régir et de gouverner l'Eglise universelle, il n'est personne qui ne le voie clairement et qui ne le comprenne. »

Le concile du Vatican lui-même, à la fin des canons sur la foi et la raison, rappelle expressément ce devoir aux catholiques : « Quoniam vero satis non est haereticam pravitatem devitare, nisi ii quoque errores diligenter fugiantur, qui ad illam plus minusve accedunt, omnes *officii* monemus servandi etiam *constitutiones* et *decreta*, quibus pravae ejusmodi opiniones, quae istic diserte non enumerantur, ab hac Sancta Sede proscriptae et prohibitae sunt. » Denzinger, n. 1666 et 1820; cf. *Acta et decreta Concilii plenarii Americae latinae*, n. 3, p. 9-10, Romae, 1902. Le décret *Lamentabili* réprouve la proposition suivante : « Ab omni culpa immunes existimanci sunt qui reprobationes a S. Congregatione Indicis aliisve Sacris Romanis Congregationibus latas nihili pendunt » (prop. 8). Denzinger, n. 2008.

Et qu'on ne dise pas qu'il est immoral d'obliger quelqu'un à rejeter une opinion, qui, absolument parlant, pourrait être vraie.

« Le fondement de ce droit que réclame l'autorité ecclésiastique, et le motif de l'obligation qu'elle impose, c'est la nécessité de protéger la vérité catholique, d'écarter des esprits les idées qu'elle estime être nuisibles à la foi. La prudence l'oblige à défendre à ses enfants de regarder comme certainement vraies, ou comme probables, les opinions qui lui paraissent être en contradiction avec la vérité religieuse. Cette appréciation peut, il est vrai, absolument parlant, se trouver erronée, lorsqu'elle n'appartient pas à l'enseignement ordinaire de l'Eglise ou ne fait pas l'objet d'une décision doctrinale irrévocable; mais elle est *moralement certaine*, et la *certitude morale* suffit pour constituer une règle de conduite provisoire. C'est ce que l'on voit dans tout le domaine de la morale. Les parents, les magistrats, les maîtres ont le droit d'interdire, à ceux dont ils ont la direction, les choses qu'ils considèrent comme dangereuses ou funestes, bien qu'ils n'aient, sur l'objet de leur défense, qu'une certitude morale ou même une sérieuse probabilité. Les inférieurs, de leur côté, sont tenus à l'*obéissance*, bien qu'ils n'aient qu'une certitude morale de la justice des commandements ou même des droits de ceux qui commandent. La *certitude morale* suffit habituelle-

ment pour fonder le *droit* des supérieurs et l'*obligation* des inférieurs dans la société civile; elle suffit pour fonder le *droit de l'autorité ecclésiastique* et l'*obligation* des fidèles. » (Jaugey, *Le Procès de Galilée*, p. 117, Paris, Lyon, 1888; cf. Sortais, *Le Procès de Galilée*, p. 36, Paris, 1905.)

2° Du *Consistoire* et de la *Sacrée Congrégation consistoriale.*

A) *Consistoire.* — D'après la discipline actuelle de l'Eglise, on appelle *Consistoire* la réunion solennelle de tout le sacré collège des cardinaux en présence du Souverain Pontife, pour traiter de quelque affaire de grave importance (voir ci-dessus, *Cardinaux*, col. 856 sq.).

B) *Congrégation consistoriale.* — Dans les consistoires il n'y a pas de discussion, de délibération proprement dite. Mais, évidemment, les actes solennels accomplis dans les consistoires ont été préparés à l'avance; ils ont été préalablement examinés, discutés. Ce soin est généralement confié à la Sacrée Congrégation consistoriale, établie par Sixte-Quint (Const. *Immensa*), à moins que le Souverain Pontife n'ait remis ce travail à une congrégation particulière, ou à la Sacrée Congrégation des affaires ecclésiastiques extraordinaires.

Pie X vient de donner à la Congrégation consistoriale une nouvelle et très grande importance. D'après la constitution *Sapienti consilio*, cette Congrégation comprend deux parties distinctes.

A la première il appartient, non seulement de préparer ce qui doit être traité en consistoire, mais en outre d'établir, dans les pays qui ne sont pas soumis à la Propagande, les nouveaux diocèses et les chapitres, tant ceux des églises cathédrales que les collégiaux; de diviser les diocèses déjà établis; d'élire les évêques, les administrateurs apostoliques, les coadjuteurs et auxiliaires des évêques; d'instruire les examens ou procès canoniques sur les candidats, et, une fois instruits, de les discuter scrupuleusement, d'éprouver la doctrine des candidats. Mais si les hommes à élire ou les diocèses à établir ou à diviser n'appartiennent pas à l'Italie, ce sont les services de l'Office des affaires publiques, soit la Secrétairerie d'Etat, qui recevront eux-mêmes les documents, établiront la « position » et la soumettront à la Congrégation consistoriale.

La deuxième partie comprend tout ce qui se rapporte au gouvernement de tous les diocèses, à l'exception de ceux qui sont soumis à la Congrégation de la Propagande. Ils dépendaient jusqu'ici des Congrégations des Evêques et du Concile, et sont maintenant attribués à la Congrégation consistoriale. C'est donc à elle qu'il appartiendra désormais de veiller sur l'accomplissement plus ou moins fidèle des obligations auxquelles sont tenus les Ordinaires; de connaître des rapports écrits par les évêques sur l'état de leurs diocèses; de prescrire les visites apostoliques, de les examiner une fois terminées, et, après un exposé précis de la situation qui, chaque fois, devra être présenté au Saint-Siège, d'ordonner les mesures nécessaires ou opportunes. A cette Congrégation, enfin, est confié tout ce qui concerne la direction, la discipline, l'administration temporelle et les études des séminaires.

C'est aussi à cette Congrégation que reviendra, en cas de conflit de juridiction, le droit de résoudre les doutes sur la *compétence* des Sacrées Congrégations, à l'exception du Saint-Office, qui décidera lui-même de sa propre compétence (cf. *Normae peculiares*, cap. VII, art. 1, n. 6, et art. 2, n. 6, *Acta Ap. Sedis*, p. 79 et p. 83, 1 jan. 1909; *Analecta eccl.*, p. 452, et p. 453, nov. 1908; *Romana, Dubia de competentia judicandi et de jure advocandi*, 3 et 4, *S. Congreg. Consistorialis*, 11 juin 1909, *Acta Ap. Sedis*, 1 jul. 1909, p. 515 sq.).

Le Souverain Pontife continue de présider ce sacré Conseil. En seront toujours membres d'office le cardinal secrétaire d'Etat, et en outre ceux qu'il plaira au Pape d'y ajouter.

Il y aura un cardinal secrétaire choisi à cet effet par le Souverain Pontife, et, distinct de lui, un prélat nommé *assesseur*, qui remplira les fonctions de secrétaire du Sacré Collège des cardinaux, et, sous ses ordres, des officiers en nombre suffisant.

Les consulteurs de cette Congrégation seront l'assesseur du Saint-Office et le secrétaire de la Congrégation des affaires ecclésiastiques extraordinaires, tant qu'ils garderont ces charges; d'autres leur seront adjoints, au choix du Souverain Pontife (Const. *Sapienti*).

3° *Congrégation de la discipline des Sacrements.* — Cette nouvelle Congrégation a été fondée par Pie X sous le nom de *Congrégation de la discipline des Sacrements.* Elle aura pour but de trancher toutes les questions *disciplinaires* relatives aux sacrements. On laisse intact le droit du Saint-Office de juger les points de doctrine, et la Sacrée Congrégation des Rites continuera de décider ce qui regarde les cérémonies en usage pour la confection, l'administration et la réception des sacrements.

Aussi, la nouvelle Congrégation a-t-elle pour objet des affaires traitées jusqu'ici par d'autres congrégations, tribunaux ou offices. Relativement au mariage, c'est elle qui est chargée d'accorder les dispenses publiques, pour les pauvres comme pour les riches, les *sanationes in radice*, les dispenses de mariage non consommé; elle règle tout ce qui concerne la séparation des époux, la légitimation des enfants. De même, toute la partie disciplinaire des autres sacrements est de sa compétence, comme les dispenses pour les ordinations, sauf pour les religieux, les concessions pour la communion, la célébration de la sainte messe, la réserve eucharistique, etc.

Elle résout également les questions de validité du mariage ou des ordinations... Toutefois, si ces affaires sont traitées judiciairement, la Congrégation les renverra à la Rote.

Cette Congrégation, ainsi que toutes celles qui suivent, a pour préfet un cardinal.

4° *Congrégation du Concile.* — La Sacrée Congrégation des Cardinaux interprètes du saint concile de Trente a été érigée par le *Motu proprio* « *Alias nos* » de Pie IV (2 août 1564). Elle eut d'abord pour mission de faire exécuter et observer par toute l'Eglise les décrets du concile de Trente. Mais souvent l'exécution des décrets demandait préalablement une interprétation sur leur sens précis et véritable, et la Congrégation fut forcément amenée à donner quelques explications. Comme Pie IV ne lui avait pas expressément donné ce pouvoir d'interprétation pour toute l'Eglise, il y eut un moment d'hésitation; des doutes naquirent sur la légitimité de son plein exercice. Pour enlever toute incertitude ou inquiétude, saint Pie V donna à la Congrégation le pouvoir ordinaire de décider les cas qui lui paraîtraient clairs, sauf à en référer au Pape pour les cas douteux. Grégoire XIII et Sixte V (const. *Immensa*) confirmèrent à la Congrégation ce pouvoir *ordinaire* d'interpréter et de faire exécuter les décrets *disciplinaires* du concile, en maintenant l'obligation de consulter le Pape pour les cas difficiles. L'interprétation des décrets *dogmatiques* est réservée au Souverain Pontife (cf. Zamboni, *Collectio declarationum*

S. C. C., Introductio, § 5. *De erectione S. C. C.*, t. I, p. XXIX sqq., Viennae, 1612; WERNZ, *Jus Decretal.*, t. II, n. 661; STREMLER, *Des congrégations*, p. 515. sqq.; PARAYRE, *La Sacrée Congrégation du Concile, son histoire, sa procédure, son autorité*).

Mais comme le concile de Trente a touché à peu près à tous les points de la discipline ecclésiastique, la Congrégation se trouva être l'interprète authentique de presque tout le droit canonique. Elle doit veiller, dit BENOIT XIV (*Institutiones ecclesiasticae, Instit.*, 7 n. 2 et *De sacrosancto Missae sacrificio*, lib. III, cap. XXII, n. 5), à ce que la loi soit parfaitement observée dans l'Eglise; elle procurera ainsi la régularité du clergé séculier et régulier, la piété et la pureté des mœurs du peuple fidèle.

PIE X vient de préciser la compétence de cette Congrégation. Elle portera le nom de *Congrégation du Concile;* elle perd sa note caractéristique, qui était d'interpréter les décrets disciplinaires du concile de Trente. « Amissa nota characteristica, quam a formali disciplinae Tridentinae interpretatione acceperat, breviorem nominis rationem (sollemnius enim dicebatur *S. C. Cardinalium S. Concilii Tridentini interpretum*) servat maxime ob causam historicam. » VERMEERSCH, *De Religiosis..., Periodica...*, p. 256, 4, 15 sept. 1908.

Désormais, elle aura pour objet tout ce qui concerne la discipline générale du clergé séculier et des fidèles. En conséquence, c'est à elle de veiller à ce que les préceptes de l'Eglise soient bien observés, comme le jeûne (excepté le jeûne eucharistique, qui appartient à la Congrégation de la discipline des sacrements), l'abstinence, les fêtes; relativement à ces lois, elle aura la faculté d'accorder aux fidèles les dispenses opportunes.

Elle réglera tout ce qui regarde les curés, les chanoines, les pieuses associations, les pieuses unions, les legs, les fondations, les œuvres pies, les honoraires des messes, les bénéfices ou offices ecclésiastiques, les biens ecclésiastiques, tout ce qui a rapport à l'immunité des clercs, aux irrégularités, au titre d'ordination (cf. *Analecta eccl.*, p. 183, mai 1909. É. S. C. Consist.). Elle seule a le droit de recevoir à composition les acquéreurs ou détenteurs de biens ecclésiastiques, et spécialement des biens ravis aux communautés religieuses (*S. Congreg. Consistor.*, 8 jul. 1909, *Acta Ap. Sedis,* 1 aug., 1909, p. 576 sqq.).

Elle s'occupera de tout ce qui concerne la célébration, la revision des conciles particuliers, les assemblées, réunions ou conférences épiscopales. Toutefois, la Propagande reste compétente pour les conciles particuliers célébrés sur le territoire soumis à sa juridiction (cf. *Acta Ap. Sedis*, S. C. Consistorialis, Dubia de Competentia, ad 7, p. 150 sqq., 15 jan. 1909; *Analecta eccl.*, p. 49 sq., febr. 1909; VERMEERSCH, *De Religiosis, Periodica*, p. 316 sqq., 15 mart. 1909). La Congrégation spéciale, chargée de la revision des conciles provinciaux, est supprimée.

Cette Congrégation juge toutes les affaires qui touchent à ces objets, mais seulement dans *la ligne disciplinaire;* tout ce qui serait proprement contentieux devra être renvoyé au tribunal de la Rote.

La Congrégation spéciale de Lorette est réunie à cette Congrégation.

5° *Sacrée Congrégation des Religieux.* — L'ancienne Congrégation des Evêques et Réguliers devient, par la Constitution *Sapienti* de PIE X, la *Congrégation des Religieux* ou pour les affaires des religieux (*Congregatio negotiis religiosorum sodalium praeposita*).

Cette congrégation, depuis son origine jusqu'à nos jours, a subi plusieurs modifications. GRÉGOIRE XIII fait déjà mention expresse de la Congrégation des Evêques (FAGNAN, in cap. *Quoniam* 13, x, L. I, tit. 2, n. 37). Toutefois, SIXTE V, par sa constitution *Immensa,* fixa d'une manière plus précise les attributions de cette Congrégation, ainsi que de celle des Réguliers. Ces deux Congrégations furent d'abord distinctes; mais la connexion, qui se rencontre fréquemment dans les affaires, fit bientôt réunir les deux Congrégations en une seule, sous la dénomination de *Congrégation des Evêques et Réguliers.* C'est à cette Congrégation que ressortissaient les causes des Evêques, celles des religieux, les démêlés entre les uns et les autres, les affaires pendantes entre les mêmes personnes et des tiers.

Par son *Motu proprio* « *Sacrae Congregationi* » du 26 mai 1906, PIE X a supprimé les Congrégations sur la *Discipline régulière* et sur l'*Etat des ordres réguliers*, et a attribué tous leurs pouvoirs à la Congrégation des Evêques et Réguliers (cf. *Acta Pii X*, t. III, p. 136 sq., Romae, 1908; *Analecta ecclesiastica,* mai 1906, p. 196 sqq.). Celle-ci avait donc pleine autorité pour examiner et résoudre toutes les controverses, causes et affaires concernant les évêques et les religieux. Telle était l'ancienne discipline.

Dans la discipline actuelle, en vertu de la Constitution *Sapienti*, cette Congrégation s'appellera *Congrégation des Religieux.* Sa compétence ne s'étend plus aux questions de discipline générale, elle est restreinte aux affaires qui concernent les religieux des deux sexes, à vœux solennels ou simples, aux communautés, aux groupes, qui ont la *vie en commun à la façon des Religieux* (cf. VERMEERSCH, *De Religiosis..., Periodica,* 15 sept. 1908, p. 257), et aux tiers ordres. Toutes les causes qui intéressent les religieux, soit dans leurs rapports avec les évêques soit avec d'autres personnes, sont de son ressort; elle les juge, mais dans *la ligne disciplinaire* seulement, les affaires proprement contentieuses ressortissant au tribunal de la Rote. Enfin, c'est à cette Congrégation qu'est réservée la faculté d'accorder les dispenses dont les religieux auraient besoin, excepté celle du jeûne eucharistique, qui ressortit à la Congrégation de la discipline des Sacrements (cf. *Normae peculiares*, cap. VII, art. 3, n. 10, I., *Acta Ap. Sedis*, p. 87, 1 jan. 1909; *Analecta eccl.*, p. 454, nov. 1908).

6° *Sacrée Congrégation de la Propagande.* — Tous les papes se sont occupés de la propagation de la foi. GRÉGOIRE XIII, le premier, créa à Rome des collèges pour y élever les futurs missionnaires; il institua une commission de trois cardinaux dans le but de conserver la foi aux catholiques du rite grec et de convertir les schismatiques. C'est là le premier germe de la Congrégation de la Propagande. CLÉMENT VIII réunit plusieurs cardinaux pour s'occuper avec eux des missions. Enfin GRÉGOIRE XV, par sa constitution *Inscrutabili*, du 2 juin 1622, établit la Congrégation proprement dite de la Propagande, qui existe encore aujourd'hui.

Comme son nom l'indique, elle est établie pour propager la foi parmi les infidèles, les hérétiques, toutes les sectes dissidentes.

Elle envoie des missionnaires dans les différentes régions. Pour aider, secourir les missions, elle recueille et distribue les aumônes. Elle dirige et encourage les ouvriers apostoliques, les soutient dans leurs travaux, résout leurs difficultés, répond à leurs doutes. Pour éviter la confusion et les conflits, elle fixe les limites des diverses missions. Il faut son consentement pour établir ou fonder une congrégation religieuse dans un pays qui lui est soumis. Elle propose au Pape les évêques, les vicaires apostoliques; elle accorde

aux missionnaires tous les pouvoirs spéciaux, les dispenses dont ils ont besoin.

La juridiction de la Propagande s'étend aux pays de missions, aux régions où la hiérarchie catholique n'est pas encore complètement constituée. Aussi, « Nous décrétons, écrit Pie X (const. *Sapienti*), que les pays suivants seront soustraits à la Propagande et soumis au droit commun : en Europe, l'Angleterre, l'Ecosse, l'Irlande, la Hollande et le diocèse de Luxembourg; en Amérique, le Canada, Terre-Neuve et les Etats-Unis ». Toutes les affaires concernant ces provinces ecclésiastiques seront désormais traitées, non par la Propagande, mais, selon leur nature, par les diverses congrégations compétentes. Les autres provinces ecclésiastiques et diocèses qui, jusqu'à présent, dépendaient de la Propagande, restent sous son autorité. Sont également sous sa juridiction les vicariats et préfectures apostoliques, même celles qui dépendaient jusqu'ici de la Congrégation des affaires ecclésiastiques extraordinaires.

Dans l'ancienne discipline, la Propagande était à elle seule comme un ensemble de toutes les autres congrégations réunies, à l'exception du Saint-Office; elle les suppléait pour tous les pays qui lui étaient subordonnés; toutes les questions qui, en d'autres régions, étaient adressées aux diverses congrégations romaines, devaient lui être soumises.

Dorénavant, pour qu'il y ait plus d'unité dans l'administration, la Propagande devra transmettre aux autres congrégations, selon leur compétence, toutes les affaires des pays de missions, qui regardent la foi, le mariage et les rites.

Les religieux travaillant dans les missions relèvent de la Propagande en tant que *missionnaires;* mais comme *religieux*, soit individuellement, soit en corps, ils dépendent de la Congrégation des Religieux.

Il y a aussi une *Congrégation spéciale pour les affaires des rites orientaux*. Elle a été établie par Pie IX (bulle *Romani Pontifices* du 6 janvier 1862), et annexée à la Propagande. C'est une section de la Propagande. Le même préfet les dirige; mais elle a son secrétaire, ses consulteurs et ses propres officiers. Comme son nom l'indique, cette Congrégation s'occupe uniquement des Eglises orientales. Elle a our but de conserver et de propager la foi catholique parmi les nations chrétiennes qui suivent les divers rites orientaux, de favoriser l'union des Eglises dissidentes avec la véritable, l'*Eglise romaine*.

La Constitution *Sapienti* de Pie X ne change rien à cette Congrégation spéciale pour les affaires des rites orientaux. Cette Congrégation garde donc toute son autorité sur les religieux de rite oriental (cf. Vermeersch, *De Rel giosis... Periodica*, S. C. Consistorialis Responsa, 12 nov. 1908 et 7 jan. 1909, 15 mart. 1909, p. 319, 6); elle peut accorder à ses sujets les dispenses des empêchements de religion mixte et de disparité de culte; toutefois ce qui concerne le *privilège paulin* est réservé au Saint-Office (cf. *Acta. Ap. Sedis*, S. C. Consistorialis, Dubia de competentia, 15 janv. 1909, ad 6, p. 149 sqq.; *Analecta eccl.*, febr. 1909, p. 49 sq.).

La Propagande possède à Rome un *séminaire*, où l'on forme tous ceux qui se destinent aux missions. On y admet des jeunes gens de tous les pays. C'est une vraie pépinière d'apôtres. L'*imprimerie* de la Propagande est également un puissant moyen d'action, d'apostolat. Ce vaste établissement reproduit dans les diverses langues la Bible, les livres de liturgie, de sciences sacrées, et une multitude d'autres livres, qui peuvent contribuer au progrès de la foi et de la civilisation.

7° *Congrégation de l'Index.* — La constante préoccupation de l'Eglise, gardienne et protectrice de la foi et des mœurs, écrit Léon XIII dans sa Constitution *Officiorum* (jan. 1897), « a été de détourner les hommes, autant qu'il était en elle, de ce terrible poison qu'est la lecture des mauvais livres. Au quinzième siècle, après l'invention de l'imprimerie, non seulement elle s'occupa des mauvais écrits déjà parus, mais on commença à prendre des mesures pour empêcher dans la suite la publication d'ouvrages de ce genre. Ces précautions étaient nécessitées... par le besoin absolu de protéger l'honnêteté publique et d'assurer le salut de la société... C'est donc très sagement qu'Alexandre VI et Léon X, Nos prédécesseurs, établirent des lois précises, fort appropriées au temps et aux mœurs de l'époque, pour maintenir les libraires dans leur devoir. Bientôt s'éleva une tempête plus redoutable, et il fallut s'opposer avec une vigilance et une énergie croissantes à la contagion des hérésies. C'est pourquoi le même Léon X, puis Clément X, interdirent, sous les peines les plus graves, de lire ou de conserver les livres de Luther... »

Le mal grandissant, Paul IV dressa un catalogue des écrits et des livres interdits aux fidèles. « Peu de temps après, les Pères du concile de Trente mirent un nouveau frein à la licence croissante des écrits et des lectures. Sur leur ordre, des prélats et des théologiens désignés pour cela augmentèrent et perfectionnèrent l'Index édité par Paul IV, et établirent les règles à suivre dans l'édition, la lecture et l'usage des livres. »

Pie IV, par sa constitution *Dominici gregis*, du 24 mars 1564, confirma ces règles de son autorité apostolique.

Saint Pie V institua une Congrégation de cardinaux, préposée à la correction, à la censure, à la condamnation des mauvais livres. Grégoire XIII, par sa constitution *Ut pestiferarum*, du 13 septembre 1572, augmenta ses pouvoirs, et Sixte V (const. *Immensa*) compléta l'œuvre de ses prédécesseurs.

Dans le cours des siècles, les Pontifes romains, notamment Clément VIII, Alexandre VII, Benoît XIV, connaissant les besoins de leur époque et tenant compte des lois de la prudence, publièrent des décrets expliquant les règles de l'Index et les appropriant aux circonstances.

Dans la discipline actuelle, la Congrégation de l'Index, comme celle de l'Inquisition, pour la revision, censure, correction, prohibition ou condamnation des livres, doit se conformer à la célèbre Constitution *Sollicita*, du 9 juillet 1753, de Benoît XIV, et à la constitution *Officiorum et munerum* de Léon XIII (janvier 1897). [Wernz, *Jus Decretal.*, t. II, n. 660 et t. III, n. 100 sqq.; Vermeersch, *De Prohibitione et Censura librorum* (Romae, 1906); Boudinhon, *La Nouvelle Législation de l'Index* (Paris, 1899); Card. Gennari, *La Costituzione Officiorum* (Romae, 1903); Périès, *L'Index...; Acta Leon. XIII*, vol. XVIII, p. 17 sqq. (Romae, 1898).]

La Congrégation de l'Index s'occupe directement des écrits et imprimés, en examine la doctrine, et si elle la trouve contraire à la foi, aux mœurs, ou simplement dangereuse, à raison de circonstances spéciales, elle proscrit le livre qui la contient et en défend la lecture. Ce n'est qu'indirectement qu'elle peut s'occuper parfois des personnes. La personne même des hérétiques et propagateurs de mauvaises doctrines relève, pour ce crime, du Saint-Office, qui, seul, peut connaître du crime d'hérésie (cf. Stremler, *Des congrégations*, p. 531 sqq.).

A cette Congrégation, il appartiendra désormais, non seulement d'examiner avec soin les livres qui lui seront déférés, de les proscrire, s'il y a lieu, mais encore de rechercher d'office, par les moyens jugés

les plus opportuns, les écrits de toute espèce qui seront publiés et seraient susceptibles d'être condamnés; de rappeler aux Ordinaires leur devoir rigoureux de sévir contre les livres dangereux et de les dénoncer au Saint-Siège, conformément à la Constitution *Officiorum* du 25 janvier 1897.

Comme l'interdiction des livres a le plus souvent pour but la défense de la foi catholique, et que telle est aussi la fin de la Congrégation du Saint-Office, à l'avenir, pour tout ce qui concerne la prohibition des livres, et pour cela seulement, tous les membres des Congrégations de l'Index et du Saint-Office, cardinaux, consulteurs, officiers, pourront librement communiquer entre eux, et, sur ce point, seront astreints au même secret.

La Congrégation de l'Index a plein pouvoir pour accorder les dispenses nécessaires; les permissions de lire ou de retenir les livres condamnés sont de son ressort (voir l'article Index).

8° *Sacrée Congrégation des Rites.* — La Congrégation des Rites doit son origine à Sixte V, qui, dans sa bulle *Immensa*, fixa son rôle et délimita ses attributions. Dans la discipline actuelle, elle s'occupe, dit Pie X (const. *Sapienti*), de tout ce qui concerne plus directement les rites sacrés, les cérémonies de l'Eglise latine; les affaires qui se rapportent d'une manière plus éloignée à la liturgie ne sont plus de sa compétence, telles sont les questions de préséance et autres du même genre.

Il appartient donc à cette Congrégation de veiller à ce qu'on suive fidèlement, à ce qu'on accomplisse religieusement les rites et les cérémonies dans la célébration de la sainte messe, des offices divins, dans l'administration des sacrements et en tout ce qui concerne le culte dans l'Eglise latine; elle a la faculté d'accorder les dispenses convenables, de concéder les insignes, les privilèges d'honneur, qui se rapportent aux rites sacrés et aux cérémonies; elle doit prévenir et réprimer les abus qui se glissent facilement en ces matières.

Elle s'occupe également des *Reliques*. Cependant, elle n'est pas chargée de distribuer des reliques. Cette fonction appartient, à Rome, au Cardinal Vicaire, qui les tire de la Lipsanothèque du vicariat. Mais elle traite toutes les questions qui se rattachent, soit à l'authenticité des reliques des Saints, et spécialement des corps que l'on extrait des catacombes romaines, soit au culte qui leur est attribué. Notamment, la concession d'offices concernant ces reliques est directement de son ressort.

Les causes de béatification et de canonisation lui sont toujours réservées.

A cette Congrégation sont jointes trois commissions : la Commission *liturgique;* la Commission *historico-liturgique*, et la Commission pour le *chant sacré.*

Décret du 9 décembre 1908. — Depuis 1870, la compétence du tribunal de la Rote était d'ordre purement ecclésiastique. Ce tribunal traitait les causes de moindre importance, relatives à la béatification et à la canonisation des Saints. Avant d'arriver à la béatification, il y a bien des étapes à franchir. Les auditeurs de Rote s'occupaient spécialement du procès *super non cultu*, c'est-à-dire sur l'absence de culte public rendu au serviteur de Dieu, du procès sur la réputation de sainteté, de la validité et de la valeur des procès instruits dans les curies épiscopales et d'autres affaires de ce genre. Par sa constitution *Sapienti*, Pie X a pleinement restauré le tribunal de Rote, et les auditeurs, avec leurs nouvelles fonctions, ne peuvent plus faire ce travail qui leur incombait. Sur la proposition du Cardinal Préfet de la S. Congrégation des Rites, le Pape vient de créer une *congrégation particulière*, qui aura pour mission de traiter ces causes secondaires, qui se rapportent à la béatification et à la canonisation des Saints.

Cette congrégation se composera de quelques-uns des membres et officiers de la Congrégation des Rites : du Cardinal Préfet, du Cardinal ponent (juge rapporteur de la cause), et de cinq autres cardinaux, qui seront désignés par la S. Congrégation des Rites; et comme prélats, officiers ou employés, elle comprendra le protonotaire apostolique, le secrétaire, le Promoteur et le sous-promoteur de la foi. Ce décret du Souverain Pontife a été rendu à Rome le 9 décembre 1908 (cf. *Acta Apost. Sedis*, 15 jan. 1909, p. 160; *Analecta eccl.*, jan. 1909, p. 12).

9° *Congrégation cérémoniale.* — Cette Congrégation s'occupe des cérémonies pontificales, des fonctions spéciales qui se font au palais apostolique, de la réception des ambassadeurs, etc. Elle décide les questions de préséance et tout ce qui concerne l'étiquette.

Elle demeure sans changement.

10° *Congrégation des Affaires ecclésiastiques extraordinaires.* — Depuis la Révolution, les Etats ont plus ou moins répudié les antiques traditions et les principes qui servent de base à la société. Aussi l'Eglise se trouve-t-elle souvent, avec les pouvoirs humains et les sociétés civiles, dans des rapports très difficiles et des situations fort critiques, où les règles ordinaires de l'administration ecclésiastique ne suffisent plus. C'est pourquoi « Sa Sainteté, écrit Pie VII, réfléchissant que les nombreuses années de troubles et de désordre ont été cause de notables désaccords dans les matières qui regardent la religion; considérant, en outre, qu'il appartient à sa sollicitude apostolique d'y porter un salutaire remède, a pris la détermination de créer une Congrégation nouvelle. Elle sera composée de huit cardinaux, les plus remarquables dans les sciences ecclésiastiques, d'un secrétaire avec droit de vote, et de cinq consulteurs. Ils devront examiner toutes les affaires qui viennent du monde catholique au Saint-Siège et qui lui seront transmises pour avoir son vote. Sa Sainteté sera ainsi en mesure de donner ces réponses et de prendre ces décisions, qui seront dictées par des principes droits et sûrs, et conformes à la dignité pontificale ».

Cette Congrégation, instituée par Pie VII, reçut le nom de *Congrégation des Affaires ecclésiastiques extraordinaires*. Le Pape s'en réserva la présidence ou préfecture.

Elle tint sa première séance le 16 août 1814.

Elle s'occupe des affaires que le Souverain Pontife lui soumet par le Cardinal Secrétaire d'Etat : ces affaires sont principalement celles qui regardent les lois civiles, les concordats conclus ou à conclure avec les divers gouvernements.

Il faut cependant le remarquer avec le P. Wernz (*Jus Decretal.*, t. II, n. 666, § iii, p. 420, Editio altera, Romae, 1906), dans la plupart des affaires qu'elle traite, cette Congrégation n'a qu'un vote *consultatif;* la décision proprement dite appartient au Pape.

11° *Sacrée Congrégation des Etudes.* — Sixte V, en établissant la Congrégation des Etudes (const. *Immensa*), lui confia la direction de l'Université romaine de la Sapience et la surveillance de toutes les Universités catholiques. Dans la discipline actuelle, cette Congrégation a la haute administration sur toutes les Universités et Facultés catholiques du monde entier. Elle règle ce qui regarde leur

fondation, la collation des grades académiques; elle veille à la pureté de la doctrine qui y est enseignée, et s'occupe de promouvoir les études sacrées.

Appendice. — Congrégations supprimées

Révérende Fabrique de Saint-Pierre. — Les origines de cette congrégation remontent à Clément VII, qui établit un collège de soixante personnes, pour surveiller l'érection et l'entretien de la basilique de Saint-Pierre. Clément VIII supprima cette commission, et lui substitua, sous le nom de Rév. Fabrique de Saint-Pierre, une congrégation de cardinaux, dont le préfet serait le cardinal-archiprêtre de Saint-Pierre *pro tempore*.

Cette congrégation avait donc pour premier but de surveiller l'administration de la basilique vaticane. Elle s'occupait également de toutes les affaires concernant l'exécution des legs pieux, les fondations de messes; elle réglait toutes les questions qui touchaient à l'accomplissement des conditions mises à la célébration des messes ou des fondations pieuses. Elle avait plein pouvoir pour concéder, s'il y avait lieu, au sujet de la célébration des messes, des réductions temporaires ou perpétuelles, ou même des dispenses, suppléant *ex thesauro Ecclesiae...*; elle pouvait aussi accorder une composition à celui qui n'avait pas exécuté les dispositions testamentaires dont il était chargé, mais sans lésion des droits des tiers (cf. Wernz, *Jus Decretal.*, t. II, n. 668; Battandier, Annuaire... 1899, p. 435 sq., et 1907, p. 613; Santi-Leitner, *Praelectiones juris canonici*, l. I, tit. 31, n. 119 sqq.).

Dans la discipline actuelle, la Fabrique de Saint-Pierre continuera à s'occuper de l'administration de la basilique de Saint-Pierre et de ses biens; mais toutes les affaires concernant l'exécution des legs, des fondations, les réductions ou condonations de messes, etc., lui ont été enlevées; c'est la Congrégation du Concile qui en est chargée.

La Fabrique de Saint-Pierre cesse donc d'être une congrégation proprement dite.

La Congrégation de la *Visite apostolique* est supprimée; toutes ses attributions sont rattachées au Vicariat.

Congrégation des Indulgences et des Reliques. — D'après une déclaration de Pie IV, du 7 novembre 1562, la concession des indulgences devait être gratuite. Clément VIII établit, mais provisoirement, une Congrégation des Indulgences. Clément IX, par sa bulle *In ipsis*, du 6 juillet 1669, en fit définitivement une congrégation spéciale, stable et indépendante, ayant son objet et son autorité propres.

On comprend facilement le but de cette congrégation. Elle accordait les nouvelles indulgences, résolvait toutes les difficultés, répondait aux questions qui étaient faites, touchant les indulgences et les reliques des saints. Par son *motu proprio : Quae in Ecclesiae*, du 28 janvier 1904 (*Acta Pii X*, p. 141 sqq., t. I, Romae, 1905), Pie X avait uni *in perpetuum* cette Congrégation des Indulgences à la Congrégation des Rites. Mais si les deux Congrégations étaient unies, leurs officiers et leurs bureaux restaient distincts. Au point de vue réel et pratique, la modification se bornait à ce que le même cardinal était préfet des deux congrégations et les gouvernait suivant les règles propres à chacune d'elles. Cette Congrégation est définitivement supprimée; ce qui regarde les Indulgences a été dévolu au Saint-Office, et ce qui concerne les Reliques, attribué à la S. Congrégation des Rites.

Sont maintenues sans changement les Commissions pour les Etudes bibliques, pour les Etudes historiques, pour l'administration du Denier de Saint-Pierre et pour la préservation de la foi à Rome.

A raison de son importance spéciale, nous ajouterons quelques mots sur la *Commission biblique*.

Commission biblique. — *Institution. Nature. Autorité de ses décrets.* — Depuis longtemps, la question des études bibliques préoccupait le Saint-Siège. Léon XIII, par l'encyclique *Providentissimus* du 18 novembre 1893, avait déjà tracé les lois selon lesquelles les interprètes, les savants catholiques devaient étudier et résoudre ces problèmes difficiles. Mais s'il appartient aux exégètes catholiques d'expliquer et de défendre les saints Livres, il convenait cependant, à cause de tant d'erreurs répandues, de les aider et de les diriger; l'interprétation authentique de la sainte Ecriture ressortit, en effet, à l'Eglise, au Souverain Pontife. Aussi Léon XIII, par le bref *Vigilantiae*, du 27 septembre 1902, institua-t-il une *Commission biblique*. Elle devait être son auxiliaire dans l'application pratique de l'encyclique *Providentissimus;* son rôle serait de promouvoir les études bibliques et de les protéger contre l'erreur et la témérité. Néanmoins, le Pape ne créait pas une nouvelle *congrégation*, mais une simple *commission*. Au point de vue juridique, c'était sans doute un organe officiel du Saint-Siège, mais d'un rang inférieur aux congrégations, donc aussi d'autorité inférieure, quoique déjà considérable (cf. *Nouvelle Revue théol.*, mai 1907, p. 243, Article de M. Castillon, *Sur une décision de la Commission biblique*). Ses décisions avaient assurément une *force spéciale*, une haute valeur morale et scientifique; elles constituaient, pour tous les catholiques, une *direction doctrinale autorisée*, ou, comme s'exprime la Commission biblique elle-même, *une norme directive officielle*. S. S. Pie X, par son *motu proprio « Praestantia »*, du 18 novembre 1907, vient d'élever l'autorité des *décisions doctrinales* de la *Commission biblique*, de l'égaler à celle des décrets doctrinaux des congrégations romaines, et, par conséquent, de leur donner une force vraiment *préceptive*, strictement *obligatoire*.

L'occasion et les raisons de cet acte, l'histoire, le rôle, la manière de procéder de la *Commission biblique*, l'*autorité propre* de ses décisions doctrinales, tel est l'objet de la première partie de la lettre pontificale.

Voici le passage concernant l'*autorité des décisions de la Commission biblique :*

« Quaproter declarandum illud praecipiendumque videmus, quemadmodum declaramus in praesens expresseque praecipimus universos omnes conscientiae obstringi officio sententiis Pontificalis Consilii de re biblica, ad doctrinam pertinentibus, sive quae adhuc sunt emissae, sive quae posthac edentur, perinde ac decretis sacrarum Congregationum *pertinentibus ad doctrinam* probatisque a Pontifice, se subjiciendi... » (cf. *Acta S. Sedis*, 1907, p. 724; *Nouv. Rev. théol.*, nov. 1908, p. 676).

Comme le déclare le décret pontifical, la Commission biblique « est formée d'un certain nombre de cardinaux, illustres par leur doctrine et leur prudence ». Ils sont choisis par le Souverain Pontife. Un d'entre eux, désigné par le Pape, est président de la Commission. Les cardinaux seuls constituent la Commission biblique proprement dite; *seuls*, ils sont *juges* de toutes les questions d'Ecriture sainte, soumises à leur examen.

A la Commission, sont adjoints des *consulteurs*, nommés par le Pape, « et choisis parmi les savants dans la science théologique des Livres saints, hommes différents de nationalité et dissemblables par leurs méthodes et leurs opinions en fait d'études exégétiques ». Mesure très sage. « Le Pape juge utile et conforme aux besoins des études et du temps, de donner,

dans la Commission, accès aux opinions les plus diverses, pour qu'elles y soient, en toute liberté, proposées, développées et discutées. » (*Motu proprio.*) — Les consulteurs doivent ainsi donner leur avis sur les différentes questions soumises à la Commission. Ils ont simplement voix *consultative*. Ils rédigent des rapports (*vota*), qui sont communiqués aux cardinaux, membres de la Commission, ou, dans des séances spéciales, ils sont appelés à discuter librement certains points et à présenter leurs observations motivées.

Les questions ainsi préparées, éclaircies par ces études ou discussions libres, sont ensuite décidées, tranchées par les cardinaux réunis en séance plénière. « Ces conclusions ou jugements de la Commission doivent être soumis au Souverain Pontife, pour être publiées après avoir reçu son approbation. » L'approbation est ordinairement donnée dans la *forme commune*.

En vertu du *motu proprio* « *Praestantia* », la Commission biblique a donc vraiment autorité pour porter des décisions sur les différentes questions afférentes aux choses bibliques, soit sur les doctrines elles-mêmes, soit sur les faits relatifs aux doctrines. Au point de vue juridique, ces décisions ont exactement la même valeur que les décrets doctrinaux des Sacrées Congrégations approuvés par le Pape. (Voir ce que nous avons dit plus haut sur la valeur des décisions doctrinales du Saint-Office ; cf. *Valeur des décisions doctrinales et disciplinaires du Saint-Siège*, p. 44 sqq., Paris, 1907.) « Tous, sans exception, sont tenus, par devoir de conscience, de se soumettre aux décisions du Conseil pontifical des études bibliques se rapportant à la doctrine. » Et il s'agit d'une obligation grave.

Aussi, « ceux qui, par leurs paroles ou leurs écrits, s'élèveraient contre ces décisions, ne sauraient éviter la note de *désobéissance* et de *témérité*, ni, en conséquence, être exempts de *faute grave;* et cela, indépendamment du scandale qu'ils donneraient et des autres péchés dont ils pourraient avoir à répondre devant Dieu, à raison des autres erreurs et témérités, dont s'accompagnent le plus souvent des résistances de cette espèce ». (*Motu proprio.*)

Toutes les décisions de la Commission biblique, se rapportant à la doctrine, *aussi bien celles qui avaient été rendues avant le Motu proprio, que celles qui seront portées à l'avenir*, ont une force vraiment préceptive, sont strictement et universellement obligatoires; c'est pour tous les fidèles sans exception un devoir grave de conscience de se soumettre à de semblables décisions.

Des tribunaux romains

1° *Sacrée Pénitencerie.* — La juridiction de la Pénitencerie s'étend exclusivement aux affaires de for interne, même non sacramentel. La concession des dispenses matrimoniales pour les pauvres, qu'elle avait l'habitude d'accorder jusqu'ici sans restriction, appartient, du moins pour les concessions publiques, à la Sacrée Congrégation de la discipline des Sacrements. Désormais la Pénitencerie aura la faculté de concéder les grâces, absolutions, dispenses, commutations, condonations, sanations, qui regardent le for interne. C'est ce tribunal qui examine et résout les cas de conscience.

2° *Tribunal de la « Rote » (Sacra romana Rota).* — Avant l'institution des Congrégations romaines, la multitude toujours croissante des affaires portées au tribunal du Saint-Siège ne permettait pas de les traiter toutes dans les trois consistoires hebdomadaires. Le Pape jugeait celles de moindre importance dans sa chapelle privée, assisté de ses clercs ou chapelains, qui lui servaient de conseillers, et qui, pour cette raison, étaient appelés auditeurs du sacré palais. Sous les papes d'Avignon, cette chapelle pontificale fut transformée en tribunal séparé, en dehors du sacré palais, sous le nom de tribunal de la Sacrée Rote (*Sacra Rota*), et les auditeurs du sacré palais s'appelèrent désormais auditeurs de la Sacrée Rote (dénomination prise, suivant les uns, de la forme ronde de la salle où siégeait ce tribunal, suivant les autres, de la manière de procéder *par tours*, usitée par les auditeurs. Cf. Wernz, t. II, n. 669).

Jean XXII, par sa constitution *Ratio juris* (an. 1326), compléta l'organisation de ce tribunal, qui est ordinaire, et les auditeurs de la Rote furent constitués juges délégués, ayant pouvoir de juger et de terminer de leur autorité propre certaines causes.

Pour diverses raisons, le tribunal de la Rote, si célèbre autrefois, avait cessé de fonctionner depuis 1870. Aussi les Congrégations étaient-elles surchargées d'affaires. Pie X lui rend une nouvelle vie et le rétablit comme tribunal proprement dit et cour d'appel. Les Congrégations ne pourront plus traiter les causes, civiles ou criminelles, au for contentieux; toutes les affaires qui exigent ou pour lesquelles on veut un procès canonique en règle, appartiennent en propre au tribunal de la Rote; les causes majeures sont cependant exclues de sa compétence, et ce tribunal est absolument incompétent dans toutes les affaires non contentieuses.

La Rote est ainsi constituée *cour d'appel* pour toutes les curies ecclésiastiques du monde entier. En cas d'appel légitime, elle juge en seconde, et, si cela est nécessaire, en troisième instance, toutes les causes du for contentieux traitées par les Ordinaires.

Toutefois, la Rote juge en première instance toutes les affaires que le Souverain Pontife lui confie de son propre mouvement, ou sur la demande des parties; et même, s'il y a lieu, elle juge ces mêmes causes en deuxième et troisième instance, à l'aide des tours, conformément à la règle douzième (cf. Const. *Sapienti, Lex propria sacrae Romanae Rotae*, can. 12).

Rappelons-nous que tous les fidèles ont le droit absolu de demander à être jugés à Rome; on peut toujours recourir au Souverain Pontife, qui est le Père commun de tous les chrétiens.

Les fidèles jouiront donc, comme par le passé, du droit de porter leurs différends devant le Saint-Siège. Toutefois, ils devront s'adresser non à la Rote, mais au Pape, qui appréciera s'il convient d'admettre leurs recours, ou de les renvoyer devant les juges ordinaires de première instance. Cependant, la supplique, adressée au Souverain Pontife, pourra, sans doute, être déposée au greffe de la Rote, comme cela se pratiquait jusqu'ici pour les Congrégations.

Le tribunal de la Rote est régulièrement compétent en *première instance* pour toutes les affaires contentieuses des religieux (Const. *Sapienti*).

S'il y a lieu à appel, il se fait d'un *tour* au *tour* suivant. Si la seconde sentence confirme la première, elle est définitive; si elle est différente, la cause est reprise par le tour suivant, qui rendra une troisième sentence, et ce jugement sera définitif. D'une manière générale, une décision de la Rote, qui confirme une sentence antérieure, est définitive, que ce jugement soit le premier ou le second rendu en l'affaire.

Enfin, la Rote est compétente pour les cas de *restitution intégrale*, pourvu, néanmoins, que le recours n'ait pas pour objet une sentence portée par ce tribunal. Dans ce dernier cas, c'est le tribunal de la Signature apostolique qui serait compétent. « Outre la restitution « in integrum », les parties lésées peuvent solliciter la *revision* du procès. Ni la Rote, ni la

Signature n'ont qualité pour en recevoir la demande; elle doit donc être adressée au Souverain Pontife (*Nouvelle Revue théol.*, *La réorganisation de la Curie romaine*, par M. Besson, p. 86, février 1909).

En vertu de la Constitution *Sapienti* de Pie X, les juges ou auditeurs de la Rote sont au nombre de dix; ils sont nommés par le Souverain Pontife.

Ils forment un collège présidé par leur doyen. Pour juger, ils procèdent par *tours* de trois auditeurs, excepté dans certains cas plus importants, où ils doivent être au complet. « Les tours se succèdent suivant l'ordre d'arrivée des affaires devant le tribunal. » Le *premier* tour est composé des trois derniers auditeurs (10, 9, 8); le second, des trois qui précèdent immédiatement (7, 6, 5); les trois qui viennent ensuite (4, 3, 2), composent le troisième tour; le quatrième tour comprend le doyen et les deux derniers auditeurs (1, 10, 9), et ainsi de suite, de manière à avoir un roulement varié.

Les auditeurs prononcent collégialement à la majorité des suffrages. Ils sont obligés de juger toujours conformément aux prescriptions rigoureuses du droit, *ad apices juris*. Leurs jugements, formulés en latin, doivent être motivés, sous peine de nullité.

Les plaideurs peuvent agir par eux-mêmes devant ce tribunal, mais ils peuvent à leur gré prendre un avocat. (Utrum adjutores auditorum S. Rotae agere possint munus advocati in aliqua causa, quae agitur apud S. Rotam, vel apud Apostolicam Signaturam. — Resp. : Negative in utroque casu. *S. C. Consistorialis*, 11 juin 1909; *Acta Ap. Sedis*, 1 jul. 1909, p. 515 sq.)

Valeur juridique des décisions de la Rote. — Les décisions de la Rote sont assurément fort respectables; elles ont toujours eu une grande autorité dans l'Eglise, à cause de la réputation bien méritée de science, de compétence spéciale et de prudence des membres de ce tribunal. Toutefois, elles ne doivent pas être considérées comme des sentences papales; elles ne font pas loi dans l'Eglise; elles ne sont pas obligatoires pour les tribunaux inférieurs; elles ont la valeur d'une *interprétation doctrinale* de la loi, et à ce titre, elles sont grandement utiles pour aider à déterminer le véritable sens de la loi; elles ont une haute autorité morale, *doctrinale*, mais elles n'ont pas d'*autorité légale*; elles ne sont pas des interprétations *authentiques* de la loi. « Les juges inférieurs peuvent s'y conformer et les suivre, s'ils les trouvent exactes, mais ils ne sont pas tenus de s'y soumettre comme à l'explication *authentique* de la loi. » (Cf. Stremler, *Des congrégations romaines...*, p. 489.) C'est ce qu'exprime très clairement le cardinal de Luca dans sa *Relatio romanae Curiae forensis*, lorsqu'il parle de la *Rote*. (De Luca, *Theatrum...*, lib. XV, pars II. Relatio rom. Curiae for., Discurs. 32, n. 66 sqq., p. 326, Venetiis, 1726.)

3° *Tribunal de la Signature apostolique.* — Les anciens tribunaux de la Signature papale de grâce et de la Signature papale de justice sont supprimés; à la place, le Pape établit le tribunal de la *Signature apostolique*.

Ce tribunal suprême est composé de six cardinaux, nommés par le Pape, dont l'un, désigné par le Souverain Pontife, fait les fonctions de préfet. Il y a un secrétaire, également nommé par le Pape.

La signature apostolique est la *cour de cassation* à l'égard de la Rote. Pie X détermine avec précision sa compétence.

Ce tribunal traitera principalement, comme lui appartenant en propre, les affaires suivantes : 1° les cas où une partie voudrait récuser un auditeur suspect; 2° où on accuserait un juge d'avoir violé le secret, ainsi que les demandes en dédommagement des torts causés par un acte nul ou une sentence injuste; 3° « il reçoit les recours en cassation de jugements attaqués pour vice de forme, et les demandes en revision » (cf. Boudinhon, *Revue du clergé français*, 1er septembre 1908, p. 586 sqq.), mais il ne juge pas l'affaire au fond; il la renvoie à la Rote qui doit la traiter, les juges étant au complet (*videntibus omnibus*); 4° enfin, il connaît de tous les cas de restitution intégrale, quand l'appel a lieu contre une sentence rotale, passée à l'état de chose jugée.

Des Offices

1° *Chancellerie apostolique.* — A l'*Office de la Chancellerie* préside un cardinal qui, désormais, prendra le nom de Chancelier et non de Vice-chancelier. Selon une ancienne coutume, le chancelier fait les fonctions de notaire dans les consistoires.

A l'avenir, l'office propre de la chancellerie sera d'expédier, sur l'ordre de la Congrégation consistoriale ou du Pape, les lettres apostoliques, les bulles avec le sceau de plomb (*sub plumbo*), relatives à la provision des bénéfices consistoriaux, à l'institution des nouveaux diocèses, chapitres, et à d'autres affaires majeures. Le seul mode conservé pour l'expédition de ces bulles, c'est la « voie de chancellerie »; les autres modes, *per viam secretam*, *de camera* et *de curia*, sont abolis (cf. Petra, *Comment. ad Const. ap.*, t. I, p. 5, n. 1 sqq., Venetiis, 1741; Bouix, *De principiis jur. can.*, p. 277 sqq., Parisiis; Bangen, *Die römische Curie*, p. 440; Moroni, *Dizionario di erudizione*, t. V, p. 280 sq.; Vermeersch, *De Religiosis, Periodica*, p. 332, 15 mart. 1909; Grimaldi, *op. cit.*, p. 437 sqq.).

Le collège des prélats dits : Abréviateurs du Parc-majeur et du Parc-mineur, est supprimé; leurs fonctions seront remplies par le collège des Protonotaires *participants*.

2° *Daterie apostolique.* — A la tête de cet office, il y a un cardinal qui ne s'appellera plus Pro-dataire, mais portera désormais le nom de Dataire.

A la Daterie, il appartiendra en propre de régler toutes les questions concernant les bénéfices non consistoriaux réservés au Saint-Siège; elle expédiera les lettres apostoliques pour la collation de ces bénéfices, accordera, s'il y a lieu, les dispenses nécessaires; elle s'occupera des pensions, des charges que le Souverain Pontife voudrait imposer à ces bénéfices.

3° *Chambre apostolique.* — A la *Chambre apostolique* est attribuée l'administration des biens et droits temporels du Saint-Siège, principalement pendant la vacance du siège. Le Cardinal Camerlingue (*camerarius*), qui préside à cet office, devra, lorsque le siège deviendra vacant, se conformer, dans l'exercice de ses fonctions, aux règles fixées par Pie X dans sa Constitution *Vacante Sede apostolica* du 25 décembre 1904 (*Acta Pii X*, vol. III, p. 239 sqq., Romae, 1908; *Analecta eccl.*, mart. et april. 1909, p. 106 sq.).

4° *Secrétairerie d'Etat.* — Cet Office, dont le chef est le Cardinal Secrétaire d'Etat, comprend trois secrétaireries ou sections :

1. La *Section des Affaires ecclésiastiques extraordinaires*, qui aura à sa tête le Secrétaire de la Congrégation des Affaires ecclésiastiques extraordinaires;
2. La *Section des Affaires ordinaires*, dirigée par le Substitut pour les affaires ordinaires;
3. La *Secrétairerie des Brefs*, dont le chef portera le titre de *Chancelier des brefs apostoliques*.

De ces trois chefs de section, le premier en dignité est le Secrétaire de la Congrégation des Affaires ecclésiastiques extraordinaires; le second, le Substitut pour les affaires ordinaires, et enfin le troisième, le Chancelier des brefs apostoliques.

5° *Secrétaireries des Brefs aux princes et des Let-*

tres latines. — Les deux secrétaireries des Brefs aux Princes et des Lettres latines sont maintenues comme par le passé, sans modification.

Dorénavant, toutes les lettres apostoliques, expédiées soit par la Chancellerie, soit par la Daterie, seront datées non suivant l'ère chrétienne, qui fait commencer l'année le 25 mars, mais selon les années civiles, qui commencent le *premier janvier* (Const. *Sapienti*).

Appendice. — *Const. Promulgandi.* — Une réforme vivement désirée était la création d'un bulletin officiel, qui nous garantît le texte authentique et la promulgation des actes du Saint-Siège. Pie X, par la Constitution *Promulgandi* (29 septembre 1908), vient de faire cette heureuse innovation. Ainsi met-il le couronnement à cette grande réforme des Congrégations, Tribunaux et Offices de la Curie romaine.

Sources et Auteurs à consulter

I. Sources. — *Constitutions apostoliques* citées; *Collectanea S. C. de Propaganda Fide*, 2 vol. Romae, 1907; *Acta Apostolicae Sedis*, 1909; *Analecta ecclesiastica*, 1908, 1909; *Questions actuelles*, t. XCVIII, p. 130, 258, 290, sqq.; t. XCIX, p. 68, 98, 130; 1908, 1909.

II. Auteurs. — Aichner, *Jus ecclesiasticum*, édit. 9, Brixinae, 1900; Alphonsi de Ligorio (S.), Theologia moralis..., ed. *Gaudé*, Romae, 1905, 1908; Angelis (Philippus de), *Praelectiones juris can.*, Romae, Parisiis, 1878; Arndt, S. J. *De libris prohibitis commentarii*, Ratisbonae, 1895; Bangen, *Die römische Curie*, Münster, 1854; Barbosa, *Collectanea Doct. in libr. Decretal.*, Lugduni, 1716; Bargilliat, *Praelect. jur. can.*, 2 vol. Paris, 1904; Battandier (Mgr), *Annuaire pontifical*, Paris, 1909; Besson (J.), dans *Nouvelle Revue théol.*, 1908, 1909; Boudinhon (A.), *La nouvelle législation de l'Index*, Paris, 1899; Bouix, *De Curia romana*, Parisiis, 1859; Brabandère (Petrus de), *Juris canonici et juris canonico-civilis compendium*, 2 vol., Brugis, 1898; Bulot (A.), S. J., *Compendium Theol. mor. ad mentem P. Gury*, 2 vol., Paris, 1906; Choupin (Lucien), *Valeur des décisions doctrinales et disciplinaires du Saint-Siège, Syllabus, Index, Saint-Office, Galilée*, Paris, 1907; Devoti, *Institutiones can.*, 2 vol. Gandae, 1852; Fagnani, *Commentaria in libros quinque Decretalium*, Romae, 1661; Ferraris, *Prompta bibliotheca*, Venetiis, 1778; Forget, article *Congrégations rom.*, *Dictionnaire théol. Vacant-Mangenot;* Gennari (Card.), *La Costituzione Officiorum*, Romae, 1903; Goyau (G.), *Le Vatican*, Paris, 1895; Grimaldi, *Les Congrégations romaines*, Sienne, 1890 (à l'index); Laurentius, *Institutiones juris eccl.*, Fribourg, 1908; Lega (Mgr Michaele), *De Judiciis ecclesiasticis*, 4 vol., Roma, 1906; Lehmkuhl, *Theologia moralis*, 2 vol. Fribourg; Leurenius, *Forum ecclesiasticum*, Moguntiae, 1719; Lingen et Reuss, *Causae selectae in S. C. C.*, Ratisbonae, 1871; Luca (Cardinal J. B. de), *Theatrum veritatis et justitiae*, Venetiis, 1726; Luca (Marianus de), *Praelectiones juris can.*, 5 vol., Romae, 1897; Mocchegiani (P.), O. F. M., *Jurisprudentia ecclesiastica*, 3 vol., Fribourg, 1904, 1905; Ojetti (B.), S.J., *Synopsis rerum moralium et juris canonici*, 2 vol., Prati, 1904, 1905; Parayre, *La S. Congrégation du Concile, son histoire, sa procédure, son autorité*, Paris; Periès, *L'Index*, Paris, 1898; Pignatelli, *Consultationes canonicae*, Venetiis, 1722; Pirhing, *Jus canonicum*, Venetiis, 1759; Plettenberg, S. J., *Notitia Congregationum et tribunalium Curiae romanae*, Hildesii, 1693; Reiffenstuel, *Jus canonicum*, Venetiis, 1752; Sägmüller, (Dr J. B.), *Lehrbuch des katholischen Kirchenrechts*, Fribourg, 1900; Sanguineti, S. J., *Juris eccl. institutiones*, Romae, 1890; Santi-Leitner, *Praelectiones juris canonici*, 5 vol., Ratisbonae, 1898; Schmalzgrueber, *In Decretal. Greg. IX*, Ingolstadii, 1758; Sebastianelli, *Praelectiones juris canonici*, 3 vol., Romae, 1897, 1906; Soglia (Card.), *Institutiones juris publici eccl.*, Paris, 1849; Stremler, *Traité des peines eccl. et des Congrégations romaines*, Paris, 1860; Vecchiotti, *Institutiones can.*, 3 vol., Taurini, 1867; Vermeersch, S. J., *De prohibitione et Censura librorum*, Romae, 1906; Ward, *The authority of doctrinal Decisions*, London; Wernz (Fr. Xav.), S. J., *Jus Decretalium*, 4 vol., Romae, 1905, 1906; Zamboni, *Collectio declarationum S. C. C.*, Viennae, 1812; Zech (Fr. Xav.), *Praecognita juris can.*, Ingolstadii, 1749.

L. Choupin.

D

DAVID. — La biographie biblique de David est renfermée dans les livres des *Rois;* elle s'ouvre au chapitre xvi du premier livre et se termine au chapitre ii du troisième. Cette biographie est complétée par les chapitres xi à xxix du premier livre des *Paralipomènes.* Or, du commencement à la fin de l'histoire de David, le narrateur inspiré se montre visiblement préoccupé de mettre en relief l'incessante intervention de la Providence en faveur de son personnage, lequel devait jouer en effet un rôle immense non seulement au sein d'Israël, mais encore dans l'histoire du Messie futur et du monde.

L'histoire du second roi d'Israël se divise en deux parties : 1° David *avant sa royauté;* 2° David *roi.*

I. David avant sa royauté. — 1) *Origine et première jeunesse de David.* — David, de la tribu de Juda, était le plus jeune des huit fils d'Isaï le Bethléémite. Si Samuel le choisit pour succéder à Saül, ce fut sur un ordre formel du Seigneur (I *Rois*, xvi, 1, 3) et dans des circonstances pleines de mystères, délicieusement racontées par l'historien sacré (*ibid.*, 7, 11, 12); dès ce moment, observe le texte sacré, « l'Esprit de Dieu fut en lui » (*ibid.*, 13).

Avant cette élection divine et encore après, David s'occupait à garder les troupeaux de son père; même il s'était fait un nom parmi les pâtres de Juda pour son audace à poursuivre le lion et l'ours, qu'il étranglait parfois de ses mains vigoureuses (I *Rois*, xvii, 34-37).

De ces mêmes mains qui étouffaient les fauves, le fils d'Isaï touchait le *kinnor* (*ibid.*, xvi, 17, 18). Cet art lui valut de pénétrer à la cour de Saül, que tourmentait un mal étrange, lequel n'était soulagé que « lorsque David prenait sa harpe », et en jouait devant le roi (*ibid.*, xvi, 23).

A cette époque de sa vie David, revenu auprès de son père, eut l'occasion de se mesurer dans la vallée du Térébinthe avec le terrible philistin Goliath. Il frappa au front le géant d'une pierre de sa fronde, et, le terrassant, il lui trancha la tête (*ibid.*, xvii, 1-54). C'est à Jahveh que le jeune David devait cette

victoire (*ibid.*, XVII, 37, 45, 46). Saül, émerveillé d'une telle vaillance, voulut avoir désormais le fils d'Isaï continuellement à sa cour (XVIII, 2).

Plusieurs de ces faits sont traités par nos rationalistes de « mythes sans fondement ». « Le rôle, écrit Renan, qu'on prête à David comme harpiste auprès de Saül est légendaire » (*Histoire du peuple d'Israël*, t. I, p. 413). Le même écrivain feint d'ignorer la victoire de David sur Goliath; s'il parle d'un triomphe remporté sur les Philistins à Ephès-Dammim, il affecte de ne connaître que celui qui eut pour héros « un certain Eléazar, fils de Dodo l'Ahohite, qui presque seul arrêta les Philistins vainqueurs » (Renan, *op. cit.*, p. 412). En tout cela Renan se trompe; d'abord parce qu'il attribue à Eléazar, fils de Dodo, une victoire qui, d'après II *Rois*, XXIII, 11, 12, semble devoir être rapportée surtout à Semma; ensuite parce que le fait d'armes de Semma est très distinct de celui du fils d'Isaï, vainqueur de Goliath. Comp. II *Rois*, XXIII, 11, 12, avec I *Rois*, XVII, 1 et suiv.

Quant aux dénégations de Renan relatives au talent de harpiste qui fit au début la fortune de David, M. Dieulafoy lui-même (*Le roi David*, p. 65) les repousse, et admet comme parfaitement vraisemblable que, « dans les longues journées passées derrière ses brebis au désert », le fils d'Isaï s'était exercé à jouer du *kinnor*. Nous ne devons donc pas nous étonner que le jeune pâtre de Bethléem ait mérité de devenir « le cithariste du roi ». « Tous ces détails, ajoute le docte membre de l'Institut, respirent un parfum de vérité et de candeur inimitables » (*op. cit.*, p. 74, note). Saül, lorsqu'il entendait les sons mélodieux du *kinnor* de David, éprouvait un réel apaisement, ses crises de mélancolie, comme celles de tout névropathe, se calmant alors ou disparaissant même tout à fait.

2) *David à la cour du roi Saül.* — Le fils d'Isaï, par son intelligence (I *Rois*, XVIII, 5, 14), ses prouesses dans les combats (XVIII, 5, 14, 27, 30; XIX, 8), son ascendant sur tous (XVIII, 5, 7, 8, 16, 30), excita bientôt la sombre jalousie du roi (cf. XVIII, 9, 15, 29). A plusieurs reprises le monarque essaya de le tuer (XVIII, 11; XIX, 9, 10, 22) ou tout au moins de le faire tuer, soit par les siens, soit à la guerre et comme fortuitement (XVIII, 17, 21, 25; XIX, 1, 11, 20; XX, 31). Mais toujours le fils d'Isaï échappa au danger (XIX, 4-8; 11-18; 20-22; XX, 27-43); visiblement Dieu le protégeait (XVIII, 12, 14, 28).

A cause précisément de cette intervention incessante du Seigneur en faveur de David, il en coûte à la critique moderne d'admettre tous les faits que nous venons de signaler. On les suppose empruntés à des sources « d'une autorité médiocre, et donc fort contestables ». Il est tels chapitres, comme le XVIIe du premier livre des *Rois*, qui créent de réelles difficultés à la critique et à l'exégèse. Nos adversaires en tirent argument pour infirmer la véracité de certains faits qui y sont racontés. Est-ce pour simplifier quelques-unes de ces difficultés que les LXX ont supprimé par exemple les versets XVII, 12-31, 55-58; XVIII, 1-5? Plusieurs l'ont prétendu; d'autres reconnaissent, avec plus de raison à ce qu'il semble, que le texte massorétique a subi en ces passages de nombreuses retouches et additions. On lira dans Hummelauer (*Comm. in lib. Samuelis*, p. 174) d'intéressantes observations à cet égard. Nous n'estimons pas que ce soit ici le lieu d'ouvrir une discussion détaillée des diverses opinions. Ces sortes de problèmes relèvent surtout de la critique textuelle, et ont leur place davantage marquée dans un travail spécial ou dans un commentaire biblique. Une chose reste sûre pourtant, et, au point de vue où nous nous mettons, doit suffire, c'est que la diversité des sources dans le premier livre des *Rois*, non plus que les remaniements, transpositions, gloses, additions, n'exigent de nécessité la non-historicité des faits racontés, surtout quand ces faits en eux-mêmes n'offrent rien d'invraisemblable, de heurté ni de choquant. J'ajoute qu'on abuse vraiment de la contradiction apparente que présentent les incises XVI, 18-23, et XVII, 55-58; à cette difficulté exégétique, les commentateurs depuis longtemps ont largement répondu. Voir en particulier Hummelauer, *Comm. in lib. Samuelis*, pp. 183-184.

3) *David errant à travers le désert.* — Fuyant la colère de Saül, David dut se cacher un peu partout dans le désert de Juda, même au delà du Jourdain. Il alla successivement à Nobé, chez le grand-prêtre Achimélech (I *Rois*, XXI, 1-9); — à Geth, au pays des Philistins, chez le roi Achis (XXI, 10); — aux environs d'Odollam, dans une caverne où il se réfugia (XXII, 1, 2), non loin de Soco, d'Azéca et de Jérimoth; — puis à Maspha (XXII, 3), dans la forêt de Haret (XXII, 5) et à Céïla (XXIII, 5); — ensuite dans les montagnes du désert de Ziph (XXIII, 14), dans les solitudes de Maon (XXIII, 24), dans les collines d'Engaddi (XXIV, 1) et au désert de Pharan (XXV, 1); — finalement il revint à Geth (XXVIII, 2) auprès du philistin Achis qui lui donna Siceleg (XXVII, 6), où David se retira et où il apprit la mort de Saül (II *Rois*, I, suiv.).

Pendant sa vie errante de plusieurs années, on a reproché à David ses duplicités sans vergogne, ses ruses déloyales, même quelques actes de véritable banditisme. Ainsi chez Achimélech (XXI, 2) et chez Achis roi de Geth (XXVII, 10-12), il ne recula point devant le mensonge; une fois, à la cour de ce dernier, il se déplaça jusqu'à simuler la folie ou l'ivresse (XXI, 13-15). Ne se déshonora-t-il pas d'ailleurs souvent par sa dureté à la guerre, par ses pillages sans merci ni trêve (XXIII, 5; XXVII, 8, 9), par son amour des femmes qui le poussa à épouser en même temps Abigaïl et Achinoam, après avoir divorcé avec Michol? (XXV, 42-44). Renan n'a pas assez de termes pour disqualifier le fils d'Isaï en cette période agitée de sa vie : pillard, maraudeur, condottiere, flibustier, brigand, toutes ces épithètes à tour de rôle reviennent sous sa plume à l'adresse de David.

Et pourtant David ne fut ni brigand, ni flibustier, ni maraudeur au sens où il plaît à Renan de le dire. Sans doute il entreprit de nombreuses razzias; il attaqua souvent des tribus; il eut ses ruses de guerre, parfois méchantes, et versa le sang humain : toutes choses que Reuss nous avertit de « ne pas apprécier au point de vue de la morale ou d'une civilisation plus avancée ». Notre droit des gens n'était point celui qui régnait alors. David combattit à la manière de ses contemporains. Qu'il ne soit pas sous ce rapport un modèle à imiter présentement, nous le voulons; mais pourquoi le condamner *a priori* d'une manière absolue? A-t-on pris garde suffisamment que ses razzias étaient pour la plupart nécessitées par le besoin que lui et ses gens avaient de pourvoir à leur propre subsistance? N'avaient-ils pas aussi à se défendre quelquefois? On oublie trop d'ailleurs qu'en ces circonstances difficiles David sut montrer souvent un désintéressement admirable, une générosité et une délicatesse de sentiments qu'à cette époque bien peu autour de lui pratiquaient. Combien grande ne fut pas sa bonté pour Saül, son implacable ennemi! (Cf. I *Rois*, XXIV, 4; XXVI, 7-12; II *Rois*, I, 11-27; II, 5-7.) Saül tout le premier le reconnaissait : « David vaut mieux que moi », s'écria-t-il un jour (I *Rois*, XXIV, 18) avec des larmes dans les yeux. Ne sait-on pas que David aimait tendrement Jonathas, le fils de son ennemi et rival? L'amitié qui les unissait est demeurée non moins célèbre que celle d'Oreste et de Pylade, de Nisus et d'Euryale, dans l'an-

tiquité classique. Le fils d'Isaï ne fut d'ailleurs en maintes circonstances pas plus inaccessible à la clémence et au pardon qu'à la bonté et à la bienveillance. Au lendemain de ses razzias sur les tribus il savait rappeler à ses *Gibborim*, enivrés de leur victoire, les principes de la justice et de l'équité (I *Rois*, xxx, 21-25); les bergers de Nabal, par exemple, lui en furent reconnaissants (I *Rois*, xxv, 1-17). Jamais du reste le fils d'Isaï ne trahit les siens ni ne tourna ses armes contre la patrie (xxviii, 1, 2; xxix, 9-11; xxx, 26-31); « il demeura toujours, écrit M. Dieulafoy (*op. cit.*, p. 326), le capitaine victorieux et néanmoins assez patient, assez sage, pour attendre à Hébron la fin du règne de Saül ». Aussi bien le Seigneur ne cessa-t-il d'intervenir pour le conseiller et le conduire pendant sa vie errante (I *Rois*, xxii, 5, 15; xxiii, 2, 4, 11, 12, 14, 27; xxiv, 11, 13, 16; xxv, 28-31, 38, 39; xxvi, 23; xxx, 6, 8; II *Rois*, ii, 1). Plus tard, dans ses Psaumes, David ne tarissait point en actions de grâces au Seigneur pour tant de bienfaits.

II. David roi. — 1) *La royauté de David à Hébron.* — A la mort de Saül, le fils d'Isaï fut solennellement acclamé et sacré roi à Hébron par les hommes de Juda (II *Rois*, ii, 4; I *Par.*, xi, 1-3). Mais en même temps Isboseth, fils de Saül, l'était par Abner pour tout Israël (II *Rois*, ii, 8, 9). La guerre alors commença entre les deux maisons rivales (II *Rois*, iii, 1). Or il arriva que les troupes d'Isboseth furent vaincues dans un combat sanglant à Gabaon (*ibid.*, ii, 12-17), défaite qui ébranla fort tout le parti, et Abner passa au camp de David (*ibid.*, iii, 9-23). Isboseth fut assassiné (iv, 6-8); Abner suspecté par Joab, un des capitaines de David, eut le même sort. Toutes les tribus d'Israël sans exception reconnurent David pour roi légitime (v, 1-4), et il régna à Hébron sept ans et demi (I *Par.*, iii, 4).

Il faut remarquer que jamais monarque ne fut plus sympathique que le nouveau roi d'Israël; l'éloge de sa générosité et de son bon cœur était sur toutes les lèvres. Le chagrin qu'il éprouva en apprenant le double meurtre d'Isboseth et d'Abner montre assez que ce prince, si vaillant, si fort à la guerre, possédait une âme des plus tendres, accessible à la clémence et à la pitié. C'est donc bien sans raison qu'on a voulu faire de lui un brigand sans entrailles, un assassin. — Ajoutons que le Seigneur ne cessa, nous l'avons déjà dit, d'étendre sur lui sa protection puissante (II *Rois*, iii, 18); si David établit son trône à Hébron en attendant que les portes de Jérusalem lui fussent ouvertes, ce fut parce que Dieu en avait ainsi ordonné (II *Rois*, ii, 1); toutes choses qui témoignent en faveur du bon droit et du noble caractère du fils d'Isaï.

2) *Le règne de David à Jérusalem.* — A Jérusalem David régna trente-trois ans (I *Par.*, iii, 4; II *Rois*, v, 5). Il n'entra dans la ville sainte qu'après avoir assiégé et pris d'assaut la forteresse de Sion (*ibid.*, 7-9). Bientôt le bruit se répandit de cette victoire. Hiram, roi de Tyr, pour le féliciter lui envoya des présents (II *Rois*, v, 11; I *Par.*, xiv, 1, 2). Toutefois les Philistins, les Moabites, les Syriens de Damas et d'autres peuplades voisines s'agitaient encore; David finit par les soumettre (II *Rois*, v, 17-21; 22-25; viii, 1-15). Le pieux monarque crut que le temps était venu de transférer l'arche de Cariathiarim à Jérusalem; une grande fête fut organisée à cet effet (II *Rois*, vi, 1-23). David était à l'apogée de sa gloire (II *Par.*, xvi, 1-43; xvii, 1-27). Dieu lui donna de nombreux enfants (II *Rois*, v, 14-16); tout lui était prospère. Un seul point noir restait à l'horizon, l'insoumission des Ammonites qu'on n'avait pas pu réduire jusque-là. Contre eux David envoya ses meilleures troupes et ses plus habiles généraux qui à la fin les domptèrent (II *Rois*, x, 7, suiv.; I *Par.*, xix, 6, suiv.). C'était la paix, semblait-il, pour toujours.

Mais dans cette guerre contre les Ammonites David aurait commis d'inexcusables atrocités, absolument indignes d'un roi dont la Bible dit qu'il « fit le bien aux yeux du Seigneur, et ne s'écarta jamais en sa vie entière des préceptes de Dieu, excepté dans l'affaire d'Urie l'Héthéen » (cf. III *Rois*, xv, 5). Nous lisons que David, lors du sac de Rabbath-Ammon, « fit sortir les habitants, les coupa avec des scies, fit passer sur eux des traîneaux bardés de fer, les tailla en pièces avec des couteaux et les jeta dans des fours à briques; qu'il traita d'ailleurs ainsi toutes les villes des Ammonites » (II *Rois*, xii, 31). Jusqu'à ces dernières années on ne cherchait guère à disculper le monarque israélite. Très généralement on répondait que ces cruautés s'expliquent par les mœurs barbares de l'époque. Dans l'espèce, cette solution suffit-elle? Je ne le pense pas. On a déjà vu que David se distingua justement de ses contemporains par la clémence, par des mœurs plus douces, par une sage modération à la guerre, et que c'est tout à fait à faux que Renan le traite de « bandit » et de « brigand ». Hoffmann, suivi par nombre de critiques, a proposé une solution autre et qui paraît fondée. Le texte, d'après lui, devrait être légèrement corrigé et traduit ainsi : « Il fit sortir les habitants de la ville prise et les mit aux scies (pour scier la pierre), aux pics de fer, aux haches de fer, et les *fit travailler au moule à briques* ». Cette traduction a été adoptée récemment par l'abbé Crampon. Dans cette hypothèse, la difficulté disparaît; les atrocités prétendues de David reposeraient uniquement sur la distraction ou l'inexpérience d'un copiste, qui écrivit un ר au lieu d'un ד. L'exégèse catholique n'y a peut-être pas assez pris garde; quant à l'exégèse rationaliste, elle a, ici comme en beaucoup de cas, trop vite et trop bruyamment triomphé (cf. *Revue biblique*, 1898, pp. 253-258).

La paix que présageait la défaite des Ammonites n'allait pas durer; des jours mauvais vont se lever pour le monarque.

3) *Les crimes et les épreuves de David; sa mort.* — Pendant le siège de Rabbath, le roi eut la faiblesse de commettre l'adultère avec Bethsabée, femme d'Urie (II *Rois*, xi, 1-5); premier crime qui fut suivi d'un second : le meurtre d'Urie lui-même (*ibid.*, 6-24). Epouvanté par les justes reproches de Nathan (xii, 1-12), David comprit l'énormité de sa faute (xii, 13). Dieu eut égard à son repentir; Salomon lui naquit de Bethsabée (*ibid.*, 24, 25). Mais le prince devait expier durement son double crime en de successives épreuves. Il eut à pleurer d'abord sur l'inceste d'Amnon, son fils (II *Rois*, xiii, 1-21); puis sur le meurtre de cet enfant qu'Absalom, un autre de ses fils, ordonna d'égorger (xiii, 22-31; 36-37); ensuite sur la révolte d'Absalom (xv, 1-12) qui le força à s'enfuir de Jérusalem sous les huées de l'ingrat Séméi (xv, 16, suiv.; xvi, 5-7, 13); enfin sur la mort d'Absalom, tué par Joab au grand désespoir de David (xviii, 14, 15, 32, 33; xix, 1-4). Le pauvre roi faillit même voir son propre trône tomber; heureusement Joab apaisa la rébellion (xx, 1, 2, 8-12).

Après tous ces chagrins David mourut. Sa dernière consolation fut de faire proclamer roi Salomon son fils, auquel il adressa avant de mourir des recommandations qui témoignent de la plus haute piété (III *Rois*, ii, 1-9; I *Par.*, xxii, 5-19; xxiii, 1).

4) *Caractéristique du règne de David à Jérusalem.* — On a violemment attaqué les mœurs de David; on a contesté sa piété; même ses vertus naturelles de bonté, de clémence, de générosité, on les a niées (voir Renan, *op. cit.*, t. I, pp. 449-451; Piepenbring,

Hist. du peuple d'Israël, p. 165; etc.). Ce sont des calomnies qu'il faut repousser.

David sans doute pratiqua la polygamie (II *Rois*, v,13; I *Par.*, xiv, 3), mais cette licence, tolérée par la Loi, était consacrée en quelque sorte, il faut le reconnaître, par les usages du temps. D'ailleurs la Bible fait observer qu'il était chaste (III *Rois*, i, 1-4), et c'est fausser l'histoire que de donner à ce prince un « harem », comme en possèdent les sultans de nos jours. David eut pourtant le malheur de tomber dans l'adultère; mais quel homme sur terre ayant péché avoua plus humblement sa faute et l'expia plus amèrement? Combien grande ne fut pas sa résignation dans l'épreuve! (II *Rois*, xv, 25, 26, 30; xvi, 10-12; III *Rois*, ii, 7.) — Quant à sa piété, elle fut sincère, profonde, intelligente (cf. Dieulafoy, *op. cit.*, pp. 98, 99, 118, 119, 217, 218, 337), et non pas « extérieure seulement et formaliste » comme on l'a dit. Il fit tout ce qu'il put pour organiser le culte à Jérusalem; même il aurait bâti un temple au Seigneur, si cet honneur n'eût pas été réservé au pacifique Salomon. Nombreuses sont dans la Bible les preuves de sa haute piété : II *Rois*, vi, 9-10; 12-14; 17-18; 21-22; vii, 1-2, 18-29; viii, 11; xxii, 1-51; xxiii, 16; xxiv, 10. On ne s'explique donc point ce mot de Renan : « Peu de natures paraissent avoir été moins religieuses » (*op. cit.*, p. 449). — Quant aux vertus naturelles, David en déploya comme peu de princes à son époque ou même après lui en déployèrent : sa bonté (II *Rois*, ix, 1-13; x, 5; xix, 31-39; xxiii, 17); son amour du peuple (xix, 12); sa reconnaissance (II *Rois*, x, 2; I *Par.*, xix, 2); sa fidélité à ses promesses et à la foi donnée (II *Rois*, xxi, 7); sa clémence enfin pour Saül et pour ses ennemis (II *Rois*, xix, 22, 23, 27-30; xxi, 12-14) se révélèrent en maintes circonstances. — Son gouvernement, quoi qu'on en ait dit, fut sage, juste, modéré (II *Rois*, viii, 15 et suiv.; xix, 11-14; xxi, 3 et suiv.). Aussi le peuple lui était-il profondément attaché (II *Rois*, xix, 40-43). — Une fois sans doute David céda publiquement à l'orgueil et par là offensa le Seigneur (II *Rois*, xxiv, 1 et suiv.), mais avec quelle humilité n'accepta-t-il pas la punition du ciel! (II *Rois*, xxiv, 10 et suiv.) Aussi, le Seigneur se plut-il à protéger de façon visible un monarque si exemplaire jusque dans ses égarements passagers (II *Rois*, v, 10, 12, 19, 20, 23-25; vii, 8-16; xvii, 14; xxiii, 2).

Conclusion : David fut un pieux israélite, un habile capitaine, un grand roi. — Sur David psalmiste et prophète de l'Ancien Testament, voir Psaumes.

Bibliographie. — Outre les commentaires sur les livres des *Rois* et des *Paralipomènes*, outre les dictionnaires de la Bible (Kitto, *Cyclopaedia of biblical Literature*; Vigouroux, *Dict. de la B.*; Hastings, *Dictionary of the B.*), on peut consulter Meignan, *David, roi, psalmiste, prophète*; Renan, *Hist. du peuple d'Israël*, t. I; Ledrain, *Hist. du peuple d'Israël*, t. I; Danko, *Histor. divin. revelat. Vet. Test.*; Zschokke, *Histor. sac. Ant. Test.*; Vigouroux, *Les Livres saints et la critique rationaliste*, t. IV; Piepenbring, *Hist. du peuple d'Israël*; Pelt, *Hist. de l'Anc. Test.*, t. II; Schlatter, *Introd. à la Bible*; Dieulafoy, *Le roi David*; etc.

C. Chauvin.

DÉCRÉTALES (FAUSSES). — I. *Composition des Fausses Décrétales.* — II. *But poursuivi par l'auteur.* — III. *Date.* — IV. *Patrie.* — V. *Accueil fait aux Fausses Décrétales.* — VI. *Bibliographie.*

I. Composition des Fausses Décrétales. — Les Fausses Décrétales sont une collection canonique, qui parut au ixe siècle dans l'Empire franc; son auteur s'est dissimulé sous le nom énigmatique d'Isidorus Mercator. Il en a fait connaître les idées dominantes dans la préface qu'il a placée en tête de sa collection. La collection est composée de trois parties. La première est faite des canons des Apôtres et de soixante lettres de Papes, depuis S. Clément jusqu'au pape Melchiade, mort en 315; toutes ces lettres sont apocryphes. La seconde partie comprend les canons des conciles, tels qu'ils se présentent dans le recueil canonique ancien connu sous le nom d'Hispana, c'est-à-dire les canons des conciles orientaux, africains, gaulois et espagnols. L'auteur s'est servi de la forme de cette collection dite *Gallica :* M. Maassen a démontré qu'il avait employé une forme de la *Gallica* remaniée et interpolée de son temps, sinon par lui. Les textes faux sont d'ailleurs peu nombreux dans cette partie de son œuvre. — Enfin la troisième partie, faite d'après le plan de l'*Hispana*, comprend un grand nombre de décrétales authentiques, empruntées à des collections antérieures et notamment à l'*Hispana;* on y trouve aussi trente-cinq lettres apocryphes attribuées à divers Papes. Les documents qui constituent cette troisième partie, authentiques et apocryphes, se répartissent entre les divers pontificats de la période qui commence à S. Silvestre (mort en 335) et se termine à Grégoire II (mort en 731).

Tous les manuscrits ne contiennent pas la collection du faux Isidore au complet; on remarque entre eux des différences considérables. C'est en se fondant sur ces différences que Hinschius a entrepris, après avoir énuméré un grand nombre de manuscrits isidoriens, d'en établir le classement. Les deux catégories les plus importantes sont celles auxquelles il a donné les désignations de A^1 et de A^2. Les manuscrits A^1 comprennent les trois parties qui ont été mentionnées ci-dessus; on ne trouve dans les manuscrits A^2 que les décrétales depuis S. Clément jusqu'au pape Damase; j'ajoute que dans les manuscrits de cette classe A^2, les décrétales sont divisées en chapitres, formant pour chaque pontificat une série continue. Il ne paraît pas d'ailleurs que la classe A^2 représente la forme primitive de la collection : de graves raisons donnent à penser que les manuscrits de la classe A^1 contiennent bien l'œuvre telle qu'Isidore l'a voulue et l'a réalisée. Toutefois la classe A^2 est aussi très ancienne.

Les œuvres apocryphes ne sont pas, il s'en faut de beaucoup, inconnues dans l'histoire du droit. A ne considérer que le droit canonique, nous en rencontrons plus d'un exemple antérieur à l'époque d'Isidore; l'histoire connue des apocryphes symmachiens suffirait à le démontrer. Toutefois la compilation du faux Isidore est une des falsifications les plus considérables qui aient été commises. Elle n'est d'ailleurs pas isolée : les faux isidoriens constituent un groupe, où l'on peut compter, avec les Fausses Décrétales, les *Faux Capitulaires*, portant le nom de *Benoît le Diacre*, la petite collection, où sont résumés les principales idées d'Isidore, dite les *Capitula Angilramni*, et enfin la forme particulière de la recension de l'*Hispana* dite *Gallica* où, comme Maassen l'a démontré, on remarque, à plus d'une reprise, des interpolations isidoriennes.

II. But poursuivi par l'auteur. — Sans doute, on rencontre dans les Fausses Décrétales un certain nombre de textes d'intérêt purement dogmatique, destinés à maintenir l'enseignement orthodoxe, sur la Trinité et l'Incarnation, contre les doctrines hétérodoxes qui avaient cours dans la première moitié du ixe siècle; mais c'est surtout par l'examen des nombreux textes canoniques qui y sont contenus

qu'il est possible de découvrir le but poursuivi par le faussaire.

On y trouve d'abord une série de lettres dont la confection s'imposait à Isidore par suite du plan qu'il a adopté. Le *Liber Pontificalis* indique, au cours des notices biographiques qu'il consacre à chaque Pape, les décisions d'ordre canonique qui lui sont attribuées. Isidore, suivant pas à pas le *Liber Pontificalis*, a cru devoir confectionner de toutes pièces les lettres mentionnées par quelques mots dans chacune de ces biographies. Ce ne sont pas ces lettres qui peuvent nous révéler le but poursuivi par Isidore; en effet, il s'est imaginé devoir les composer pour mieux marquer le caractère d'antiquité dont il voulait que fût empreinte sa compilation.

Ce qui nous révèle sa pensée, ce sont les documents qu'il a composés de sa propre initiative, sans avoir à se préoccuper de se mettre en harmonie avec les textes historiques antérieurement connus. De ces documents, se dégagent deux idées fondamentales.

En premier lieu, Isidore se préoccupe d'assurer la liberté de l'Eglise, en affranchissant les personnes et les biens ecclésiastiques de l'étreinte du bras séculier. Contre les personnes, l'arme la plus fréquemment employée était l'accusation; aussi la pensée exprimée avec une insistance extrême dans les Fausses Décrétales est qu'il importe avant tout que les évêques ne soient pas injustement accusés, plus encore qu'ils ne soient pas chassés de leurs sièges à la suite de ces mesures violentes auxquelles les puissants du siècle n'hésitent pas à recourir. Isidore réserve le jugement des évêques, comme d'ailleurs celui de tous les clercs, au tribunal ecclésiastique; au surplus, les causes des évêques, étant considérées comme des causes majeures, peuvent toujours être portées devant le Pape par voie d'appel ou autrement; en tout cas, le concile provincial, juge ordinaire des évêques, ne saurait les déposer sans en avoir référé au Pape. Ajoutez à cela que la procédure d'accusation est réglementée minutieusement, de façon à éviter toutes les injustices et toutes les vexations; ajoutez-y que l'auteur du recueil isidorien condamne, comme la suprême iniquité, le fait d'enlever un évêque à son siège avant un jugement régulier, et promulgue en maints endroits la règle qui sera plus tard résumée en ces quatre mots : *Spoliatus ante omnia restituendus*. En même temps, comme, un peu partout, le patrimoine fait des libéralités des fidèles est plus ou moins mis au pillage, l'auteur des Fausses Décrétales prononce les condamnations les plus sévères contre ceux qui se rendent coupables de ces déprédations, et met en lumière le caractère des biens consacrés à Dieu, qui, pour aucun motif, ne doivent être soustraits à leur destination. Qu'il s'agisse des personnes ou des biens ecclésiastiques, les Fausses Décrétales représentent un effort énergique pour affirmer l'indépendance de l'Eglise vis-à-vis des puissants de ce monde.

Pour mener cet effort à bonne fin, il faut lui donner un point d'appui inébranlable. Isidore, qui manifestement n'a qu'une confiance médiocre dans le pouvoir séculier, cherche à s'appuyer sur l'Eglise romaine, dont il rappelle les privilèges avec complaisance. Le pape est dans l'Eglise le juge suprême qui dit le dernier mot dans les causes majeures, directement, et non pas seulement par voie d'appel. Sa juridiction s'exerce sur les évêques isolés, et aussi sur les évêques réunis en conciles. Isidore enseigne que la tenue des conciles, même régionaux, est subordonnée à l'assentiment, ou tout au moins au contrôle, du Siège Apostolique. En somme, Isidore a bien plus besoin du pouvoir du Saint-Siège pour y appuyer les évêques, que les papes n'ont besoin d'Isidore pour y étayer leur propre pouvoir. Jamais les Fausses Décrétales n'eussent été rédigées dans les termes que nous connaissons, si le Saint-Siège n'eût été, au temps de leur rédaction, en possession d'un pouvoir dont le concours était indispensable pour assurer l'indépendance de l'Eglise dans l'Empire franc.

En second lieu, Isidore se propose, non seulement de soustraire l'Eglise à l'asservissement dont la menacent les puissances extérieures, mais de la préserver d'un péril intérieur, celui de l'anarchie; c'est pourquoi il ne cesse de mettre en lumière les traits principaux de l'organisation ecclésiastique. L'Eglise lui apparaît comme un édifice essentiellement stable, construit sur un plan consacré par le temps, au point que, tel qu'il le conçoit, ce plan, d'ailleurs immuable, remonte aux origines, et que, si des altérations viennent à s'y produire, le véritable remède consiste à le rétablir dans son premier état. Au bas de cet édifice, il montre la paroisse constituée sur la base d'une division territoriale, gouvernee par le curé, dont la mission est viagère (*in ea diebus vitae suae durandus*), mais qui dépend étroitement de l'évêque : il célèbre le culte dans une église affectée d'une manière permanente à sa destination. Au-dessus de lui, sans intermédiaire, est l'évêque, élu et consacré en vue d'une cité déterminée, du consentement des évêques de la province. Isidore revient avec une insistance extrême sur les devoirs du clergé et des fidèles vis-à-vis de l'évêque, qui est pour lui la colonne sur laquelle repose l'Eglise locale; aussi est-ce un véritable crime, digne des censures les plus sévères, que d'ébranler son autorité. D'ailleurs Isidore se montre très peu sympathique aux chorévêques, personnages parasites, contre lesquels il nourrit un ressentiment particulier; ils n'ont guère de place dans son système, non plus que les évêques des bourgades et les évêques qui n'ont pas été consacrés pour une cité déterminée. Isidore ne connaît, en fait de pasteurs du premier ordre, que les évêques placés à la tête des *civitates*.

Que si la constitution du diocèse est monarchique, il n'en est pas de même, dans la pensée d'Isidore, de celle de la province. Le gouvernement de la province est confié, d'après lui, non au métropolitain, mais à l'assemblée des évêques qu'il préside. C'est un trait de son œuvre que la part qu'il fait aux *comprovinciales episcopi*, qui interviennent dans toutes les affaires graves. Au-dessus du métropolitain, Isidore admet l'existence de primats et de patriarches; mais sur leurs attributions, ses décisions sont incertaines et incohérentes : visiblement, c'est une institution qui n'a pas à ses yeux une importance capitale. En effet, c'est la Papauté qui est pour lui la véritable clé de voûte de l'édifice ecclésiastique.

On peut découvrir dans les documents réunis par Isidore d'autres aspirations tendant à la réforme de la société chrétienne, dont il est le partisan résolu : mais toute son œuvre est dominée par les deux tendances capitales que je me suis efforcé d'indiquer : d'une part assurer l'indépendance de l'Eglise, d'autre part présenter dans les textes des premiers siècles le modèle de sa constitution, qu'il estime immuable et qu'il se propose de restaurer. Ce sont d'ailleurs les idées maîtresses des réformateurs au premier rang desquels il s'est placé.

III. Date des Fausses Décrétales. — Il paraît certain que les Fausses Décrétales n'ont pu être composées avant 847. En effet, on s'accorde généralement à penser avec Hinschius que les Fausses Décrétales dépendent des Faux Capitulaires de Benoît le Diacre, qui ne sont pas antérieurs à cette année. On peut même dire, sans grande témérité, que les Décrétales

n'ont pas été achevées avant le commencement de 848.

D'autre part il est certain qu'elles ont été rédigées avant 857, année où elles sont citées dans une lettre synodale du concile de Quierzy, et dans un écrit de l'archevêque de Reims HINCMAR, la *Collectio de ecclesiis et capellis*. Elles ont été rédigées avant 856, parce que la première partie de la chronique des évêques du Mans, dite *Auctus Pontificum Cenomannis in urbe degentium*, qui a tiré parti de l'œuvre d'Isidore, a été composée au plus tard en 856. Enfin on peut limiter encore la période où se place la rédaction des Fausses Décrétales : elles sont citées à deux reprises dans les statuts diocésains d'Hincmar, promulgués en 852.

Il résulte des recherches dont je viens de résumer les conclusions que les Fausses Décrétales ont été composées entre la fin de 847 et la fin de l'année 852, approximativement vers 850.

IV. **Patrie des Fausses Décrétales.** — On a jadis soutenu que Rome était le berceau de la compilation isidorienne; on se fondait sur ce fait qu'Isidore porte très haut le pouvoir du Siège Apostolique. C'est une opinion qui est abandonnée depuis longtemps; il est incontestable que les Fausses Décrétales ont été composées dans l'Empire franc. Mais dans quelle province ecclésiastique? On a proposé la province de Mayence, sans invoquer de raison sérieuse; en réalité le véritable débat ne s'est établi qu'entre la province de Reims et celle de Tours.

Des érudits de grande autorité, à commencer par Hinschius, ont placé le berceau de la compilation isidorienne dans la province de Reims. A l'époque où cette compilation vit le jour, la province de Reims était déchirée par des divisions. Une lutte s'était élevée entre l'archevêque Hincmar et les clercs ordonnés jadis par son prédécesseur Ebbon, qui, déposé, avait été plus ou moins régulièrement rétabli sur son siège en 840. On a cru que les Fausses Décrétales avaient été composées afin de fournir des armes à ces clercs, et en particulier à leur chef Vulfade, et qu'elles étaient destinées à répondre aux aspirations de tous les adversaires du métropolitain autoritaire et impérieux qu'était Hincmar. Je me suis efforcé de démontrer ailleurs que les textes ne fournissent aucune raison décisive pour attribuer les Fausses Décrétales à la province de Reims, et pour les considérer comme l'œuvre de Vulfade ou de ses partisans. Au surplus, si elles n'étaient autre chose qu'une arme forgée pour combattre Hincmar, on ne s'expliquerait pas que le prélat, qui connaissait les textes canoniques et avait eu certainement des doutes sur l'authenticité de certains textes isidoriens, ne se fût pas insurgé contre toute la collection et n'eût pas démasqué la fraude. D'ailleurs, si les Fausses Décrétales ont été rédigées au profit des clercs ordonnés par Ebbon, il faut reconnaître que l'effet est bien peu proportionné à la cause. On comprend mal, dans cette hypothèse, pourquoi Isidore a tant insisté sur le maintien de la constitution intérieure de l'Eglise, qui n'était pas mise en cause par la controverse relative à la valeur des ordinations d'Ebbon.

Au contraire, dans la Bretagne armoricaine, qui dépendait du métropolitain de Tours, le duc Noménoé, désireux d'assurer l'indépendance du pays celtique vis-à-vis de l'Empire franc, avait accompli une véritable révolution, destinée à substituer un épiscopat breton à l'épiscopat imbu d'idées et de tendances franques qui s'était implanté en Armorique. Il avait, de sa propre autorité, démembré la province de Tours, chassé, dépouillé ou mis en accusation les évêques, créé de nouveaux évêchés et de nouveaux évêques, disposé à son gré des biens des Eglises; en réalité il avait, de 845 à 850, brisé tous les cadres de la hiérarchie ecclésiastique. Ces événements avaient naturellement produit, dans l'Eglise franque, vers le milieu du IXe siècle, une émotion autrement vive que la querelle, à ce moment assoupie, qui divisait Hincmar et quelques prêtres du diocèse de Reims. On pouvait dire que l'Eglise en Bretagne était attaquée dans son indépendance aussi bien que dans sa constitution intime. Ainsi la compilation isidorienne, rédigée vers 850, s'adaptait très bien aux besoins du clergé franc dans la province de Tours.

En outre, il est démontré qu'Isidore ou un de ses associés rédigeait, vers la même époque, une fausse bulle de Grégoire IV et un mémoire de procédure destinés à servir les intérêts particuliers de l'Eglise du Mans dans ses procès contre l'abbaye de Saint-Calais; ces pièces portent incontestablement la marque de l'atelier pseudo-isidorien.

Ainsi l'on constate une liaison étroite entre Isidore et le clergé du Mans, d'ailleurs très hostile aux Bretons qui avaient ravagé la région du Maine et démembré la province ecclésiastique de Tours dont le Mans faisait partie. C'en est assez pour justifier l'opinion qui place dans la province de Tours, probablement au Mans, le berceau des Fausses Décrétales.

V. **L'accueil fait aux Fausses Décrétales.** — Il convient d'examiner l'accueil qui fut fait aux Fausses Décrétales par les Pontifes Romains et par l'Eglise en général.

Le premier des Papes dont la conduite ait pu subir l'influence des Fausses Décrétales n'est autre que NICOLAS Ier. A-t-il connu la célèbre compilation? C'est une question qui a été plus d'une fois discutée. Il est certain, à mon avis, que Nicolas Ier a connu, non seulement l'existence des Fausses Décrétales, mais, au moins, un certain nombre de textes empruntés à ce recueil; ces extraits lui ont été probablement présentés par des évêques de l'Empire franc, venus à Rome pour y soutenir des procès, entre autres par l'évêque de Soissons, Rothade, l'un des adversaires d'Hincmar. Quelle opinion s'en est formée le Pontife, il est assez difficile de le dire. Dans une lettre qu'il adressa en 865 aux évêques francs se trouve une allusion aux décrétales des Papes martyrs; vraisemblablement il vise par ce mot des textes tirés de la compilation isidorienne, invoqués devant Nicolas Ier par Rothade et sans doute contestés par les adversaires de cet évêque. Le Pape profite de l'occasion pour rappeler le principe en vertu duquel toutes les Décrétales, même celles qui ne font pas partie du *Corpus Canonum*, c'est-à-dire de la *Dionysio-Hadriana*, s'imposent au respect des fidèles. Sauf en cette circonstance, Nicolas Ier ne parle jamais des Fausses Décrétales; aucun destinataire de ses lettres n'a pu en déduire l'existence des décrétales apocryphes. En réalité, sauf en un cas, Nicolas Ier semble être le Pontife qui, s'adressant à Hincmar en 863, lui cite les Papes dont les lettres doivent être pour lui une loi; or le premier en date de ces Papes est Sirice, qui est l'auteur des plus anciennes Décrétales authentiques contenues dans la *Dionysio-Hadriana*. Toutefois Nicolas Ier, ou le rédacteur de ses lettres, s'est inspiré, dans quelques passages, de textes qu'il a tirés des Fausses Décrétales, sans d'ailleurs nommer cette compilation. En tout cas, sur le fond de sa politique, les Fausses Décrétales, vis-à-vis desquelles il observait une réserve évidente, n'ont exercé qu'une influence médiocre. Il s'est peut-être appuyé, au moins implicitement, sur les textes isidoriens pour établir le droit, qu'il avait toujours réclamé, de connaître les causes des évêques; sans doute aussi les textes isidoriens

ont contribué, sous son pontificat, au développement de la règle : *Spoliatus ante omnia restituendus*, dont ils ont consolidé le fondement, en même temps qu'ils introduisaient une précision plus grande dans son application. A cela se réduit leur influence. Il est vrai que le pontificat de Nicolas Ier a largement contribué à développer, dans l'Eglise, le mouvement de concentration qui s'est opéré autour du Pontife Romain. Mais le courant centralisateur était formé à Rome quand y furent apportées les Fausses Décrétales; si elles furent une expression de ce courant en Gaule, elles ne l'ont pas créé au siège du gouvernement de l'Eglise.

L'examen des lettres des successeurs de Nicolas Ier au IXe siècle ne prouve pas que les Fausses Décrétales, dont on relève quatre ou cinq citations pendant quarante ans, aient joui à Rome d'une grande autorité; il est remarquable qu'elles ne soient pas citées une seule fois dans les nombreuses lettres de Jean VIII. Rien ne prouve que leur rôle à la cour pontificale ait été plus important au Xe siècle. Ce n'est qu'au XIe siècle qu'elles y prendront une incontestable autorité.

En dehors de Rome, l'influence des Fausses Décrétales s'est développée plus ou moins rapidement dans les diverses régions de la chrétienté. De ce côté des Alpes, leur fortune est rapide; dès 860, elles sont fréquemment citées; ce qui en atteste le succès, c'est que bientôt on en fait des extraits que l'on réunit en recueils pour en faciliter l'usage. Cependant les passages tirés des apocryphes isidoriens entrent dans les collections canoniques de la Gaule ou de la Germanie; par exemple, en 906, Reginon de Prum en admet un certain nombre dans ses célèbres *Libri Synodales*. Cette situation ne se modifie point au Xe siècle. Sans doute, dans sa collection canonique, Abbon de Fleury semble ne pas faire usage des Fausses Décrétales; mais, en 991, elles sont invoquées au concile de Saint-Baste par les défenseurs de l'archevêque de Reims, Arnoul. Au commencement du XIe siècle, lorsque Burchard de Worms rédige son *Décret*, qui bientôt se répandit dans tout l'Occident et y jouit d'une grande vogue, il y accueille nombre de textes d'origine isidorienne.

L'Italie s'est montrée moins empressée, ce semble, à accepter la compilation du faux Isidore. Cependant dans les vingt dernières années du IXe siècle et au Xe, cette collection est très répandue dans la péninsule; elle fournit nombre de fragments aux auteurs de collections canoniques, à commencer par l'*Anselmo dedicata*, qui date sans doute d'une année comprise entre 883 et 897; d'ailleurs les textes d'Isidore jouent un grand rôle dans la polémique ouverte entre les canonistes italiens, au cours des premières années du Xe siècle, à propos de la validité des ordinations du pape Formose et des translations d'évêques d'un siège à un autre. Désormais les Fausses Décrétales sont entrées dans l'usage courant, des deux côtés des Alpes.

Dans la seconde moitié du XIe siècle, au temps de la réforme de Grégoire VII, non seulement l'authenticité des Fausses Décrétales n'est contestée par personne, mais les textes tirés des apocryphes isidoriens, sont considérés comme un véhicule commode pour plusieurs des idées maîtresses sur lesquelles repose l'œuvre des réformateurs. Aussi les collections canoniques qui sont plus particulièrement la manifestation de leurs tendances, notamment la collection en 74 titres qui est la première en date, celle d'Anselme de Lucques, celle du cardinal Deusdedit, contiennent de nombreux et importants passages des Fausses Décrétales. Ce recueil devient aussi l'arsenal des polémistes du XIe et du XIIe siècle; il suffit, pour s'en rendre compte, de jeter les yeux sur les écrits intitulés *Libelli de lite imperatorum et pontificum*, publiés dans la collection des *Monumenta Germaniae*. Cependant, les fragments isidoriens, qui ont pénétré en grand nombre dans les recueils canoniques d'Yves de Chartres et de ses contemporains, entrent en foule dans le *Décret* de Gratien. Pendant quatre siècles, du XIe au XVe, l'autorité du faux Isidore est universellement reconnue; ses apocryphes jouissent du même prestige que les textes authentiques.

A partir du XVe siècle, l'étoile du faux Isidore pâlit. Le cardinal Nicolas de Cusa flaire la falsification; d'autres partagent ses méfiances; quelques-uns des grands érudits du XVIe siècle, tel Antoine Augustin, laissent apercevoir leurs hésitations; d'autres comme Antoine Le Conte, dans la seconde moitié du XVIe siècle, n'ont plus d'illusions sur l'authenticité des Décrétales antérieures à S. Silvestre. En 1628, le protestant David Blondel, achève le travail de la critique dans son œuvre (*Pseudo-Isidorus et Turrianus vapulantes*), dirigée contre La Torre, défenseur malheureux de l'authenticité d'Isidore. A dater du XVIIe siècle, les Fausses Décrétales ont perdu toute autorité, et sont définitivement classées au premier rang de la série des apocryphes. De nos jours on s'accorde assez généralement à y voir une œuvre de membres de l'Eglise franque, dont le but a été non pas, comme on le répétait jadis, de créer ou tout au moins d'étayer le dogme de la primatie du Saint-Siège, mais de réaliser dans l'Eglise certaines réformes grâce à l'appui du Siège apostolique, dont l'autorité s'imposait à tous.

VI. Bibliographie. — (On s'est borné à indiquer les travaux les plus récents.) — Pour le texte, éd. d'Hinschius : *Decretales pseudoisidorianae*, Leipzig, 1868 (précédé d'une introduction critique). — On trouvera aussi le texte dans *Patrologia latina*, t. CXXX.

Travaux.— R. P. Lapôtre, *De Anastasio bibliothecario Sedis Apostolicae*, Paris, 1885 (n'est point en librairie); abbé Lesne, *La hiérarchie en Gaule et en Germanie*, 742-882, Paris-Lille, 1905; F. Lot, *Etudes sur le règne de Hugues Capet et la fin du Xe siècle*, Paris, 1903, et la *Question des Fausses Décrétales*, dans la *Revue historique*, t. XCIV, 1907; Langen, *Nochmals : Wer ist Pseudoisidor?* dans *Historische Zeitschrift*, t. XLVIII, ann. 1882; Lurz, *Ueber die Heimat Pseudoisidors*, Munich, 1898; Maassen, *Pseudoisidor-Studien*, dans les *Sitzungsberitchte* de l'Académie impériale de Vienne, classe de philos. et d'hist., t. CVIII et CIX, ann. 1885; Müller, *Zum Verhältniss Nicolaus I und Pseudo-Isidor's; Neues Archiv der Gesellschaft für ältere deutsche Geschichtskunde*, t. XXI (1900); Schrörs, *Hinkmar, Erzbischof von Reims*, Fribourg en B., 1884, et deux articles publiés dans l'*Historisches Jahrbuch*, t. XXV et t. XXVI (1905 et 1906); E. Seckel, *Pseudoisidor*, au t. XVI de la 3e édition de la *Realencyklopädie für protestantische Kirche*, Leipzig, 1905; B. Simson, *Die Entstehung der pseudoisidorischen Fälschungen in Le Mans*, Leipzig, 1886; voir aussi un article de l'*Historische Zeitschrift*, t. LXVIII, ann. 1892; de Smedt (R. P.), *Les Fausses Décrétales, l'épiscopat franc et la Cour de Rome*, dans les *Etudes religieuses, historiques et littéraires*, 4e série, t. VI, ann. 1870; Ad. Tardif, *Histoire des s urces du droit can nique*, Paris, 1887, p. 140-158; Wasserschleben, *Ueber das Vaterland der falschen Dekretalen*, dans *Historische Zeitschrift*, t. LXIV, ann. 1890; Paul Fournier, *Etudes sur les Fausses Décrétales*, *Revue d'histoire ecclésiastique*, t. VII et VIII, ann. 1906 et 1907.

P. Fournier.

DÉLUGE. — I. *Observation préliminaire sur la position de la question.* — II. *L'Universalité du déluge n'est pas absolue.* — III. *Réponse générale aux objections tirées des sciences naturelles.* — IV. *Réponse aux objections tirées de la géologie.* — V. *Réponse aux objections tirées des sciences anthropologiques.*

I. Position de la question. — Le récit biblique du déluge (*Genèse*, VI-VII), dont nous supposons ici établi le caractère historique (voir l'art. GENÈSE), a été combattu au nom de la géologie, de l'histoire naturelle, de l'ethnographie, etc.

Souvent ces attaques ont leur principe dans l'ignorance de ce qu'est en réalité le déluge biblique. Il faut reconnaître que les exégètes et les apologistes eux-mêmes ne l'ont pas toujours compris de la même manière; plusieurs, peut-être, par une interprétation trop servilement littérale des textes, y ont introduit des difficultés inutiles. C'est pourquoi nous aurons surtout à fixer la signification véritable ou plus probable du récit inspiré, après quoi les objections se dissiperont presque d'elles-mêmes.

II. L'Universalité du déluge n'est que relative. — Les principales difficultés qu'on élève contre l'histoire du déluge sont basées sur l'universalité que le récit biblique paraît attribuer au phénomène. Les réponses des apologistes varient selon l'idée qu'ils se font eux-mêmes de cette universalité. Les uns, suivant le sentiment reçu presque sans contradicteurs jusqu'à l'époque moderne, prennent au sens propre et strict les textes où l'Ecriture affirme que les eaux, inondant la terre, grossirent à tel point que *toutes les hautes montagnes qui sont sous le ciel* furent couvertes, et que *toute créature vivant sur la terre* périt, à l'exception de ce qui fut sauvé dans l'arche : c'est l'universalité *absolue*. D'autres pensent que ces expressions fortes de la Bible ne s'appliquent qu'à la *terre habitée par les hommes*, et qu'ainsi le cataclysme n'a eu lieu et n'a causé la destruction de toute vie que dans l'étendue du globe déjà occupée par l'humanité : c'est l'universalité *relative*, qu'on appelle encore l'universalité *ethnographique* ou *anthropologique*, tandis que la première serait l'universalité *géographique*. Une troisième opinion, qui a trouvé quelque faveur de nos jours, supprime plus radicalement la difficulté, en niant même l'universalité *ethnographique*, et admettant que le déluge n'a enseveli qu'une fraction de l'humanité, peut-être pas très considérable.

Vu la manière dont il est parlé de la destruction des hommes par le déluge, non seulement dans la Genèse, mais encore dans d'autres parties de la Bible (*Sagesse*, XIV, 6; *Ecclésiastique*, XLIV, 17-18; *S. Mathieu*, XXIV, 37-39; *Ire épître de S. Pierre*, III, 19-21 et *IIe épître*, II, 5; III, 6) et surtout devant l'interprétation unanime de la tradition catholique, cette dernière opinion ne nous paraît pas assez sûre pour nous y appuyer dans notre réponse (voir : pour, abbé A. MOTAIS, *Le déluge biblique devant la foi, l'Ecriture et la science*, Paris, 1885; contre, J. BRUCKER, *L'universalité du déluge*, extrait de la *Revue des questions scientifiques*, Bruxelles, 1886, et *Questions actuelles d'Ecriture Sainte*, pp. 254-303, Paris, 1895. Cf., pour l'histoire de la controverse sur ce sujet, FR. DE HUMMELAUER, *Commentarius in Genesim*, 1895, p. 235-256).

L'universalité *absolue* du déluge soulève les difficultés les plus graves, si même elles ne sont entièrement insolubles. Sans doute il n'était pas impossible à Dieu de la réaliser; il lui suffisait, pour cela, de multiplier les miracles, qui ne lui coûtent rien. Mais encore faut-il la preuve que tous ces miracles ont été faits. Assurément le déluge biblique ne s'est pas produit sans miracle. Mais autant il est manifeste que l'Ecriture affirme l'intervention spéciale de Dieu dans la catastrophe, autant il l'est aussi qu'elle ne fait nullement entrevoir les proportions qu'aurait prises cette intervention, dans l'hypothèse de la submersion totale et de la destruction de tous les êtres vivants. Elle montre Dieu auteur du déluge, mais le produisant par la mise en mouvement de causes naturelles, qui auraient été manifestement incapables de réaliser un déluge absolument universel.

L'inondation est due à la pluie et au débordement des « sources de l'abîme (de la mer?) » : quelles sources naturelles pouvaient fournir l'eau nécessaire pour couvrir le globe terrestre tout entier d'une couche noyant jusqu'aux sommets des montagnes de 8.800 mètres, c'est-à-dire plus profonde que tous les océans connus? La difficulté sera peut-être diminuée, en supposant que toute la terre n'a pas été inondée *simultanément*, mais *successivement*, par parties; ce serait pourtant encore bien compliqué.

Et la conservation de ce que Dieu a voulu être sauvé n'est pas moins malaisée à concevoir dans l'hypothèse universaliste. Quant aux animaux, c'est Noé qui est chargé d'en « prendre » de toutes les espèces, de réunir ce qu'il faut pour leur alimentation, de leur trouver place dans l'arche, enfin de pourvoir à l'entretien et au bon gouvernement de ce monde en raccourci, que l'abri construit par le patriarche hébergera durant de longs mois. Et l'auteur sacré ne donne à entendre d'aucune manière que cela fût très difficile. Cependant, comment Noé aurait-il pu suffire à tout cela? Ne fallait-il pas l'intervention de Dieu, sous forme de miracles sans nombre, pour amener de toutes les parties du monde les représentants de toutes les espèces, même les plus sauvages? Une intervention non moins puissante était nécessaire pour maintenir dans la plus parfaite harmonie sur le vaisseau de Noé, durant un an, toutes ces bêtes ennemies les unes des autres, et surtout pour les faire subsister pendant ce temps, sous un climat nouveau pour beaucoup et dans des conditions d'existence si peu favorables pour la plupart. Il faut ajouter, au sortir de l'arche, bien d'autres miracles pour rapatrier tous ces émigrés, et plus encore pour les faire vivre sur la terre ravagée par le déluge, en attendant que la végétation fût assez développée, et les espèces animales, servant à la nourriture des autres, assez multipliées pour fournir à tous leur pâture normale.

En ce qui concerne les végétaux, nous trouvons seulement que Noé dut emporter ceux qui étaient nécessaires à l'entretien des passagers de l'arche, hommes et animaux (*Gen.*, VI, 21). Ainsi purent être conservées au moins les plantes usuelles. Mais rien n'était prescrit pour le sauvetage des autres, et cependant toutes ou presque toutes devaient périr dans un déluge universel d'un an.

Les poissons eux-mêmes, ayant besoin pour vivre, les uns d'eau douce, les autres d'eau salée, auraient-ils pu, sans miracle, s'accommoder du milieu formé par le mélange de l'eau des pluies diluviennes et des flots amers de tous les océans?

Tous ces miracles, et bien d'autres, qu'exige l'hypothèse de la submersion totale, ne seraient qu'un jeu pour la puissance divine; mais nous n'avons pas le droit de les affirmer, alors que le récit inspiré du déluge ne les mentionne nullement, et même, comme nous venons de le voir, laisse plutôt entendre qu'ils n'ont pas été faits.

La force de ces raisons n'est pas énervée par la généralité des termes qu'emploie l'écrivain sacré pour marquer l'étendue de l'inondation. Les exégètes ont remarqué, il y a longtemps, que les expressions de

ce genre, dans la Bible, ne doivent pas toujours être prises à la lettre. La « terre », et même « toute la terre », c'est souvent une région plus ou moins limitée, sur laquelle se concentre actuellement l'attention de l'auteur inspiré ou de ceux qu'il fait parler. Déjà S. Jérôme l'a constaté, en expliquant l'oracle où Isaïe annonce que l'armée de Cyrus « ravagera toute la terre », *ut disperdat omnem terram* (*Is.*, XIII, 5) : « *Idioma est enim sanctae Scripturae, ut omnem terram illius significet provinciae, de qua sermo est.* » (*P. L.*, XXIV, col. 456.) De même le docte Sanctius, commentant les Actes des Apôtres où nous lisons que, le jour de la Pentecôte, il y avait à Jérusalem des Juifs pieux de *toutes les contrées qui sont sous le ciel* (*Act.*, II, 5), écrit : « *Dicuntur Judaei ab omni regione, quae sub caelo est, convenisse, juxta vulgatum Scripturae morem, quae, cum omnem terram aut quid simile dicit, non omnem absolute, sed juxta materiam subjectam intelligit.* » (*Comment. in Act. Ap.*, Lugduni, 1616, p. 56.) Les exemples de cet usage abondent dans l'Ecriture. Pour ne pas sortir de la Genèse, rappelons que, dans l'histoire de Joseph, on lit qu' « il y eut famine *dans tous les pays, sur toute la terre* », et que « de *toute la terre* on venait en Egypte pour acheter des grains ». Assurément Moïse n'a pas voulu dire que la famine s'était déclarée en même temps sur tout le globe et qu'on venait des extrémités de l'Europe occidentale, de la Chine, de l'Amérique, acheter des grains aux greniers de Joseph, en Egypte. Il parle de la Palestine et des pays voisins, avec lesquels la famille de Jacob pouvait être en rapports.

La relation du déluge elle-même contient un passage que, sans l'exploiter comme ont fait quelques partisans du déluge restreint, on peut invoquer contre une exégèse trop littérale de tous les termes généraux de ce récit. Parlant du retour de la colombe après le premier envoi : « Elle revint à l'arche, dit le texte (*Gen.*, VIII, 9), n'ayant pas trouvé où poser le pied, parce qu'il y avait de l'eau sur la surface de *toute la terre.* » Moïse semble bien ici appeler « toute la terre » simplement l'espace que le pigeon voyageur de Noé avait pu explorer. De même, donc, quand il écrit que les eaux ont couvert « toutes les hautes montagnes *qui sont sous tout le ciel* », il a pu vouloir parler seulement des montagnes que voyait Noé, qui n'étaient pas nécessairement très hautes.

Les expressions générales de la description du cataclysme n'obligent donc pas à admettre que, d'après la Bible, l'inondation diluvienne a couvert le globe tout entier, en passant par-dessus les plus hautes montagnes, ni qu'elle a détruit tous les animaux de la terre. Et les difficultés que soulève l'interprétation strictement littérale seraient une raison suffisante pour affirmer qu'en effet cette interprétation ne représente pas la pensée de l'Esprit saint.

Mais la tradition catholique n'est-elle pas unanimement contraire à l'interprétation plus large? Nous ne répondrons pas, comme d'autres l'ont fait, que la tradition même unanime ne nous impose pas son sentiment sur ce point, parce qu'il ne s'agit pas d'une matière intéressant la foi. Quelle que soit la valeur de cette réponse, qui nous paraît plus que douteuse, nous soutenons qu'il n'y a pas, en réalité, sur ce sujet, une tradition constante et sans contradiction parmi les docteurs catholiques. Les Pères sont vraiment unanimes à affirmer, croyons-nous, comme une vérité de foi, la destruction par le déluge de l'humanité primitive tout entière (on peut voir leurs témoignages principaux dans les *Questions actuelles d'Ecriture Sainte*, 1895, pp. 284-301). Si, de plus, quelques docteurs, pressant la relation de Moïse, appellent avec une certaine insistance notre attention sur la submersion du globe tout entier et l'anéantissement de toute vie terrestre, la plupart ne touchent ces points qu'en passant, et s'ils laissent entendre qu'ils les admettent comme faits, ils ne disent pas qu'ils s'imposent à notre créance au même titre que la destruction des hommes.

De plus, il résulte de plusieurs indications, que la question de l'universalité absolue du déluge était agitée déjà dans les écoles théologiques du IV[e] ou du V[e] siècle, et qu'elle y était parfois tranchée par la négative, sans qu'on trouve la trace d'une protestation chez les docteurs catholiques. On sait positivement que Théodore de Mopsueste, fameux par sa science et malheureusement aussi par ses erreurs, niait cette universalité absolue (I. Philoponus, *De mundi creatione*, l. I, c. XIII, dans Galland, *Bibliotheca VV. Patrum*, t. XII) : et cependant le V[e] Concile œcuménique, certainement bien instruit de l'opinion de Théodore sur ce point, ne l'a pas comprise dans la longue série des propositions extraites de ses commentaires sur la Genèse, que ce Concile a frappées de l'anathème (Mansi, *S. Conciliorum amplissima collectio*, t. IX, col. 203 sq. Cf. Brucker, *Questions actuelles*, 1895, p. 311-313).

III. Réponse générale aux objections tirées des sciences naturelles. — Du moment que nous n'avons pas à défendre l'universalité géographique du déluge, les principales objections de la science moderne contre le récit qu'en fait la Bible disparaissent. Il ne s'agit plus d'un cataclysme absolument inconcevable : spécialement ordonné par Dieu, le déluge diffère peut-être encore par ses proportions plus imposantes des bouleversements analogues, constatés dans l'histoire de notre globe; mais il n'offre plus rien que ne puisse expliquer l'action des grandes forces naturelles mises en mouvement par la puissance divine. La destruction de vies animales et de végétaux n'a pas, nécessairement, été considérable; et l'on voit que la tâche de Noé dans le sauvetage a pu être facile : il a pu se contenter d'introduire dans l'arche les animaux domestiques, ceux qui pouvaient lui être le plus utiles, à la sortie, pour son service ou pour aliment. Enfin l'amplitude des ravages du déluge, en général, dépendra de l'étendue de la terre habitée qu'il devait embrasser, afin d'atteindre tous les hommes : rien ne prouve que l'humanité fût déjà répandue sur une très grande partie du globe; le récit de la Genèse nous paraît plutôt insinuer assez clairement le contraire.

IV. Objections géologiques. — Les géologues, dit-on, ne connaissent aucun fait d'où il résulte qu'il y ait jamais eu une inondation couvrant toute la terre, jusqu'à dépasser les plus hautes montagnes, comme l'affirme la Bible. Bien plus ils trouvent la preuve du contraire, dans les monceaux de cendres et de scories qu'ils observent, par exemple, sur les montagnes de l'Auvergne et qui proviennent de volcans éteints longtemps avant l'apparition de l'homme; car ces dépôts n'auraient pu résister à une inondation de ce genre et auraient été infailliblement emportés par les eaux. — Répondons d'abord à la seconde partie de l'objection. Celle-ci suppose l'universalité *géographique* du déluge, et tombe, si, comme nous l'avons montré, cette universalité n'est imposée ni par l'Ecriture ni par la tradition de l'Eglise. Quant à l'absence de traces du déluge, elle a été contestée, quelquefois avec des arguments qui ne sont pas dénués de toute valeur (voir notamment Chambrun de Rosemont, *Etudes géologiques sur le Var et le Rhône*, 1873 et 1876). Mais nous l'admettons sans peine. Le plus extraordinaire serait qu'il restât des

traces constatables des ravages du déluge biblique; car, quelle qu'en ait pu être l'étendue, ils ont trop peu duré pour avoir pu laisser leur marque sensible au milieu de tant de modifications profondes, que notre globe a subies durant les longues périodes géologiques et même dans les temps historiques. Autant vaudrait chercher la trace d'une tempête d'antan sur le sable d'une plage marine.

V. **Objections tirées des sciences anthropologiques.** — Il nous reste à dire quelques mots de certaines difficultés, tirées des sciences anthropologiques et qui, au dire des partisans de la troisième opinion indiquée plus haut, obligeraient d'abandonner même l'universalité relative que nous avons admise.

On objecte d'abord, que, si l'humanité a été réduite par le déluge à la seule famille de Noé, le temps manque pour expliquer la différenciation si caractérisée des races humaines, blanche, noire, jaune, et la formation des langues, dont la diversité n'est pas moins grande ni moins profonde que celle des races. Mais cette objection suppose qu'on sait quel que chose de précis sur la date du déluge et que l'intervalle qui nous en sépare n'est pas très considérable. Or, la Bible, qui seule peut nous renseigner sur la date du grand cataclysme, ne nous fournit sur ce point que des données d'interprétation très incertaine. Toute la chronologie qu'on en tire, repose en effet sur les généalogies des chapitres v et xi de la Genèse; or, non seulement les chiffres d'années de vie des patriarches, qu'on trouve dans ces généalogies, sont d'une authenticité douteuse, mais il n'est nullement sûr que la série généalogique soit complète et continue. Cela étant, toute base manque pour affirmer qu'il ne s'est pas écoulé depuis le déluge autant de siècles que pouvait en réclamer la différenciation actuelle des races et des langues. Tous les savants sérieux confessent d'ailleurs qu'ils sont hors d'état de préciser le nombre de siècles nécessaire à cet effet. Et il est constaté que des variations raciales ou linguistiques très accentuées se produisent en un temps relativement court, dans des circonstances favorables (A. de Quatrefages, *L'Espèce humaine*).

On a objecté encore qu'il est impossible de ranger toutes les races humaines dans le tableau de la descendance de Noé, tracé dans le chapitre x de la Genèse; il y aurait donc des races non issues de Noé et qui, en conséquence, n'auraient pas été atteintes par le déluge. Il est facile de répondre. Rien ne prouve que l'auteur de la Genèse ait prétendu donner un tableau complet; il n'a sans doute voulu indiquer que les peuples connus des Israélites, et plus spécialement ceux avec qui ils pouvaient avoir des relations. Inutile d'ajouter que, naturellement parlant, il ne pouvait guère en indiquer d'autres, et il n'y a pas de raison pour que Dieu, en pareille matière, suppléât à son ignorance par une révélation.

Pour les rapports du récit biblique du déluge avec les légendes babyloniennes, voir l'art. Babylone et la Bible.

Bibliographie. — R. Andree, *Die Flutsagen, ethnographisch betrachtet* (1891); Bosizio, *Die Geologie und die Sündfluth* (1877); Breitung, *Zur Orientierung*, dans *Zeitschrift für katholische Theologie* (1887); Brucker, *L'universalité du déluge* (1886); *Questions actuelles d'Ecriture Sainte* (1895); Cetta, *Il diluvio* (1886); Girard (de), *Le déluge devant la critique historique* (1893); id., *La théorie sismique du déluge* (1895); Gonzalez Arintero, *El diluvio universal de la Biblia y de la tradicion* (1891); Güttler, *Naturforschung und Bibel* (1877); M. Hagen, *Lexicon biblicum*, art. *Diluvium*, de F. Zorell (1907); Kaulen, dans le *Kirchenlexikon*, 2e éd., t. XI, art. *Sintflut*; Klee (Fr.), *Le déluge* (1853); Lambert, *Le déluge mosaïque* (2e éd., 1870); Lenormant, *Histoire ancienne de l'Orient jusqu'aux guerres médiques* (1869); *Origines de l'histoire* (1880); Lüken, *Die Traditionen des Menschengeschlechts* (2e éd., 1869); Mangenot, art. *Déluge*, dans le *Dictionnaire de la Bible* (1899); Hugh Miller, *Testimony of the Rocks* (1858); Moigno, *Les Livres Saints et la Science* (1884); *Les splendeurs de la foi*, t. III; Motais, *Le déluge biblique devant la foi, l'Ecriture et la Science* (1885); Reusch, *Bibel und Natur* (4e éd., 1876); Robert, *La non-universalité du déluge* (1887); Schäfer, *Das Diluvium in der Bibel*; Schœbel, *De l'universalité du déluge* (1856); Schöpfer, *Geschichte des Alten Testamentes* (1902). Traduction française de Pelt (1897); E. Suess, *Das Antlitz der Erde* (1883); Thomas, *Les temps primitifs et les origines religieuses*, t. II; Vigouroux, *La Bible et les découvertes modernes*, t. I; *Les Livres Saints et la critique rationaliste*, t. III; *Manuel biblique*, t. I; Fr. von Schwarz, *Sintfluth und Völkerwanderungen* (1894); Westermayer, *Das Alte Testament und seine Bedeutung* (1861). En outre les Introductions à l'Ecriture Sainte et les commentaires sur la Genèse.

J. Brucker, S. J.

DÉMOCRATIE. — Ce mot est de nos jours tiré en divers sens, et couvre des idées disparates, dont l'examen détaillé ferait en partie double emploi avec des articles ultérieurs. Renvoyant notamment aux mots Etat, Pouvoir (Origine du), Révolution, les développements d'ordre technique, nous nous bornerons à reproduire ici, à titre de première orientation, les considérations suivantes, mises gracieusement à notre disposition par un illustre homme d'Etat, catholique. Elles sont détachées d'un volume paru sous ce titre : *La conquête du peuple* (Paris, Lethielleux, 1908). (N. D. L. D.)

Qu'est-ce que la démocratie? Je ne sais pas de mot plus équivoque et qui cache des conceptions plus diverses.

Est-ce seulement une société où, l'hérédité ne conférant aucun droit public, les obligations de la loi civile sont les mêmes pour tous? Aucune contestation, d'ordre pratique, ne s'élève contre ces conditions actuelles de la vie nationale.

Est-ce une organisation sociale où les droits et les intérêts du peuple sont représentés et protégés par des institutions qu'il administre et gouverne librement, où les faibles sont, par la puissance des associations autonomes, garantis, autant que possible, contre la tyrannie du pouvoir souverain, les abus de la force et les excès des détenteurs de la richesse? Un tel régime serait assurément conforme à tous les principes catholiques.

Le Moyen Age offrit, en effet, dans la constitution corporative et communale, plus d'un exemple d'une semblable démocratie : elle était fondée sur le droit chrétien inspiré par la philosophie de l'Evangile, et l'action de l'Eglise pénétrait de sa constante influence, ses mœurs et ses lois.

Après huit siècles écoulés, nous voyons encore, sous nos yeux, s'agiter impétueusement, comme les tronçons épars d'un organisme rompu, les restes de cette vie puissante, conservés par d'impérissables traditions. Le mouvement syndical, la renaissance provinciale, qui infligent aux conceptions individualistes du xixe siècle un si éclatant désaveu, se rattachent à ces sources profondes.

Est-il possible de ranimer cette vie prête à s'éteindre, de rapprocher ces tronçons dispersés, et de

réveiller ces traditions confuses? Aucune œuvre n'est plus digne de tenter le génie des hommes d'Etat. A ce prix la démocratie pourra devenir une forme sociale féconde et durable. Notre société qui n'est, dans sa centralisation jacobine, qu'une dictature plébéienne, n'en a jusqu'ici que la trompeuse étiquette.

Car, si la préoccupation croissante des besoins populaires est une des marques distinctives de notre temps, et, parmi tant de défaillances, son honneur et sa vertu, elle ne suffit point, non plus que les formes électives ou parlementaires du régime politique, à caractériser la démocratie.

Le Royaume de Belgique, la Monarchie britannique, et même l'Empire allemand, sont à cet égard, en beaucoup de points, plus avancés que la République française.

D'ailleurs, ce mouvement universel des mœurs et de la législation, bien loin d'effrayer les catholiques, répond à leurs obligations les plus certaines. Ils doivent en prendre résolument la tête, quelles que soient les formes de la société civile, parce qu'ils sont, par l'effet même de leur foi religieuse, les défenseurs nés des faibles et des déshérités, les promoteurs naturels de la justice sociale.

Mais, pour la langue politique moderne, la démocratie est tout autre chose. Ce qu'elle entend par ce mot retentissant, dont elle jette au peuple les promesses, confuses comme les aspirations qu'il abrite, c'est le règne absolu du nombre, l'aveugle domination d'une masse inorganique, formée d'individus confondus dans une apparente égalité.

En ce sens, elle n'est que la formule sonore de la grande illusion sociale créée par la Révolution, l'expression ambiguë d'un de ces « faux dogmes » dénoncés par Le Play, et sur lesquels repose toute la société moderne, ou plutôt de celui qui contient tous les autres et dont ils découlent naturellement.

Comte A. de Mun.

DÉMONS. — Ce nom désigne, d'après l'usage, tous les esprits mauvais qui trompent et affligent les hommes, et, au sens strict, l'un quelconque des anges déchus, devenus les ennemis de Dieu et des hommes. Plus particulièrement le mot démon — comme diable, Satan, Lucifer — désigne le chef des mauvais anges. Nous traiterons dans la première partie (*Histoire et traditions*) des démons dans l'Ecriture, dans les apocryphes et dans les littératures profanes, puis, dans la seconde partie (*Théologie*), nous exposerons l'enseignement dogmatique de l'Eglise, et ensuite le sentiment commun des théologiens sur les points controversés : chute, nombre, nature, punition, action des démons, relations avec les hommes.

I. Histoire et Traditions. — 1. *Les démons dans l'Ecriture Sainte.* — Dans le Pentateuque, le rôle des démons est laissé dans l'ombre, pour ne pas mettre les Juifs sur la voie du dualisme et de l'adoration des esprits mauvais : Dieu, qui interdisait même de faire des statues et des portraits (*Exod.*, xx, 4; *Levit.*, xxvi, 1; *Deut.*, v, 8, vii, 5, xxvii, 15), ne pouvait pas mettre en relief la personnalité du démon, à qui la crainte aurait fourni des adorateurs. Du moins, dès le commencement de la Genèse, nous trouvons, de manière suffisamment claire, le démon sous la figure du serpent tentateur, comme nous l'enseigne saint Jean, *Apoc.*, xii, 9; xx, 2; c'est par son envie et par sa jalousie contre l'homme que la mort est entrée dans le monde à la suite du péché, *Sap.*, i, 24; *Hebr.*, ii, 14. C'est de là — de la chute de l'homme causée par le démon sous la forme d'un serpent, et de la corruption de la nature humaine qui s'en est suivie — que découle la nécessité de la Rédemption et, par suite, toute l'économie du judaïsme et du christianisme; aussi trouve-t-on dans la Bible de fréquentes allusions à l'arbre de vie, *Prov.*, iii, 18, xi, 30, xiii, 12, xv, 14; au chemin de vie, *Prov.*, ii, 19, v, 6, x, 17, xii, 28. Toute l'attente messianique, en sus du point de vue temporel, présuppose la chute de l'homme et la revanche à prendre sur le démon.

Nous retrouvons encore les démons dans les divers Baals, depuis Baal-Phégor, *Num.*, xxv, 18, qui trompe les Moabites et cause la mort de nombreux Israélites, jusqu'à Baal-Zéboub, dieu d'Accaron, qui apparaît déjà dans l'Ancien Testament, IV *Reg.*, i, 2 (Septante), cf. Josèphe, *Antiq. Jud.*, IX, ii, 1, mais surtout dans le Nouveau, *Matth.*, x, 25, xii, 24; *Marc.*, iii, 22; *Luc.*, xi, 15; *Joan.*, viii, 44. Nous les retrouvons encore dans Moloch, idole des fils d'Ammon, *Levit.*, xx, 3; III *Reg.*, xi, 5, etc.; dans Chamos, dieu de Moab, *Num.*, xxi, 29; *Jud.*, xi, 24; III *Reg.*, xi, 17, 33, etc.; dans Adramélech, IV *Reg.*, xvii, 31; Aschérah et Astarté, III *Reg.*, xi, 5, 33, xviii, 19; IV *Reg.*, xxiii, 4; Asima, IV *Reg.*, xvii, 30; Dagon, *Jud.*, xvi, 23; I *Reg.*, v, 2 à 7; I *Paral.*, x, 10; Melchom, IV *Reg.*, xxiii, 13; I *Paral.*, xx, 2; Nergel, IV *Reg.*, xvii, 30; Nesroch, IV *Reg.*, xix, 37; *Is.*, xxxvii, 38; Remmon, IV *Reg.*, v, 18; enfin, plus tard, Atargatis, II *Macch.*, xii, 26, et les dieux du monde grec et du monde romain. D'après l'Ecriture, tous ces êtres qui portaient les hommes au mensonge, à l'erreur, à la débauche, à l'homicide, méritent d'être regardés comme des manifestations, presque comme des personnifications, de l'esprit mauvais, car à côté des textes qui montrent la vanité des idoles, on en trouve d'autres, dans la Vulgate, qui les identifient au démon : *Deuter.*, xxxii, 17 : *Immolaverunt daemoniis et non Deo, diis quos ignorabant;* Ps. xcv, 5 : *Omnes dii gentium daemonia; Baruch*, iv, 7 : *Exacerbastis enim eum qui fecit vos, Deum aeternum, immolantes daemoniis et non Deo;* I *Cor.*, x, 19-21 : *Quae immolabant gentes, daemoniis immolabant et non Deo...* Cf. *Apoc.*, ix, 20; I *Tim.*, iv, 1; *Jac.*, iii, 15.

Dans le livre de Job, le démon apparaît, pour ainsi dire, personnellement. Satan « l'adversaire », que l'on trouve aussi dans I *Paral.*, xxi, 1, et *Zachar.*, iii, 1 et 2, parcourt la terre, *Job*, i, 7, à la recherche d'une proie, I *Pet.*, v, 8; il accuse Job de ne pratiquer la vertu que par intérêt, *Job*, i, 10, 11; ii, 5; il est « l'accusateur », *Apoc.*, xii, 10; il frappe Job dans ses biens et dans son corps, *Job*, i à ii, dans la mesure où Dieu le lui permet, mais il ne peut triompher de la vertu de Job. Sous les formes poétiques de cet admirable livre, nous voyons du moins que le démon hait et jalouse les hommes, qu'il cherche à les porter au péché, mais qu'il ne peut les tenter sans la permission de Dieu, et n'a aucun pouvoir sur leur libre arbitre.

Dans le livre de Tobie, apparaît un démon homicide, Asmodée, *Tob.*, iii, 8, 24, 25, qui a pouvoir sur ceux qui s'abandonnent à leurs passions, *ibid.*, vi, 17. Raphaël le relègue dans le désert, *ibid.*, viii, 3. On a rapproché à tort Asmodée de l'Aeshma védique, car la racine de ce mot est sémitique (hašmod : Celui qui perd *ou* qui détruit) et le rôle des deux démons est différent; Aeshma en effet est le déva (mot syriaque : *daïva*, et iranien : *daeva*, *divus*, et même *démon*, δαίμων, cf. I, 3, rattaché parfois aux verbes δαίω, δαίομαι) de la violence ou de la colère. A plus forte raison est-il fantaisiste de vouloir, à l'occasion du seul Asmodée, ramener la démonologie juive à l'iranienne, car les livres pehlvis sont relativement récents et prêtent plutôt à l'hypothèse inverse; de plus, même s'il y avait identité de nom (ce qui n'est pas), cette identité ne prouverait ni celle d'origine, ni celle de concept; c'est ainsi que l'emploi du même mot « démon »

par Socrate et par nous, n'empêche pas notre concept d'être différent du sien (et même opposé) et de provenir d'ailleurs.

A la vérité, nous sommes loin du temps où la mentalité des Juifs les exposait à adorer tout esprit bon ou mauvais qu'on leur aurait décrit et toute figure qu'on leur aurait sculptée; bien plus (au moins dès le troisième siècle avant notre ère), une secte puissante, celle des Sadducéens, niait l'immortalité de l'âme, la résurrection et la vie future, *Matth.*, xxii, 23; *Marc.*, xii, 18; *Luc.*, xx, 27; Josèphe, *Ant. Jud.*, XVIII, i, 4; *De bello jud.*, II, viii, 14; elle niait aussi l'existence des anges et des esprits, *Act.*, xxiii, 8; et les écrivains sacrés, loin de devoir voiler l'action des démons, devaient au contraire la mettre en relief, car elle était la meilleure réfutation — réfutation expérimentale — des Sadducéens. Le Nouveau Testament est donc rempli d'enseignements sur les démons, et nous a déjà servi à interpréter quelques passages moins clairs de l'Ancien; les démons ont une hiérarchie, Beelzébub est leur chef, *Matth.*, xii, 24; ils habitent dans les hommes en tant qu'esprits impurs et mauvais, *Matth.*, xii, 43; *Luc.*, viii, 2; xi, 24; *Eph.*, vi, 12; il y en a de plus mauvais les uns que les autres, *Luc.*, xi, 26; ils causent des maladies, *Luc.*, viii, 2; xiii, 11; cf. I *Cor.*, v, 5; ils luttent avec Michel et les bons anges, *Apoc.*, xii, 7, 9; Satan, appelé aussi Bélial ou plutôt Béliar, II *Cor.*, vi, 15, est la cause de tout mal et de toute méchanceté, *Luc.*, x, 19; xiii, 16; xxii, 31; *Act.*, v, 3; II *Cor.*, xi, 3; *Ephes.*, ii, 2; l'ennemi du royaume de Dieu, *Matth.*, xiii, 39; *Luc.*, x, 18; xxii, 3; le prince du monde, *Joan.*, xii, 31; xiv 30; xvi, 11; le tentateur des fidèles, I *Cor.*, vii, 5; I *Thess.*, iii, 5; I *Pet.*, v, 8, qui a été jusqu'à tenter Notre-Seigneur lui-même, *Matth.*, iv. Le premier acte de Satan a été la tentation d'Eve, II *Cor.*, xi, 3; cf. *Apoc.*, xii, 9; il a l'empire de la mort, *Hebr.*, ii, 14. Satan et ses anges (les démons), *Apoc.*, xii, 9; II *Cor.*, xii, 7, avaient été créés bons, et ils sont tombés par leur propre faute, II *Pet.*, ii, 4; *Jud.*, 6; cf. *Joan.*, viii, 44; maintenant ils règnent sur le monde des ténèbres, *Eph.*, vi, 12; cf. *Col.*, i, 13; leur chef est le prince des puissances de l'air, *Eph.*, ii, 2; ils sont réservés pour un terrible châtiment, II *Pet.*, ii, 4; *Jud.*, 6; car le Christ est venu pour détruire le règne de Satan, I *Joan.*, iii, 8; durant sa vie il l'a déjà jugé, *Joan.*, xii, 31; xvi, 11. En somme c'est surtout par des possessions que le démon se manifeste dans les évangiles; nous remettons à un autre article l'étude de ces phénomènes (voir Possessions).

2. *Les démons dans les apocryphes.* — C'est dans les apocryphes que nous trouvons le plus de détails sur les démons, détails souvent imaginaires, mais qui nous font connaître cependant les traditions populaires dans les milieux où les apocryphes ont été composés, et qui peuvent même parfois servir de commentaire autorisé aux livres canoniques, lorsque les traditions consignées sont assez anciennes et ont ensuite été adoptées par les Pères.

Dans le *Livre d'Adam*, nous trouvons un long commentaire de la chute de l'homme et de sa pénitence : après la sortie du Paradis, Adam va faire pénitence dans les eaux du Jourdain et Eve dans les eaux du Tigre; celle-ci est encore une fois trompée par Satan, qui l'amène à abandonner sa pénitence. La haine de Satan provient de ce que l'homme est cause de sa chute : car, après la création, Dieu a présenté aux anges « son image et sa ressemblance », en leur commandant de l'adorer; Satan et ses anges ne l'ont pas voulu parce qu'ils avaient été créés avant l'homme et qu'ils étaient de purs esprits, tandis que l'homme était fait de poussière. Tel fut le péché des mauvais anges, péché d'orgueil, pour lequel ils ont été jetés du ciel sur la terre. C'est alors que Michel serait intervenu pour punir les rebelles. Cf. E. Kautzsch, *Die Apocr. und Pseudepigraphen des Alten Testaments*, Tubingue, 1900, t. II, p. 512-528. Le *Livre d'Hénoch* nous donne une classification des puissances célestes : les démons sont une partie des anges de l'une de ces classes : la classe des « veilleurs ». La cause de leur chute est toute différente de la donnée du livre d'Adam : c'est ici un péché de concupiscence, et non un péché d'orgueil : Deux cents des veilleurs, sous les ordres de Semyaza dans une tradition, ou d'Azazel dans une autre, se sont laissé séduire par la beauté des filles des hommes; ils sont descendus sur le sommet de l'Hermon avec leur prince et leurs chefs de dizaines; Hénoch connaît tous leurs noms. Puis ils ont pris des femmes et en ont eu des géants qui ont opprimé les hommes et se sont dévorés entre eux. Ils ont aussi commis la faute de révéler les secrets éternels à ces femmes et par elles à l'humanité, et de leur découvrir tout péché et toute injustice. C'est pourquoi les âmes des opprimés les ont accusés, et Dieu, malgré l'intervention d'Hénoch, les a condamnés à subir une double série de châtiments : les uns immédiats, la perte de leurs enfants et une étroite captivité loin du ciel; les autres à partir du dernier jugement : le supplice et les tourments de l'abîme de feu dans lequel ils seront définitivement jetés. En attendant l'éternelle damnation, leurs esprits peuvent prendre toutes sortes de formes pour aller tenter les hommes. Ces anges déchus sont comparés à des étoiles descendues des cieux pour se livrer à des relations coupables avec les génisses, c'est-à-dire les filles des hommes. Un des archanges fidèle les saisit, les lie et les jette d'abord dans un abîme de la terre; puis, au jugement final, ces étoiles sont jetées dans un abîme de feu. Les géants issus de l'union coupable des veilleurs avec les filles des hommes ont été mis à mort, mais les esprits sortis de leur chair sont restés sur la terre. Ils y sont appelés esprits mauvais, et ils ne cessent de s'élever contre les enfants des hommes jusqu'au jour du grand jugement. En attendant, beaucoup d'hommes les adorent sous l'image des idoles, à l'instigation perfide des anges déchus, qui les portent à sacrifier à ces démons comme à des dieux. Il existe aussi des Satans qui accusent les hommes devant Dieu et sont chargés de tourmenter les hommes condamnés aux supplices éternels. Dans ce dernier rôle, ils portent le nom d'anges du châtiment; ils préparent les instruments de Satan, fouet et chaînes de fer, pour les rois et les puissants de la terre. Les Satans sont distincts des anges déchus et des mauvais esprits sortis des corps des géants, car ils ne sont pas voués aux tourments de l'enfer comme les premiers; ils peuvent se présenter dans le ciel devant le Seigneur, alors que les veilleurs déchus ne peuvent pas y monter, le livre d'Hénoch ne nous apprend pas leur origine; leur chef est Satan, le maître des instruments de torture destinés aux pécheurs; il représente un pouvoir hostile à Dieu, mais il dépend néanmoins du Très-Haut, puisque ses subordonnés ne sont que les exécuteurs des sentences divines et qu'ils ne peuvent perdre les hommes qu'en les accusant devant le Créateur. Cf. F. Martin, *Le Livre d'Hénoch*, Paris, 1906, p. xxviii-xxxi.

Dans ces spéculations, on reconnaît facilement un commentaire de *Gen.*, vi, 2; *Is.*, xiv, 12, et *Job*. D'après la Genèse, « les fils de Dieu voyant que les filles des hommes étaient belles, se firent des épouses de celles qu'ils choisirent entre toutes ». La tradition qui voit dans « les fils de Dieu » non pas les descendants de

Seth, mais les anges, s'appuie sur *Job*, I, 6; II, 1; *Ps.* XXVIII, 1; LXXXIX, 7, à cette locution désigne les anges, et a été admise par JOSÈPHE, *Ant. Jud.*, I, III, 1, saint JUSTIN, II *Apol.*, 5; et aussi par ATHÉNAGORE, CLÉMENT d'Alexandrie, TERTULLIEN, S. IRÉNÉE, S. CYPRIEN, S. AMBROISE. D'autres Pères, S. JEAN CHRYSOSTOME, S. CYRILLE d'Alexandrie, THÉODORET, S. AUGUSTIN, *De Civit. Dei*, XV, 23, ne voient dans ce passage que les fils de Seth, et nient que les anges puissent s'unir aux filles des hommes; S. Augustin rejette même explicitement le témoignage des apocryphes et du livre d'Hénoch. Nous avons relevé au long les traditions consignées dans ce livre célèbre, à cause de l'influence qu'elles ont eue sur la littérature ecclésiastique, et de l'autorité que leur communique la citation de S. Jude (14) qui écrit encore (5-6 et 13) : *Jésus a réservé pour le jugement du grand jour, liés de chaînes éternelles, au sein des ténèbres, les anges qui n'ont pas conservé leur principauté, mais qui ont abandonné leur demeure... astres errants, auxquels d'épaisses ténèbres sont réservées pour l'éternité.*

D'après le *Livre des Jubilés*, ce sont les anges envoyés par Dieu sur la terre qui prennent des femmes et engendrent des géants; Dieu les fait lier au profond de la terre et fait tuer leurs enfants, chap. V. Noé demande à Dieu d'envoyer tous les démons au lieu de la damnation, mais leur chef, Mastéma, obtient que la dixième partie puisse rester sur la terre et ceux-ci, sous les ordres de Satan, trompent et aveuglent les hommes (X). Cf. KAUTZSCH, *loc. cit.*, p. 31-119.

Dans l'*Ascension d'Isaïe*, le chef des démons s'appelle Béliar, comme dans S. Paul, ou encore Sammael et Satan; ses anges portent les hommes au mal et se font adorer par eux. Cf. E. TISSERANT, *Ascension d'Isaïe*, p. 20-25. Dans les *Testaments des douze patriarches*, nous retrouvons Béliar, Dan, I, IV, V; Aser, I; c'est lui qui pousse Dan à tuer Joseph. Cf. KAUTZSCH, *loc. cit.*, p. 483-484, 495.

D'autres apocryphes décrivent les démons et les supplices de l'enfer. Ils supposent en général que ces faits sont connus par ravissement ou révélation; c'est le cas de « la *Fidèle Sagesse* » et de plusieurs apocalypses (voir l'article APOCRYPHES).

3. *Les démons dans l'ancienne littérature profane.* — La vérité sur l'existence et le rôle des démons s'est corrompue, dans les diverses littératures et les diverses religions, comme les hommes qui se la transmettaient; mais, avec un peu d'attention, on peut la dégager des erreurs qui l'obscurcissent.

Dans la littérature grecque, on trouve qu'à l'origine le mot « démon » désigne un génie ou une divinité plutôt qu'un esprit mauvais : « nous combattrons enfin jusqu'à ce qu'un démon donne la victoire à l'un ou à l'autre », *Iliade*, VII, 291, 376, 396. « Le démon nous souffla un grand courage », *Odyssée*, IX, 381. Il en était encore de même au temps de Socrate. Mais, à toute époque, nous trouvons chez les Grecs des êtres qui répondent, au nom près, à nos démons : chez HOMÈRE, c'est d'abord la Terreur et la Panique qu'il personnifie, mais surtout la sombre Erinnys, *Iliade*, XIX, 87, et « la pernicieuse Até, la vieille fille de Zeus, qui nous aveugle tous. Ses pieds sont invisibles et ne touchent pas au sol; elle marche sur la tête des hommes, les frappant de folie; elle a même osé s'attaquer à un autre : Zeus lui-même a subi ses atteintes, lui que l'on dit le plus grand des hommes et des dieux », *ibid.*, 91-96. Jupiter la saisit par les cheveux, jura qu'elle ne reviendrait plus jamais à l'Olympe ni au ciel étoilé, et la jeta sur la terre, *ibid.*, 126-131, où elle frappe les hommes d'aveuglement, *ibid.*, IX, 507, et les prive de raison, *ibid.*, XVI, 805.

On peut voir dans la chute d'Até une réminiscence de la chute des mauvais anges : comme eux, ses méfaits sont cause qu'elle est précipitée des cieux et elle est l'ennemie des hommes.

Dans HÉSIODE, les êtres qui correspondent aux démons sont en rapport étroit avec les forces de la nature : c'est la Nuit qui enfante « l'odieux Destin, la noire Parque et la Mort... la Misère douloureuse... les Parques qui poursuivent les fautes... la Vengeance, les Disputes, la Peste », *Théogonie*, vers 211 à 227. Signalons encore cette vipère à moitié nymphe et à moitié serpent, « terrible et grande, rusée, carnassière, dans les cavernes de la terre divine où elle a un repaire bien loin, sous une pierre creuse, loin des dieux immortels et des hommes mortels », *ibid.*, 295 à 302; c'est là qu'elle enfanta le chien de Géryon, Cerbère et l'Hydre. Le même ouvrage nous raconte la lutte qui eut lieu dans l'Olympe entre « les dieux Titans et tous ceux qui étaient nés de Saturne, et tous ceux que Jupiter amena de l'Erèbe souterrain à la lumière, terribles, puissants, aux forces immenses, qui ont tous cent mains pendues à leurs épaules », *ibid.*, etc. Ces analogies, prises individuellement, peuvent paraître légères; c'est leur nombre surtout qui leur donne de la force : car on trouve dans Hésiode l'état de grâce primitif : « auparavant vivait sur la terre une génération d'hommes exempte de maux et de pénibles labeurs, libre encore des maladies qui depuis ont apporté la mort », *Œuvres et jours*, 90 à 93; une femme apporta tous les maux sur la terre, l'espérance seule (de la Rédemption?) resta pour consoler les humains; Prométhée, puni pour avoir donné aux humains le feu du ciel, rappelle le serpent puni pour avoir donné aux hommes la science du bien et du mal qui devait (disait-il) les rendre semblables à Dieu; le nom, Japet, du père de Prométhée, a encore conduit à voir une analogie entre celui-ci et Noé. En somme, nous trouvons dans Hésiode toute la Genèse, mais comme vue à travers un prisme qui aurait décomposé, dispersé, coloré les objets; c'est dans ces conditions que nous trouvons chez lui la chute des anges (Titans), la chute de l'homme et des légions de démons ou d'êtres nuisibles. On peut même reconnaître, dans Prométhée, des traits d'Adam et du Rédempteur.

Dans la bibliothèque d'Assourbanipal (668-626) on a trouvé le récit d'une lutte dans les cieux, entre Tiamat et Mardouk. Le premier avec les monstres auxquels il a donné le jour est vaincu, de son corps est formé le monde, tandis que son armée est jetée en prison. L'enfer est hiérarchisé : en tête se trouvent le dieu Nergal et la déesse Ereškigal, analogues à Pluton et Proserpine. D'Ereškigal dépendent les maladies et la santé. On retrouve en enfer les monstres créés par Tiamat et vaincus avec lui; à leur tête est Quingou « qui avait été exalté sur eux ». A côté d'eux se trouvent les Anounnakis qui ont lutté aussi pour Tiamat, depuis lors ils ont un double rôle : aux enfers ils jugent les morts et fixent les destinées et, sur terre, ils exécutent les châtiments envoyés par la divinité. Les dieux infernaux ont encore des messagers chargés de transmettre leurs ordres et d'exécuter leurs volontés, c'est ainsi qu'Ereškigal a pour messager Namtarou, le démon de la peste; celui-ci avec d'autres monstres était encore chargé d'empêcher les morts de remonter sur la terre. Paul DHORME, *Choix de textes religieux assyro-babyloniens*, Paris, 1907.

Ces puissances infernales ne manquent pas d'analogies avec nos démons. Cf. George SMITH, *Chaldäische Genesis*, nebst Erläuterungen und fortgesetzten Forschungen von Friedrich Delitzsch, 8°, Leipzig, 1876; VIGOUROUX, *La Bible et les découvertes modernes*, Paris, 1896, I, 271.

Nous devons ajouter cependant que chez les Assyriens on trouve une catégorie inattendue de démons formée des morts — nommés *edimmu* — qui n'ont pas reçu la sépulture ou qui ne reçoivent pas leurs offrandes funéraires. Ils forment une classe d'êtres spéciaux, les mauvais *utukku*, qui voguent entre ciel et terre à la poursuite des vivants. On les rangeait en sept grandes catégories, qui se dédoublaient chacune en deux groupes, la méchanceté était leur essence, ils répandaient sur le monde les maladies et les fléaux, les magiciens cherchaient à les conjurer. Paul Dhorme, *Le divin dans la Religion assyro-babylonienne*, dans *Revue des sciences philos. et théol.*, t. III (1909), p. 475.

Pour ne pas trop allonger cet article, nous ne poursuivrons pas l'histoire des démons dans les autres religions et les autres pays depuis les anciennes littératures jusqu'aux récits des missionnaires, ni dans les fantaisies de la magie et de la Kabbale, ni tout particulièrement chez les Pères et les théologiens, ni dans l'iconographie et la sculpture; il nous suffit d'avoir montré, par l'exemple de la Chaldée, que les Israélites *à toute époque*, ont été entourés de peuples qui craignaient et adoraient de nombreux démons, et, par l'exemple des plus anciens auteurs grecs, que les faits révélés ou traditionnels pourraient être suivis, malgré leurs déformations, dans les diverses littératures. Il est donc inexact que les Hébreux n'aient connu les démons qu'après la captivité : ils les ont connus de tout temps, c'est la révélation et les précautions prises par les écrivains sacrés dans la rédaction des événements, qui ont préservé les seuls Juifs, pendant très longtemps, de la crainte et du culte dégradant des démons.

II. **Théologie.** — I. Définitions de l'Eglise.

1. *Il y a des démons et ils ont été créés par Dieu*, car Dieu a créé toutes choses, spirituelles et corporelles; ils ont été créés bons et sont devenus mauvais par leur faute :

(Deus) sua omnipotenti virtute simul ab initio temporis utramque de nihilo condidit creaturam, spiritualem et corporalem, angelicam videlicet et mundanam... Diabolus enim et alii daemones a Deo quidem natura creati sunt boni, sed ipsi per se facti sunt mali. *Conc. Lat.* IV (1215), cap. 1; dans Denzinger, *Enchiridion*, 428 (355). Le concile du Vatican (1869-1870) a renouvelé la première partie de cette définition, *Ibid.*, 1804, 1805 (1651-1652).

2. *C'est le démon qui a porté l'homme au péché.* — Adam, pour avoir transgressé l'ordre de Dieu, a perdu aussitôt la sainteté dans laquelle il avait été établi, il a été captivé par le démon et sa faute a rejailli sur ses descendants :

Homo vero diaboli suggestione peccavit (*Lateran.* IV, *Ibid.*, 428 (355)). — Si quis non confitetur, primum hominem Adam, cum mandatum Dei in paradiso fuisset transgressus, statim sanctitatem et justitiam, in qua constitutus fuerat, amisisse, incurrisseque per offensam praevaricationis hujusmodi iram et indignationem Dei atque ideo mortem, quam antea illi comminatus fuerat Deus, et cum morte captivitatem sub ejus potestate, qui mortis deinde habuit imperium, hoc est diaboli, totumque Adam per illam praevaricationis offensam secundum corpus et animam in deterius commutatum fuisse : anathema sit. — Si quis Adae praevaricationem sibi soli, et non ejus propagini asserit nocuisse... anathema sit (*Conc. Trid.*, sess. v, *Ibid.*, 788, 789 (670, 671)).

3. *Les démons sont soumis à Dieu; le diable est un ange déchu*, il n'a rien créé, ni le tonnerre et la foudre, ni le corps humain et la chair; il n'exerce pas un pouvoir discrétionnaire sur la nature. En effet, parmi les erreurs de Jean Wicleff condamnées par le *Concile de Constance*, le 4 mai 1415, se trouve la proposition suivante : *Deus debet obedire diabolo*, Ibid., 586 (482). De plus au *Concile de Braga*, en 561, les évêques espagnols ont porté les anathématismes suivants contre Manès et Priscillien :

(7) Si quis dicit, diabolum non fuisse prius bonum angelum a Deo factum nec Dei opificium fuisse naturam ejus, sed dicit eum ex tenebris emersisse nec aliquem sui habere auctorem, sed ipsum esse principium atque substantiam mali, sicut Manichaeus et Priscillianus dixerunt, anathema sit. — (8) Si quis credit, quia aliquantas in mundo creaturas diabolus fecerit et tonitrua et fulgura et tempestates et siccitates ipse diabolus sua auctoritate faciat, sicut Priscillianus dixit, an. sit. — (12) Si quis plasmationem humani corporis diaboli dicit esse figmentum et conceptiones in uteris matrum operibus dicit daemonum figurari, propter quod et resurrectionem carnis non credit, sicut Man. et Prisc. dixerunt, an. sit. — (13) Si quis dicit creationem universae carnis non opificium Dei, sed malignorum esse angelorum, sicut Prisc. dixit, an. sit. *Ibid.*, 237, 238, 242, 243.

Un édit de l'empereur Justinien (Mansi, *Concilia*, IX, col. 488-534; Migne, *P. G.*, t. LXXXVI, col. 945-993), qui fut souscrit par le pape, les patriarches et un certain nombre d'évêques, portait, contre Origène et ses sectateurs, dix anathèmes, Mansi, IX, 534, qui semblent avoir été repris par le concile de Constantinople de 553. Dans des réunions tenues avant le concile, on a condamné en effet les propositions suivantes des Origénistes : (2) Des âmes préexistantes, égales, lasses de contempler Dieu, se portent vers le mal, chacune selon son penchant et prennent des corps plus ou moins subtils. (4) Les démons sont celles de ces âmes qui ont atteint le plus haut degré de malice et qui ont été liées à des corps froids et ténébreux. (5) Un homme peut être changé en ange ou en démon, et un animal en démon ou en homme. (6) Il y a deux catégories de démons, dont l'une formée des âmes humaines et l'autre des meilleurs esprits déchus. (12) Les anges, les hommes, le démon, les mauvais esprits et l'âme du Christ elle-même seront réunis au Verbe dans le futur royaume de Dieu; Mansi, *Concilia*, t. IX, col. 396-400.

4. *La peine des démons est éternelle.* — Ceci résulte des canons portés en 543 contre les Origénistes :

(7) Si quis dicit aut sentit, Dominum Christum in futuro saeculo crucifixum iri pro daemonibus, sicut et pro hominibus, an. sit. — (9) Si quis dicit aut sentit, ad tempus esse daemonum et impiorum hominum supplicium, ejusque finem aliquando futurum, sive restitutionem et redintegrationem fore daemonum aut impiorum hominum, an. sit. *Enchiridion*, 208, 211.

Les points définis sont donc relativement peu nombreux; les théologiens ont toute liberté de discussion sur la nature et l'objet du péché des mauvais anges, la date de leur chute qui est cependant antérieure à la création de l'homme, leur nombre, leur rang, leur condition après leur chute et la nature de leur peine.

II. Sentiment commun des théologiens.

1. *Chute des mauvais anges.* — Les anges, créés bons en plusieurs classes, sont tombés par orgueil. Quant à l'objet du péché d'orgueil, les opinions diffèrent. S. Thomas suppose que le démon a voulu être semblable à Dieu, en voulant parvenir de lui-même à sa béatitude naturelle et en détournant son désir de la béatitude surnaturelle qui provient de la grâce de Dieu; ou, s'il désirait comme fin dernière cette ressemblance à Dieu qui est donnée par la grâce, il voulait l'obtenir par la force de sa nature et non du secours divin; Ia, qu. 63, art. 3. Pour d'autres, Lucifer a pu désirer égaler Dieu, non d'un vouloir efficace, mais d'un simple désir de concupiscence; il a désiré son avantage, la béatitude, d'une façon immodérée et désordonnée. Il a poussé l'amour

de soi jusqu'à la haine de Dieu (SCOT). Pour d'autres, le démon a été jaloux des hommes : il a envié en particulier l'union hypostatique de la nature humaine avec le Verbe qu'il aurait désirée pour sa propre nature; il a pu envier aussi les dons de la grâce (SUAREZ). Il a pu pécher dès le premier instant de sa création (SCOT), parce que la volonté peut mal agir dès le premier instant; pour S. THOMAS, il est impossible qu'un être libre soit mauvais tout de suite après sa création, car sa volonté doit désirer le vrai bien avant le bien apparent et la faute en remonterait à Dieu, de même que, si un homme est boiteux de naissance, la faute en remonte à ses parents, *Ibid.*, art. 5; cependant ils ont péché aussitôt après leur création, parce qu'ils avaient été créés en état de grâce et qu'il leur aurait suffi d'un acte méritoire pour gagner la béatitude; il faut donc qu'ils n'aient pas eu le temps de faire un seul acte méritoire, *Ibid.*, art. 6. Pour SUAREZ, Lucifer a pu commettre plusieurs péchés : orgueil, arrogance, présomption, ambition, vaine gloire, envie, peut-être aussi impiété, blasphème et infidélité; il n'a probablement pas péché contre la foi, *De Angelis*, VII, 15.

2. *Nombre des révoltés.* — Il fut très considérable, sans qu'on puisse le déterminer. On tient généralement que leur chef était le plus élevé de tous les esprits angéliques, ou du moins l'un des plus élevés; selon SUAREZ, Lucifer était « de l'ordre très parfait des Séraphins », *Ibid.*, VII, 16. Les révoltés appartiennent à tous les ordres et à tous les degrés (S. THOMAS, SUAREZ).

3. *Nature des démons après la chute.* — La *spiritualité* des anges a été énoncée par le *Concile de Latran* (cf. *supra*), mais l'Eglise n'a pas défini ce qu'ils sont devenus après leur chute. L'opinion générale des théologiens est que les démons sont restés des êtres spirituels, et il y aurait témérité à leur attribuer un corps, serait-il de nature aérienne, ignée, ou de matière plus subtile encore. CAJETAN est le dernier théologien de quelque valeur qui ait attribué aux démons un corps subtil formé, non d'air, mais d'une matière qui ne tombe pas sous nos sens, corps simple et incorruptible doué des puissances intellective et motrice et non de la puissance sensitive. L'*intelligence* des démons a été obscurcie par la soustraction des lumières surnaturelles provenant de la grâce; mais les lumières naturelles de leur entendement sont demeurées entières. Ils peuvent encore connaître la vérité par révélation faite par les saints anges et par leur propre expérience. Cf. S. THOMAS, I[a], q. 64, I. — La *volonté* des démons est tellement obstinée dans le mal qu'ils ne peuvent faire aucun bien, ils sont toujours en état de péché actuel, la cause de leur obstination est plus probablement leur impuissance à s'abstenir du péché ou à bien agir de nouveau, SUAREZ, VIII, 11.

4. *Punition des démons.* — Ils souffrent la peine du dam et la peine du feu. La première est l'éloignement de Dieu, la privation de la béatitude éternelle, c'est-à-dire de la vision béatifique et de tous les biens qui en découlent, que Dieu avait préparés pour ceux qui l'aiment; cette peine, qui est toute morale, est la plus forte. — Sur la peine du feu, voir ENFER.

5. *Action des démons sur les hommes.* — L'envie et la haine poussent les démons à tenter les hommes, cf. *Gen.*, III; *Joan*, XII, 2, 27 (Judas); *Act.*, V, 3 (Ananie); I *Pet.*, V, 8. Nous avons déjà vu, par l'exemple de Job, que le démon ne peut pas tenter les hommes sans la permission de Dieu, ni au-dessus de leurs forces. Dieu permet les tentations parce qu'elles montrent l'excellence de la grâce qui permet de les mépriser et de les vaincre, ou de se réhabiliter après la chute; elles maintiennent aussi les hommes dans l'humilité, la crainte et la conscience de leur faiblesse; enfin elles augmentent leur mérite, lorsqu'ils résistent.

Les maux dont les démons peuvent affliger les hommes ne sont souvent qu'une forme particulière des tentations : ils font souffrir les hommes pour les faire tomber dans des péchés d'impatience, de blasphème, de colère, de découragement et de désespoir; c'était là le but de la tentation de Job. Quelquefois aussi Dieu se sert de la méchanceté des démons pour châtier les pécheurs : c'est à cette cause que l'ange Raphaël semble attribuer la mort des sept maris de Sara, *Tobie*, VI, 16 à 22. Par contre, les démons peuvent quelquefois procurer aux hommes des avantages matériels pour les mieux séduire; ils ont en effet une intelligence et des forces plus étendues que celles de l'homme, ils connaissent les secrets de la nature bien mieux que lui, ils ne sont pas attachés à un lieu, ils peuvent donc produire des résultats surprenants, et certains hommes l'ont toujours compris ainsi, en ayant recours à eux.

6. *Rapports des hommes avec les démons.* — Il est certain *a priori* qu'il peut y avoir des pactes et des commerces entre les hommes et les démons; il n'est pas nécessaire de supposer pour cela avec Cajetan que les démons sont matériels, du genre par exemple des fluides; car Dieu et l'âme agissent bien sur la matière. Il est encore certain que bien des hommes ont cherché à établir un commerce avec le démon, et même ont cru avoir réussi à l'établir ; c'est ce dernier fait qui justifie, dans la plupart des cas, les juges laïques ou ecclésiastiques qui ont condamné des sorciers ou de prétendus sorciers : car, en dépit des interdictions formelles de l'Eglise, il se trouvait de nombreux hommes pour copier et transmettre des livres de prétendue magie, qui étaient censés mettre les démons à leur service pour faire mourir leur prochain ou pour contraindre à l'amour et à de mauvaises actions des personnes honnêtes qui s'y refusaient; parfois même, pour donner plus de force à une soi-disant amulette, on ne craignait pas de verser le sang humain. Il est certain que tous ces hommes, quel que fût le résultat de leurs velléités, étaient coupables des fautes et des crimes qu'ils avaient voulu commettre et pour l'exécution desquels ils n'avaient reculé devant aucune défense, aucun risque et aucun méfait. Quelquefois on se bornait à brûler les livres (voir *Patrologie Orientale*, t. II, p. 57 à 75); lorsqu'on en arriva à brûler leurs possesseurs, ils l'avaient souvent mérité, parce qu'ils avaient voulu faire tout ce dont on les accusait. Nous reconnaissons que les innocents ont pu être poursuivis et même suppliciés, surtout sous la pression de l'opinion populaire, mais il en a été de même pour tous les délits; il est même certain que l'intervention de la justice ecclésiastique dans les procès de sorcellerie donnait à l'accusé des garanties de charité, de justice et d'impartialité, qu'il pouvait ne pas rencontrer au même degré dans les procès purement civils près des juges séculiers. La justice ecclésiastique était la moins redoutée, témoin le proverbe : « il fait bon vivre sous la crosse »; l'autorité infaillible de l'Eglise n'est d'ailleurs intervenue dans aucun procès de sorcellerie, les particuliers seuls — c'est-à-dire presque toujours les juges civils et les passions populaires — sont responsables des erreurs qui pourraient être démontrées.

De nos jours, tout chrétien doit être bien convaincu de l'action du démon dans le monde et sur les hommes; action attestée par l'Ecriture, par les

décisions de l'Eglise, par l'institution des exorcistes, enfin par la prière que tous les prêtres, à la fin de la messe, adressent à saint Michel : « de rejeter dans l'enfer Satan et tous les esprits mauvais qui errent par le monde pour la perdition des âmes » ; mais, dans les cas particuliers, un fait ne doit être proclamé diabolique que s'il dépasse le pouvoir de tous les agents naturels, connus et inconnus, et si sa nature ou sa fin ne permet pas de l'attribuer à Dieu ou à ses anges. Dans les milieux matérialistes, le démon ne doit pas montrer son action. Il lui suffit en effet d'avoir amené des créatures intelligentes, faites à l'image de Dieu, à proclamer elles-mêmes leur déchéance, à ne vouloir plus être qu'une collection d'animaux savants et à s'obstiner de choisir pour ancêtre un singe ridicule, borné et libidineux. Abstraction faite de ce prodige continu, l'action du démon ne doit pas pouvoir être constatée, sinon il contribuerait à amener ces égarés à reconnaître l'existence d'un monde des esprits. Il ne faut donc pas oublier que, si Dieu peut quelquefois, dans sa bonté, se manifester par des prodiges dans un monde matérialiste, le démon n'a pas coutume de le faire. Il ne faut pas se laisser duper par les charlatans ni par des phénomènes de névrose, de suggestion, ou de transmission de pensée. Ce sont là en somme les règles du Rituel romain pour les exorcistes :

In primis, ne facile credat aliquem a daemonio obsessum esse; sed nota habeat ea signa, quibus obsessus dignoscitur ab iis qui vel atra bile, vel morbo aliquo laborant. Signa autem obsidentis daemonis sunt : Ignota lingua loqui pluribus verbis, vel loquentem intelligere : Distantia et occulta patefacere : Vires supra aetatis seu conditionis naturam ostendere : et id genus alia, quae cum plurima concurrunt, majora sunt indicia.

Cette question sera d'ailleurs étudiée en détail, avec les diverses manifestations diaboliques consignées dans le Nouveau Testament ou observées depuis, à l'article : Possession diabolique

Bibliographie. — Voir toutes les théologies au traité : *De Deo creatore*, et les traités particuliers consacrés par quelques théologiens aux anges et aux démons : Maldonat (traduit en français par François de la Borie, Paris, 1605); Suarez, t. II, Paris, 1856 (volume de 1130 pages); saint Thomas n'a traité qu'incidemment des démons, surtout dans le *Commentaire sur les Sentences*, II, dist. 3 à 7, et dans la *Somme théologique*, *Prima*, qu. 63 à 64; toutes les encyclopédies et tous les dictionnaires traitent cette question, chacun à son point de vue particulier; des revues, comme l'*Echo du merveilleux* en France et la *Zeitschrift fur Religionspsychologie* en Allemagne, étudient les phénomènes intermédiaires entre l'ordre matériel et l'ordre spirituel. Voir aussi : de Mirville, *Des esprits et de leurs manifestations diverses*, Paris, 1863-1868; Ribet, *La mystique divine distinguée des contrefaçons diaboliques et des analogies humaines*, 3 in-8°, Paris, 1895; Boris Sidis, *The Psychology of suggestion*, New-York, 1898; et quelques traités de médecine sur les névroses et hystéries. On trouve enfin de nombreuses monographies, comme Lenormant, *La magie chez les Chaldéens*, Paris, 1874; K. Kiesewetter, *Der Occultismus des Altertums*, Leipzig, 1896; J. A. Hild, *Etude sur les démons dans la littérature et la religion des Grecs*, Paris, 1881; R. Fr. M. J. Lagrange, *Etudes sur les religions sémitiques*, 8°, Paris, 1905; G. Henke, *The Gift of Tongues and related phenomena at the present day*, dans *American Journal of Theology*, avril 1909, p. 193-206; *Persian Dualism*, ibid., juillet 1904, p. 487-501; A. Lemonnyer, *L'air comme séjour d'anges, d'après Philon d'Alexandrie*, dans *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, avril 1907, p. 305-311; Witton Davies, *Magic Divination and Demonology*, Londres, 1898; S. Karppe, *Etude sur les origines et la nature du Zohar, précédée d'une étude sur l'origine de la Kabbale*, Paris, 1901; Campbell Thomson, *Semitic Magic, its origins and development*, 8°, Londres, 1908; M. Schwab, *Vocabulaire de l'angélologie, d'après les manuscrits hébreux de la Bibliothèque Nationale*, Paris, 1897; A. L. Williams, *The cult of the Angels at Colossae*, dans *Journal of theological Studies*, avril, 1909, p. 413-438; F. Farjenel, *Les esprits en Chine*, dans *Journal Asiatique*, sept.-oct. 1901, p. 21-29. Sur les idoles, les démons et les traditions chez les sauvages, voir les récits des missionnaires, en particulier dans les *Annales de la propagation de la foi;* cf. J. Teilhard de Chardin, *La Guinée supérieure et ses missions*, Tours, 1889, p. 161-177; etc.

F. Nau.

DÉTERMINISME. — I. *Notion du déterminisme.* — II. *Il est incompatible avec la foi chrétienne.* — III. *Brève indication historique.* — IV. *Division et discussion : A. Déterminisme métaphysique. B. Déterminisme physique. C. Déterminisme psychologique. D. Déterminisme théologique.*

I. Notion du Déterminisme. — Le mot « déterminisme » n'est pas exempt de toute ambiguïté. Il signifie parfois l'ensemble des causes suffisantes pour produire un phénomène. C'est ainsi qu'on « établit le déterminisme » d'un fait physiologique, lorsqu'on parvient à assigner tous ses antécédents nécessaires, de manière à pouvoir prédire avec certitude que le fait suivra, dès que ces antécédents sont réalisés. Cependant ce n'est là qu'un sens dérivé, qui ne nous intéresse pas directement, et que nous notons seulement pour éviter toute équivoque. Le déterminisme proprement dit est une doctrine philosophique concernant la volonté humaine. Elle prétend que toute volition est nécessairement le résultat de l'état antérieur de l'univers. Etant donnée telle situation cosmique, impliquant tous les éléments physiques et psychiques qui constituent le réel, tout acte volontaire qui lui succède de fait, lui succède nécessairement. Le monde, à un stade quelconque de son existence, est gros du stade suivant et est lui-même le résultat du stade qui l'a précédé. Le déterminisme n'admet à cette règle aucune exception; et l'applique notamment à la volonté de l'homme dans tous ses actes, dans toutes ses apparentes initiatives.

Il est donc manifeste que le déterminisme est radicalement opposé au libre arbitre. Celui-ci, quelle que soit la manière dont on le conçoive ou le démontre, implique essentiellement une initiative réelle, c'est-à-dire, un acte qui ne résulte pas nécessairement, dans sa détermination ultime, des facteurs agissant sur la volonté. — Cependant il serait inexact de voir dans le déterminisme la simple négation de la liberté morale. A celle-ci s'oppose également le « fatalisme », qui n'est pas en toute rigueur identique avec le déterminisme. Stuart Mill s'efforce de les distinguer dans sa « *Logique* » (Livre VI, c. II); mais son concept du déterminisme est trop exclusivement psychologique pour que la distinction soit recevable. — Le fatalisme affirme que tout arrive parce que tout doit arriver. Les olympiens mêmes étaient soumis au destin; pour le mahométan, tout ce qui se fait « était écrit »; et peut-être trouvons-nous une réminiscence du fatalisme antique dans la doctrine sur le retour perpétuel de toute chose que Nietzsche semble avoir emprunté

à Guyau (cf. Fouillée, *Nietzsche et l'Immoralisme*) et qu'on rencontre déjà dans Marc-Aurèle et dans Lucrèce. — Les déterministes, adversaires modernes du libre arbitre, disent davantage. Au lieu de s'en tenir à quelque vague et arbitraire affirmation sur la fatalité des événements, ils examinent les causes qui peuvent influer sur la marche du monde, et notamment sur la volonté; et prétendent démontrer par cette analyse que la cause détermine toujours tout événement, au point d'exclure en toute rigueur un choix libre de la part de la volonté. Aussi les différentes formes qu'a prises la doctrine déterministe se distinguent suivant qu'elles prétendent découvrir la raison déterminante de la volition dans un tel ou tel autre facteur causal.

II. **Il est presque superflu de noter que le déterminisme est inconciliable avec la foi catholique.** — Négation radicale du libre arbitre, il est en contradiction flagrante avec la définition du Concile de Trente (sess. vi, can. 5) et avec plusieurs déclarations très explicites du Saint-Siège, se rapportant surtout aux erreurs de Baïus et des jansénistes.

III. **Brève indication historique.** — Fonsegrive a donné un aperçu historique sur le déterminisme, qui conserve toute sa valeur. On constate à toutes les périodes de l'histoire, sinon des formules très précises du déterminisme, au moins des tendances doctrinales qui doivent logiquement y aboutir. — Nous ne mentionnons que pour mémoire les croyances enfantines des astrologues qui n'ont pas complètement disparu de nos jours. Dans sa forme scientifique actuelle, le déterminisme se rattache aux grands systèmes qui ont succédé aux tâtonnements philosophiques de la Renaissance. Leibniz affirme le libre arbitre en paroles; mais il l'explique de manière à le faire totalement disparaître. Il lui était d'ailleurs manifestement impossible de reconnaître à l'homme une puissance que son optimisme devait logiquement faire refuser à Dieu. — Hume a pris à ce sujet une position très équivoque; mais qui ne pouvait manquer d'aboutir, chez tous ceux qui ont subi son influence, au déterminisme absolu qui trouve sa formule chez Spencer. — Kant admet, il est vrai, une indétermination « nouménale »; il postule la liberté comme objet de croyance; mais il considère les phénomènes comme rigoureusement enchaînés. Aussi un kantien comme Schopenhauer pouvait très naturellement écrire le fameux « *Essai sur le libre arbitre* », qui est l'expression classique du déterminisme métaphysique.

De nos jours, la plupart des naturalistes, passant de la méthode positive à la philosophie positiviste, se laissent entraîner à des affirmations déterministes, dont ils ne paraissent pas toujours saisir la portée; et il n'est point douteux qu'en dehors des écoles catholiques, le déterminisme rallie la majorité des suffrages. — Nous assistons, il est vrai, à une réaction. Des philosophes autorisés protestent contre le déterminisme absolu, où ils ne voient que des généralisations hâtives, arbitraires, illusoires. Mais dans la plupart des cas, leur indéterminisme est basé sur des doctrines inacceptables, comme le pragmatisme, ou sur quelque théorie désastreuse concernant le principe de causalité. Aussi ils ne peuvent être que d'un secours médiocre dans la lutte contre le déterminisme; et l'on peut dire que seule la philosophie traditionnelle est capable de lui tenir tête et de défendre la liberté morale.

IV. **Les différentes formes du déterminisme; leur réfutation.** — Comme nous l'avons indiqué ci-dessus, différentes formes de déterminisme se distinguent d'après les réalités où l'on prétend découvrir la cause déterminante de toute volition. Certains philosophes se dégagent de toute analyse particulière, et ne s'adressent qu'au principe de causalité, ou de raison suffisante, pour en conclure que le déterminisme est impérieusement exigé par la raison humaine, la liberté étant contradictoire dans sa notion même. Nous nous trouvons alors devant le déterminisme *métaphysique*. D'autres, au contraire, opposent à la thèse du libre arbitre les lois qui régissent les activités purement matérielles, ou celles qu'on découvre dans les opérations de l'âme humaine, ou enfin les conclusions qui découlent de l'universel empire de Dieu sur toute réalité finie. Ces trois points de vue peuvent se désigner respectivement sous les noms de déterminisme *physique*, *psychologique* et *théologique*.

A. Déterminisme métaphysique. — *Exposé.* — Le problème de la causalité est sans conteste un des plus ardus de la métaphysique. Leibniz lui a donné une envergure plus large en insistant sur le principe de raison suffisante, qui n'est au fond que le postulat de l'universelle intelligibilité; mais il n'a guère contribué à éclaircir la question fondamentale, à rapprocher un peu les principes de raison suffisante et de causalité du principe d'identité, — rapprochement qui reste un idéal pour l'esprit humain, et doit fournir la clef de voûte de toute la métaphysique, en unissant dans une structure solide le point de vue statique et le point de vue dynamique, éternellement antagonistes. Quoi qu'il en soit, la causalité s'impose; le nouveau, comme nouveau, heurte violemment les lois fondamentales de l'intelligence. Nécessairement il nous le faut réduire à l'antécédent, dans toute la mesure où il est nouveau. Un commencement absolu est inintelligible; pas un être, pas un événement, pas une modalité d'être ou d'événement qui ne doive trouver la raison suffisante de son existence actuelle, c'est-à-dire, sa cause dans l'état antérieur de la réalité. Admettre la moindre restriction à ce principe est lui enlever évidemment son caractère absolu; comme il régit l'intelligence tout entière, celle-ci se trouve mise en question, et nous aboutissons à un relativisme qui n'est autre chose que la négation de toute certitude.

Or l'acte libre est en flagrante contradiction avec ces exigences intangibles. Il se réduit toujours, en dernière analyse, à une indétermination : l'état général de toutes les causes restant identique, la volonté peut agir ou ne pas agir; les deux termes de l'alternative sont possibles au même titre dans un premier stade de l'univers; dans le stade immédiatement ultérieur un des termes est actuel, l'autre n'est plus même possible. La seconde phase ne trouve donc pas sa raison suffisante dans la phase antérieure; il y a un commencement absolu; il y a du nouveau irréductible; et nous nous trouvons devant la négation du principe de causalité, avec toutes les conséquences que cette négation doit entraîner.

L'acte libre, — ainsi conclut le déterminisme métaphysique, — est donc impossible, contradictoire; il nous le faut rejeter, car la valeur même de l'intelligence est à ce prix.

Examen critique. — Il est indiscutable que le problème de la causalité est redoutable entre tous.

S'il n'y a pas là un motif pour l'écarter, nous y trouvons au moins une raison d'extrême réserve, surtout lorsque l'analyse de ce véritable mystère doit nous conduire à la négation de doctrines solidement établies par ailleurs, comme le libre arbitre. — C'est ainsi qu'il faut comprendre la boutade de Piat, disant que, si la métaphysique ne se concilie pas

avec le fait de la liberté, tant pis pour la métaphysique.

De fait, les lois qui régissent la pensée humaine semblent de nature à nous induire en erreur, si nous perdons un instant de vue leur nature relative. Il n'est point douteux que nos conceptions les plus élevées sont à quelque titre dépendantes des images sensibles. Or les sens, comme tels, ne nous livrent jamais le rapport causal. Un phénomène succède à un autre; mais aucune faculté à base quantitative ne peut jamais attester que le second événement dérive du premier. — Il y a là une première indication qui nous fait voir que la causalité n'est atteinte que par l'intelligence pure; et que tous ceux qui se laissent dominer par les images, notamment par l'image du contenant et du contenu, sont en péril imminent d'en fausser le concept.

Il y a davantage. Le double point de vue, statique et dynamique, qui depuis Zénon d'Elée et Héraclite a dominé les oppositions d'école, est légitime de part et d'autre, et doit trouver sa synthèse dans une philosophie supérieure. Mais il faut reconnaître que l'intelligence humaine, par les formes qui la régissent, doit posséder une tendance invincible vers un statisme, qui peut devenir fallacieux si l'on n'en prend conscience pour le dépasser. L'opération fondamentale de l'esprit humain est le jugement; nous connaissons « componendo et dividendo », en attribuant un prédicat à un sujet. Or cette attribution n'est évidemment légitime que lorsque nous percevons le prédicat dans le sujet, lorsque nous voyons que le prédicat *est* le sujet ou une partie du sujet. Bref, nous percevons une identité. Le jugement, et par conséquent toute l'intelligence humaine, est lié comme à une forme indispensable à l'identité. Dès lors le statisme doit lui être plus familier que le dynamisme, qui implique l'évolution, le changement, le nouveau, le non-identique.

Or toute la base du déterminisme métaphysique n'est que l'assertion vigoureuse de ce statisme incomplet; et il suffit d'étendre la portée de notre concept, pour voir apparaître le côté défaillant de cette doctrine. En la poussant à bout, ce n'est pas à la négation de l'acte libre, mais à celle de toute causalité que nous devrions conclure. C'est le nouveau, quel qu'il soit, qu'elle veut faire disparaître; elle cherche la raison suffisante de toute réalité et de tout mode de réalité dans leurs antécédents.

Mais à supposer que quelque chose se fasse ou devienne, il y a au moins une réalité actuelle qui d'abord n'était que virtuellement. L'état actuel et l'état virtuel ne sont point identiques. Il y a dans l'état second quelque chose qui ne se trouve point dans l'état premier. Il le faut même à toute évidence, s'il y a dans le monde du changement, de l'évolution, du dynamisme quelconque; et le principe de causalité, pris dans le sens du déterminisme métaphysique, équivaudrait au statisme universel, c'est-à-dire que la causalité se détruirait dans sa propre formule.

Telle n'est donc pas la portée du principe. L'état actuel d'une réalité et son état virtuel dans sa cause sont à un titre équivalent; mais à un autre point de vue ils sont incommensurables. Plus la cause est puissante, plus ses effets sont « grands », ce qui veut évidemment dire que l'état nouveau de l'univers, après l'activité, s'éloigne davantage de l'état antérieur. Plus il y a du nouveau, c'est-à-dire, dans un sens, de l'irréductible, plus la cause du nouveau doit être élevée. Le nouveau de l'acte libre peut donc nous faire conclure à la haute noblesse de la volonté; mais ce n'est point le principe de causalité qui nous permet de nier l'acte libre comme contradictoire.

En résumé, le déterminisme métaphysique se fonde sur un concept incomplet de la causalité. Il ne considère dans celle-ci que ses attaches avec l'identité statique, et néglige ce qui l'en distingue comme de son opposé contraire. Il suffit de souligner ce dernier point de vue pour enlever au déterminisme métaphysique toute base rationnelle.

B. Déterminisme physique. — Il nous paraît établi que la notion même de « cause » ne s'oppose en rien au concept de l'acte libre. Mais beaucoup de déterministes, peu confiants dans leurs analyses métaphysiques ou totalement étrangers aux abstractions suprêmes, se tournent vers les réalités existentielles pour y découvrir, *a posteriori*, la base de leur doctrine.

Principe du système clos. Exposé. — Il y a tout d'abord le déterminisme physique, qui s'adresse aux lois de l'activité matérielle. Sous le nom très discutable de « principe du système clos », on oppose tout d'abord à la doctrine de la liberté la question préalable. Le « principe » reçoit d'ailleurs des applications multiples, intéressant l'apologétique, et mérite à ce titre une attention spéciale.

Dans sa plus grande universalité, le principe se formule de la manière suivante : L'univers est un système clos (cf. Graf Keyserling, *Das Gefuege der Welt*, p. 9). C'est-à-dire qu'aucune force extra-cosmique ne peut changer son activité; toute son évolution dépend par conséquent de ses forces intérieures, — ce qui exclut manifestement la possibilité du miracle.

Mais on a donné au même « principe » une portée plus précise, une signification plus restreinte et plus déterminée : « L'univers *matériel* est un système clos », prétend-on; tout phénomène observable, c'est-à-dire sensible, dépend, comme de son antécédent nécessaire, d'une cause matérielle et observable. — C'est au nom de ce principe ou « postulat » qu'on affirme souvent le parallélisme psychologique, et que dès lors on rejette *a fortiori* les initiatives de la liberté humaine.

La preuve se trouve dans les exigences impérieuses de toutes les sciences de la nature. Tout facteur extra-cosmique, et même toute énergie immatérielle, échappe nécessairement à nos constatations, à nos mesures, à nos procédés scientifiques. Or, malgré tout notre positivisme phénoménaliste, la science la plus expérimentale reste toujours, par définition, la recherche, sinon des causes dans le sens métaphysique du mot, au moins des influences, des facteurs constants, des antécédents nécessaires de tout phénomène observé. — Supposons que ce phénomène puisse être provoqué par une influence mystérieuse, extra-cosmique ou immatérielle; toute cette recherche doit rester vaine et stérile. Si même on suppose la simple possibilité de ces interventions latentes, plus rien ne restera debout de toutes nos acquisitions scientifiques. Les phénomènes ont, il est vrai, des antécédents matériels apparents; mais qui nous garantit qu'il y ait là davantage qu'une étonnante et fallacieuse coïncidence? Qui nous donnera la certitude qu'une influence cachée, inobservable, ne produit pas le phénomène dans certaines conjonctures, qui sont assez stables pour nous donner l'illusion d'une « loi », loi qui, demain peut-être, par un imprévisable caprice de l'énergie latente, se trouvera en défaut?

Et qu'on ne dise pas que cette constatation souligne simplement le « relativisme » des sciences physiques. Il n'y a qu'un partisan de la « contingence » qui puisse accepter une conclusion aussi paradoxale, aussi absurde. La science a fait ses preuves. La permanence même des faits connus est telle que, dans l'esprit de tout homme sensé, elle doit éliminer

non seulement les interventions occultes, mais jusqu'à la possibilité de ces interventions. En outre, une foule de facteurs mystérieux hypothétiques ont été successivement éliminés par les recherches positives. Ce succès du passé garantit les succès de l'avenir. Enfin n'oublions pas que la vie pratique tout entière repose sur le postulat de la nécessité des lois physiques. Si le pragmatisme a quelque valeur, c'est en faveur du « principe du système clos » que nous pouvons l'invoquer.

En résumé donc, nous devons écarter toute intervention psychique dans l'évolution de l'univers. La science, et même la vie quotidienne, sont à ce prix. Il est donc manifeste que l'initiative libre est à plus forte raison un non-sens, et que nous devons conclure au déterminisme le plus rigoureux.

Examen critique. — Notons tout d'abord que tout ce raisonnement ne pourrait dans tous les cas compromettre que les actes « commandés » matériels (actus imperati) de la volonté libre. Les parallélistes, ardents défenseurs du « principe du système clos », admettent, à côté de la série matérielle, une série « parallèle » de phénomènes psychiques, où rien ne nous empêche de placer des volitions, des choix libres, échappant à tout déterminisme physique. — Il n'y a là aucune solution de la difficulté; mais il n'est pas inutile de préciser sa portée réelle.

Une autre constatation a aussi son importance. Le « principe du système clos », dans le sens qu'on lui veut donner, concerne évidemment les réalités extra-cosmiques, puisqu'il les déclare non réelles, ou au moins non actives vis-à-vis de la matière. Dès lors il ne s'agit plus d'une assertion « scientifique », dans le sens restreint du mot. Il ne s'agit ni d'un fait constaté, ni d'un fait constatable. Par conséquent les naturalistes qui défendent le « principe » se muent ici en philosophes; et il importe de se rappeler que les découvertes les plus brillantes en physique et en biologie ne donnent aucune autorité spéciale en matière philosophique. Certains noms très retentissants exercent sur beaucoup d'esprits un empire illégitime.

Mais examinons le « principe » en soi. Sa justification ne se trouve que dans les exigences de la science naturelle. Or, en nous plaçant à ce point de vue, il est impossible de voir dans le « principe » autre chose que la maladroite déformation d'une loi de méthode, d'une règle heuristique précieuse, mais qui ne peut en rien nous renseigner sur les réalités supra-sensibles, moins encore établir le déterminisme.

Un phénomène matériel se produit; il faut chercher sa cause. Le phénomène matériel appartient de prime abord au naturaliste. C'est donc celui-ci qui devra l'interpréter, en devra déterminer la cause. Mais comment se mettra-t-il à la recherche, s'il ne suppose au préalable que cette cause est observable par les moyens dont il dispose? Remarquons bien qu'il n'a pas le droit d'affirmer qu'il ne peut y avoir qu'une cause matérielle; mais il n'est pas un phénomène dont il ne doive en chercher une. Lorsqu'on tient compte de ce fait que les corps possèdent des activités multiples dont plusieurs nous sont vraisemblablement inconnues; lorsqu'on jette un coup d'œil sur l'histoire des sciences dans les derniers siècles, il n'y a rien que d'éminemment légitime dans cette position hypothétique. Elle détermine simplement l'objet propre des sciences subordonnées, qui est la recherche des causes secondes, et l'objet des sciences physiques, qui est la recherche des causes matérielles. Elle équivaut à cette assertion très juste, que notre ignorance provisoire n'est pas par soi, sans aucune autre raison positive, un motif suffisant pour supposer une intervention mystérieuse ou même surnaturelle. En d'autres termes, nous n'avons pas le droit, sous peine d'illogisme et de blasphème, de loger le diable, les anges et Dieu dans les lacunes de nos interprétations scientifiques.

Et voilà tout ce que peut légitimement signifier le postulat malencontreusement appelé « du système clos ». Lorsqu'un phénomène matériel se produit, on peut en rechercher la cause matérielle; et pour amorcer cette recherche on peut *provisoirement* supposer que le phénomène a une telle cause. Mais il est arbitraire et absurde de l'ériger en assertion doctrinale et absolue, d'affirmer qu'aucune influence immatérielle ou extra-cosmique ne peut se faire sentir dans les événements de l'univers sensible, et surtout de récuser *a priori* les preuves très positives que la philosophie et la religion nous fournissent pour affirmer les connexions dynamiques entre le monde des corps et le monde des esprits.

Ce n'est pas au nom de la science qu'on peut avancer ces prétentions. La science physique recherche les activités inhérentes à la matière, que l'intervention d'une cause supérieure ne trouble d'aucune façon dans l'immense majorité des cas. Les directions spéciales que les influences extra-cosmiques peuvent imprimer aux forces matérielles n'appartiennent plus à la science physique, mais à quelque science supérieure, à la psychologie, à la métaphysique, dont les droits sont fondés au même titre que ceux de la physique. Nous devons, par conséquent, en vertu de l'observation et de la logique, répudier le postulat du « système clos » dans le sens qu'on lui veut prêter, tout en reconnaissant sa valeur comme hypothèse provisoire et méthodique, et proclamer que rien n'empêche les réalités supérieures d'agir sur le monde corporel.

Principe de la conservation de l'énergie. Exposé. — Le fameux principe de la conservation de l'énergie n'est pas sans quelque attache avec celui du système clos. Il affirme que la somme totale de l'énergie cosmique reste constante. — On voit immédiatement quel usage on en peut faire contre la thèse du libre arbitre. Les énergies cosmiques sont évidemment d'ordre matériel, et ont dès lors leur siège dans la matière. Le principe proclame par conséquent que l'univers matériel forme un système clos, au moins sous ce rapport. Aucune force immatérielle ne peut en rien augmenter ou diminuer l'énergie; et si l'on considère la portée immense de cette notion de l'énergie, il en résulte immédiatement que tout acte libre devient une impossibilité. L'initiative volontaire, en effet, à moins de rester stérile, doit au moins pouvoir imprimer à nos membres, directement ou indirectement, un mouvement. Or c'est précisément ce que la constance de l'énergie exclut absolument. Et comme le principe est le résultat d'innombrables expériences, comme il ne s'agit plus ici d'un postulat théorique ou d'une hypothèse, on en peut conclure que l'expérience positive établit le déterminisme physique.

Examen critique. — Avant tout, la logique pure a ici de très sérieux reproches à adresser au déterminisme. Lorsqu'on nous affirme que la somme totale de l'énergie de l'univers reste constante, il n'est pas rare de se trouver en face d'une véritable pétition de principe. On prouve au moyen de quelques présuppositions très simples, que la variation quantitative de l'énergie d'un système en un temps donné est égale à la somme des travaux des forces extérieures pendant ce même temps. Or, ainsi l'on raisonne, à prendre l'univers dans sa totalité, il n'y a évidemment plus aucune force extérieure. — Mais c'est précisément ce qu'il faudrait démontrer. Le théorème classique se rapporte, par lui-même, uniquement à l'énergie cinétique et potentielle. Admet-

tons, — et nous sommes alors très généreux dans nos concessions, — que l'équivalence mécanique rigoureuse, non seulement de la chaleur, mais de toutes les formes d'énergies soit établie. Toujours resterait-il qu'il ne peut s'agir ici que d'énergie assimilable à quelque titre à l'énergie mécanique, c'est-à-dire, d'énergie quantitative matérielle. On ne considère donc dans l'univers total, que les corps : et lorsqu'on affirme que cet univers est un système clos, on pose en principe, mais sans le démontrer, que les facteurs spirituels ne peuvent en rien modifier le cours des événements cosmiques. C'est précisément ce qui est en question; et c'est ce que l'expérience seule pourrait établir.

Aussi on n'a pas manqué d'y recourir. Mais si l'on échappe par là à la pétition de principe, on tombe dans une généralisation si hâtive, si arbitraire que le paralogisme est à peine moins grossier.

La conservation n'a été approximativement prouvée que dans quelques cas très simples, énormément éloignés de ceux qui intéressent le déterminisme, — si éloignés que les déterministes n'auraient à se plaindre de rien, si on leur imposait une simple fin de non-recevoir.

Même si l'on voulait accepter cette base de discussion, la généralisation du principe, considéré comme expérimental, apparaîtrait comme singulièrement arbitraire. L'analyse même de l'acte libre dans son retentissement matériel démontre que la quantité d'énergie nécessaire au déclenchement de l'influx nerveux est si petite, qu'au moins dans l'état actuel de nos moyens d'investigation, elle peut être inférieure aux inévitables erreurs d'observation. Dès lors comment constater que la volonté ne lance dans l'univers aucune énergie, surtout si l'on remarque, avec le P. Carbonelle, que le travail accompli n'est pas toujours de même signe, mais doit être tantôt positif, tantôt négatif?

Par conséquent, même en acceptant le terrain sur lequel le déterminisme s'efforce de porter la lutte, ce n'est pas le libre arbitre qui essuie une défaite. Nous pourrions rappeler encore les fines solutions de Boussinesq, de S. Venant, de Delbeuf, du général de Tilly, pour montrer qu'on peut détruire le déterminisme physique avec les armes des déterministes; et nous serions bien tenté de conclure que toute cette objection ne vaut pas la peine qu'on s'est donnée pour elle.

Mais étendons jusqu'à l'extrême nos concessions aux théories physiques. Admettons que le principe de la conservation soit une loi rigoureuse de l'univers matériel. Rien de plus aisé, même dans cette hypothèse, que de maintenir le libre arbitre et de comprendre son action sur les réalités corporelles. — Ce que le principe affirme, c'est la constance *quantitative* de l'énergie. Sur sa *qualité* il ne nous apprend rien; bien plus, il suppose à toute évidence que cette qualité varie sans cesse. — Nous ne parlons pas de la *qualité*, qui « diminue » toujours, et que M. Bernard Bruhnes a excellemment mise en lumière dans son livre sur *La Dégradation de l'Energie.* — Nous voulons simplement désigner par ce mot les différentes formes, connues et inconnues, que l'énergie peut revêtir. Ces formes varient sans cesse, et leurs variations, qui respectent la somme totale de l'énergie d'une manière rigoureuse, exercent l'influence la plus décisive sur l'évolution de l'univers. — Dès lors, le principe de la conservation de l'énergie établira simplement que l'activité du libre arbitre retentit dans le monde en modifiant l'énergie qualitativement; nous conclurons, comme le dit très bien le P. Castelein, que la volonté n'est pas « dynamogène », qu'elle est « dynamotrope ».

Et remarquons bien que ce n'est pas là un privilège qu'on revendique pour la volonté humaine. Dès qu'on dépasse la simple transmission de l'énergie cinétique, toutes les activités de l'univers sont de quelque manière dynamotropes. Personne ne l'a mieux établi que M. Couailhac. Ce savant auteur a prouvé en toute rigueur que rien n'est plus normal, rien n'entre davantage dans les idées que nous livre l'analyse de l'univers, que cette influence qualitative que tout principe d'action, y compris la volonté, exerce sur les événements du monde matériel; et comme c'est cela, rien que cela, que postulent les « actus imperati » de la volonté, on en peut conclure que le déterminisme physique, en se basant sur le principe de la conservation de l'énergie, raisonne *à côté* de la question.

Un scrupule peut subsister encore. Comme le fait bien observer M. le professeur Laminne, dans son ouvrage consacré à l'examen de la philosophie de Spencer, on ne dirige pas l'énergie potentielle. Il faut qu'il y ait déjà du mouvement actuel pour que les forces purement directrices puissent avoir quelque valeur.

Peut-être y a-t-il lieu d'étendre cette considération, de manière que l'influence de la volonté ne pourrait se faire sentir que si déjà une énergie d'une certaine forme se trouve à sa disposition. Dès lors, au moins le pouvoir d'initiative absolue paraît devoir être refusé au libre arbitre.

Mais ce n'est vraiment là qu'un scrupule. L'absence totale d'énergies très actuelles et modifiables, dans un homme à volonté active, ne se conçoit pas. N'oublions pas le principe : *Nihil volitum quin praecognitum.* On ne veut pas, en l'absence de toute représentation. Celle-ci implique l'existence d'une image, qui n'est pas sans une activité cérébrale. Voilà bien tout ce qu'il faut pour l'exercice du pouvoir dynamotrope de la volonté.

Si d'ailleurs on tenait absolument à reconnaître à la volonté un pouvoir d'initiative, c'est-à-dire la faculté de *commencer* un acte au moyen d'énergie purement potentielle préexistante, la théorie scolastique sur l'union de l'âme et du corps nous permettrait parfaitement de la lui attribuer. Elle nous apprend que l'énergie latente des centres nerveux est maintenue par leur forme; que c'est sur celle-ci qu'il faut agir pour l'actualiser. Or cette forme n'est autre chose que l'âme humaine elle-même. Quels que soient les termes intermédiaires de cette activité, puissance locomotrice et le reste, elle se réduit en dernière analyse à une action de l'âme sur elle-même, — ce qui à coup sûr ne compromet en rien la constance quantitative de l'énergie matérielle.

C. Déterminisme psychologique. — *Exposé.* — Etant donné que les lois générales de la matière et de la systématisation scientifique ne s'opposent point à la thèse du libre arbitre, ne peut-on pas tirer des objections nouvelles des lois qui régissent l'esprit? — C'est ce que prétendent les partisans du déterminisme psychologique.

Le champ où ils glanent les éléments de leur doctrine est immense; de fait, il est presque aussi vaste que la psychologie elle-même, et il est manifestement impossible de le parcourir ici tout entier. Cependant toutes les considérations auxquelles se livrent les déterministes peuvent se diviser en deux catégories. 1° Ils prétendent que les éléments représentatifs sont de telle nature qu'ils portent fatalement à l'action. — 2° Le choix libre suppose un état mental déterminé, qu'il ne nous appartient pas de réaliser à notre guise. Précisons l'un après l'autre ces deux chefs d'accusation.

I. On connaît ce qu'on appelle la « force motrice » des images. On peut soutenir, sans aucun doute, la nécessité d'un facteur émotionnel; on peut intercaler dans le processus une faculté « locomotrice ». Le fait même n'est point douteux : la simple représentation mentale tend à se diffuser dans notre personne tout entière, et à se terminer à une action proportionnée. Pour nous servir de l'expression, critiquable d'ailleurs, de Ribot : Toute image tend à sa réalisation. Evidemment toute image ne s'exécute pas; mais c'est uniquement parce qu'elle est vague et fugace, ou parce qu'elle est contrariée par une image antagoniste. Lorsqu'une image est précise et isolée, nécessairement elle aboutit à l'action. Si elle se trouve en lutte avec des images à tendances contraires, la victoire appartient à la plus forte.

Si l'on transporte cette difficulté dans l'ordre intellectuel, nous voyons surgir l'inéluctable « choix du meilleur ». Le choix volontaire, qui est autre chose qu'une détermination du hasard, doit être motivé. Le Bien, réalisé dans les biens relatifs, est le motif de la volonté. Par conséquent, où ce bien se trouve, la volonté doit y adhérer. Que si nous hésitons entre deux biens inconciliables, ce ne peut être que pour aboutir au choix du plus grand. Les deux parties de l'alternative se neutralisent selon toute la mesure de leur opposition, et il reste un excédent au profit du meilleur, qui dès lors nous détermine. Dire que la volonté peut librement choisir le plus petit bien en abandonnant le plus grand, c'est, ou bien se dérober à la faveur d'une équivoque en appelant « plus petit » ce qui est le plus grand bien pour le sujet, ou bien tomber dans cette thèse contradictoire que la négation du bien, c'est-à-dire le mal, puisse être l'objet de la volonté en tant que mal.

Il semble donc acquis que le choix ne peut être qu'apparent; le bien jugé le plus grand s'impose; et comme l'appréciation d'un bien dépend, non de la volonté, mais de l'évidence intellectuelle, la libre détermination ne peut être qu'illusoire.

II. A supposer même que le plus grand bien ne puisse pas nécessiter l'acte volontaire, le choix libre suppose des conditions qu'il ne nous appartient pas de réaliser. Il est clair que l'on ne choisit qu'entre deux termes représentés par l'intelligence. Dès lors, chaque fois que l'on se trouve fasciné par un bien spécial, la prétendue liberté se trouve paralysée. Et il importe de le remarquer, cette fascination ne se produit pas seulement dans les états anormaux de monoïdéisme, conséquences d'hypnose, d'influences suggestives ou de débilité mentale. Elle se réalise encore chaque fois que nous tournons dans un cercle fermé de représentations, chaque fois que toutes nos idées convergent vers un objet central. Nous ne pouvons pas choisir dans tous ces cas, et la détermination est absolument fatale.

D'ailleurs dans la psychologie la plus normale nous sommes fatalement liés au cours de nos idées. Les représentations ne se succèdent pas à notre gré, mais suivant les lois très rigides de l'association. Or le choix suppose, non deux termes quelconques, mais deux termes opposés à quelque titre, puisqu'il s'agit d'accepter l'un et d'abandonner l'autre. Si donc dans le torrent des états psychiques nous ne rencontrons que des éléments analogues ou simplement disparates, sans cette opposition essentielle que suppose l'alternative du choix, nous retournons pratiquement à l'état de monoïdéisme. Chaque terme a la valeur d'un bien isolé, et doit par conséquent nous déterminer d'une manière inéluctable.

Examen critique. — Les deux catégories d'arguments sur lesquelles s'appuie le déterminisme psychologique ne sont pas indépendantes; elles se complètent mutuellement, et la réfutation totale de l'une ne peut pas se faire sans que l'autre se trouve très compromise. Pour plus de clarté, distinguons cependant.

I. Malgré des réserves et des interprétations très nécessaires, mais étrangères au débat qui nous occupe, admettons simplement la « force motrice » des images. Nous reconnaissons sans peine qu'elle est le facteur principal du déterminisme auquel se trouvent soumis les animaux.

Mais cette constatation nous livre simplement une condition de l'exercice de la liberté. Une image isolée vient-elle à surgir dans la conscience, fatalement elle aboutira à l'action. Et on ne l'arrête pas par le néant; toutes les observations tendent à nous convaincre qu'à cette image il faut, pour l'inhiber, opposer une image antagoniste. La volonté libre doit par conséquent avoir la puissance de créer une telle image, et d'arrêter ainsi les images funestes ou dangereuses.

La « loi de synthèse » régissant toute notre vie psychique, nous est garante que la fuite du temps n'est pas un obstacle à l'exercice de ce pouvoir; et l'influence *qualificative* de la volonté, esquissée ci-dessus, nous fait comprendre sans peine que nous agissons de la sorte. A une image suspecte nous opposerons celle qui correspond à l'idée de ses inconvénients, de la défense personnelle, des obligations morales, etc., et toute la force motrice de l'image se trouve par là même enrayée.

Mais on transporte la difficulté dans l'ordre intellectuel, et on révèle à toute évidence que le déterminisme psychologique part d'une notion absurde de la liberté. — Tout d'abord il n'est pas rare de découvrir au fond de son argumentation un grossier cercle vicieux, puisque le déterministe appellera toujours le « plus grand bien » celui qui a été choisi. Toute l'objection consiste donc à déclarer qu'on choisit toujours ce qu'on choisit!

Mais passons. Il est très vrai, dans un sens, qu'on choisit toujours le plus grand bien *particulier*. S'il n'en était pas ainsi, si l'on pouvait choisir le moindre bien, la liberté ne serait que le peu enviable pouvoir d'être absurde. — Mais là n'est point le problème. Il s'agit de savoir comment on le choisit, fatalement ou par une autodétermination souveraine. La démonstration de la liberté nous montre que la volonté n'est déterminable que par le bien total, absolu. Entre tous les biens particuliers, — les seuls en cause dans le problème de la liberté, — et le bien total, il y a un abîme. Nous voulons un bien, parce qu'il est bien, parce qu'il participe à l'idée de bien général. A tout bien particulier s'oppose donc dans la délibération, non pas le bien total inaccessible ici-bas et déterminant par soi, mais le bien général s'étendant jusqu'au bien total. Le bien général est infiniment plus étendu que tout bien particulier; et s'il ne peut pas être lui-même objet d'un choix effectif, puisqu'il n'est qu'une abstraction, il peut nous empêcher de vouloir n'importe quel bien particulier, qui toujours entraîne, dans l'ampleur de la volonté, une restriction.

Si par conséquent je choisis un bien quelconque, positif, particulier, je peux toujours ne pas le choisir; je le choisis parce que je m'y détermine souverainement. Cette considération peut nous faire comprendre que la liberté « de contradiction » est la base de toutes les autres formes que peut prendre le choix libre.

II. Ce que nous avons dit des images antagonistes à opposer à la force motrice des images spontanées nous fournit la solution de la deuxième catégorie d'arguments sur laquelle s'appuie le déterminisme psychologique.

Il est très vrai que le choix suppose, comme une

condition essentielle, la présence simultanée de deux termes, d'une alternative. Tous les cas de monoïdéisme absolu sont donc incompatibles avec l'exercice normal de la liberté; et si la débilité mentale ou l'hypnose profonde font vraiment aboutir au monoïdéisme absolu, il est manifeste qu'il ne peut plus être question de liberté.

Mais qu'en conclure, sinon que le fonctionnement normal de la volonté, comme celui de l'intelligence, ne se réalise que dans une mentalité normale? Il serait naïf d'y contredire. Nous n'attribuons l'exercice de la liberté qu'à l'homme normal, et pour celui-ci les lois psychologiques, notamment celles de l'association, sont loin d'établir le déterminisme.

Ce qu'il faut obtenir, c'est la présence simultanée des deux images opposées. Il est constaté que, dans les circonstances ordinaires de la vie, nous nous laissons guider par le jeu naturel des états mentaux qui se succèdent. Nous vivons par la surface de notre âme, par la « croûte » solide d'associations acquises et d'habitudes pratiques qui recouvrent les ressources foncières de notre mentalité. Il serait exagéré de prétendre que dans ces circonstances nous ne sommes pas libres; mais au moins ne découvre-t-on pas dans ces opérations routinières le déploiement actif, typique, de la liberté.

Cependant, dans toute vie humaine, il y a quelques intérêts supérieurs qui possèdent un pouvoir de direction générale : la conservation de la vie, la forme sous laquelle se manifeste à l'individu le bonheur, les règles morales, etc. Qu'un incident dans notre entourage éveille un de ces « intérêts », c'est-à-dire, qu'il vienne mettre en question notre bonheur, notre vie ou notre dignité, immédiatement la « croûte » éclatera, nous ferons appel à toutes les ressources intellectuelles et morales de notre personne; nous délibérerons, et librement nous prendrons un parti.

Tout revient donc à disposer des ressources profondes de notre âme, à agir de notre âme tout entière. Or dans les moments où nous nous saisissons tout entiers, où nous prenons des vues d'ensemble de notre vie, où nous méditons sur nos destinées, nos moyens et nos défaillances, nous pouvons établir toutes les associations nécessaires à l'exercice normal de la liberté. Nous attacherons à toutes les images importantes celles de nos intérêts supérieurs, de notre préservation matérielle et morale. Cette image, par son importance, peut inhiber toute autre; par son ampleur elle produit une suspension. Et voilà la délibération et le choix libre provoqués par cette association même, qu'on prétend leur opposer.

Les lois psychologiques peuvent donc nous apprendre que la liberté appelle une culture, une éducation morale; mais à coup sûr elles n'offrent aucune base solide au déterminisme psychologique.

D. Déterminisme théologique. — *Exposé.* — La liberté implique un pouvoir si sublime, qu'elle paraît devoir rester le privilège exclusif de Dieu. La connaissance divine est immuable; de toute éternité, Dieu connaît évidemment tous les actes que les hommes poseront dans le cours des siècles. Comment dès lors admettre leur indétermination? Il y a davantage. L'être fini, relatif, plonge nécessairement ses racines dans l'Absolu. Pas une existence, pas une modalité d'existence qui ne soit réductible à la souveraine efficacité de Dieu. Or la liberté implique, à toute évidence, une initiative absolue de la volonté humaine. La détermination finale doit dépendre de l'homme, et non d'une motion divine, antérieure et supérieure par sa nature. Dès lors, tout acte libre entamerait la domination souveraine de Dieu; et l'on constate que les droits divins sont exclusifs de la liberté.

Examen critique. — Le déterminisme théologique n'a plus une très grande importance au point de vue apologétique. Les déterministes modernes ne se soucient guère des motions divines. Lorsqu'ils les invoquent, ce n'est que pour s'en servir comme d'un argument « ad hominem ».

Personne n'ignore, d'autre part, que le problème délicat du concours divin met aux prises deux écoles catholiques, qui affirment d'ailleurs toutes deux la réalité du libre arbitre. Il importe, au point de vue apologétique, d'examiner la question d'un point de vue supérieur aux disputes d'école; et de lui donner, dans toute la mesure du possible, une solution indépendante des thèses rivales.

Il importe avant tout de dégager la prescience de Dieu de toute surcharge anthropomorphique qui ne pourrait que la fausser.

L'essentielle « potentialité » du temps n'a évidemment aucune prise sur l'Etre absolu. Il est humainement exact de dire que Dieu *prévoit* nos actes; mais c'est évidemment dire trop peu. L'acte divin, c'est-à-dire Dieu lui-même, est dégagé de toute relativité temporelle; et si notre présent n'était si fugace, si imparfait, il serait plus exact de dire que Dieu voit. Cette simple considération est banale sans doute; mais, sainement comprise et résolument appliquée, elle est de nature à faire disparaître bien des images, troublantes parce que trop humaines.

Un second point doit être considéré comme acquis : le caractère absolu de la divinité n'admet aucune restriction. Il est impossible de concevoir un Dieu, dépendant dans son être ou son activité d'une réalité non divine. Même dans l'ordre objectif, sa science ne dépend que de lui-même. Il est faux de dire que Dieu voit les choses parce qu'elles sont. Elles sont parce qu'Il les voit.

Mais ce qui nous rapproche davantage de la solution, c'est que nous ne jugeons pas des choses créées par les activités divines, qui en soi nous restent impénétrables, mais des activités de Dieu par les effets qu'elles produisent. Dans les arguments du déterminisme théologique, il y a un renversement total de l'ordre logique que nous imposent les constatations les plus élémentaires de la psychologie de l'intelligence.

Ce que Dieu fait, nous ne le savons qu'en examinant l'effet qu'il a produit. C'est donc par l'examen préalable, indépendant, de cet effet que nous pouvons nous former une vue humaine et analogique de la nature qu'il nous faut attribuer à l'acte divin. Vouloir, en vertu d'une analyse de l'efficacité divine, changer la nature d'un effet constaté, est aussi illogique que de prétendre que, si l'acte divin produit trois réalités, il est cependant si efficace qu'il devrait en produire cinq. En d'autres termes, sous prétexte d'exalter le concours de Dieu, on le détruit. Il est donc impossible, il est psychologiquement et métaphysiquement absurde, de nier la liberté constatée d'un acte humain par la raison que Dieu le nécessite. La liberté de l'acte humain est la question préalable; et lorsqu'elle est une fois établie, nous en conclurons très simplement que l'activité divine est de nature à aboutir, au travers de la volonté de l'homme, à un acte libre. La science divine et le concours divin sont absolus et efficaces, au point d'aboutir au choix libre de l'homme.

Il y a là, sans aucun doute, une efficacité qui ne se laisse pas réduire à nos pauvres images humaines. Mais qui peut s'en étonner, lorsqu'on considère que nous prétendons ici pénétrer dans l'Etre divin? La totalité de l'Etre unifie, dans sa simplicité suprême, toute réalité, tout mode de réalité. Le concours divin n'est autre chose que l'Etre total. On entrevoit dès

lors la possibilité de ce concours absolu dans l'acte libre de l'homme; on devine comment, sans aucune mutation intrinsèque, le même Etre total fournit la raison première de toute opération libre, comme de toute opération nécessaire.

On comprend dans tous les cas que rien n'est plus arbitraire que de chercher dans l'efficacité divine un argument contre le libre arbitre; et l'on constate que le déterminisme théologique ne peut être que le fait d'un esprit naïvement anthropomorphique.

BIBLIOGRAPHIE. — La bibliographie du « Déterminisme » prendrait facilement des dimensions si énormes, qu'elle en deviendrait totalement inutile. Nous ne citons que quelques ouvrages qui fournissent tous les éléments essentiels à l'aspect apologétique de la question.

En première ligne il faut citer les ouvrages d'ensemble de métaphysique et de psychologie. Les auteurs classiques sont suffisamment connus. — Mentionnons en outre : Fonsegrive, *Essai sur le libre arbitre*, Paris, Alcan; Couailhac, *La Liberté et la Conservation de l'Energie*, Paris, Lecoffre; Piat, *La Liberté*, Paris, Lethielleux; Noël, *La conscience du libre arbitre*, Paris, Lethielleux; Gutberlet, *Die Willensfreiheit und ihre Gegner*, Fulda, Verlag der Fuldaer Actiendruckerei; Hedde, *Les deux principes de la Thermodynamique*, *Revue Thomiste*, 1905; de Munnynck, *La Conservation de l'Energie et la liberté morale*, Paris, Bloud.

P. DE MUNNYNCK, O. P.

DIEU. — Ire PARTIE. — ENSEIGNEMENT DE L'EGLISE SUR L'EXISTENCE ET LA NATURE DE DIEU, SUR LA CONNAISSANCE QUE NOUS EN POUVONS AVOIR PAR LA LUMIÈRE NATURELLE DE LA RAISON. — 1° *Définition du Concile du Vatican sur l'existence et les attributs constitutifs de l'essence divine.* — 2° *Sens de la définition sur la distinction de Dieu et du monde.* — 3° *Définition du Concile du Vatican sur le pouvoir qu'a la raison de connaître Dieu avec certitude. Les erreurs condamnées : positivisme, traditionalisme, fidéisme, criticisme kantien.* — 4° *La condamnation de l'agnosticisme moderniste par l'Encyclique « Pascendi ».* — 5° *La méthode exclusive d'immanence n'est pas conciliable avec l'enseignement de l'Eglise.*

IIe PARTIE. — LA DÉMONSTRABILITÉ DE L'EXISTENCE DE DIEU. — Ch. I. — De quel genre et de quelle espèce de démonstration s'agit-il? — 1° *Il s'agit d'une démonstration philosophique et métaphysique. Sa rigueur doit être supérieure en soi à celles des démonstrations dites aujourd'hui scientifiques.* — 2° *Cette démonstration ne sera pas* a priori. *Insuffisance de la preuve ontologique.* — 3° *Ce sera une démonstration* a posteriori. *Condition de sa rigueur : elle doit remonter de l'effet propre à la cause propre (causa per se primo, nécessaire et immédiate).* — 4° *On ne devra donc pas remonter dans le passé la série des causes accidentellement subordonnées, mais dans le présent la série des causes essentiellement subordonnées.* — 5° *Dans cette série il faudra s'arrêter à ce qui est requis comme cause propre, sans rien affirmer de plus.*

Ch. II. — Objections contre cette démonstrabilité — 1° *Objection des empiristes contre la nécessité, la valeur ontologique et transcendante du principe de causalité sur lequel doit reposer notre démonstration. Comment cette objection, et l'agnosticisme qui en résulte, dérivent du sensualisme nominaliste.* — 2° *Objection de Kant contre la valeur ontologique et transcendante du principe de causalité.*

Ch. III. — Preuve de la démonstrabilité. — 1° *Réponse générale à l'objection empiriste et à celle de Kant. Elles reviennent à la négation de l'intuition de l'intelligible. Difficultés insolubles auxquelles conduit cette négation.* — 2° *L'existence de l'intuition de l'intelligible prouvée par les trois opérations de l'esprit.* — 3° *L'intuition des premiers principes. Ils sont perçus dans l'être, objet formel de l'intelligence. Le principe suprême (principe d'identité) fondement éloigné de toute preuve de l'existence de Dieu. Affirmer la valeur objective de ce principe suprême, c'est être amené à admettre l'existence d'un Dieu transcendant, en tout et pour tout identique à lui-même. Tout panthéisme évolutionniste doit mettre la contradiction au principe de tout.* — 4° *L'objection anti-intellectualiste contre le principe de non-contradiction (Héraclite, M. Bergson, M. Le Roy). Solution par le concept de puissance, qui sera impliqué dans toutes les preuves de Dieu.* — 5° *L'objection hégélienne (intellectualisme absolu) contre le principe d'identité.* — 6° *Le principe de substance, détermination du principe d'identité, son rapport avec la démonstration de l'existence de Dieu.* — 7° *Le principe de raison d'être, fondement plus prochain des preuves de l'existence de Dieu. Il se rattache au principe d'identité, par une réduction à l'absurde, en ce sens, il est analytique,* — 8° *Le principe de causalité, fondement immédiat des preuves de l'existence de Dieu. L'idée de cause, sa valeur ontologique : la causalité, se définissant en fonction de l'être par la « réalisation », dépasse l'ordre des phénomènes, c'est un « sensible* per accidens *» et «* per se *» un intelligible.* — 9° *Tout devenir et tout composé demandent nécessairement une cause.* — 10° *Le principe de finalité dérive du principe de raison d'être. Nous reconnaissons sa valeur absolue avant d'avoir établi l'existence de Dieu.* — 11° *Instance idéaliste : On ne peut partir de l'être, un au-delà de la pensée est impensable.* — *Raisons pour lesquelles la nécessité de partir de l'être s'impose en fait et de droit, antérieurement à toute théorie de la connaissance.* — 12° *Un au-delà de la pensée n'est rendu impensable que par une conception toute matérielle et quantitative de la représentation. C'est au contraire la négation de cet au-delà qui est absurde.* — 13° *Le principe de causalité a-t-il une valeur non seulement ontologique mais transcendante? La 4e antinomie.* — 14° *Le fondement négatif de la valeur transcendante de la notion de cause (et des autres notions appliquées à Dieu) : ces notions, au moins par leur raison formelle, ne sont pas dans un genre, mais sont transcendantales (à tous les genres) et par conséquent analogiques.* — 15° *Le fondement positif de la valeur transcendante de la notion de cause : les exigences positives des réalités contingentes formulées en fonction de l'être. Rôle de l'idée d'être et de l'idée de cause dans le fondement de la valeur analogique des noms divins.* — 16° *Le moyen terme de notre démonstration sera analogique.* — 17° *Cette connaissance analogique va nous permettre d'atteindre l'existence de Dieu et quelque chose de l'essence, mais non pas d'atteindre quidditativement l'essence, c'est-à-dire la Déité dans ce qui la constitue en propre.*

IIIe PARTIE. — LES PREUVES DE L'EXISTENCE DE DIEU. — 1° *Les cinq preuves types. Leur universalité. Leur ordre. Ce qu'elles entendent prouver.* — 2° *Preuve générale qui englobe toutes les autres. Son principe : « le plus ne peut pas être produit par le moins », « le supérieur seul explique l'inférieur ».* — 3° *Preuve par le mouvement. Objections des méca-*

nistes, des dynamistes. Le prétendu postulat du morcelage. Conséquences de cette preuve. Première réfutation du panthéisme : le premier moteur, qui ne peut avoir en lui de devenir, est essentiellement distinct du monde qui, lui, est toujours changeant.—4° Preuve par les causes efficientes. La cause productrice et conservatrice de l'être. — 5° Preuve par la contingence. L'être nécessaire n'est ni la collection des êtres contingents, ni leur loi, ni le devenir ou une substance qui leur serait commune. L'être nécessaire est l'être souverainement parfait. Cette preuve n'implique aucun recours dissimulé à l'argument de S. Anselme. — 6° Preuve par les degrés des êtres. Réalisation hiérarchisée des transcendantaux. Le premier être. Deuxième réfutation du panthéisme : le premier être est distinct du monde, de par son absolue simplicité. La première intelligence. Cette preuve se précise par trois autres : a) preuve par les vérités éternelles, la suprême vérité, le premier intelligible ; b) preuve par l'aspiration de l'âme vers le bien absolu, premier désirable ; c) preuve par le caractère obligatoire du bien, le premier et souverain bien. Rapport de cette preuve avec celle par la nécessité d'une sanction pour assurer l'ordre moral. — 7° Preuve par l'ordre du monde. Son point de départ : toute multiplicité ordonnée. Son rapport avec la précédente. Sa rigueur absolue.

IVᵉ Partie. — La Nature de Dieu. — *1° Quel en est le constitutif formel : l'aséité ou l'intellection ? — 2° Les attributs divins se déduisent de l'aséité. — 3° L'intellection divine. — 4° La vie divine. — 5° La volonté et la liberté divines.*

Ire Partie

Enseignement de l'Eglise sur l'existence et la nature de Dieu, et sur la connaissance que nous en pouvons avoir par la lumière naturelle de la raison humaine.

1° ***Définition du Concile du Vatican sur l'existence et la nature de Dieu.*** — « La sainte Eglise catholique, apostolique, romaine, nous dit le Concile du Vatican (Const. *Dei Filius*, cap. 1), croit et confesse qu'il y a un seul Dieu vrai et vivant, Créateur et Seigneur du ciel et de la terre, tout-puissant, éternel, immense, incompréhensible, infini en intelligence, en volonté et en toute perfection; qui, étant une substance spirituelle unique par nature, absolument simple et immuable, doit être déclaré distinct du monde en réalité et par son essence, bienheureux en lui-même et par lui-même et élevé au-dessus de tout ce qui est et peut se concevoir en dehors de lui. » (Traduction de Vacant.)

Pour préciser ce qui, dans ce paragraphe, est de foi catholique, nous résumerons les conclusions établies sur ce point par Vacant dans ses « *Etudes théologiques sur les Constitutions du Concile du Vatican, d'après les Actes du Concile* ». — Après avoir affirmé notre foi en Dieu, en le désignant par les principaux noms que l'Ecriture lui donne, le Concile déclare quelle est la nature de Dieu, quels sont les attributs constitutifs de l'essence divine. L'éternité, l'immensité et l'incompréhensibilité nous montrent que l'essence divine est au-dessus du temps, de l'espace, et de toute conception des créatures. L'*éternité* signifie qu'il n'y a et ne peut y avoir en Dieu ni commencement, ni fin, ni changement; l'absence de toute succession, admise par l'unanimité des théologiens comme élément du concept d'éternité, est une vérité certaine qui approche de la foi, mais ne semble point encore un dogme de foi catholique. — L'*immensité* divine définie signifie que la substance de Dieu est et doit être tout entière présente à toute créature qu'elle conserve dans l'être, et à tout lieu existant. — L'*incompréhensibilité* divine signifie que Dieu ne peut être pleinement compris par aucun autre que lui-même, la vision intuitive de Dieu accordée aux bienheureux ne peut elle-même aller jusqu'à cette plénitude. — En définissant que Dieu est *infini en toute perfection*, le Concile précise en quel sens il faut entendre ici le terme *infini*. Les anciens philosophes ont souvent appelé infini ce qui n'est pas achevé, ce qui n'est pas complètement déterminé. Lorsque l'Eglise dit que Dieu est infini, elle veut dire au contraire qu'il possède toutes les perfections possibles, que sa perfection est sans limite aucune, sans borne, sans mélange d'imperfection, de telle sorte qu'on ne peut rien concevoir qui le puisse rendre meilleur. Le Concile écartait par là l'erreur hégélienne, d'après laquelle l'être infini formé de toutes les perfections possibles est un idéal qui tend à se réaliser, mais qui ne pourra jamais l'être. En ajoutant *en intelligence et en volonté*, le Concile condamne le panthéisme matérialiste suivant lequel la divinité n'est qu'une nécessité aveugle et impersonnelle, une loi fatale sans intelligence ni volonté. — Quant aux autres perfections qui peuvent être attribuées à Dieu, et dont le Concile ne parle pas, ce sont seulement celles dont la notion n'implique aucune imperfection ; et toutes ces perfections absolues (*simpliciter simplices*) s'identifient dans une éminence *absolument simple*, dont elles constituent comme les aspects virtuels et qui est à proprement parler la *Déité*.

2° ***Sens et portée de la définition sur la distinction de Dieu et du monde.*** — Le Concile aborde ensuite la question de la *distinction de Dieu et du monde*. Dès 1215, le IVᵉ Concile de Latran avait condamné le panthéisme d'Amaury de Chartres, comme une folie plutôt que comme une hérésie. La réapparition et les progrès de cette erreur exigeaient une définition plus explicite et motivée. Le Concile définit donc la distinction de Dieu et du monde, et indique les principales preuves de cette doctrine. Ces preuves sont réduites à trois : « *Deus qui cum sit una singularis, simplex omnino et incommutabilis substantia spiritualis, praedicandus est re et essentia a mundo distinctus.* » — 1° *Dieu est unique par nature ;* c'est-à-dire que la nature divine ne peut se multiplier en plusieurs êtres, elle ne peut être réalisée qu'en un seul Dieu; l'être de Dieu est donc réellement et essentiellement distinct du monde où l'on trouve la multiplicité des genres, des espèces, des individus. — 2° *Dieu est absolument simple ;* l'être de Dieu est donc réellement et essentiellement distinct du monde, où l'on constate soit la composition physique (parties physiquement distinctes les unes des autres dans les corps), soit la composition métaphysique (essence susceptible d'exister et existence), soit la composition logique (genre et différence spécifique). — 3° *Dieu est immuable*, l'être de Dieu est donc réellement et essentiellement distinct du monde, où l'on constate partout le changement ou la possibilité du changement. — Le Concile précise la distinction : « *re et essentia a mundo distinctus* ». Ce n'est pas une distinction de raison, ni une distinction virtuelle comme celle qui existe entre deux attributs divins, c'est une distinction réelle, en vertu de laquelle Dieu et le monde ne sont pas une chose, mais deux choses. Cette distinction n'est pas seulement réelle, comme celle qui existe entre deux individus de même espèce, elle est encore essentielle, Dieu est distinct du monde par essence. Le canon 3° précise encore, en écartant le panthéisme en général, qui conçoit Dieu comme une substance immanente au monde et les choses finies comme les accidents de cette substance. « Anathème

à qui dirait que la substance ou l'essence de Dieu et de toutes choses est une et la même. » — Enfin cette distinction est infinie : Dieu se suffit à lui-même : « bienheureux en lui-même et par lui-même, et élevé indiciblement au-dessus de tout ce qui est et peut se concevoir en dehors de lui ».

A ce paragraphe de la Constitution *Dei Filius*, répondent quatre canons : le premier condamne l'athéisme : « Anathème à qui nierait le seul vrai Dieu, Créateur et Seigneur des choses visibles et des choses invisibles. » Le second condamne le matérialisme : « Anathème à qui ne rougirait pas d'affirmer qu'il n'existe rien en dehors de la matière. » Le troisième condamne le principe du panthéisme : « Anathème à qui dirait que la substance ou l'essence de Dieu et de toutes choses est une et la même. » Le quatrième condamne trois formes principales du panthéisme : le panthéisme émanatiste, le panthéisme essentiel de Schelling, et le panthéisme essentiel de l'être universel : « Anathème à qui dirait que les choses finies, soit corporelles, soit spirituelles, ou que du moins les spirituelles sont émanées de la substance divine ; ou que l'essence divine, par la manifestation ou l'évolution d'elle-même, devient toutes choses; ou enfin que Dieu est l'être universel et indéfini, qui en se déterminant constitue l'universalité des choses et leur distinction en genres, espèces et individus. » — Il faut rapprocher de ce dernier canon les théories rosminiennes condamnées par le décret du S. Office du 14 déc. 1887, et les propositions ontologistes condamnées par la même congrégation le 18 sept. 1861. Voici deux de ces propositions: « L'être que nous comprenons en toutes choses et sans lequel nous ne comprenons rien, est l'être divin. » — « Les universaux considérés du côté de l'objet ne se distinguent pas réellement de Dieu. » Denzinger, n°s 1660 (1517); 1661 (1518).

Voilà ce qu'enseigne l'Eglise sur l'existence de Dieu, sa nature, ses attributs essentiels, sa distinction d'avec le monde. A ces enseignements il faut ajouter ceux qui se rapportent à la *Trinité*, à la *Création* et à la *Providence*. On en trouvera le résumé dans les articles où ces points seront spécialement étudiés.

3° ***Définition du Concile du Vatican sur le pouvoir qu'a la raison de connaître Dieu avec certitude. — Les erreurs condamnées : positivisme, traditionalisme, fidéisme, criticisme kantien.*** — Le Concile du Vatican a aussi défini ce que peut la raison humaine laissée à ses seules forces pour connaître Dieu. « La même sainte Eglise, notre mère, tient et enseigne que par la lumière naturelle de la raison humaine, Dieu, principe et fin de toutes choses, *peut être connu avec certitude* au moyen des choses créées; car depuis la création du monde, ses invisibles perfections sont vues par l'intelligence des hommes, au moyen des êtres qu'il a faits (*Rom.*, I, 20); que néanmoins il a plu à la sagesse et à la bonté de Dieu de se révéler lui-même et les éternels décrets de sa volonté, par une autre voie, voie surnaturelle. » — Canon I : « Anathème à qui dirait que le Dieu unique et véritable, notre Créateur et Seigneur, ne peut être connu avec certitude par la lumière naturelle de la raison humaine, au moyen des êtres créés. »

Pour avoir le sens exact de cette définition et du canon correspondant, il importe de rappeler les erreurs visées par le Concile. — L'avertissement qui fut distribué aux Pères du Concile avec le *schéma* élaboré par la Députation de la Foi, portait : « La définition que Dieu peut être certainement connu à la lumière de la raison, par le moyen des créatures, a paru nécessaire, aussi bien que le canon correspondant, non seulement à cause du traditionalisme, mais à cause de l'erreur fort répandue, d'après laquelle l'existence de Dieu n'est démontrée par aucune preuve indubitable, ni par conséquent connue avec certitude par la raison. » (Cf. VACANT, *Etudes sur les Const. du Conc. du Vatic.*, I, p. 286, et Document VII, p. 609.) Ainsi il est hérétique de soutenir avec les athées et les positivistes qu'il n'est aucun moyen pour nous de connaître Dieu, ou avec les traditionalistes et les fidéistes les plus avancés, que nous n'avons d'autre moyen de connaître Dieu que la révélation ou un enseignement positif reçu par tradition. La condamnation du fidéisme permet de préciser la pensée de l'Eglise sur ce point. En 1840, la Congrégation de l'Index fit signer à l'abbé BAUTAIN, entre autres propositions, la suivante : « Le raisonnement peut prouver avec certitude l'existence de Dieu (*Ratiocinatio Dei existentiam cum certitudine probare valet*). La foi, don céleste, suppose la révélation et ne peut donc être invoquée pour prouver contre un athée l'existence de Dieu. » Denzinger, n° 1622 (1488). La même Congrégation de l'Index, le 11 juin 1855, imposa quatre thèses à la signature de M. BONNETTY, également suspect de fidéisme; la 2e porte : « La raison a la puissance de démontrer avec certitude (*Ratiocinatio cum certitudine probare potest*) l'existence de Dieu, ainsi que la spiritualité et la liberté de l'âme. » La 4e : « La méthode employée par S. Thomas, S. Bonaventure et d'autres scolastiques après eux, ne mène pas au rationalisme, et n'est pas non plus la cause qui a fait tomber la philosophie des écoles contemporaines dans le naturalisme et le panthéisme. C'est pourquoi on n'a pas le droit de faire un crime à ces docteurs et à ces maîtres de s'être servis de cette méthode, surtout avec l'approbation au moins tacite de l'Eglise. » Denzinger, n°s 1650-1652 (1506-1508). Il est incontestable que le fidéisme est condamné par notre définition et par le canon correspondant. La doctrine kantienne est-elle visée? — KANT soutient que les preuves spéculatives de l'existence de Dieu sont insuffisantes, que la métaphysique est impossible, et qu'il y a d'autre preuve de Dieu qu'une preuve pratique, ou morale, qui produit la *foi morale*, dont la certitude est *subjectivement suffisante* bien qu'*objectivement insuffisante* (*Critique de la Raison pratique*, I, l. II, c. 5). Nous examinerons plus loin cette preuve. Mais nous pouvons dire dès maintenant que le kantisme, non moins que le traditionalisme et le fidéisme, est visé par le Concile. Cela ressort nettement du rejet des six amendements proposés pour la suppression du mot *certo*. « Vous savez, Révérendissimes Pères, répondit Mgr GASSER dans le rapport qu'il présentait au Concile au nom de la Députation de la Foi, vous savez quel sentiment ont fait prévaloir dans un grand nombre d'esprits les encyclopédistes de France et les premiers partisans de la philosophie critique d'Allemagne; ce sentiment très répandu, c'est que l'existence de Dieu ne peut être prouvée avec une entière certitude, et que les arguments qui ont été si estimés de tout temps ne sont pas au-dessus de toute discussion. Il en est résulté que la religion a été méprisée comme dépourvue de fondement. Bien plus, dans ces derniers temps, on en est venu en différents lieux à vouloir séparer la morale de toute religion ; on dit cette séparation nécessaire, de peur qu'arrivé à un certain âge et s'apercevant que rien dans la religion n'est certain, pas même l'existence de Dieu, l'homme ne tombe dans la perversion morale. Mais vous savez aussi, Révérendissimes Pères, ce que vaut cette éducation morale qui n'a point son principe dans cette parole du psalmiste: « Le commencement de la sagesse est la crainte du Seigneur. » (Cf. VACANT, *op. cit.*, p. 301 et 657. — Cf. *Acta et Decreta Sacrorum Conciliorum recentiorum. Collectio Lacensis*, t. VII,

p. 130.) Les six amendements qui demandaient la suppression du mot *certo* furent repoussés à une très grande majorité; l'un d'eux portait: « J'approuve si l'on supprime le mot *certo;* car encore que la proposition où il entre me semble vraie philosophiquement, néanmoins avec ce mot elle ne me paraît pas assez clairement révélée pour être définie comme un dogme. » Ces amendements ne pouvaient pas être acceptés : L'Ecriture (*Sagesse*, c. XIII, 1-5, — *Rom.*, c. I, 20) appelle *vains, insensés, inexcusables* les hommes qui n'ont pu découvrir Dieu par la raison. Ensuite, comment prouver l'existence de la révélation aux incrédules, si la raison ne pouvait démontrer par elle-même l'existence de Dieu? Voir aussi la condamnation d'HERMÈS (Denz., 1620) et de FROHSCHAMMER (n° 1670). Les scolastiques avaient d'ailleurs toujours regardé comme erronée l'opinion qui rejette la démonstrabilité proprement dite de l'existence de Dieu (opinion de PIERRE D'AILLY et de NICOLAS D'AUTRECOURT). S. THOMAS la qualifie d'erreur (*C. Gentes*, l. I, c. 12), la déclare manifestement fausse (*De Veritate*, q. x, a. 12). De même SCOT, *In IV Sent.*, l. I, dist. 2, q. 3, n. 7, BANNEZ, MOLINA, SUAREZ, etc.

Le Concile admet donc que la raison laissée à ses seules forces peut connaître Dieu avec une certitude absolue. Pourquoi n'a-t-il pas employé l'expression *certo demonstrari potest* au lieu de *certo cognosci potest?* Ce n'est pas une concession au fidéisme ou au criticisme: les propositions que durent signer les fidéistes portent « cum certitudine probare potest ». Comme le montre M. Vacant (op. cit., p. 297), le Concile a préféré le verbe *cognosci* au verbe *demonstrari* pour ne pas trancher les questions qui divisent les philosophes qui suivent les doctrines de PLATON et de DESCARTES et ceux qui suivent les doctrines de saint THOMAS D'AQUIN. Pour les premiers, nous avons une idée innée de Dieu, les êtres contingents ne font qu'éveiller en nous cette notion, la rendre consciente et distincte. Pour S. Thomas au contraire, et pour presque tous les théologiens, la connaissance de Dieu est essentiellement acquise et médiate; notre entendement ne connaît immédiatement que les êtres contingents et les premiers principes rationnels; et il ne s'élève à Dieu que par une démonstration dont les premiers principes fournissent la majeure et l'existence des créatures la mineure. Le Concile se montre favorable à la doctrine de S. Thomas par l'addition « *e rebus creatis* », mais ne prétend pas exclure la conception platonicienne ou cartésienne. Seul l'ontologisme a été condamné (*tuto tradi non potest*) par le S. Office (Denzinger, n°s 1659-1663 et 1891-1930): il remplace l'idée innée que les Cartésiens nous attribuent par une vue immédiate de Dieu, et voit, dans cette connaissance de Dieu, essentielle à notre esprit, la source de toutes nos autres idées.

De même le Concile n'a pas employé le mot *ratiocinatio*, mais *ratio;* et il entend par *raison* notre faculté naturelle de connaître la vérité, il l'oppose à la foi, vertu surnaturelle. Au chapitre troisième de la Constitution *Dei Filius*, il est dit que cette raison naturelle s'oppose à la foi en ce qu'elle nous fait adhérer à la vérité des choses à cause de cette vérité même dont elle nous donne la perception, *propter intrinsecam rerum veritatem naturali rationis lumine perceptam*, et non pas à cause de l'autorité de Dieu.

Que pouvons-nous savoir de Dieu à la lumière de la raison? Le Concile dit : « Dieu principe et fin de toutes choses »; et dans le canon correspondant : « Le Dieu unique et véritable, notre Créateur et Seigneur. » Comme le montrent les explications données à ce sujet par le rapporteur de la Députation de la Foi, il est défini que l'homme, par sa seule raison, peut reconnaître que Dieu est sa fin, et par conséquent quels sont nos principaux devoirs envers lui. Mais, par contre, en donnant à Dieu le titre de Créateur, le canon ne prétend pas définir que la raison peut démontrer par ses seules forces que Dieu est créateur, qu'il a tiré le monde du néant. Le Concile a ici simplement voulu retenir les termes dont l'Ecriture se sert pour désigner le vrai Dieu. Cependant on ne peut guère admettre que Dieu est principe et fin de toutes choses, sans être amené à lui reconnaître le le titre de Créateur et à déduire de là tous les attributs divins énumérés au chapitre Ier de cette même Constitution.

Le Concile n'a pas défini que le pouvoir physique de connaître naturellement Dieu passe facilement à l'acte, mais cette doctrine, communément admise par les théologiens, est au moins *proxima fidei*, et le texte conciliaire est favorable à cette interprétation (cf. plus loin, II° part., ch. I, n° 1, distinction de la démonstration savante et de la connaissance du sens commun).

Les Théologiens nient même communément la possibilité de l'ignorance ou de l'erreur invincible au sujet de l'existence de Dieu auteur de l'ordre naturel : « *Invisibilia Dei per ea quae facta sunt, intellecta conspiciuntur.* » (*Rom.*, I, 20.) S'il ne peut y avoir ignorance ou erreur invincible à l'égard des premiers préceptes de la loi naturelle, il ne saurait y en avoir à l'égard de leur auteur. Aussi l'Eglise a-t-elle condamné la distinction « entre le péché philosophique, contraire à la seule raison, et le péché théologique, qui seul serait une offense à Dieu et qui existerait seulement chez ceux qui arrivent à la connaissance de Dieu ou pensent à Dieu au moment où ils pèchent » (Denzinger, n° 1290). Cf. BILLUART, *Cursus Theol.*, t. I, p. 38, et, dans ce Dictionnaire, art. ATHÉISME.

L'idée de Dieu, premier être, première intelligence, souveraine bonté, ne peut pas plus s'effacer dans la conscience humaine que les premiers principes de la loi naturelle. C'est seulement tel ou tel attribut essentiel de Dieu qui peut être un certain temps méconnu; ainsi les principes secondaires de la loi naturelle peuvent être abolis par suite de mauvaises habitudes, comme chez ceux qui ne regardent pas comme péchés le vol ou même les péchés contre nature. Cf. S. THOMAS, I^a II^ae, q. 94, a. 6.

Cet enseignement commun des théologiens se trouve aujourd'hui de plus en plus confirmé par les travaux de Andrew LANG, *The making of religion*, 2e édit., Londres, 1900; du P. SCHMIDT dans l'*Anthropos* (années 1908 et 1909), de Mgr LE ROY, *La religion des primitifs*, Paris, 1909. Selon Lang et le P. Schmidt, l'idée de Dieu ne dérive pas, comme on le dit communément depuis TYLOR et SPENCER, de l'animisme, du culte des ancêtres et de celui de la nature, elle leur est antérieure et résulte du jeu naturel des principes fondamentaux de la raison en particulier du principe de causalité. Cette idée rationnelle de l'Etre suprême est souvent altérée par les mythes que l'imagination y ajoute. Ces deux éléments rationnel et imaginatif se font concurrence à travers tous les siècles. L'histoire des religions est en grande partie le récit de leur rivalité. Cf. BUGNICOURT, art. ANIMISME, et CONDAMIN, art. BABYLONE ET LA BIBLE.

Quelques modernistes ont prétendu établir l'impossibilité morale de jamais parvenir naturellement à la connaissance de Dieu, en s'appuyant sur ce qu'affirme le Concile au sujet de la nécessité morale de la révélation. Mais il suffit de lire attentivement ce dernier texte conciliaire pour voir qu'il ne s'oppose en rien à la thèse communément admise par les théologiens. Si la révélation est moralement nécessaire, ce n'est pas pour connaître seulement l'existence de Dieu et les principales obligations morales et religieuses, c'est pour que « les points qui dans les choses

divines, *in rebus divinis*, ne sont pas par eux-mêmes inaccessibles à la raison humaine, puissent aussi, dans la présente condition du genre humain, être connus *de tous, sans difficulté, avec une ferme certitude et à l'exclusion de toute erreur* ». L'objet de connaissance pour lequel on déclare la révélation moralement nécessaire est tout ce qui en Dieu est accessible de soi à la raison, c'est-à-dire l'ensemble des attributs qu'étudie la Théodicée : immutabilité, infinité, immensité, omniscience, absolue liberté, etc., etc., et il est clair que tous les hommes ne peuvent facilement s'élever par les seules forces de leur raison à une pareille connaissance, de façon à exclure l'erreur et le doute. Au sujet de ce dernier texte sur la nécessité morale de la révélation, un amendement proposa de remplacer les mots « choses divines », par ceux-ci : « Dieu et la loi naturelle ». On répondit que la formule à sens moins restreint avait été choisie intentionnellement, cf. *Acta*, col. 509, 122, emend. 19, et Chossat, art. *Dieu*, dans le *Dictionnaire de Théol. Cathol.*, col. 827.

4° **La condamnation de l'agnosticisme moderniste par l'Encyclique « Pascendi ».** — L'Encyclique *Pascendi*, § *Atque haec*, Denzinger, n. 2081, reproduit contre les modernistes la condamnation que le Concile du Vatican avait portée contre le fidéisme et le subjectivisme kantien. Les modernistes repoussent « tout réalisme ontologique comme absurde et ruineux... un dehors, un au-delà de la pensée, est par définition chose absolument impensable. Jamais on ne sortira de cette objection, et il faut donc conclure, avec toute la philosophie moderne, qu'un certain idéalisme s'impose ». E. Le Roy, *Comment se pose le problème de Dieu. Revue de Métaphysique et de Morale*, mars et juillet 1907, pp. 495 et 488. La critique kantienne et postkantienne aurait ruiné le fondement des preuves traditionnelles de l'existence de Dieu, l'objectivité des principes rationnels. — L'Encyclique condamne ce phénoménisme, en rappelant que ses conséquences agnostiques ont été frappées par le Concile du Vatican : « Et pour commencer par le philosophe, les modernistes posent pour base de leur philosophie religieuse, la doctrine appelée agnosticisme. La raison humaine enfermée rigoureusement dans le cercle des phénomènes, c'est-à-dire des choses qui apparaissent et telles précisément qu'elles apparaissent, n'a ni la faculté ni le droit d'en franchir les limites : elle n'est donc pas capable de s'élever jusqu'à Dieu, non pas même pour en connaître, par le moyen des créatures, l'existence : telle est cette doctrine. D'où ils infèrent deux choses : que Dieu n'est point objet direct de science ; que Dieu n'est point un personnage historique. Qu'advient-il, après cela, de la *théologie naturelle*, des *motifs de crédibilité*, de la *révélation extérieure ?* Il est aisé de le comprendre. Ils les suppriment purement et simplement et les renvoient à l'intellectualisme, système, disent-ils, qui fait sourire de pitié, et dès longtemps périmé. Rien ne les arrête, pas même les condamnations dont l'Eglise a frappé ces erreurs monstrueuses. Car le Concile du Vatican a décrété... (suivent les canons du concile sur la connaissance naturelle de Dieu et sur la révélation). » Denzinger, n. 2072. — L'Encyclique condamne également « l'immanentisme, côté positif de la doctrine des modernistes, comme l'agnosticisme en est le côté négatif. La théologie naturelle une fois répudiée... toute révélation extérieure abolie, l'explication du fait religieux doit être cherchée dans l'homme lui-même, dans l'immanence vitale et la subconscience ». Denz., n. 2074. Enfin l'Encyclique déclare insuffisante la preuve de l'existence de Dieu fondée sur cet immanentisme : « Si maintenant, passant au croyant, nous voulons savoir en quoi, chez ce même moderniste, il se distingue du philosophe, une chose est premièrement à noter : c'est que le philosophe admet bien la *réalité* divine comme objet de la foi, mais cette réalité, pour lui, *n'existe pas ailleurs que dans l'âme même du croyant*, c'est-à-dire comme objet de son sentiment et de ses affirmations : ce qui ne sort pas, après tout, du monde des phénomènes. Si Dieu existe en soi, hors du sentiment et de ses affirmations, c'est de quoi il n'a cure : il en fait totalement abstraction. Pour le croyant, au contraire, Dieu existe en soi, indépendamment de lui, croyant ; il en a la certitude, et c'est par là qu'il se distingue du philosophe. Si maintenant vous demandez sur quoi, en fin de compte, cette certitude repose, les modernistes répondent : sur l'*expérience individuelle*. Ils se séparent ainsi des rationalistes, mais pour verser dans la doctrine des protestants et des pseudo-mystiques (cf. Erreurs de Molinos, Denz., 1273). Voici, au surplus, comme ils expliquent la chose. Si l'on pénètre le sentiment religieux, on y découvrira facilement une certaine *intuition du cœur*, grâce à laquelle, et *sans nul intermédiaire, l'homme atteint la réalité même de Dieu :* d'où une certitude de son existence, qui passe très fort toute certitude scientifique. Et cela est une véritable expérience, et supérieure à toutes les expériences rationnelles. Beaucoup, sans doute, la méconnaissent et la nient, tels les rationalistes : mais c'est tout simplement qu'ils refusent de se placer dans les conditions morales qu'elle requiert. Voilà donc, dans cette expérience, ce qui, d'après les modernistes, constitue vraiment et proprement le croyant. Combien tout cela est contraire à la foi catholique, nous l'avons déjà lu dans un décret du Concile du Vatican : nous verrons plus loin comment la voie s'en trouve ouverte à l'athéisme. » Denz., 2081. Il n'y a eu pour s'étonner de cette condamnation du modernisme, que ceux qui ignoraient les définitions du Concile du Vatican contre le fidéisme.

Nous avons vu se vérifier les paroles de l'Encyclique au sujet des conséquences panthéistiques de l'immanentisme. On les retrouve avec des nuances différentes chez le philosophe et chez le croyant. — C'est ainsi que M. Bergson, parti du principe idéaliste (un au-delà de la pensée est impensable) et substituant au réalisme ontologique, qui admet la valeur ontologique des principes rationnels, « l'intuition primive de la vie profonde, l'écoulement de la durée consciente d'elle-même », est amené à conclure : « Tout est obscur dans l'idée de création, si l'on pense à des *choses* qui seraient créées et à une *chose* qui crée, comme on le fait d'habitude, comme l'entendement ne peut s'empêcher de le faire. Cette illusion est naturelle à notre intelligence, fonction essentiellement pratique, faite pour nous représenter des choses et des états plutôt que des changements et des actes. Mais choses et états ne sont que des vues prises par notre esprit sur le devenir. Il n'y a pas de choses, il n'y a que des actions... De ce point de vue, Dieu doit être conçu comme un centre d'où les mondes jailliraient comme les fusées d'un immense bouquet, pourvu toutefois que je ne donne pas ce centre pour une *chose*, mais pour une *continuité de jaillissement*. Dieu ainsi défini n'a rien de tout fait ; il est vie incessante, action, liberté. La création, ainsi conçue, n'est pas un mystère : nous *l'expérimentons en nous* dès que nous agissons librement. Que des choses nouvelles puissent s'ajouter aux choses qui existent, cela est absurde, sans aucun doute, puisque la *chose* résulte d'une solidification opérée par notre entendement, et qu'il n'y a jamais d'autres choses que celles que l'entendement a constituées... Mais que l'action grossisse en avançant, qu'elle crée au fur et à mesure de son progrès, c'est ce que chacun

de nous constate quand il se regarde agir. » *L'Evolution créatrice*, 2e édit., 1907, p. 270. Comment appeler le principe de toute réalité et de toute vie? « Faute d'un meilleur mot, dit M. Bergson, nous l'avons appelé conscience. Mais il ne s'agit pas de cette conscience diminuée qui fonctionne en chacun de nous » (p. 258). « Conscience ou supra-conscience est la fusée dont les débris éteints retombent en matière; conscience encore est ce qui subsiste de la fusée même, traversant les débris et les illuminant en organismes. Mais cette conscience, qui est une *exigence de création*, ne se manifeste à elle-même que là où la création est possible. Elle s'endort quand la vie est condamnée à l'automatisme. Elle se réveille dès que renaît la possibilité d'un choix » (*ibid.*, p. 283). Elle est immanente à tout ce qui est vie et liberté.

Il est clair que cette philosophie immanentiste du devenir est en opposition absolue avec la définition du Concile du Vatican sur la distinction de Dieu et du monde. Dieu n'est plus *una singularis substantia*, il n'y a plus de substances ou de choses. Dieu n'est plus *simplex omnino et incommutabilis*, il est « une réalité qui se fait à travers celle qui se fait » (*Evol. créatr.*, p. 269). Il n'est plus *re et essentia a mundo distinctus*, il est « une continuité de jaillissement », qui ne peut exister ni se concevoir sans le monde qui jaillit de lui. Il est cet élan vital antérieur à l'intelligence qui se retrouve en tout devenir, plus particulièrement dans celui qu'expérimente notre conscience. Cet élan vital est appelé liberté, mais cette liberté sans intelligence et sans loi est une sorte de spontanéité aveugle qui rappelle bien plutôt l'inconscient de Schopenhauer.

La même doctrine se retrouve légèrement transposée chez le moderniste croyant. Nous employons, faute de mieux, ce nom, qui évidemment ne convient plus à un chétien respectueux de l'Encyclique *Pascendi*. « Notre vie, écrivait M. Le Roy, en juillet 1907, est incessante création. Et il en est de même pour le monde. C'est pourquoi immanence et transcendance ne sont plus contradictoires; elles répondent à deux moments distincts de la durée : *l'immanence au devenu, la transcendance au devenir*. Si nous déclarons Dieu immanent, c'est que nous connaissons de Lui ce qui est devenu en nous et dans le monde; mais pour le monde et pour nous il reste toujours un infini à devenir, un infini qui sera création proprement dite, non simple développement, et de ce point de vue Dieu apparaît comme transcendant; et c'est comme transcendant que nous devons surtout le traiter dans nos rapports avec lui, selon ce que nous avons reconnu à propos de la personnalité divine. » (*Revue de Métaphysique et de Morale*, juillet 1907, p. 512.)

Dans une pareille conception, Dieu ne peut exister sans le monde dans lequel il devient. Il est pourtant de foi que Dieu aurait pu ne pas créer et qu'il a créé *non ab aeterno* (Denz., 391, 501). On affirme bien la personnalité divine au sens pragmatique (nous devons nous comporter à l'égard de Dieu comme à l'égard d'une personne) mais il est clair que la personnalité divine ainsi conçue n'implique nullement l'indépendance et la transcendance métaphysique définie par le Concile du Vatican. — Nous avons montré comment ces conclusions panthéistiques découlent nécessairement de l'immanentisme dans *Le Sens commun, la Philosophie de l'être et les Formules dogmatiques*, Paris, Beauchesne, 1909.

L'immanentisme conçu comme doctrine est donc absolument contraire à la foi de l'Eglise; en est-il de même de l'immanentisme conçu seulement comme méthode?

5° ***La méthode exclusive d'immanence n'est pas conciliable avec l'enseignement de l'Eglise.*** — L'apologétique nouvelle préconisée par M. Blondel et M. Laberthonnière, tout en répudiant l'immanence comme doctrine, l'admet comme méthode indispensable et en un sens *exclusive*. Après beaucoup d'autres, M. Chossat, dans le *Dictionnaire de Théologie catholique*, art. « *Dieu* » (col. 799-802 et 859-871), a longuement examiné cette tentative nouvelle au point de vue de l'orthodoxie. Il paraît difficile de ne pas se rendre à ses conclusions : cette apologétique par la méthode exclusive d'immanence semble absolument inconciliable avec la définition du Concile du Vatican, et revient inconsciemment à l'erreur de Jansénius. — En effet, dans la mesure où elle nie la valeur des preuves de Dieu telles que les a présentées l'Ecole et la théodicée traditionnelle depuis Platon jusqu'à Leibniz, elle concède la thèse kantienne et positiviste de l'impuissance de la raison spéculative à connaître Dieu avec certitude. M. Blondel expose nettement sa pensée sur ce point dans l'*Action*, p. 341 : « Une preuve qui n'est qu'un argument logique demeure toujours abstraite et partielle; elle ne conduit pas à l'être; elle n'accule pas nécessairement la pensée à la nécessité réelle. Une preuve qui résulte du mouvement total de la vie, une preuve qui est l'action entière, aura, elle au contraire, cette vertu contraignante. Pour en égaler, par l'exposition dialectique, la force spontanée, il faut donc ne laisser à l'esprit aucune échappatoire. C'est en effet le propre de l'action de former un tout; c'est donc *par elle* que vont s'unir en une synthèse démonstrative tous les arguments partiels : dans leur isolement, ils demeurent stériles; par leur unité, ils sont probants. C'est à cette condition seulement qu'ils imiteront et qu'ils stimuleront le mouvement de la vie. Sortis du dynamisme de l'action, ils en garderont l'efficacité. » Un peu plus loin : « La notion d'une cause première ou d'un idéal moral, l'idée d'une perfection métaphysique ou d'un acte pur, toutes ces conceptions de la raison humaine, vaines, fausses et idolâtriques, si on les considère isolément comme d'abstraites représentations, sont vraies, vives et efficaces, dès que, solidaires, elles sont, non plus un jeu de l'entendement, mais une *certitude pratique*... C'est donc dans la pratique même que la certitude de « l'unique nécessaire » a son fondement. En ce qui touche à la complexité totale de la vie, seule l'action est nécessairement complète et totale, elle aussi. Elle porte sur le tout; et c'est pourquoi d'elle et d'*elle seule* ressort l'indiscutable présence et la preuve contraignante de l'*Etre*. Les subtilités dialectiques, quelque longues et ingénieuses qu'elles soient, ne portent pas plus qu'une pierre lancée par un enfant contre le soleil ». (*Ibid.*, p. 350.) « Croire qu'on peut aboutir à l'être et légitimement affirmer quelque réalité que ce soit sans avoir atteint le terme même de la série qui va de la première intuition sensible à la nécessité de Dieu et de la pratique religieuse, c'est demeurer dans l'illusion. » (P. 428.) « Il n'est aucun objet dont il soit possible de concevoir et d'affirmer la réalité sans avoir embrassé par un acte de pensée la série totale, sans se soumettre en fait aux exigences de l'alternative qu'elle impose, bref sans passer par le point où brille la vérité de l'Etre qui illumine toute raison et en face de qui il faut que toute volonté se prononce. Nous avons l'idée d'une réalité objective, nous affirmons la réalité des objets; mais pour le faire, il est nécessaire que nous posions implicitement le problème de notre destinée, et que nous subordonnions tout ce que nous sommes et tout ce qui est pour nous à une option. Nous n'arrivons à l'être et aux êtres qu'en passant par cette alternative : selon la façon même dont on la tranche, il est inévitable que le sens de l'être soit changé. *La connais-*

sance de l'être implique la nécessité de l'option; *l'être dans la connaissance* n'est pas avant, mais après la liberté du choix. » (P. 435-436.) C'est la même doctrine que l'on retrouve chez M. Laberthonnière; l'exposé qu'il en fait laisse voir les points vulnérables : « Il n'y a point de preuves abstraites ayant par elles-mêmes une efficacité inéluctable pour faire croire en Dieu. Et vraiment c'est chose évidente. Et à ceux qui prétendraient le contraire, nous ferons constater que malgré toutes leurs preuves il existe des athées. » Laberthonnière, *Essais de Philosophie religieuse*, 2e éd., Paris, 1903, p. 77, note. — Le fait qu'une démonstration n'est pas acceptée de tous serait-il donc une preuve de son inefficacité? Ne confondons pas efficacité et efficience, la possibilité d'être connu et le fait d'être connu, le droit et le fait, l'essence et l'existence, une faculté et son exercice. Des arguments de réelle valeur, comme des personnalités très hautes, peuvent être méconnus. On ne voit pas ce que vient faire en pareille matière le suffrage universel. Une preuve peut n'être pas saisie par tous, parce qu'elle est difficile en soi (cf. IIe part., ch. II, no 1) ou parce que des préjugés et des dispositions morales contraires nous empêchent de l'étudier comme il convient et d'en percevoir la vraie valeur. Bien plus, certains sophistes n'ont-ils pas nié le principe de contradiction comme loi du réel? A quoi Aristote se contentait de répondre : « Tout ce qu'on dit, il n'est pas nécessaire qu'on le pense. » (*Met.*, l. IV, c. 3.) — M. Laberthonnière continue : « La certitude (de l'existence de Dieu) qu'on peut avoir et qu'on doit avoir est une certitude qu'on acquiert par un effort de l'âme tout entière, et non seulement en raisonnant, mais en vivant et en agissant. Et quand on l'a, quand par elle on a orienté sa vie vers la lumière, on peut aider les autres à l'acquérir et on le doit; mais on ne peut la leur imposer : car elle ne s'impose pas du dehors, et elle ne vaut justement que parce qu'elle est personnelle et dans la mesure où l'on a concouru à se la donner à soi-même. » (*Ibid.*, p. 78, note.) On voit que, selon M. Laberthonnière, l'effort de l'âme pour écarter les dispositions morales qui nous empêchent de considérer la preuve et d'en percevoir la vraie valeur, n'est pas seulement *removens prohibens*, il ne consiste pas seulement non plus dans l'attention volontaire qui *applique* l'intelligence à la considération de la preuve, mais il joue un rôle *spécificateur* dans l'adhésion même, ajoute quelque chose aux procédés de démonstration qui objectivement sont *insuffisants*. En d'autres termes, la certitude dont parle ici M. Laberthonnière n'est plus celle de l'intelligence qui se sait en conformité avec la chose qu'elle affirme (*veritas per conformitatem ad rem*), mais c'est celle de l'intelligence qui se sait en conformité avec la bonne volonté, *veritas per conformitatem ad appetitum rectum*, disaient Aristote (*Ethic.*, l. VI, c. II) et S. Thomas (*Summa Theol.*, Ia IIae, q. 57, a. 5, ad 3um). Selon l'Ecole, cette espèce de certitude s'appelle *certitude pratico-pratique*, et n'a sa place ni dans la métaphysique, ni dans aucune science spéculative, pas même dans la science morale, mais dans la prudence à l'égard des faits contingents dont il faut déterminer la mesure entre l'excès et le défaut. Cette certitude pratico-pratique suppose en effet la certitude spéculative des principes par rapports auxquels la volonté est dite volonté droite, ou bonne volonté. De plus, cette vérité pratique, qui est la conformité avec la volonté droite, peut être en désaccord avec le réel. Tous les jours, des gens plus honnêtes qu'intelligents, avec la meilleure intention du monde et une parfaite bonne foi, soutiennent des propositions spéculativement fausses. — Nous ne faisons pas de difficulté pour reconnaître que ce genre de certitude expérimentale se retrouve aussi dans les dons du Saint-Esprit (don de sagesse, don d'intelligence), mais ces dons supposent la foi et la charité. S. Thomas, et toute la théologie avec lui, distingue la sagesse spéculative et la sagesse expérimentale ou le don de sagesse. « La sagesse, dit-il, implique une rectitude de jugement conforme aux raisons divines. Or la rectitude de jugement peut provenir de deux causes : 1° elle peut résulter de l'usage parfait de la raison; 2° elle peut être le fruit d'une certaine conformité de nature que l'on a avec les choses que l'on doit juger. Par exemple pour ce qui regarde la chasteté, celui qui a appris la morale en juge d'après les lumières de sa raison; mais celui qui a l'habitude de cette vertu en juge sainement par suite de la conformité de nature (*connaturalitas*) qu'il a avec elle. Par conséquent, à l'égard des choses divines, il appartient à la sagesse, qui est une vertu intellectuelle, d'en juger sainement par la recherche intellectuelle; mais s'il s'agit d'en juger d'après une certaine conformité de nature avec elles, ceci appartient à la sagesse qui est un don du Saint-Esprit. C'est ce qui fait dire à Denys (*De div. nom.*, c. 2) que Hiérothée était arrivé à la perfection dans les choses de Dieu, non seulement en les apprenant mais encore en les expérimentant, *non solum discens sed et patiens divina*. Cette sorte de passivité ou de conformité de nature avec les choses divines est *l'effet de la Charité* qui nous unit à Dieu, suivant cette parole de l'Apôtre (I Cor., IV, 17) : *Celui qui s'attache à Dieu ne fait qu'un esprit avec lui.* Par conséquent la sagesse, qui est un don, a dans la volonté sa cause qui est la charité, mais elle a son essence dans l'intellect, dont l'acte propre est de juger sainement. » IIa IIae, q. 45, a. 2. Tel est le véritable pragmatisme, qui se moque du pragmatisme. La nature de ce jugement *per modum inclinationis connaturalis* a été longuement étudiée par Jean de Saint-Thomas, *Cursus Theologicus* in IIam IIae, disp. 18, a. 4, dans ses belles dissertations sur le don de sagesse. Dans cette connaissance expérimentale des choses de Dieu, non seulement la volonté *applique* l'intelligence à considérer les choses divines de préférence à toutes les autres *(ordre d'exercice)*, mais du fait que cette volonté est foncièrement et divinement rectifiée par la foi et la charité, les choses divines apparaissent à l'intelligence comme *conformes au sujet*, *bonnes pour lui*, et d'autant meilleures que la charité est plus intense, *vraies* enfin puisqu'elles répondent pleinement aux désirs les plus foncièrement rectifiés par la lumière divine de la foi qui s'appuie sur l'autorité même de Dieu proposée par l'Eglise. « *Sic amor transit in conditionem objecti* », dit Jean de Saint-Thomas, la charité colore l'objet d'un reflet divin. — Mais, de grâce, ne confondons pas cette expérience religieuse des dons, qui suppose la charité, avec la foi qui est supposée par la charité, et surtout avec la connaissance naturelle de Dieu, qui est encore antérieure à la foi surnaturelle. — S'il y a dans l'ordre naturel une certitude expérimentale analogue, elle suppose la certitude du sens commun ou de la raison spontanée, qui, elle, n'est pas expérimentale et ne diffère de celle des preuves classiques que par ce qui sépare l'implicite de l'explicite. — On voit enfin que pour M. Laberthonnière l'affirmation de l'existence de Dieu est une affirmation libre. Selon une pareille conception, comme le remarque M. Chossat (col. 867), c'est encore librement qu'on adhère à l'existence du devoir. Est obligé qui le veut bien. — Il ne faut donc pas s'étonner que, pour avoir cette certitude de l'existence de Dieu, un secours surnaturel soit indispensable (Laberthonnière, *Essai de Phil. relig.*, p. 317), « non pas, écrit M. Blondel, que le

urnaturel soit *exigé* par nous et *nécessité* par notre nature. mais il est *nécessitant* pour notre nature et *exigeant* en nous ». Cité par M. Laberthonnière, *ibid.* Par là on reste fidèle à la méthode d'immanence : rien ne s'impose à nous du dehors.

L'Encyclique *Pascendi*, au sujet de cette méthode, s'exprime en ces termes : « Nous ne pouvons nous empêcher de déplorer une fois encore et très vivement qu'il se rencontre des catholiques qui, répudiant l'immanence comme doctrine, l'emploient néanmoins comme méthode d'apologétique; qui le font, disons-nous, avec si peu de retenue, qu'ils paraissent admettre dans la nature humaine, à l'égard de l'ordre surnaturel, non pas seulement une capacité et une convenance, choses que, de tout temps, les apologistes catholiques ont eu soin de mettre en relief, — mais une vraie et rigoureuse exigence. » (Denzinger, 2103.) Le procédé de démonstration de l'existence de Dieu, admis par les partisans de la seule méthode d'immanence, qui trouvent insuffisantes les démonstrations de l'Ecole, revient en effet a soutenir que, dans l'ordre où nous sommes, un secours surnaturel est *en droit* nécessaire à l'homme (à la raison humaine *de soi impuissante*) pour arriver à la connaissance certaine de l'existence de Dieu. Comme le montre M. Chossat (loc. cit., col. 864-870), si quelques théologiens ont admis que, dans l'ordre où nous sommes, l'homme n'arrive pas à la certitude de l'existence de Dieu sans un secours surnaturel, ils visaient seulement *le fait* ou les conditions de l'*exercice* du pouvoir naturel qu'a l'homme de connaître Dieu, ils ne niaient pas ce pouvoir, ni n'atténuaient en rien sa spécification. La question d'essence et d'existence, de spécification et d'exercice, de droit et de fait, était soigneusement distinguée. Ces théologiens voulaient dire seulement que, dans l'état où nous sommes, un secours surnaturel est nécessaire pour que la volonté *applique (ordre d'exercice)* l'intelligence à la considération de Dieu de préférence à un autre objet, et pour qu'elle *écarte* (*removens prohibens*, action simplement négative) les dispositions morales qui empêchent de percevoir la vraie valeur des preuves, mais non point pour qu'elle *ajoute dans l'ordre de spécification* une coloration spéciale aux preuves de l'existence de Dieu. Ces preuves, pour eux, étaient *de soi* suffisantes. Cette distinction de la spécification et de l'exercice, du droit et du fait, ne peut plus être faite par les nouveaux apologistes, dans la mesure où ils trouvent inefficaces les preuves classiques, et dans la mesure où ils adoptent la thèse kantienne : la raison est *de soi, de par sa constitution même*, impuissante à se faire de l'existence de Dieu une certitude objectivement suffisante. Dès lors le surnaturel, quoi qu'en dise M. Blondel, n'est pas seulement exigeant, mais il est encore exigé. La doctrine des nouveaux apologistes paraît donc inconciliable avec la définition du Concile du Vatican, comme l'était celle des traditionalistes de Louvain et celles des fidéistes à la manière de Bautain. On revient ainsi par une autre voie aux conclusions de tous ceux qui ont exagéré la déchéance originelle, à la doctrine de Luther, Calvin, Jansenius, Quesnel sur l'impuissance de la raison. On connaît la 41e proposition de Quesnel : « *Omnis cognitio Dei, etiam naturalis, etiam in philosophis ethnicis, non potest venire nisi a Deo; et sine gratia non producit nisi praesumptionem, vanitatem, et oppositionem ad ipsum Deum, loco affectuum adorationis, gratitudinis et amoris.* » (Denzinger, 1391.) M. Laberthonnière s'exprime à peu près de même lorsque, en dehors de ce qu'il appelle « la foi d'amour », il admet chez certains de ceux qui repoussent Dieu « une foi de crainte ». « Mais croire uniquement par crainte, c'est croire en niant. C'est ainsi qu'un ennemi croit à l'existence de son ennemi en aspirant à le supprimer. La foi de crainte à elle toute seule n'est donc pas une foi sincère, puisqu'elle contient en elle le désir de ne pas croire. Avec elle et par elle, on s'enfonce dans les ténèbres. » *Essai de Phil. relig.*, p. 80. — « On parle et on écrit, dit justement M. Chossat, comme si tout ce qu'ont imaginé sur ces questions les protestants, les jansénistes et même des théologiens, d'ailleurs orthodoxes, était soutenable aujourd'hui. Il faudrait pourtant se souvenir que, relativement à la notion du surnaturel et surtout relativement à celle du pouvoir de connaître Dieu avec certitude par les lumières de la raison naturelle, l'état des controverses n'est plus le même qu'il y a quarante ou quatre cents ans... On s'explique donc très bien la mise à l'Index des *Essais* de M. Laberthonnière. » (*Ibid.*, col. 869 et 871.)

Si l'on veut faire usage de la méthode d'immanence, on ne doit pas la présenter comme méthode *exclusive*. C'est ce qu'ont fait les Pères et tous ceux qui ont défendu, comme nous le ferons plus loin, la preuve de l'existence de Dieu par l'aspiration de l'âme vers le bien absolu et sans limites (cf. *Preuve par les degrés des êtres*, appliquée au bien, le premier désirable, le souverain Bien, source de tout bonheur et fondement dernier de tout devoir). On verra que *la dialectique de l'amour* ou de *l'action* serait sans efficacité et objectivement insuffisante si elle n'impliquait *celle de l'intelligence*, qui suppose la valeur ontologique et transcendante des principes rationnels, valeur qui est niée précisément par les adversaires des preuves classiques.

IIe Partie

La Démonstrabilité de l'existence de Dieu

Pour justifier rationnellement la foi de l'Eglise au sujet de la connaissance naturelle de Dieu, nous établirons : 1° la démonstrabilité de l'existence de Dieu; 2° les preuves de l'existence de Dieu; 3° les preuves des principaux attributs de Dieu. — Nous nous efforcerons de montrer surtout que la théodicée traditionnelle, tout entière conçue du point de vue de la *philosophie de l'être* (explicitation et justification du *sens commun*), conserve aujourd'hui toute sa valeur, et n'est pas atteinte par les objections faites au nom de la *philosophie du phénomène* ou de *celle du devenir*, les deux seules conceptions générales possibles en dehors de la philosophie de l'être.

La démonstrabilité de l'existence de Dieu fera l'objet de trois chapitres : 1° De quel genre et de quelle espèce de démonstration s'agit-il? — 2° Objections contre cette démonstrabilité. — 3° Preuve de cette démonstrabilité.

Ch. I. De quel genre et de quelle espèce de démonstration s'agit-il? — 1° *Il s'agit d'une démonstration philosophique ou métaphysique. Sa rigueur doit être supérieure en soi à celle des démonstrations dites aujourd'hui scientifiques.* — Il ne devrait pas être nécessaire de le faire remarquer, nous ne prétendons pas donner une *démonstration scientifique* de l'existence de Dieu, si par démonstration scientifique on entend, comme on le fait souvent aujourd'hui, une opération qui ne dépasse pas le champ de l'observation et de l'expérience. Mais si notre raison nous montre que les êtres et les phénomènes, objets d'expérience, ne s'expliquent pas par eux-mêmes, si elle perçoit qu'ils ont nécessairement besoin d'une cause qui les rende réels et intelligibles, si elle établit que cette cause ne peut se trouver qu'en dehors du champ de l'observation et de l'expérience, nous aurons une

démonstration non pas *scientifique* au sens moderne du mot, mais *philosophique* ou *métaphysique*. (Cf. Zigliara, *Summa Philosophica*, t. I, p. 157.) Et si l'on remarque avec Aristote que la science ne se distingue vraiment de la connaissance vulgaire et n'est vraiment science que lorsqu'elle assigne le *pourquoi* ou la *raison d'être nécessaire* de ce qu'elle affirme, on verra que la métaphysique mérite bien plus le nom de science que les sciences positives. « *Scire simpliciter est cognoscere causam propter quam res est et non potest aliter se habere.* » (*Post. Analyt.*, l. I, *Comment. de S. Thomas*, leç. 4.) Les sciences positives ne parviennent pas à donner ce *propter quid*, cette raison d'être qui rendrait *intelligibles* les lois, qui ne sont après tout que des faits généraux. Pour employer une expression d'Aristote, elles restent des sciences du *quia*, c'est-à-dire qu'elles constatent *que* le fait est, sans pouvoir l'expliquer, sans pouvoir dire pourquoi le fait se passe ainsi et non pas autrement. Les procédés d'induction, qui reposent tous sur le principe de causalité, permettent de déterminer avec une certitude physique *que* la dilatation du fer a pour cause la chaleur, mais nous ne voyons pas *pourquoi* cet effet fait appel à cette cause plutôt qu'à une autre, nous ne dégageons le phénomène antécédent que par des procédés empiriques et extrinsèques, et cela parce que nous ignorons la raison d'être spécifique et de la chaleur et du fer. Dès que la science positive veut dépasser les faits généraux ou les *lois*, pour atteindre les raisons des lois, elle ne peut fournir que des hypothèses provisoires, qui sont bien moins des explications que des représentations commodes pour classer les faits. (Cf. travaux de MM. H. Poincaré et Duhem.) On constate que tous les corps tombent en parcourant des espaces proportionnels aux carrés des temps, voilà le fait général ou la loi, mais quelle est la force qui fait ainsi tomber les corps, sont-ils poussés les uns vers les autres où s'attirent-ils mutuellement? Comment concevoir cette attraction? Mystère. On formule les lois de la propagation de la lumière, mais qu'est-ce que la lumière? Est-elle une ondulation d'un milieu impondérable, l'éther, ou un courant extrêmement rapide de matière impalpable? Aucune des deux hypothèses ne prétend être la vraie et exclure l'autre comme fausse, il importe seulement de classer plus ou moins commodément les phénomènes. — La part d'intelligibilité qui se trouve dans les sciences positives leur vient de l'application qu'elles font des principes métaphysiques de raison d'être, de causalité, d'induction, de finalité. Leur objet, parce qu'il est essentiellement *matériel* et *instable*, disait Aristote, est aux frontières de l'être, et par conséquent de l'intelligibilité (*Phys.*, l. II, c. 1, et l. VI, c. 1). Les choses accessibles à nos sens sont peu intelligibles en soi. C'est le domaine de l'hypothèse, de l'opinion, δόξα, disait Platon; le monde intelligible est seul objet de la science véritable, ἐπιστήμη. — En effet la certitude proprement scientifique grandit dans la mesure où ce qu'on affirme se rapproche davantage des premiers principes qui sont comme la structure même de la raison, principe d'identité impliqué dans l'idée, de toutes la plus simple et la plus universelle, l'idée d'être, principes de contradiction, de raison d'être, de causalité, de finalité. Si le principe d'identité et de non-contradiction n'est pas seulement loi de la pensée mais aussi loi de l'être, si les autres principes se rattachent nécessairement à lui (sous peine de tomber dans l'absurde), toute affirmation qui leur sera elle-même nécessairement rattachée sera *métaphysiquement* ou *absolument* certaine, sa négation impliquera contradiction. Toute affirmation, au contraire, qui ne peut s'appuyer que sur le témoignage des sens, n'a d'autre certitude que la certitude physique, et toute affirmation qui ne s'appuie que sur le témoignage humain n'a qu'une certitude morale. C'est pourquoi, selon la philosophie traditionnelle, la métaphysique, ou science de l'être en tant qu'être et des premiers principes de l'être, mérite le nom de *science suprême*, elle est plus science que les autres sciences. La démonstration de l'existence de Dieu doit donc être plus rigoureuse *en soi* que ce qu'on a coutume d'appeler aujourd'hui une démonstration scientifique. Elle ne doit pas seulement établir par des procédés extrinsèques *que* le monde a besoin d'une cause infiniment parfaite, elle doit dire *pourquoi* il a besoin de cette cause et non pas d'une autre. De plus cette raison ne doit pas être provisoire mais définitive; elle doit se rattacher nécessairement au principe suprême de notre intelligence et à notre toute première idée, l'idée d'être.

Cette démonstration, plus rigoureuse et plus certaine *en soi* que les démonstrations empiriques, sera cependant moins facilement saisissable *quoad nos*, au moins sous sa forme savante. Selon la remarque d'Aristote (*Met.*, l. I, *Comm. de S. Thomas*, leç. 2; *Met.*, l. II, leç. 5, — l. VI, leç. 1), les réalités sensibles sont plus difficilement connaissables *en soi* parce qu'elles sont matérielles et instables (la matière répugne à l'intelligibilité qui demande à en faire abstraction), mais elles sont plus facilement connaissables *pour nous*, parce qu'elles sont objet d'intuition sensible et parce que nos idées viennent des sens. Les vérités métaphysiques et les réalités purement intelligibles, tout en étant plus connaissables *en soi*, sont plus difficiles à connaître *pour nous*, parce que l'intuition sensible ne les atteint pas, l'image qui accompagne l'idée est ici extrêmement déficiente, et l'idée elle-même qui vient des sens ne peut exprimer la réalité purement intelligible que par analogie. — Entre les sciences physiques (qui abstraient seulement de la matière individuelle et considèrent la matière commune, ex.: les qualités sensibles, non pas de telle molécule d'eau, mais de l'eau) et la métaphysique (qui abstrait de toute matière), il est une science, la mathématique (qui abstrait des qualités sensibles et considère la quantité continue ou discrète), elle participe à la rigueur absolue de la métaphysique et à la facilité des sciences physiques, parce que son objet propre, la quantité, d'une part peut en soi se définir intellectuellement et immuablement, et d'autre part peut s'exprimer adéquatement par nos idées venues des sens, et se traduire par des images proportionnées. Ce n'est encore qu'un aspect superficiel de l'être, bien différent évidemment de l'être en tant qu'être, objet de la métaphysique. On ne peut prétendre donner une *démonstration mathématique* de l'existence de Dieu; la définition nominale de Dieu nous apprend que s'Il existe, Il n'est pas de l'ordre de la quantité, qu'Il est cause première et fin dernière, deux aspects de la causalité que la mathématique néglige pour ne considérer que la cause formelle dans l'ordre du *quantum*. — Notre démonstration sera donc plus rigoureuse *en soi* qu'une démonstration empirique, mais elle ne sera pas si facilement saisissable qu'une démonstration mathématique; pour en saisir la vraie valeur, il faudra une certaine culture philosophique, et des dispositions morales contraires pourront empêcher d'en percevoir l'efficacité. — *Quidam non recipiunt quod eis dicitur, nisi eis dicatur per modum mathematicum. Alii vero sunt qui nihil volunt recipere nisi proponatur eis aliquod sensibile; illud enim quod est consuetum est nobis magis notum quia consuetudo vertitur in naturam. Et ostendit Aristoteles quod non eadem certitudo quaeri debet in physicis, in mathematicis et in metaphysicis.* S. Thomas, *in II Met.*, leç. 5.

Cette difficulté relative à nous n'existe d'ailleurs

que pour la forme savante de la démonstration. La raison spontanée s'élève à la connaissance certaine de l'existence de Dieu par une inférence causale très simple. Le sens commun n'a pas à s'embarrasser des difficultés soulevées au sujet de l'objectivité, de la valeur transcendante et analogique du principe de causalité; et c'est tout naturellement qu'il s'élève à la connaissance de la cause première une et immuable des êtres multiples et changeants; l'ordre du monde et l'existence des êtres intelligents lui montre que la cause première est intelligente; l'obligation morale manifestée par la conscience requiert nécessairement aussi un législateur; enfin le principe de finalité exige qu'il y ait une fin suprême, souverainement bonne, pour laquelle nous sommes faits, et par conséquent supérieure à nous. La manière dont nous allons présenter les preuves traditionnelles de l'existence de Dieu, du point de vue de la philosophie de l'être, qui n'est en réalité qu'une explicitation et une justification du sens commun, nous permet de ne pas traiter *ex professo* les problèmes qui concernent la connaissance spontanée. On trouvera l'enseignement de la théologie catholique sur ce point dans le *Dictionnaire de Theol. cathol.*, art. *Dieu*, col. 874-923.

2° **Cette démonstration ne sera pas a priori. Insuffisance de la preuve ontologique.** — Quel sera le point de départ de la démonstration philosophique de l'existence de Dieu? Le concile du Vatican nous l'indique. Ce sont les choses créées « *e rebus creatis certo cognosci potest* ». Ce n'est donc pas, comme l'ont prétendu les ontologistes, une intuition immédiate de l'être de Dieu qui nous manifeste son existence et ses attributs. Cette vision est le couronnement de l'ordre surnaturel. Une intelligence créée, par ses seules forces naturelles, ne peut en aucune façon s'élever à une pareille connaissance; créée et finie, cette intelligence a pour objet proportionné l'être créé et fini, elle ne connaît directement que les créatures (S. Thomas, *Summ. Theol.*, Iª, q. 12, a. 4); par les créatures elle peut arriver à connaître Dieu, non pas tel qu'il est en lui-même, dans ce qui le constitue en propre (*quidditative*, cf. infr., II, III, 17°), dans l'éminente simplicité de sa Déité, comme si elle en avait l'intuition, mais seulement dans la mesure où il a une similitude analogique avec ses effets. La pluralité des concepts analogiques empruntés aux créatures, auxquels nous sommes obligés d'avoir recours pour nous représenter Dieu, nous est une preuve suffisante que nous ne possédons pas l'intuition immédiate dont parlent les ontologistes.

L'existence de Dieu ne serait-elle pas une vérité évidente par elle-même (*veritas per se nota*), qui n'ait pas besoin d'être démontrée, comme par exemple, le principe d'identité : « Ce qui est est », ou le principe de contradiction : « Ce qui est ne peut pas à la fois être et n'être pas, sous le même rapport. » Tout au moins l'existence de Dieu ne pourrait-elle se démontrer *a priori*, abstraction faite des réalités contingentes? S. Anselme et les partisans de l'argument ontologique l'ont pensé. S. Anselme remarque que l'existence est impliquée dans la notion qu'éveille en l'esprit de tout homme le mot *Dieu*. Lorsqu'on comprend ce que signifie le mot *Dieu*, on entend un être tel qu'on n'en peut concevoir de plus grand. Mais s'il n'existait pas, on pourrait concevoir un être qui a tout ce qu'a le premier plus l'existence, et qui serait ainsi plus grand que l'être le plus grand qui se puisse concevoir. Donc si nous voulons conserver son sens à la notion qu'éveille en nous le mot *Dieu*, il faut affirmer que Dieu existe.

La proposition : « Dieu existe » ou : « l'être le plus parfait qui se puisse concevoir existe réellement » est, selon S. Anselme, évidente de soi et aussi pour nous (*per se nota quoad nos*), comme cette autre : « ce qui est » ou : « ce qui est ne peut pas à la fois et sous le même rapport être et ne pas être ».

S. Thomas et un très grand nombre de théologiens se séparent sur ce point de S. Anselme. Sans doute, disent-ils, *en soi* (*quoad se*) l'essence de Dieu implique l'existence. Dieu est l'être nécessaire et ne peut pas ne pas exister; mais la proposition « Dieu existe » n'est pas évidente par elle-même *pour nous* (*quoad nos*). En effet, nous ne connaissons pas l'essence divine telle qu'elle est en elle-même, dans ce qui la constitue en propre (*quidditative*), nous ne l'atteignons que par des concepts négatifs ou par des concepts positifs analogiques qui nous la font connaître dans ce qu'elle a de commun avec les créatures. D'où il suit que nous connaissons la Déité comme toutes les autres essences d'une façon abstraite. Cette notion abstraite qu'éveille en nous le mot Dieu, bien qu'elle diffère de toutes les autres parce qu'elle implique l'aséité ou l'existence essentielle, ressemble à toutes les autres notions en tant qu'elle fait abstraction de l'existence actuelle ou de fait. — A l'argument *a priori* de S. Anselme, on doit répondre en distinguant la mineure : Si l'être le plus parfait qui se puisse concevoir n'existait pas, dit S. Anselme, on pourrait concevoir un être qui aurait tout ce qu'a le premier plus l'existenee, et qui serait ainsi plus parfait que l'être le plus parfait qui se puisse concevoir. — S'il n'existait pas et n'était pas conçu comme existant par soi, on pourrait en concevoir un plus parfait; je le concède. S'il n'existait pas, tout en étant conçu comme existant par soi, on pourrait en concevoir un plus parfait, je le nie. — On ne peut donc pas conclure : Donc Dieu existe; mais seulement : donc Dieu doit être conçu comme existant par soi, et en vérité existe par soi et non par un autre, *s'il existe*. (Cf. S. Thomas, *Summa Theol.*, Iª, q. 2, a. 1.)

Descartes (5ᵉ *médit. et rép. aux object.*) et Leibniz (*Médit. sur les idées*, éd. Janet, p. 516, et *Monadologie*, § 45) ont vainement essayé de donner à cet argument, dit argument ontologique, la rigueur qui lui manquait. Pour que cette preuve, telle qu'elle se trouve chez Leibniz, fût concluante, il faudrait pouvoir établir *a priori* : 1° que *Dieu est possible*, et 2° que, *s'il est possible, il existe*. Or, quoi qu'on pense de la seconde de ces propositions (légitimité du passage de la *possibilité logique* (pensable) à la *possibilité réelle intrinsèque*, en vertu du principe de la valeur objective de l'intelligence, et du passage de cette *possibilité réelle* à l'*existence actuelle*), la première proposition leibnizienne n'est pas de soi évidente *pour nous*, ni démontrable *a priori*. Leibniz, comme Descartes, ne peut tout au plus démontrer qu'une chose, c'est que nous ne voyons pas d'impossibilité à ce que Dieu existe; la possibilité positive nous échappe, et nous échappera tant que nous ne connaîtrons pas directement l'essence de Dieu. On doit reprendre ici le mot de S. Thomas contre S. Anselme, et dire : *quia nos non scimus de Deo quid est, non possumus scire an sit capax existendi.* — Bien plus, certaines perfections absolues, exigées par l'idée de l'être le plus parfait qui se puisse concevoir, semblent difficilement compossibles : telles l'immutabilité et la liberté. (Spencer a longuement développé cette objection, d'ailleurs classique chez les théologiens. Nous verrons qu'elle ne saurait infirmer la preuve *a posteriori.*) — Leibniz prétend établir que l'Infini est possible, parce que l'idée de l'infini, ne contenant aucune négation, ne peut envelopper de contradiction. On lui a répondu : l'idée du mouvement le plus rapide ne renferme aucune négation, et pourtant elle répugne. (Cf. *Revue Thomiste*, juillet 1904, *Note sur*

la preuve de Dieu par les degrés des êtres, R. Garrigou-Lagrange.)

Nous ne pouvons affirmer *a priori* la possibilité de Dieu. Nous ne saurons que nos concepts d'être, de bonté, d'intelligence, de liberté, qui nous viennent des choses finies, peuvent s'appliquer analogiquement à une réalité d'un autre ordre, que si une réalité d'un autre ordre est requise comme *cause* des être finis qui nous ont donné ces concepts : la cause doit avoir nécessairement une similitude au moins analogique avec ses effets (S. Thomas, *Summ. Theol.*, Iª, q. 4, a. 3, q. 88, a. 3). Cf. plus loin, col. 1010.

Le Père Lepidi (*Revue de Philosophie*, 1er déc. 1909) vient de présenter l'argument ontologique sous une forme nouvelle que nous regrettons de ne pouvoir exposer ici. Si adroite et si profonde que soit cette reprise, elle ne peut répondre, selon nous, aux objections faites à Leibniz qu'en transformant l'argument ontologique au point de le ramener à la preuve par la contingence. Cette dernière preuve, nous le verrons (col. 983 et 1045), pour un métaphysicien exercé, peut se ramasser pour ainsi dire en une intuition : l'intelligence qui comprendrait tout le sens et toute la portée du principe d'identité, loi suprême de la pensée et du réel immédiatement impliquée dans l'idée d'être, verrait *quasi a simultaneo* que la réalité fondamentale, l'Absolu, n'est pas cet univers composé et changeant, mais bien une réalité en tout et pour tout identique à elle-même, *Ipsum esse subsistens*, et par là essentiellement distincte de tout ce qui est composé et mobile.

3° ***La démonstration sera une démonstration* a posteriori. *Condition de sa rigueur : elle doit remonter de l'effet propre à la cause propre (causa per se primo, cause nécessaire et immédiate).*** — Nous ne pouvons donc pas démontrer *a priori* que l'essence de Dieu est possible, ni *a fortiori* qu'elle existe; mais il est une autre espèce de démonstration dite *a posteriori*. Ces deux démonstrations, comme tout raisonnement, procèdent du plus connu au moins connu; mais lorsqu'on démontre *a priori*, le plus connu est en même temps la raison d'être de ce qu'il nous fait connaître. Démontrer *a priori*, c'est assigner la raison nécessaire pour laquelle (*propter quid*) le prédicat de la conclusion convient au sujet et ne peut pas ne pas lui convenir. Cette démonstration suppose qu'on connaît l'essence même du sujet, qui est la raison d'être de la propriété démontrée. Ainsi démontre-t-on *a priori* que l'homme est libre, parce qu'il est raisonnable et connaît, non pas seulement tel bien, mais le bien.

La démonstration *a posteriori*, comme la précédente, est un syllogisme qui engendre une conclusion nécessaire; mais ici le plus connu n'est pas la raison d'être de ce qu'il nous fait connaître; il en dépend dans l'ordre de la réalité, et c'est seulement dans l'ordre de notre connaissance qu'il est premier. La connaissance de l'effet nous conduit nécessairement à celle de l'existence de la cause. Cette démonstration *a posteriori* ne nous fait pas connaître pourquoi (*propter quid*) le prédicat de la conclusion appartient nécessairement au sujet; elle établit seulement que (*quia*) le prédicat convient au sujet, que la cause existe. Elle ne fait pas connaître la raison d'être de *la chose affirmée* par la conclusion, mais seulement la raison d'être de *l'affirmation de la chose*. Sans connaître l'être de Dieu tel qu'il est en lui-même, comme l'exigerait l'argument ontologique, nous pourrons donc connaître que Dieu est. Esse *dupliciter dicitur : uno modo significat actum essendi; alio modo significat compositionem propositionis, quam anima adinvenit conjungens praedicatum subjecto. Primo igitur modo accipiendo* esse *non possumus scire esse Dei, sicut nec ejus essentiam, sed solum secundo modo. Scimus enim quod haec propositio, quam formamus de Deo, cum dicimus : Deus est, vera est, et hoc scimus ex ejus effectibus* (S. Thomas, *Summ. Theol.*, Iª, q. 3, a. 4, ad 2um). — Cette démonstration *a posteriori* établissant *que* Dieu est, n'en sera pas moins supérieure en soi à une démonstration empirique; comme nous l'avons dit plus haut, elle devra montrer en effet *pourquoi* le monde a besoin d'une cause répondant à la définition nominale de Dieu, et non pas d'une autre (col. 958).

On ne l'a pas toujours suffisamment remarqué, cette démonstration *a posteriori*, ou par l'effet, n'est rigoureuse métaphysiquement que si elle remonte de l'*effet propre* à la *cause propre*, c'est-à-dire à la cause dont l'effet dépend nécessairement et immédiatement. *Ex quolibet effectu*, dit S. Thomas (Iª, q. 2, a. 2), *potest demonstrari propriam causam ejus esse, quia cum effectus dependeat a causa, posito effectu necesse est causam praeexistere. — Omnis effectus dependet a sua causa, secundum quod est causa ejus* (Iª, q. 104, a. 1).

La cause propre, en métaphysique, est celle que les scolastiques après Aristote appellent *causa per se primo* (cf. Aristote, II *Phys.*, c. iii; IV *Met.*, c. ii. — S. Thom., *Summ. Theol.*, Iª, q. 45, a. 5, *comm. de Cajetan*; q. 104, a. 1. — Jean de S. Thomas, *in Iam*, q. 44, *de Creatione*, disp. xviii, a. 1 et a. 4).

Ces articles de S. Thomas, du traité de la Création et du gouvernement divin (conservation dans l'être et motion divine) sont le véritable et indispensable commentaire des preuves de l'existence de Dieu qui sont données Iª, q. 2, a. 2. La spéculation théologique suit en effet un ordre inverse de la spéculation philosophique; elle part de Dieu pour aller aux créatures, et traite des grands problèmes métaphysiques des rapports de Dieu et du monde, non pas à propos de l'existence de Dieu, mais à propos de la création, de la conservation et de la motion divine. Le terme « *causa per se primo* » dont il est ici parlé, a pour traduction « cause nécessaire et immédiate » ou encore « cause toute suffisante »; c'est la cause dont l'effet dépend nécessairement et immédiatement, de telle sorte qu'en l'absence de toute autre cause elle suffit à le produire. Ces deux termes demandent à être expliqués.

En tant que *nécessaire*, cette cause s'oppose à la cause *accidentelle*, qui n'a qu'une relation accidentelle avec son effet, de telle sorte que son effet peut exister sans qu'elle-même existe. Est accidentelle, par exemple, la relation de l'existence d'un fils à celle de son père. On peut en donner une preuve *a posteriori* : le fils peut continuer à exister lorsque le père n'existe plus. On le prouve aussi *a priori* : l'existence contingente du fils ne peut dépendre *nécessairement* de l'existence également contingente du père. Il n'y a aucune raison pour qu'une existence contingente exige une autre existence contingente, mais l'une et l'autre exigent nécessairement, et au même titre, une existence nécessaire, en vertu du principe de causalité formulé métaphysiquement en fonction de l'être : « Ce qui existe, mais non pas par soi, existe par un autre qui existe par soi ». « Si le père, dit S. Thomas, pouvait rendre compte *par soi* de l'existence de son fils, il devrait pouvoir rendre compte de la sienne propre, *sic esset causa sui ipsius*; or il se trouve que l'existence du père est de même nature contingente que celle du fils » (Iª, q. 45, a. 5, — q. 104, a. 1, et comm. de Cajetan).

Le père, dit S. Thomas (Iª, q. 104, a. 1), n'est que cause accidentelle de l'existence de son fils; il est seulement cause nécessaire de la *génération* du

fils, du *fieri*, de l'arrivée à l'existence. La génération passive suppose nécessairement une génération active et ne se produirait pas sans elle; la réduction passive de l'indétermination à telle détermination, de la puissance à l'acte, suppose l'action d'un être qui réduit progressivement à l'acte. Si, pendant le *fieri*, cette action s'arrête, le *fieri* lui-même s'arrête; si le maçon ne travaille plus, la maison ne se construit plus. — On peut assigner comme cause, non plus nécessaire mais accidentelle, de la génération passive du fils, le grand-père. Il n'agit nullement dans la production de ce *fieri*, que son fils produit en tant qu'homme et non pas en tant que fils; le grand-père peut ne plus exister quand son fils engendre; on dit pourtant qu'il est cause *per accidens*, parce qu'il a été cause du devenir de l'engendrant.

On voit par là que la cause nécessaire est toujours supérieure à ses effets, *équivoque*, disent les scolastiques et non pas *univoque* (de même espèce que ses effets). S. Thomas cite souvent comme exemple de cause équivoque le soleil, source de la chaleur nécessaire à la génération des plantes, des animaux et à l'entretien de la vie (*homo et sol generant hominem*). La chaleur solaire est encore, pour la science moderne, la source de toute énergie à la surface de la terre, elle transforme en vapeurs les eaux des mers et des fleuves, et contribue à la formation des nuages, elle produit dans les couches d'air les changements de densité d'où proviennent les vents; les végétaux lui empruntent l'énergie nécessaire à la formation des substances combustibles, lesquelles alimentent nos machines, ou servent de nourriture aux animaux et permettent leur activité. — Le soleil est ainsi un exemple de cause équivoque, supérieure à ses effets, non seulement productrice, mais conservatrice; ce n'est cependant pas une cause nécessaire proprement dite, le soleil n'est pas chaud par lui-même, sa chaleur n'est encore qu'une chaleur d'emprunt et peut décroître. — Mais on trouve des exemples de cause nécessaire dans les grands agents physiques comme la chaleur elle-même, l'électricité, le magnétisme, ils produisent des effets qui n'ont pas avec eux une similitude spécifique et dont ils sont la cause propre supérieure, non seulement productrice mais conservatrice; ainsi la chaleur est la cause de la dilatation des corps, de la fusion des solides, de la vaporisation des liquides; l'électricité a aussi ses effets propres, mécaniques, calorifiques, lumineux, qui sont comme ses propriétés *ad extra*.

Cette causalité équivoque est particulièrement manifeste, cela va sans dire, lorsqu'on passe d'un ordre inférieur à un ordre supérieur, par exemple de la matière brute à la vie; ainsi le vivant transforme des aliments minéraux en substances organiques. De même chez l'animal, le désir, qui a sa cause nécessaire dans le bien délectable perçu, est à son tour cause nécessaire et supérieure du mouvement de l'animal. Dans l'homme, la volonté applique à l'exercice les facultés inférieures et est attirée elle-même par le bien que lui présente l'intelligence; dans l'activité intellectuelle, la connaissance des principes est cause nécessaire et supérieure de celle des conclusions; dans l'activité volontaire, la fin ultime est la cause nécessaire et supérieure pour laquelle sont voulus les moyens et les fins intermédiaires. Autant d'exemples de causes équivoques. — Est-il besoin de le remarquer avec Cajetan, in I^am^, q. 4, a. 3 et aussi q. 45, a. 5, cette causalité du supérieur sur l'inférieur est la vraie causalité; la cause univoque, de même nature que son effet, aussi pauvre et contingente que lui, n'est cause que matériellement et *per accidens;* une série de causes univoques n'est en réalité qu'une série d'effets d'une même cause supérieure. Au contraire, la cause équivoque, qui produit et conserve, mérite le nom de principe, de fondement; c'est ainsi qu'on parle de la vérité fondamentale de la philosophie, des principes fondamentaux des sciences, du fondement de la morale. S'il est une cause première, elle ne peut évidemment être cause qu'en ce sens profond. L'empirisme qui ne voit que les causes univoques, matérielles et accidentelles, qui nie la valeur supérieure des principes rationnels, qui supprime tous les fondements (fondement de l'induction, fondement du syllogisme, fondement de la morale, fondement de la société) devra être amené à nier ou tout au moins à ne pas affirmer Dieu. Pour l'empiriste, qui est nécessairement nominaliste, comme pour le simple grammairien, il n'y aura pas grande différence entre la proposition : « Dieu est », et cette autre : « Pierre est », et, comme le monde peut se passer de Pierre, il pourra se passer de Dieu.

Allons-nous, tombant dans l'autre extrême, revenir aux Idées de Platon, aux types suprêmes, aux Mères (Timée), que le mysticisme naturaliste de Gœthe ressuscite dans le second Faust? Admettrons-nous « l'Homme en soi »? Nullement. Nous nous expliquerons sur ce point à propos de la preuve de Dieu par les degrés des êtres; qu'il suffise de dire pour l'instant : lorsqu'un caractère (comme l'humanité ou l'animalité) 1° implique dans son concept des éléments matériels qui peuvent bien être pensés mais non point réalisés sans leurs conditions individuantes, ex. : de la chair et des os (I^a^, q. 84, a. 7. *Met.*, l. I, leç. 14, 15; l. VII, leç. 9, 10), 2° constitue un genre ou une espèce déterminés et ne comporte pas le plus et le moins, des degrés divers, il faut conclure qu'il est nécessairement causé en *tous* les êtres dans lesquels il est susceptible de se réaliser *formellement*. La cause supérieure qui doit en rendre raison ne peut le contenir que *virtuellement;* s'il est formellement en elle, ce ne pourra jamais être que sous forme d'idée (idée divine). — Lorsque au contraire un caractère (comme l'être, la bonté, l'intelligence...) 1° n'implique aucun élément matériel, transcende la matière, l'espace, le temps, toutes les conditions individuantes, 2° est susceptible de se réaliser à des degrés divers, transcende les espèces et les genres, n'implique aucune imperfection, il faudra conclure qu'il n'est pas nécessairement causé en *tous* les êtres dans lesquels il est susceptible de se réaliser *formellement*, mais seulement *en tous moins un*. La cause supérieure requise possédera ce caractère *formellement* et aussi à un degré éminent (*formaliter eminenter*), puisqu'elle le possédera par elle-même (*per se*). Elle sera par exemple l'être même, la bonté même, la sagesse même.

C'est ce qui restera du Platonisme dans la théodicée traditionnelle. Cf. S. Thomas, I^a^, q. 6, a. 4; q. 65, a. 1 (Cajetan); q. 104, a. 1. — Platon n'a pas su distinguer les notions transcendantales qui seules peuvent être réalisées à l'état pur et absolu (cf. plus loin, col. 1050) et les notions qui ne transcendent ni la matière, ni les espèces et les genres et ne peuvent pas être réalisées à un degré éminent dans un ordre supérieur à la matière et aux individus.

Cette notion de la cause nécessaire se concrétisera et deviendra par là plus claire dans l'exposé de la preuve générale par la contingence, le plus ne sort pas du moins, le supérieur de l'inférieur (cf. col. 1022).

4° *On ne devra donc pas remonter dans le passé la série des causes accidentellement subordonnées, mais dans le présent la série des causes essentiellement subordonnées.* — Ces quelques réflexions nous montrent que les preuves de l'existence de Dieu, si elles doivent se faire par

régression de l'effet à sa cause nécessaire, ne doivent pas s'égarer dans la série des causes accidentelles. C'est la méprise fréquente de ceux qui remontent de la poule à l'œuf, de l'œuf à une autre poule, et ainsi de suite dans le passé; dans cette série, dit S. Thomas, on ne voit pas de raison de s'arrêter, « *per accidens in infinitum procedere in causis agentibus non reputatur impossibile* » (I^a, q. 46, a. 2, ad 7um). C'est seulement, continue le saint docteur, dans l'ordre des causes nécessairement et actuellement subordonnées qu'il faut de toute nécessité s'arrêter : si une horloge était composée d'une multitude infinie de roues, et que chacune dépendît d'une roue supérieure, aucune roue ne pourrait se mouvoir, il n'y aurait en effet aucun principe du mouvement. Mais peu importe que cette horloge ait été remontée cent fois, mille fois, une multitude innombrable de fois : celui qui la remonte n'est cause que *per accidens* de son mouvement. De même, pour prendre l'exemple de S. Thomas, du bruit de l'enclume, on remonte au mouvement du marteau, puis au mouvement de la main du forgeron, et, en fin de compte, à un principe premier de ce mouvement local; mais il importe peu que le forgeron remplace indéfiniment son marteau : « *artifex agit multis martellis* PER ACCIDENS, *quia unus post unum frangitur.* ACCIDIT *ergo huic martello, quod agat post actionem alterius martelli. Et similiter* ACCIDIT *huic homini, inquantum generat, quod sit generatus ab alio ; generat enim inquantum homo, et non inquantum est filius alterius hominis... Unde non est impossibile quod homo generetur ab homine in infinitum* » (I^a, q. 46, a. 2, ad 7um). On ne voit pas d'impossibilité métaphysique à ce que la terre tourne dès toujours : « *Quaelibet circulatio praecedentium transiri potuit, quia finita fuit; in omnibus autem simul, si mundus semper fuisset,* NON ESSET ACCIPERE PRIMAM, *et ita nec transitum, qui semper exigit duo extrema* » (*C. Gentes*, l. II, c. 38). ARISTOTE, qui admettait l'éternité du monde et du mouvement, y voyait une nécessité de plus d'admettre un moteur éternel et infini, seul capable de produire un mouvement perpétuel (*Met.*, l. XII, c. 6). Pour S. Thomas, c'est seulement par la Révélation que nous sommes certains que le monde n'a pas été créé *ab aeterno*. Cela dépend uniquement, en effet, de la liberté divine (I^a, q. 46, a. 2).

Ce n'est pas la considération de la *causalité* qui nous obligerait à nous arrêter, à un instant du passé, dans la série des causes accidentellement subordonnées, ce ne pourrait être que l'impossibilité d'une multitude actuellement infinie. Mais, comme le remarque S. Thomas (I^a, q. 7, a. 3, ad 4um; q. 46, a. 2, ad 6um et ad 7um), il n'y a multitude *actuellement* infinie que si toutes ses unités sont données simultanément, ce qui n'a pas lieu dans le cas d'une régression à l'infini dans le passé, puisque les causes passées n'existent plus. — En outre, s'il est évident qu'un nombre infini répugne, il est fort difficile d'établir la répugnance d'une multitude actuellement infinie et *innombrable*. S. Thomas écrivait vers 1264 à la fin de l'opuscule 27e *De aeternitate mundi* : « *Adhuc non est demonstratum quod Deus non possit facere ut sint infinita in actu.* » Le *Quodlibet* 12, q. 2, rédigé vers la fin de sa vie, précise comme il suit ce qui est dit, I^a, q. 7, a. 4 : « *Facere aliquid infinitum in actu vel infinita esse simul in actu, non repugnat potentiae Dei absolutae, quia non implicat contradictionem; sed si consideretur modus quo Deus agit, non est possibile. Deus enim agit per intellectum et per verbum, quod est formativum omnium, unde oportet quod omnia quae agit sint formata* (*id est determinata*). » — Parmi ceux qui admettent que la multitude actuellement infinie ne répugne pas, il faut compter SCOT, les nominalistes, VASQUEZ, DESCARTES, SPINOZA, LEIBNIZ. Les *jésuites de Coïmbre* et TOLET (*in I^{am}*, q. 7) soutiennent, comme probable, que l'infini actuel ne répugne pas. Récemment, la thèse finitiste de RENOUVIER a été réfutée par M. MILHAUD (*Essai sur les conditions de la certitude logique*, p. 177). Aujourd'hui les mathématiciens au courant de la théorie des ensembles transfinis sont de moins en moins disposés à accepter comme valable un seul des arguments par lesquels on prouve que la multitude infinie actuelle est contradictoire. — Il importe donc de se souvenir qu'aucune des preuves classiques de l'existence de Dieu n'est solidaire de cette question controversée. Le motif pour lequel on ne peut remonter à l'infini est qu'il faut une raison suffisante, une cause. Alors même qu'on pourrait remonter à l'infini dans le passé la série des causes accidentelles, celle par exemple des transformations de l'énergie, celle des vivants, celle des générations humaines, le mouvement, la vie, l'âme humaine demanderaient encore à être expliqués. Ces causes accidentelles ne se suffisent pas à elles-mêmes, elles sont aussi indigentes les unes que les autres. Prolonger leur série, n'est pas changer leur nature. Comme le dit Aristote, si le monde est éternel, il est éternellement insuffisant et incomplet; éternellement, il a besoin d'une raison suffisante qui le rende réel et intelligible (*Met.*, l. XII, c. 6). Cf. SERTILLANGES, « *Les preuves de l'existence de Dieu et l'éternité du monde* », quatre articles, *Revue Thomiste*, 1897 et 1898.

5° ***Dans cette série des causes essentiellement subordonnées, il faudra s'arrêter à ce qui est requis comme cause propre, sans rien affirmer de plus.*** — La cause propre n'est pas seulement nécessaire (*per se*), elle est encore immédiate (*primo*). Il y a en effet des causes nécessaires non immédiates (*per se non primo*). C'est, pour nous, plus facile à comprendre d'abord dans l'ordre des *raisons* que dans l'ordre des *causes* proprement dites. ARISTOTE dit que l'essence du triangle contient la raison nécessaire, mais non pas immédiate, des propriétés du triangle scalène. Ces propriétés supposent en effet nécessairement que le scalène est triangle, mais elles ne peuvent se déduire immédiatement du genre triangle; sinon, elles conviendraient à toutes les espèces de triangle, et non pas au scalène *per se primo* καθ' αὑτὸ καὶ ᾗ αὐτό. (I *Post. Anal., comm. de S. Thomas*. leç. 11). — Il en va de même pour ce qui est de la causalité métaphysique : l'effet *propre* d'une cause est comme une de ses *propriétés ad extra*, subjectée dans un autre être. Le rapport de l'effet propre à la cause propre correspond à celui de la propriété à l'essence dont elle dérive nécessairement et immédiatement. Cette cause propre est celle dont parle Aristote, I *Post. Anal.* (*Comm. de S. Thomas*, leç. 10 : *quartus modus dicendi per se ;* la nécessité immédiate dans l'ordre de la causalité). Il donne comme exemple : « le meurtre cause la mort »; ailleurs : « le médecin soigne, le chanteur chante ». Dire au contraire : « l'homme chante », c'est donner un exemple de cause non immédiate. Dire : « le médecin chante », c'est donner un exemple de cause accidentelle, car c'est accidentellement que celui qui chante est médecin.

Il est facile de donner d'autres exemples plus précis de cause propre : le feu chauffe, répète souvent S. Thomas, la lumière éclaire, la couleur est le principe propre déterminant (objet formel) de la vue, le son celui de l'ouïe, l'être celui de l'intelligence, le bien celui de la volonté. Rien n'est visible en effet que par la couleur, perceptible à l'ouïe que par le son, intelligible que par rapport à l'être, désirable

que sous la raison de bien. — Ainsi nous dirons l'*Ens realissimum réalise*, comme le feu chauffe, comme la lumière éclaire, en ce sens que l'Etre par soi est cause propre, non pas de telle modalité de l'être, mais de l'être en tant qu'être dans tous les êtres (Iª, q. 45, a. 5). De même l'Intelligence première est cause propre de nos intelligences et de ce qu'il y a d'intelligibilité dans les choses. Le souverain Bien est cause de tout bien, de tout attrait vers le bien, de toute obligation fondée sur le bien (cf. col. 1061).

Beaucoup d'auteurs, lorsqu'ils exposent la preuve de l'existence de Dieu, remontent à une cause non immédiate; leur démonstration n'a pas de valeur. S'agit-il, par exemple, d'expliquer l'existence de l'ordre du monde? Il ne faut pas encore affirmer l'existence d'un être souverainement parfait, mais seulement l'existence d'une première intelligence ordonnatrice ou cause propre de cet ordre. S'agit-il d'expliquer l'existence du mouvement local? Il n'est pas nécessaire d'arriver tout de suite à l'Acte pur; il suffit d'un moteur qui lui-même ne soit pas mû localement, comme serait une âme du monde (cf. CAJETAN, *in Iam*, q. 2, a. 2); si cette âme, pour mouvoir, est mue elle-même d'un mouvement spirituel, il faudra, pour expliquer ce mouvement d'un autre ordre (ou le mouvement comme mouvement, et non plus comme local), un premier moteur supérieur qui n'ait pas besoin d'être réduit à l'acte; mais on ne prouvera pas ainsi *immédiatement* l'existence d'un être infiniment parfait. S'agit-il d'expliquer l'existence d'un être contingent? Il faudra remonter à un être nécessaire; mais pas immédiatement à un Dieu personnel, intelligent et libre.

Les cinq preuves classiques exposées par S. THOMAS (Iª, q. 2, a. 3) remontent *per se primo*, nécessairement et immédiatement, à cinq prédicats divins : *ergo datur primum movens immobile, — primum efficiens, — necessarium, non ex alio, — maxime ens, — primum gubernans intelligendo.* — Reste ensuite à montrer que ces cinq prédicats ne peuvent avoir pour sujet un corps (q. 3, a. 1), ni même un être composé d'essence et d'existence, comme l'est un esprit fini, mais qu'ils ne peuvent appartenir qu'à celui qui est l'*Etre même, Ipsum esse subsistens* (q. 3, a. 4). Les preuves de l'existence de Dieu ne s'achèvent qu'avec cet article 4 de la question 3, qui est la clef de voûte de tout le traité *de Deo uno* et de celui de la Création. De ce que Dieu est l'*Ipsum esse subsistens*, se déduiront tous les attributs divins : absolue simplicité, perfection et bonté infinie, immutabilité, éternité, unicité, omniscience, absolue liberté à l'égard du créé, toute-puissance, providence universelle, béatitude infinie. De là aussi se déduiront les véritables rapports de Dieu et du monde : essentiellement simple, immuable et imperfectible, Dieu apparaîtra comme nécessairement distinct du monde qui, lui, est essentiellement composé, changeant et imparfait.

Telle est la *causalité métaphysique* (causalité nécessaire et immédiate), sur laquelle seule peuvent reposer les preuves *a posteriori* de l'existence de Dieu : « *ex quolibet effectu potest demonstrari propriam causam ejus esse* ». Le fondement de toutes ces preuves est donc le principe de causalité, qui se formule métaphysiquement en fonction de l'être : « ce qui est sans être par soi, est nécessairement par un autre qui est par soi », « *quod est non per se est ab alio quod est per se* ».

Ch. II. Objections contre la démonstrabilité de l'existence de Dieu. — Avant d'établir la nécessité du principe de causalité par une démonstration par l'absurde, et aussi sa double valeur ontologique et transcendante, il nous paraît préférable d'exposer les objections qu'on nous oppose sur ce point. La nécessité de ce principe et conséquemment sa valeur ontologique et transcendante est contestée par les empiristes; les rationalistes subjectivistes ne lui reconnaissent qu'une nécessité subjective.

1° ***Objection des empiristes contre la nécessité et la valeur ontologique et transcendante du principe de causalité. Comment cette objection et l'agnosticisme qui en résulte dérivent du nominalisme sensualiste.*** — L'objection empiriste ou sensualiste n'a guère varié depuis HUME; les positivistes anglais STUART MILL et H. SPENCER, aujourd'hui WILLIAM JAMES, se contentent de la reproduire. Les positivistes français Aug. COMTE, LITTRÉ et leurs disciples contemporains ne font que mieux accentuer ses origines matérialistes et ses conséquences antireligieuses. Les néo-positivistes actuels sont à Hume et à St. Mill ce que les scolastiques qui viennent après le XIIIᵉ siècle sont à S. Thomas. Nous nous arrêterons surtout aux maîtres, particulièrement à St. Mill, dont la logique nominaliste va nous permettre d'apprécier le vrai sens et la portée de l'objection.

Les empiristes nient : 1° que le principe de causalité soit une vérité nécessaire; et 2° qu'il nous permette de sortir de l'ordre des phénomènes pour nous élever à une cause première.

Reproduisant l'enseignement des Epicuriens, du sceptique SEXTUS EMPIRICUS, d'OCKAM, de HOBBES, de BERKELEY, HUME en réalité nie l'intelligence, la raison, *faculté de l'être*, ou, ce qui revient au même, la réduit à aux sens *facultés des phénomènes*. L'*idée*, selon lui, n'exprime pas quelque chose de plus profond que ce que les sens et l'imagination nous montrent, elle est seulement une *image accompagnée d'un nom commun*. C'est là l'essence du nominalisme empirique. « Toutes nos idées générales, dit Hume, sont en réalité des idées particulières attachées à un terme général, qui rappelle occasionnellement d'autres idées particulières qui ressemblent en certains points à l'idée présente à l'esprit » (*Recherche sur l'entendement humain*, sect. XII; 2ᵉ partie, note). Le terme général, grâce à l'habitude, a pour effet de faire passer l'esprit aisément d'images en images, ce qui permet de négliger les traits individuels de telle ou telle image. D'après ce principe sensualiste, l'*idée de cause*, si les sens ne perçoivent que des successions de phénomènes, va se réduire à l'*image commune* de succession phénoménale, accompagnée du nom commun de cause; tout le reste sera déclaré *entité verbale*. — Hume remarque en effet que les sens externes nous montrent seulement des phénomènes *suivis* d'autres phénomènes, et non pas *causes* d'autres phénomènes : « Une bille en frappe une autre, celle-ci se meut; les sens ne nous apprennent rien de plus... Un seul cas, une seule expérience où nous avons observé la succession de deux événements, ne suffit pas pour nous autoriser à établir une règle générale et à prédire ce qui arrivera dans les cas semblables : ce serait en effet une inqualifiable témérité de juger du cours entier de la nature d'après une simple expérience, quelque exacte et certaine qu'elle fût. Mais lorsque nous avons vu dans tous les cas deux phénomènes se *suivre*, s'associer, nous n'avons plus aucun scrupule à prédire l'un, dès l'apparition de l'autre. Nous appelons l'un la *cause* et l'autre l'*effet*. Nous supposons qu'il existe entre eux quelque rapport; nous attribuons au premier un *pouvoir* qui lui permet de produire infailliblement l'autre... Qu'est-ce donc qui a fait naître cette nouvelle idée de *rapport*? Pas autre chose que le *sentiment* que nous avons de la liaison de ces faits dans notre imagination, et de

la tendance qui nous pousse à prévoir l'existence de l'un dès l'apparition de l'autre » (7e *Essai sur l'entendement humain*). Mais d'où vient l'idée de cette *force*, de ce *pouvoir* attribué à la cause pour *produire* l'effet? Hume l'explique par une association qui s'établit entre les choses inanimées et le sentiment de résistance ou le sentiment de l'effort que nous expérimentons, lorsque notre corps donne naissance ou tout au contraire s'oppose au mouvement. « Un être vivant ne peut mettre en mouvement les corps extérieurs sans éprouver le sentiment d'un *nisus*, d'un effort; de même, tout animal reçoit une impression ou un sentiment de choc de tout objet extérieur qui se meut. Ces sensations, qui sont exclusivement animales et dont nous ne pouvons *a priori* tirer d'inférence, nous sommes pourtant disposés à les transporter dans les objets inanimés et à supposer que ces objets éprouvent aussi quelques sentiments analogues, lorsqu'ils communiquent ou reçoivent le mouvement » (*ibid.*). Cette supposition, que la relation de cause à effet contient quelque chose de plus qu'une *succession invariable*, est-elle fondée? Nullement, répond Hume, car même dans le seul domaine de l'expérience interne, nous n'avons pas le moindre moyen de savoir si l'effort volontaire que nous expérimentons est bien ce qui *produit* le mouvement corporel qui le suit; ce mouvement corporel voulu n'est pas même la conséquence immédiate de la volition; il en est séparé par une longue chaîne de causes que nous n'avons ni connues ni voulues (mouvement de certains muscles, de certains nerfs et des esprits animaux).

Selon Hume, la causalité se réduit donc à la succession de deux phénomènes, nous sommes portés à croire que cette succession est invariable; mais ce n'est là que le résultat d'une habitude; jusqu'ici les faits contingents ont été précédés d'autres faits, mais rien ne nous assure qu'il doit toujours en être ainsi. De plus, à supposer que la causalité s'applique et s'appliquera toujours à tous les phénomènes de l'univers, comment aurions-nous le droit de nous élever par elle à une cause première située en dehors du monde phénoménal? Le même point de départ sensualiste conduit Hume, comme Berkeley, à nier la matière, il n'y a que des sensations, des phénomènes sans substance; il est de même de notre esprit. — Par une étrange contradiction, Hume, au début de son *Histoire naturelle de la Religion*, estime et apprécie la preuve de l'existence de Dieu tirée de l'ordre de la nature. « L'organisation de toute la nature nous parle d'un Auteur intelligent; et il n'y a pas de penseur philosophe qui puisse, après mûre réflexion, suspendre un instant son jugement devant les premiers principes du déisme et de la religion naturelle » (sur cette contradiction de Hume, cf. *Hume, sa vie et sa Philosophie*, par Th. Huxley, trad. fr., Alcan, p. 207).

Stuart Mill admet et développe la même doctrine. Même point de départ : les concepts ne sont rien que des images concrètes accompagnées d'un nom commun (*Philos. de Hamilton*, p. 371-380; *Logique*, t. Ier, p. 121). De là se déduit sa théorie de la causalité; Mill prévient (*Logique*, l. III, c. 5, § 2) qu'il n'entend « pas parler d'une cause qui ne serait pas elle-même un phénomène. Je ne m'occupe pas, dit-il, de la cause première ou ontologique de quoi que ce soit. Adoptant une distinction familière à l'école écossaise, et particulièrement à Reid, ce n'est pas aux causes *efficientes* que j'aurai affaire, mais aux causes *physiques*... Ce que sont ces causes (efficientes) ou même s'il en est de telles, c'est une question sur laquelle je n'ai pas à me prononcer... La seule notion de causalité, dont la théorie de l'induction ait besoin, est celle qui peut être acquise par l'expérience. La loi de causalité, qui est le pilier de la science inductive, n'est que cette loi familière, trouvée par l'observation, de l'invariabilité de *succession* entre un fait naturel et quelque autre fait qui l'a précédé, indépendamment de toute considération relative au mode intime de *production* des phénomènes ». De ce point de vue tout empiriste, « la cause d'un phénomène est un phénomène antécédent invariable », mieux « la cause d'un phénomène est l'assemblage de ses conditions, car on n'a pas le droit, philosophiquement parlant, de donner le nom de cause à l'un des antécédents à l'exclusion des autres ». Enfin il faut que la succession ne soit pas seulement invariable comme celle du jour et de la nuit, mais encore qu'elle soit *inconditionnelle*. — Stuart Mill est amené par là à cette conclusion : la distinction de l'agent et du patient est illusoire. Ce sera la principale objection des modernistes contre les preuves traditionnelles de l'existence de Dieu : « La distinction du moteur et du mobile, du mouvement et de son sujet, l'affirmation du primat de l'acte sur la puissance partent du même postulat de la pensée commune, le postulat du morcelage » (Le Roy, « *Comment se pose le problème de Dieu* », *Revue de Métaphysique et de Morale*, mars 1907). Le passage de St. Mill demande à être cité, on y voit nettement comment l'empirisme conduit fatalement au nominalisme radical : tout ce qui n'est pas immédiatement saisi par les sens devient *entité verbale*. « Dans la plupart des cas de causation, dit Mill, on fait communément une distinction entre quelque chose qui agit et une autre chose qui pâtit, entre un *agent* et un *patient*. Ces choses, on en convient universellement, sont toutes deux des conditions du phénomène; mais on trouverait absurde d'appeler la seconde la cause, ce titre étant réservé à la première. Cette distinction, pourtant, s'évanouit à l'examen, ou plutôt se trouve être purement *verbale*; car elle résulte d'une simple forme d'expression, à savoir, que l'objet qui est dit *actionné* et qui est considéré comme le théâtre où se passe l'effet, est ordinairement inclus dans la phrase par laquelle l'effet est énoncé, de sorte que, s'il était indiqué en même temps comme une partie de la cause, il en résulterait, ce semble, l'incongruité de le supposer se causant lui-même... Ceux qui admettent une distinction radicale entre l'agent et le patient, se représentent l'agent comme ce qui *produit* un certain état ou un certain changement dans l'état d'un autre objet qui est dit patient. Mais considérer les phénomènes comme des *états* des objets est une sorte de fiction logique, bonne à employer quelquefois parmi d'autres modes d'expression, mais qu'on ne devrait jamais prendre pour l'énonciation d'une vérité scientifique » (*Logique*, l. III, c. 5, § 4).

Dans ses *Essais sur la Religion* (Le Théisme, 1re partie : argument de la cause première... argument tiré des signes du plan de la nature) (écrit en 1868 et 1870), St. Mill tire les conclusions de ses principes sensualistes et nominalistes. Il commence par reconnaître qu'« il n'y a rien dans l'expérience scientifique qui soit incompatible avec la croyance que les lois et les successions de faits soient elles-mêmes dues à une volition divine » (p. 127). Mais que vaut l'argument de la cause première? « L'expérience correctement exprimée nous dit seulement que tout changement provient d'une cause, et la cause de tout changement est un changement antérieur... Mais il y a aussi dans la nature un élément ou des éléments permanents (matière et force), et nous ne savons pas si ces éléments ont commencé à exister. L'expérience ne nous apporte aucune preuve, pas même une analogie, qui nous autorise à étendre à ce qui nous paraît immuable une généralisation fondée sur notre expérience des phénomènes variables... Bien plus, comme tout changement a sa cause dans un changement

antérieur, il semble que notre expérience, loin de fournir un argument en faveur d'une cause première, y répugne, et que *l'essence même de la causalité, telle qu'elle existe dans les limites de notre connaissance, est incompatible avec une cause première* » (p. 133). St. Mill, en vertu de ses principes nominalistes, rejette de même l'argument qui, de l'existence des intelligences et consciences humaines, s'élève par voie de causalité à une intelligence et conscience première : « Si l'on admet que le seul fait de l'existence de l'esprit exige comme son antécédent nécessaire l'existence d'un autre Esprit plus grand et plus puissant, la difficulté n'est point supprimée pour avoir été reculée d'un pas. L'esprit créateur a, autant que l'esprit créé, besoin d'un autre esprit qui soit la source de son existence » (sic) (p. 140). Pour un nominaliste conséquent, la notion d'esprit n'est pas en effet une *idée* susceptible de se rattacher à l'*être*, et qui permette d'identifier l'esprit par soi à l'être par soi, c'est seulement une *image commune*, accompagnée d'un *nom*, qui se réfère aux phénomènes et non pas à l'être. — L'empirisme de Mill va plus loin encore; cette dernière conséquence absolument rigoureuse le juge : « Où est la preuve que nul autre objet qu'un esprit ne peut être la cause d'un esprit? Avons-nous un autre moyen que l'*expérience*, de savoir quelle chose en produit une autre, quelles causes sont capables de produire tels effets?... En dehors de l'expérience et en particulier pour ce qu'on appelle la raison, qui porte sur ce qui est évident de soi, il semble qu'aucune cause ne puisse donner naissance à des produits d'un ordre plus noble qu'elle-même. Mais cette conclusion est en désaccord avec tout ce que nous savons de la nature. Combien plus nobles et plus précieux ne sont pas les végétaux et les animaux supérieurs, par exemple, que le sol et les engrais aux dépens et par les propriétés desquels ils croissent? Tous les travaux de la science moderne tendent à faire admettre que la nature a pour règle générale de faire passer par voie de développement les êtres d'ordre inférieur dans un ordre supérieur et de substituer une élaboration plus grande et une organisation supérieure à une inférieure » (p. 142). Ce qui revient à dire : *le plus sort du moins, l'être du néant*, la vie intellectuelle provient d'une fatalité matérielle et aveugle, la pensée de l'homme de génie et la charité des saints tirent leur origine d'un peu de boue.

Mill cependant reconnaît une assez grande probabilité à la preuve tirée des signes du plan de la nature; elle est en effet, selon lui, comme nous le verrons plus loin, un argument inductif qui correspond à la méthode des concordances, « argument léger dans bien des cas, mais quelquefois aussi d'une force considérable, surtout quand il s'agit des dispositions délicates et compliquées de la vie végétale et animale » (p. 162), c'est-à-dire que, d'après les lois de l'induction et l'état actuel de la science, la cause plus probable de l'organisation de l'œil ou de l'oreille n'est pas la « survivance des plus aptes », mais une intelligence ordonnatrice.

St. Mill est ainsi logiquement conduit par les principes de l'empirisme à n'admettre en fait de convictions prouvées ni le théisme ni l'athéisme. Il s'applique même à montrer que les attributs du Dieu des chrétiens, en particulier la toute-puissance et la sagesse, ne peuvent se concilier; ici encore évidemment tous les arguments relèvent du point de vue empiriste. — Selon lui, notre imagination nous fait néanmoins entrevoir l'existence d'un Dieu juste et bon comme possible; or le penseur ne fait rien de déraisonnable, en se laissant aller à l'espérance que ce Dieu existe, pourvu qu'il reconnaisse que, s'il y a des motifs de l'espérer, il n'y a pas de preuves pour l'admettre (p. 227...).

Toutes ces conclusions dérivent de la thèse nominaliste de St. Mill sur la causalité. Cette même thèse a été reprise et quelque peu modifiée par Spencer. Mill, qui est idéaliste à la manière de Berkeley, n'admet pas l'existence du monde extérieur; d'après lui le principe de causalité, comme les autres principes, est donc formé par la répétition des mêmes phénomènes psychiques dans chaque conscience individuelle. H. Spencer, qui admet au contraire l'existence du monde extérieur, regarde le principe de causalité comme le produit de l'habitude que nous avons prise de voir la succession constante des mêmes phénomènes. Il invoque, en outre, l'hérédité pour expliquer la tendance, que nous éprouvons, dès notre entrée dans la vie, à régler notre conduite et nos raisonnements d'après ce principe. Selon lui (*Psychologie*, partie IV, ch. 7), « les successions psychologiques habituelles établissent une tendance héréditaire à de pareilles successions, qui, si les conditions restent les mêmes, croît de génération en génération, et nous explique ce que l'on appelle les *formes de la pensée* ». Ainsi le vaste édifice de nos jugements serait le résultat de perceptions expérimentales soudées et accumulées de siècles en siècles, comme nos continents se sont formés par l'entassement régulier de zoonites presque imperceptibles. Entre la sensation de l'animal et les actes d'intelligence du savant, il n'y a, selon Spencer, qu'une différence de degré. « Il est certain qu'entre les actes automatiques des êtres les plus bas et les plus hautes actions conscientes de la race humaine, on peut disposer toute une série d'actions manifestées par les divers tribus du règne animal, de telle façon qu'il soit impossible de dire à un certain moment de la série: Ici commence l'intelligence » (cité par Th. Ribot, *La Psychologie anglaise contemp.*, 3e éd., p. 199). Tel est bien le point de départ de l'objection positiviste contre la possibilité de démontrer Dieu : le renversement des fondements de la raison (cf. solution, col. 995 et 1007).

L'*agnosticisme* de Spencer n'est qu'une conséquence de ce nominalisme : « On ne peut esquiver la nécessité de faire quelque part l'hypothèse de l'existence par soi, mais soit qu'on la pose toute nue (théisme), soit qu'on la dissimule sous mille déguisements (panthéisme et athéisme), elle est toujours vicieuse, incogitable... Nous nous trouvons d'une part obligés de faire certaines suppositions, et d'autre part nous trouvons que ces suppositions ne peuvent être représentées. Nous sommes obligés de conclure à l'existence d'une cause première, infinie, absolue ou indépendante; cependant les éléments du raisonnement, de même que ses conclusions, ne sont que des conceptions symboliques de l'ordre illégitime » (*Les premiers principes*, p. 31...). C'est dire : nos idées ne sont que des images communes accompagnées d'un nom (nominalisme), qui se réfèrent immédiatement aux phénomènes sensibles et que nous appliquons de façon illégitime à l'absolu. — L'erreur de nos conclusions, continue Spencer reprenant les *antinomies* kantiennes, ressort de leurs contradictions mutuelles : l'absolu en tant qu'absolu ne peut être cause. Si vous dites qu'il existait d'abord par lui-même, et qu'ensuite il devient cause, on se heurte à une nouvelle difficulté : l'infini ne peut devenir ce qu'il n'était pas d'abord. Si l'on répond qu'il le peut parce qu'il est libre, on tombe dans une nouvelle contradiction : la liberté suppose la conscience, et la conscience, n'étant concevable que comme une relation, ne peut se trouver dans l'absolu. Les conceptions fondamentales de la théologie traditionnelle s'entre-détruisent. L'absolu ne peut être conçu ni comme conscient, ni comme inconscient, ni comme simple, ni comme complexe, ni comme identifié avec l'univers, ni comme distinct de

l'univers. — Même antagonisme entre la justice infinie et la miséricorde, entre la sagesse qui connaît tout l'avenir et la liberté, entre la puissance et la bonté infinie et l'existence du mal. — « L'athéisme, le panthéisme, le théisme sont tous absolument inconcevables » (p. 37). Mais ces trois systèmes et les religions diamétralement opposées, polythéistes et monothéistes, s'accordent à reconnaître que les faits de l'expérience sont à expliquer, et la « croyance à l'*omniprésence de quelque chose qui passe l'intelligence*, commune à toutes les religions, non seulement devient de plus en plus distincte à mesure que les religions se développent, et demeure après que les éléments divers se sont annulés mutuellement; mais encore c'est cette croyance que la critique la plus impitoyable de toutes les religions laisse debout, ou plutôt qu'elle met plus vivement en lumière » (p. 39 et 95). — Nous montrerons plus loin (col. 1007 et 1054) que les prétendues contradictions que signale ici Spencer proviennent encore de son empirisme nominaliste, qui ne lui permet pas de concevoir *analogiquement* les attributs divins. La conception *univoque*, qu'il est nécessairement amené à s'en faire, engendre nécessairement en effet la contradiction.

Aujourd'hui W. James n'ajoute rien de bien nouveau; parlant des preuves traditionnelles, il écrit : « Je ne discute pas ces arguments. Il me suffit que tous les philosophes depuis Kant les aient considérés comme négligeables. Ils ne peuvent plus servir de base à la religion. L'idée de cause est trop obscure pour qu'on puisse bâtir sur elle toute une théologie. Quant à la preuve par les causes finales, le darwinisme l'a bouleversée. Les adaptations que présente la nature, n'étant que des réussites hasardeuses parmi d'innombrables défaites, nous suggèrent l'idée d'une divinité bien différente du Dieu que démontrait le finalisme » (*L'Expérience religieuse*, trad. Abauzit, 1906, p. 369). Des attributs divins, les uns sont vides de sens, ce sont les attributs métaphysiques (« tout le sens que peut avoir la conception d'un objet se réduit à la représentation de ses conséquences pratiques », p. 375) : « l'aséité de Dieu, sa nécessité, son immatérialité, sa simplicité, son individualité, son indétermination logique, son infinité, sa personnalité métaphysique, son rapport avec le mal qu'il permet sans le créer; sa suffisance, son amour de lui-même et son absolue félicité : *franchement qu'importent tous ces attributs pour la vie de l'homme?* S'ils ne peuvent rien changer à notre conduite, qu'importe à la pensée religieuse qu'ils soient vrais ou faux?... Le jargon de l'Ecole a remplacé l'intuition de la réalité; au lieu de pain, on nous donne une pierre » (p. 376). W. James croit même « qu'une philosophie de la religion devrait accorder plus d'attention qu'elle ne l'a fait jusqu'à présent à l'hypothèse pluraliste » ou polythéiste (p. 436). — Quant aux attributs moraux, leur valeur est solidaire du pragmatisme : l'arbre se reconnaît à ses fruits. Mais cette notion de fécondité pratique s'évanouit à son tour dans le flux universel de l'évolutionnisme empirique. Les idées morales et religieuses se transforment « à mesure que se modifient d'une part les connaissances relatives au monde extérieur, d'autre part les formes sociales. Après quelques générations, l'atmosphère morale devient funeste à certaines conceptions de la divinité qui s'épanouissaient naguère... Autrefois les appétits féroces d'un dieu sanguinaire étaient aux yeux de ses fidèles des preuves de sa réalité. Comme nous, ils jugeaient l'arbre à ses fruits » (p. 282). Que reste-t-il donc de l'édifice religieux? Il ne reste que l'expérience personnelle et les affirmations immédiates qu'elle permet. W. James arrive à cette conclusion voisine de celle de Spencer : « Ce que sont en elles-mêmes les réalités spirituelles les plus hautes, je l'ignore... Mais tout ce que je sais et tout ce que je sens, tend à me persuader qu'en dehors du monde de notre pensée consciente, il en existe d'autres, où nous puisons des expériences capables d'enrichir et de transformer notre vie... » Ce monde transcendant, inconnaissable, n'est autre pour W. James que le moi subconscient ou subliminal, c'est cette subconscience qu'il appelle Dieu.

Les positivistes français, à la suite de Comte et de Littré, ont généralement regardé l'examen du problème de Dieu, non seulement comme inutile, mais encore comme dangereux. Pour A. Comte, ce problème est vain, cela va sans dire, puisque pour l'auteur du *Cours de philosophie positive* (5e édit., t. III, p. 623) « il n'y a aucune différence essentielle entre l'homme et l'animal », il faut admettre avec Gall que « la sensation, la mémoire, l'imagination et même le jugement constituent seulement les divers degrés d'un même phénomène propre à chacune des véritables fonctions phrénologiques élémentaires » (*ibid.*, III, 627). Les phénomènes intellectuels et moraux se rattachent à la physiologie animale. Par là sont renversées toutes les théories métaphysiques « où des *entités purement verbales* se substituent sans cesse aux phénomènes réels » (*ibid.*, III, 616). Pour être fidèle à ses principes, Comte ne devrait plus voir dans le réel que ce que l'animal y peut atteindre, et l'animal, comme le remarquait Rousseau après Aristote, se distingue précisément de l'homme « en ce qu'il ne peut pas donner de sens à ce petit mot : EST ». Comte est naturellement amené à conclure : « les démonstrations traditionnelles de l'existence de Dieu ne peuvent résister à la discussion » (*ibid.*, t. V, p. 590). — Il y a plus, cette croyance est inutile et dangereuse. « Ne serait-ce pas désormais un cercle profondément vicieux que d'étayer d'abord, par de vains et laborieux artifices, les principes religieux, afin qu'ils puissent ensuite, ainsi destitués de tout pouvoir intrinsèque et direct, servir de point d'appui à l'ordre moral?... Aucun office vraiment fondamental ne saurait donc appartenir à des croyances qui n'ont pu elles-mêmes résister au développement universel de la raison humaine, dont la virilité ne finira point sans doute par reconstruire les entraves oppressives que brisa à jamais son adolescence... La principale tendance pratique des croyances religieuses ne consiste-t-elle point, le plus souvent, dans la vie sociale actuelle, à inspirer surtout, à la plupart de ceux qui les conservent avec quelque énergie, une haine instinctive et insurmontable contre tous ceux qui s'en sont affranchis, sans qu'il en résulte d'ailleurs aucune émulation réelle utile à la société? » (*Cours de Phil. posit.*, t. IV, p. 106 et 107.) L'esprit moderne ne peut plus connaître d'autre culte que celui de l'humanité. — Est-il nécessaire au théologien d'avoir reçu le charisme du discernement des esprits, pour juger si cette page d'Auguste Comte procède de l'amour de la vérité ou de l'orgueil? — Littré dit de même : « La science ne déclare point qu'il n'y a point de Dieu, elle déclare que toutes les choses se passent comme s'il n'y en avait pas. La philosophie positive recueille cette déclaration, et refuse de plus discuter ce qui ne peut plus être l'objet d'aucune expérience et d'aucune preuve » (*Philosophie positive*, VI, 159). « Kant et les nominalistes ont fait table rase des arguments métaphysiques » (*ibid.*, I, p. 238), « puisque les *entités métaphysiques* sont purement imaginaires, puisque l'homme ne peut en aucune manière les constater, l'existence de Dieu, que l'on en déduit, ne peut avoir plus de réalité qu'elles n'en ont elles-mêmes » (*ibid.*, X, 14). « Pourquoi donc, dit encore Littré (*Rev. des Deux Mondes*, 1er juin 1865, p. 686), vous obstinez-vous à vous enquérir d'où vous venez et où

vous allez; s'il y a un créateur intelligent, libre et bon... Vous ne saurez jamais un mot de tout cela. Laissez-donc là ces chimères... La perfection de l'homme et de l'ordre social est de n'en tenir aucun compte. L'esprit s'éclaire d'autant plus qu'il laisse dans une obscurité plus grande vos prétendus problèmes. Ces problèmes sont une maladie; le moyen d'en guérir est de n'y pas penser. » — On retrouve aujourd'hui les mêmes idées chez les néo-comtistes MM. Lévy-Bruhl et Durkheim.

Récemment M. Le Roy vient de reproduire encore une fois les objections positivistes contre les preuves traditionnelles de l'existence de Dieu (« *Comment se pose le problème de Dieu* ». *Revue de Métaphysique et de Morale*, mars 1907...). M. Le Roy part du sensualisme ou nominalisme bergsonien : « L'idée générale est due à la constitution de notre système nerveux : appareils de perception très divers, tous reliés par l'intermédiaire des centres aux mêmes phénomènes moteurs. L'abstraction est donc une mise en relief due à un phénomène moteur » (*Matière et mémoire*, p. 169-176), « l'idée n'est qu'une *image moyenne* » (*Evolution créatrice*, p. 327); « du devenir en général je n'ai qu'une connaissance *verbale* » (p. 322). — De ce point de vue, M. Le Roy est amené à répéter ce que nous avons lu chez St. Mill : « Les preuves de l'existence de Dieu reposent toutes sur le morcelage purement utilitaire qui distingue le moteur et le mobile, le mouvement et son sujet, la puissance et l'acte... *substances* et *choses* ne sont que des *entités verbales* par lesquelles nous « réifions » et immobilisons le flux universel, des arrangements et des simplifications commodes pour la *parole* et pour l'action... Si le monde est une immense continuité de transformations incessantes, on n'a plus à imaginer cette cascade échelonnée et dénombrable qui appellerait nécessairement une source première... Affirmer le primat de l'acte, c'est encore sous-entendre les mêmes postulats. Si causalité n'est que déversement d'un plein dans un vide, communication à un terme récepteur de ce que possède un autre terme, en un mot œuvre anthropomorphique d'un agent, alors soit! Mais que valent ces idoles de l'imagination pratique? Pourquoi ne pas identifier tout simplement l'*être* au *devenir*?... » — A cette objection, M. Le Roy ajoute l'objection kantienne que nous examinerons plus loin; les preuves traditionnelles ne concluent que par un recours inévitable à l'argument ontologique. — Dieu, selon M. Le Roy, est « une réalité qui devient », qui n'est pas encore et ne sera jamais, et qui ne conserve de la transcendance que le nom : « immanence et transcendance répondent à deux moments de la durée : l'immanence au devenu, la transcendance au devenir. Si nous déclarons Dieu immanent, c'est que nous considérons de Lui ce qui est devenu en nous ou dans le monde; mais, pour le monde et pour nous, il reste toujours *un infini à devenir*, un infini qui sera création proprement dite, non simple développement, et de ce point de vue Dieu apparaît transcendant » (*Rev. de Mét. et Mor.*, juillet 1907, p. 512). L'auteur voyait-t-il toute la portée de ces paroles? Cette conclusion, nous l'avons vu plus haut, est manifestement contraire à la définition du Concile du Vatican (cf. col. 951).

On voit à quoi se réduit l'objection des positivistes contre la possibilité de démontrer l'existence de Dieu. Cette objection n'a pas fait de progrès depuis que Hume a ramené toute idée à une image commune accompagnée d'un nom, et la causalité à l'image commune de succession phénoménale invariable accompagnée du nom de cause; tout ce qui n'est pas immédiatement saisi par les sens ou la conscience est *entité verbale;* la raison qui est la faculté de l'*être* n'existe pas. Le principe de causalité ne vaut que pour l'ordre phénoménal, et même rien ne nous assure qu'il doit s'appliquer dans cet ordre partout et toujours.

2° *Objection de Kant contre la valeur ontologique et transcendante du principe de causalité.* — La théorie kantienne de la connaissance détruit, elle aussi, le fondement de nos preuves de l'existence de Dieu. Kant rejette l'empirisme parce que ce système supprime toute nécessité dans la connaissance et que Kant ne peut mettre en doute la nécessité de la physique de Newton, ni la nécessité de la loi morale. Mais le rationalisme dogmatique a tort, selon lui, lorsqu'il prétend posséder une *intuition de l'intelligible* et s'élever scientifiquement à l'existence des *causes* et des *substances*, il s'engage en fait, lorsqu'il veut poser ces problèmes, dans des antinomies. Sur ce point l'empirisme a raison contre lui. La métaphysique n'est pas arrivée à se constituer et n'y arrivera pas, elle est impossible. Seule la science de l'ordre phénoménal existe, la physique newtonienne s'impose comme nécessaire. — Comment expliquer cette nécessité de la connaissance scientifique? L'expérience donne bien les rapports qui existent entre les faits, mais ne nous apprend rien sur la nécessité de ces rapports, il reste que ce soit l'esprit qui établisse entre les phénomènes ces liaisons nécessaires, par l'application de ses catégories de substance, de causalité, d'action réciproque, etc... Ces catégories permettent de former des liaisons *a priori* entre phénomènes, ou de faire des jugements *synthétiques a priori*. — Le principe de causalité, par lequel les métaphysiciens prétendent s'élever à une cause première, n'est qu'un de ces principes synthétiques *a priori*. Il faut concéder à Hume que la proposition « tout ce qui arrive a une cause » n'est pas analytique, le sujet ne contient pas d'avance le prédicat; ce n'est pas un jugement purement explicatif qui consiste seulement à développer le concept du sujet pour y trouver celui du prédicat, comme lorsqu'on dit : « ce qui est en contradiction avec une chose ne lui convient pas », ou « tous les corps sont étendus ». C'est un jugement extensif, qui élargit véritablement la connaissance, il est donc synthétique, comme cet autre jugement « tous les corps sont pesants » ; mais en même temps il s'impose *a priori*, il est nécessaire, comme la science l'exige. Il se formule : « Tous les changements arrivent suivant la loi de la liaison de cause à effet »; il n'a de portée que sur le monde phénoménal et n'autorise nullement à relier tous les changements à une cause d'un autre ordre, qui ne soit pas elle-même un changement (*Critique de la Raison Pure*, Introduction, § IV; — *Analytique transcendantale*, l. II, c. II, sect. 3, n° 3 — Trad. Barni., t. I, p. 55, 62 et p. 249 — *Dialectique transcendantale*, l. II, c. II, sect. 9, n° 4, 4ᵉ antinomie). Le principe de causalité ainsi conçu postule toujours un phénomène antécédent, jamais une cause absolue. — Au point de vue nouménal, il se peut toutefois qu'il y ait une cause première, l'idée de Dieu est même un idéal nécessaire à l'achèvement de la connaissance, qui est irrésistiblement poussée à rattacher le conditionné à un inconditionné absolu. Le mouvement naturel de notre esprit nous entraîne même à concevoir Dieu comme le *prototype* de tous les êtres, réalité suprême absolument une, simple, entièrement déterminée, possédant toutes les perfections qui constituent la personnalité. — Mais cette démonstration métaphysique est absolument vaine, faute d'*intuition intellectuelle* à laquelle elle puisse s'appliquer, l'analytique des concepts et des principes l'a montré d'avance. Kant entreprend cependant d'établir que

l'illusion transcendantale qui se cache dans l'argument ontologique vicie la preuve par la contingence et celle par la finalité (*Dialectique transcendantale*, l. II, c. III). Nous verrons à propos de ces preuves ces difficultés spéciales. — Il n'en reste pas moins que, pour la raison pure, l'idée du Dieu personnel est l'*hypothèse* qui confère à nos idées la plus haute unité, elle est un « principe simplement régulateur » qui stimule l'esprit dans l'unification du savoir. — La raison pratique seule nous conduit à admettre l'*existence* de Dieu, non pas par une démonstration, mais par un acte de foi libre, de croyance purement rationnelle, dont « la certitude est subjectivement suffisante, bien qu'objectivement insuffisante ». L'existence de Dieu et la vie future sont deux suppositions inséparables de l'obligation morale : la loi morale se formule : « Fais ce qui peut te rendre digne d'être heureux » (le bonheur et la vertu sont nécessairement liés l'un à l'autre par un jugement synthétique *a priori*). Or Dieu seul peut réaliser l'harmonie de la vertu et du bonheur. Donc Dieu doit exister. L'*incrédule* moral est celui qui n'admet pas ce qu'il est, à la vérité, impossible de savoir, mais ce qu'il est *moralement nécessaire* de supposer. Cette sorte d'incrédulité a toujours son principe dans un défaut d'intérêt moral. Plus le sentiment moral d'un homme est grand, plus ferme et plus vive doit être sa foi en tout ce qu'il se sent obligé de supposer, sous un point de vue pratiquement nécessaire (*Logique*, Introd., IX. — *Critique de la Raison pratique*, l. II, c. V).

Telle est l'objection de Kant contre la démonstrabilité de l'existence de Dieu. Elle ne nie pas, comme celle des empiristes, la nécessité du principe de causalité, mais elle en nie la double valeur ontologique et transcendante (cf. solution, col. 995 et 1007).

Ch. III. Preuve de la Démonstrabilité. — 1° ***Réponse générale à l'objection des empiristes et à celle de Kant. Elles reviennent à la négation de l'intuition de l'intelligible. Difficultés insolubles auxquelles aboutit cette négation.*** — Cette objection fondamentale contre la possibilité de démontrer l'existence de Dieu revient à la négation de l'*intuition de l'intelligible*, ou de la valeur objective des concepts. Le concept est réduit par le nominaliste à une image composite accompagnée d'un nom commun; il est réduit par Kant à n'être qu'une forme *a priori* de la pensée destinée à lier les phénomènes.

Rappelons brièvement dans quelles difficultés insolubles s'engagent les empiristes et Kant, pour avoir nié l'intuition abstractive de l'intelligible; nous établirons en second lieu l'existence de cette intuition et sa valeur ontologique, conséquemment la valeur du principe de causalité comme loi de l'être ; nous démontrerons enfin la valeur transcendante et analogique de ce même principe.

L'empirisme s'est mis dans l'impossibilité d'expliquer la nécessité et l'universalité des premiers principes rationnels, qui ne peuvent pourtant pas être mises en doute. La conscience nous atteste que nous les pensons comme universels et nécessaires (nous sommes tous certains que partout et toujours ce qui est réel ne peut pas être non réel; que tout ce qui commence a une cause); la science d'ailleurs exige cette nécessité et cette universalité. Or l'expérience, qui est toujours particulière et contingente, ne peut rendre compte de ces deux caractères. S'agit-il du principe de causalité, nous pensons tous, sauf les positivistes lorsqu'ils se mettent à philosopher, que tout ce qui arrive a nécessairement une cause partout et toujours, que la cause n'est pas seulement *suivie* de son effet, mais le *produit;* alors même que nous n'expérimenterions cette action productrice qu'en notre effort volontaire, nous l'affirmons de toutes les causes extérieures, du marteau qui brise la pierre, de la bille qui en pousse une autre. Manifestement ce principe universel et nécessaire ne peut provenir d'une expérience réitérée de successions phénoménales. — Bien plus, les phénomènes dont la plupart des hommes cherchent en vain la cause ne sont pas moins nombreux que ceux dont ils croient la connaître : l'enfant demande le pourquoi d'une foule de choses sur lesquelles on ne peut lui répondre, cependant l'enfant, comme l'homme, reste convaincu qu'il y a une cause à ce phénomène qui demeure pour lui inexplicable. Le principe de causalité s'impose donc à la raison comme universellement vrai, bien que l'expérience ne parvienne pas à vérifier l'universelle causalité. Rien ne sert d'invoquer l'hérédité, car nos ancêtres ne percevaient pas mieux les causes que nous ne les percevons.

La théorie kantienne explique sans doute l'universalité et la nécessité des principes, mais en sacrifiant leur objectivité qu'affirme *naturellement* notre intelligence avec non moins de certitude que les deux caractères précédents. La *réflexion philosophique* doit en l'expliquant rejoindre *la nature* et non la contredire; si l'on parvenait à montrer qu'il y a « illusion naturelle », que notre nature intellectuelle nous trompe, il resterait au moins à expliquer cette illusion. L'objectivité des principes s'explique au contraire, non moins que leur nécessité et leur universalité, si l'on admet l'intuition abstractive de l'intelligible, telle que l'a conçue Aristote et la philosophie traditionnelle. — La négation de cette intuition conduit Kant à admettre, sous le nom de *jugement synthétique a priori*, des jugements aveugles, sans motif objectif, des actes intellectuels *sans raison suffisante;* c'est poser l'irrationnel au sein même du rationnel, la non-connaissance au centre même de la connaissance. L'intelligence ne peut affirmer par le verbe *être* l'identité réelle d'un sujet et d'un prédicat (qu'une chose *est* telle), que si cette identité réelle lui paraît évidente, soit par la seule analyse des notions (*a priori*), soit par l'examen des choses existantes (*a posteriori*); mais si l'une et l'autre de ces deux évidences font défaut, l'affirmation est irrationnelle, sans raison. Comment l'intelligence imposerait-elle aveuglément aux phénomènes une prétendue intelligibilité qu'ils n'ont pas? En réalité, nous allons voir que le principe de causalité et les autres principes dérivés du principe de raison d'être sont analytiques, en ce sens que l'analyse des notions qu'ils impliquent nous montre, sous la diversité logique du sujet et du prédicat, une identité réelle, telle qu'on ne peut la nier sans se contredire. Quant aux principes de la physique newtonienne, tout le monde reconnaît aujourd'hui qu'ils sont synthétiques *a posteriori*. — Autre difficulté qui dérive de la précédente : l'*application des catégories kantiennes* aux phénomènes reste *arbitraire;* pourquoi tels phénomènes viennent-ils se ranger sous la catégorie substance, tels autres sous celle de la causalité? Pourquoi toute succession phénoménale, celle du jour et de la nuit par exemple, n'apparaît-elle pas comme un cas de causalité? Si, pour éviter l'arbitraire, on admet la reconnaissance des rapports de substance, de causalité, etc., dans les objets eux-mêmes, n'est-ce pas revenir à l'intuition de l'intelligible et à quoi sert alors la catégorie? (Cf. Rabier, *Psychologie*, 2e éd., p. 282.) — Enfin, comme l'ont dit Fichte, et à un point de vue opposé les empiristes, *rien ne prouve que les phénomènes*, s'ils viennent du dehors, *se rangeront toujours docilement sous les catégories;* qu'est-ce qui garantit que le monde des sensations sera toujours

susceptible de devenir objet de pensée, et ne présentera pas quelque jour l'image du désordre, du hasard et du chaos? (Rabier, *op. cit.*, p. 387.) La négation de l'intuition de l'intelligible a ainsi conduit Kant à d'insolubles difficultés, elle n'a pas seulement enlevé aux principes métaphysiques toute portée au delà des phénomènes, mais dans l'ordre phénoménal elle ne leur a laissé qu'une valeur subjective, une application arbitraire et précaire. « En définitive, la théorie kantienne n'a en aucune façon procuré aux principes la certitude absolue et scientifique qu'elle promettait » (Rabier, *ibid.*). Cf. art. CRITICISME KANTIEN.

2° *L'existence de l'intuition de l'intelligible prouvée par les trois opérations de l'esprit.* — Il nous reste à établir brièvement l'existence de cette intuition abstractive de l'intelligible, et par là la nécessité du principe de causalité et sa valeur ontologique, en d'autres termes sa portée au delà du monde des phénomènes.

On s'étonnera peut-être de la longueur des pages que nous allons consacrer à l'intuition abstractive de l'être et des premières lois de l'être. Il nous paraît impossible de répondre aux objections courantes contre les preuves traditionnelles de l'existence de Dieu, sans revenir à ces préliminaires de métaphysique générale sur l'être, l'identité, le devenir, le multiple, la substance, la causalité, la finalité. S'il est des idées qui aient une valeur apologétique profonde et durable, n'est-ce pas avant tout ces notions premières qui commandent toute pensée? Par leur analyse, s'explique et se justifie le sens commun.

« Toute faculté, dit en substance S. THOMAS (*C. Gentes*, l. II, c. 83, § 32), doit avoir un objet formel, auquel par nature elle est ordonnée, qu'elle atteint tout d'abord, et par lequel elle atteint tout le reste. C'est ainsi que la vue a pour objet formel la *couleur*, rien n'est visible que par la couleur; l'ouïe a pour objet formel le *son*, la conscience a pour objet le *fait interne*, la volonté a pour objet formel le *bien*, elle ne peut même vouloir le mal que sous la raison de bien; de même l'intelligence a pour objet formel l'*être*, rien n'est intelligible dans chacune des trois opérations de l'esprit (conception, jugement, raisonnement) que par rapport à l'*être*. » L'étude de ces trois opérations va nous montrer que l'intelligence surtout n'est intelligible à elle-même que comme une vivante relation à l'*être*, qui est le centre de toutes ses idées, « l'âme » de tous ses jugements et de tous ses raisonnements. Elle apparaîtra ainsi comme la *faculté de l'être* tandis que les sens externes et internes s'arrêtent à la superficie phénoménale du réel, « *sicut visus naturaliter cognoscit colorem et auditus sonum, ita intellectus naturaliter cognoscit* ENS ET EA QUAE SUNT PER SE ENTIS *in quantum hujusmodi, in qua cognitione fundatur* PRIMORUM PRINCIPIORUM *notitia, ut, non esse simul affirmare et negare, et alia hujusmodi. Haec igitur sola prima intellectus naturaliter cognoscit, conclusiones autem per ipsa, sicut per colorem cognoscit visus omnia sensibilia tam communia quam sensibilia per accidens* » (*C. Gentes*, loc. cit.).

Il est facile de s'en convaincre par l'examen de la première opération de l'esprit : la conception.

L'idée, en effet, diffère de l'image parce qu'elle contient la *raison d'être* de ce qu'elle représente (*quod quid est, seu ratio intima proprietatum*), tandis que l'image commune des nominalistes, accompagnée d'un nom commun, contient seulement à l'état de juxtaposition les notes qu'elle nous fait connaître, et ne rend pas ces notes intelligibles. — On oppose souvent l'idée et l'image, en disant que l'idée est abstraite et universelle, tandis que l'image est concrète et particulière. L'opposition est moins nette s'il s'agit de l'image composite accompagnée du nom commun. De plus le caractère d'abstraction n'est qu'une propriété de l'idée, et même une propriété de l'idée humaine en tant qu'humaine, tirée des données sensibles. L'universalité n'est aussi qu'une propriété de l'idée, propriété conséquente au caractère abstrait, elle n'en désigne pas l'essence. L'essence de l'idée en tant qu'idée, qu'il s'agisse de l'idée humaine, angélique ou divine, est de contenir l'objet formel de l'intelligence en tant qu'intelligence (humaine, angélique ou divine), c'est-à-dire l'*être* ou la *raison d'être*.

Un exemple cité par M. VACANT dans ses *Etudes comparées sur la Philosophie de S. Thomas d'Aquin et celle de Scot*, t. I, p. 134, nous aidera à voir ce qu'est l'intuition de l'intelligible dans la connaissance intellectuelle la plus élémentaire. « Mettez un sauvage en présence d'une locomotive, faites-la marcher devant lui, laissez-lui le loisir de l'examiner et d'examiner d'autres machines semblables. Tant qu'il ne fera que les voir courir, tant qu'il se contentera d'en considérer les pièces diverses, il n'en aura qu'une connaissance sensible et particulière (ou, si vous voulez, une image commune, accompagnée d'un nom, comme celle que pourrait avoir un perroquet). Mais s'il est intelligent, un jour il comprendra qu'il *faut* qu'il y ait là une force motrice, que la locomotive produit ou qu'elle applique...; s'il parvient à comprendre que c'est par la dilatation de la vapeur emprisonnée que cette force motrice est obtenue, il entendra *ce que c'est* qu'une locomotive (*quod quid est*), et il s'en formera un concept spécifique... Les sens ne voyaient que des éléments matériels, une masse de fer noire, disposée de façon singulière. L'idée montre quelque chose d'*immatériel* : la *raison d'être* de cette disposition et de l'agencement de ces pièces variées. L'idée revêt (par suite) un caractère de *nécessité*, par elle on voit qu'il faut que toute locomotive marche, étant données les conditions dont précédemment on ne voyait pas la raison. L'idée enfin est *universelle*, par elle on comprend que toutes les machines ainsi fabriquées auront la même puissance et arriveront au même résultat. »

L'image commune de la locomotive contenait seulement à l'état de juxtaposition les éléments sensibles communs, elle n'en contenait pas la raison d'être et ne les rendait pas intelligibles.

Telle est l'intuition abstractive de l'intelligible ou de la raison d'être, dans la connaissance vulgaire. Prenons maintenant un exemple dans la psychologie rationnelle achevée, soit l'idée d'homme. Cette idée ne contient pas mécaniquement juxtaposés et associés les caractères communs à tous les hommes : raisonnable, libre, moral, religieux, sociable, doué de parole, etc...; elle rend tous ces caractères intelligibles en montrant leur *raison d'être* dans le premier d'entre eux; elle exprime *ce qu'est* l'homme (*quod quid est*). Ce qui fait que l'homme est homme, ce n'est pas la liberté, la moralité, la religion, la sociabilité ou la parole, c'est la raison; car de la raison toutes les autres notes se déduisent. La rationabilité est rendue elle-même intelligible lorsqu'on établit que la *raison d'être* des trois opérations de l'esprit (conception, jugement, raisonnement) est dans la relation essentielle de l'intelligence à l'*être*, son objet formel.

A vrai dire, il faut concéder aux nominalistes qu'il est peu d'idées qui soient susceptibles de devenir pleinement intelligibles, ce sont seulement celles qui peuvent être rattachées à l'être, première lumière objective de nos connaissances intellectuelles. Ce sont surtout les idées qui appartiennent à ce qu'ARISTOTE (*Met.*, l. X, c. 3) appelait le 3[e] degré d'abstraction, ou abstraction de toute matière, c'est-à-dire celles de

l'ordre métaphysique, spirituel et moral (idées d'être, d'unité, de vérité, de bonté; idée d'intelligence définie par relation à l'être; idée de volonté définie par relation au bien; idées des premières divisions de l'être : puissance et acte et les quatre causes...). Dès le deuxième degré d'abstraction (abstraction mathématique qui néglige les qualités sensibles pour ne considérer que la quantité continue ou discrète) l'intelligibilité est moindre, bien que l'étude de ces sciences soit plus facile à l'homme, parce que l'objet moins abstrait est plus près des sens. Enfin au premier degré d'abstraction, celui des sciences naturelles qui étudient les qualités sensibles en abstrayant seulement des circonstances individuelles, nous n'avons plus que des définitions empiriques et descriptives, on ne parvient pas à rendre les propriétés *intelligibles* en trouvant leur raison dans une différence spécifique. On se contente le plus souvent de constater des faits généraux, et le peu d'intelligibilité qui se trouve dans ces sciences, comme tout à l'heure dans la notion de la locomotive, provient de l'application des principes métaphysiques de causalité et de finalité, que l'intelligence spontanée perçoit dans l'*être*.

Telle est, dans la première opération de l'esprit, l'intuition abstractive de l'intelligible, niée par les sensualistes et par l'idéalisme subjectiviste. La deuxième opération de l'esprit, le jugement, montre encore mieux la fausseté de ces deux systèmes et la vérité du conceptualisme-réaliste traditionnel. — Ce qui différencie radicalement le jugement de l'association dont veulent se contenter les empiristes, c'est que l'association n'est encore qu'une juxtaposition mécanique de deux images, tandis que le jugement, affirme par le verbe *être* l'identité réelle du sujet et du prédicat, qui ne sont que logiquement distincts. L'âme de tout jugement est le verbe *être*. Comme l'a dit Aristote (*Met.*, l. IV, c. 7), « Il n'y a aucune différence entre ces propositions : l'homme *est* bien portant, et l'homme se porte bien, ou entre celles-ci : l'homme *est* marchant, s'avançant, et l'homme marche, s'avance; de même pour les autres cas. » Par la copule *est*, on affirme que l'être qui est homme *est* (est le même que) l'être qui est bien portant. Cette simple remarque suffit à réfuter l'empirisme ; selon l'expression déjà citée de J.-J. Rousseau, « la faculté distinctive de l'être intelligent est de pouvoir donner un sens à ce petit mot *est* » qu'il prononce chaque fois qu'il juge. — Du même coup on perçoit la fausseté du rationalisme subjectiviste de Kant, comme l'a montré M. l'abbé Sentroul dans sa thèse : *L'Objet de la métaphysique selon Kant et Aristote* (Louvain, 1905; ouvrage couronné par la *Kantgesellschaft* de Halle). « Kant, dit l'auteur de cette thèse (p. 223), au rebours d'Aristote n'a pas compris que toute connaissance s'exprime exactement par le verbe *être*, copule de tout jugement... que tous les jugements ont pour caractère formel d'être l'union d'un prédicat et d'un sujet au moyen du verbe *être*, employé comme signe de l'identité des termes... La connaissance d'une chose consiste précisément à la voir identique à elle-même sous deux aspects différents (*Met.*, l. IV, c. 7). Avoir du triangle une connaissance, c'est en dire qu'il *est* telle figure, de la cause qu'elle *est* contenant l'effet, de l'homme qu'il *est* doué d'imagination. Et pour prendre un jugement tout à fait accidentel, dire de ce mur qu'il *est* blanc, c'est dire : ce mur *est* ce mur blanc... Si le sujet et le prédicat se conviennent de façon à être reliés par le verbe être, c'est que le prédicat comme le sujet expriment une (même) réalité (possible ou actuelle) » (p. 123). — Kant n'a reconnu l'identité que dans ce qu'il appelle les jugements analytiques, pures tautologies à ses yeux, et non pas dans les jugements extensifs qui seuls font avancer la connaissance et qu'il appelle des synthèses *a priori* ou *a posteriori*, parce qu'ils sont formés, selon lui, par la juxtaposition de notions distinctes. Il a ainsi méconnu la loi fondamentale de tout jugement. M. Sentroul dit très justement (p. 224) : « Un jugement formé par la juxtaposition ou la convergence de plusieurs notions serait un jugement *faux*, puisqu'il exprimerait comme identiques deux termes qui n'auraient pas entre eux de l'identité, mais simplement quelque autre rapport... Le principe de la division aristotélicienne des propositions n'est point l'identification ou la non-identification du prédicat et du sujet : Aristote les divise selon que la connaissance de cette identité (non pas logique, mais réelle) naît de la seule analyse des notions ou de l'examen des choses existantes. » Kant devrait soutenir comme les sophistes de l'antiquité qu'on n'a pas le droit d'attribuer à un sujet un prédicat différent de ce sujet, qu'on n'a pas le droit de dire : « l'homme est bon », mais seulement « l'homme est l'homme, le bon est le bon »; ce qui revient à nier la possibilité du jugement (cf. Platon, *Le Sophiste*, 251 B. — Aristote, IV *Met.*, c. 29). La raison de cette opposition entre Kant et la philosophie traditionnelle, c'est que, Kant partant du sujet, les catégories sont pour lui purement logiques, tandis que pour la philosophie classique qui part de l'être, les catégories sont mi-logiques, mi-ontologiques. Le jugement affirmatif recompose et restitue au réel ce que l'abstraction a séparé. Toute la vie de l'intelligence s'explique ainsi par son ordre à l'*être* (cf. col. 994).

Quant à la nécessité de partir de l'être, elle s'impose, nous allons le voir (cf. col. 1000), sous peine 1° de ne pouvoir faire un acte de réflexion, 2° de détruire l'idée, 3° de ne pouvoir être certain de l'existence même de notre pensée, 4° de rendre l'intelligence inintelligible à elle-même.

La troisième opération de l'esprit, le raisonnement, ne peut être, comme les précédentes, que l'acte d'une faculté qui a pour objet formel l'*être*. Tandis que les consécutions empiriques régies par les lois de l'association ne sont encore que des juxtapositions d'images, le raisonnement montre la *raison d'être* (extrinsèque) du moins connu dans le plus connu. La démonstration *a priori* nous fait connaître la raison d'être extrinsèque de la *chose affirmée* par la conclusion; la démonstration *a posteriori* nous fait connaître la raison d'être extrinsèque de l'*affirmation de la chose*. — Les démonstrations directes ou ostensives sont fondées sur le principe d'identité immédiatement impliqué dans l'idée d'*être* (la conséquence syllogistique repose en effet sur le principe : *quae sunt eadem uni tertio* (moyen terme) *sunt eadem inter se*); — les démonstrations indirectes ou par l'absurde reposent sur le principe de contradiction, qui n'est qu'une formule négative du principe d'identité. — Quant au raisonnement inductif, il repose sur le principe d'induction, qui est un dérivé du principe de *raison d'être* (si la même cause dans les mêmes circonstances ne produisait pas le même effet, le changement de l'effet, sans changement préalable dans la cause ou les circonstances, serait sans *raison d'être*). Pour l'empiriste qui réduit le concept à l'image commune accompagnée d'un nom, le *syllogisme ne peut être qu'une vaine tautologie*, comme l'ont soutenu Sextus Empiricus, Stuart Mill et Spencer. La majeure, n'exprimant pas l'universel mais seulement une collection d'individus, suppose qu'on a vérifié tous les cas particuliers, y compris celui que vise la conclusion. De ce point de vue, toute preuve rationnelle de Dieu est évidemment impossible. Mais toute connaissance scientifique est aussi

détruite, même celle du monde sensible, puisque l'induction ne peut être fondée.

Les principes premiers qui fondent tout raisonnement sont enfin immédiatement perçus dans *l'être*, objet premier de l'intuition-abstractive de l'intelligence. « *Intellectus naturaliter cognoscit* ENS *et* EA QUAE SUNT PER SE ENTIS, *in quantum hujusmodi, in qua cognitione fundatur* PRIMORUM PRINCIPIORUM *notitia* (S. Thomas, *C. Gentes*, l. II, c. 83, § 32). — L'enfant n'a pas besoin qu'un maître lui apprenne les principes d'identité, de contradiction, de substance, de raison d'être, de causalité, de finalité. A propos de tout, il cherche la cause et nous fatigue de ses pourquoi; si même il ne possédait pas ces principes, comme le dit Aristote (*Post. Anal.*, l. I, c. 1), l'action du maître sur lui ne serait pas possible; tout enseignement suppose dans le disciple une connaissance préalable.

3° *L'intuition des premiers principes. Ils sont perçus dans l'*être, *objet formel de l'intelligence. Le principe suprême (principe d'identité) fondement éloigné de toute preuve de l'existence de Dieu. — Affirmer la valeur objective de ce principe suprême, c'est être amené à admettre l'existence du Dieu transcendant, en tout et pour tout identique à lui-même. Tout panthéisme évolutionniste doit mettre la contradiction au principe de tout.* — Ces principes, que l'intelligence spontanée perçoit dans l'*être*, la raison philosophique les rattache analytiquement à l'*être*. Il nous faut exposer ce rattachement, ce sera la réponse aux objections des empiristes et de Kant contre la nécessité et la valeur objective des principes de raison d'être et de causalité. L'examen des principes de substance et de finalité nous permettra de nous débarrasser aussi d'une foule de difficultés qui compliquerait à l'excès l'exposé de chacune des preuves de l'existence de Dieu.

L'intelligence spontanée perçoit d'abord dans l'être la vérité du *principe d'identité* et du *principe de non-contradiction*. « *Illud quod primo cadit in apprehensionem est ens, cujus intellectus includitur in omnibus quaecumque quis apprehendit. Et ideo primum principium indemonstrabile est quod* » *non est simul affirmare et negare* », *quod fundatur supra rationem entis et non entis; et super hoc principio omnia alia fundantur, ut dicit Philosophus* in IV *Met.* (lect. 6.) » (S. THOMAS, *Summa Theol.*, Iª IIªᵉ, q. 94, a. 2). On ne l'a pas assez remarqué, établir nettement la nécessité et l'objectivité du principe d'identité, c'est établir le fondement éloigné de toute preuve de l'existence de Dieu, qui est l'Etre même subsistant, *Ipsum esse subsistens.* Montrer que la loi fondamentale de la pensée et du réel est le principe d'identité, c'est être amené à conclure que la réalité fondamentale, l'Absolu, est en tout et pour tout identique à lui-même, *Ipsum esse*, acte pur, et par là nécessairement distinct du monde composé et changeant.

C'est le principe de réfutation de toutes les erreurs empiristes et subjectivistes. Il importe donc de traiter assez longuement du principe suprême.

Dans la leçon 6ᵉ sur le IVᵉ livre de la *Métaphysique*, S. Thomas prouve qu'il doit y avoir un principe suprême, en comparant les deux premières opérations de l'esprit, conception et jugement. On ne remonte pas à l'infini dans la série des concepts, l'analyse des concepts les plus compréhensifs nous conduit par degrés à un premier concept, le plus simple et le plus universel de tous, le concept d'être, ce qui est ou peut être. Sans cette toute première idée, impliquée dans toutes les autres, l'intelligence ne peut rien concevoir. S'il y a un premier dans la série des concepts, il doit en être de même dans la série des jugements; et le premier jugement, le plus simple et le plus universel, doit dépendre de la première idée, il doit avoir pour sujet l'*être* et pour prédicat ce qui convient premièrement à l'être. Quelle en sera la formule exacte? Aristote dit : « Un même être ne peut pas être et ne pas être en même temps et sous le même rapport », plus simplement « Ce qui est n'est pas ce qui n'est pas ». Mais toute négation étant en soi fondée sur une affirmation, le principe suprême doit affirmer positivement ce qui convient premièrement à l'être, *modum generaliter consequentem omne ens*. D'autre part, ce premier jugement ne peut être une pure tautologie; si l'adjonction du prédicat ne manifeste à l'esprit rien de nouveau sur le sujet, elle est absolument vaine. Le principe suprême doit, comme tout jugement affirmatif, exprimer par le verbe être une identité réelle sous la diversité logique du sujet et du prédicat. Si donc le sujet de ce principe suprême est l'être, le prédicat doit désigner une modalité positive, qui n'est pas exprimée par le nom même de l'être, mais qui convient premièrement à l'être et à tout être. « Ce mode positif qui peut être affirmé de tout être, dit S. Thomas, c'est qu'il est *quelque chose de déterminé*, d'une nature déterminée qui le constitue en propre; il est une chose et non pas une autre. Le nom de *chose* (*res*) diffère de l'*être*, en ce que l'*être* (*ens*) vise d'abord l'acte d'exister et par là ce qui existe, tandis que le nom de *chose* vise d'abord l'essence ou la quiddité de ce qui est » (*De veritate*, q. 1, a. 1). Le principe suprême a donc pour formule : « tout être est quelque chose de déterminé », ou « tout être a une nature déterminée qui le constitue en propre », ou « tout être est lui-même et non pas autre ». Cette *identité* ou convenance de l'être avec lui-même a pour conséquence un mode négatif, l'*unité*, « *Negatio autem, quae est consequens omne ens absolute, est indivisio; et hanc exprimit hoc nomen* UNUM *: nihil enim est aliud unum quam ens indivisum* » (S. Thomas, *ibid.*). Si en effet l'être était divisé, il n'aurait pas une nature déterminée le constituant en propre; il serait en même temps et sous le même rapport ce qu'il est et autre. S'il est simple, il est indivis et indivisible; s'il est composé, il cesse d'être lorsqu'il est divisé (S. Thomas, *Summ. Theol.*, Iª, q. 11, a. 1). D'où la formule plus développée du principe suprême : » Tout être est un et le même. « C'est ce qu'on affirme plus spécialement lorsqu'on veut insister sur la distinction foncière de deux choses. Chacune reste ce qu'elle est : la chair est chair, l'esprit est esprit; Dieu est Dieu, la créature est créature; le bien est le bien; le mal est le mal; » *est est, non non* », disait Notre-Seigneur. Tel est le principe d'identité. Le principe de non-contradiction en est la formule négative : « Ce qui est de telle nature ne peut pas ne pas être de telle nature », ou « Un même être ne peut pas être ce qu'il est et ne pas l'être ». Le carré est une figure à quatre côtés égaux, c'est là sa nature propre, il ne peut pas ne pas l'être. L'homme est un animal raisonnable, il ne peut pas ne pas l'être. Pierre est un individu humain, il ne peut, restant Pierre, cesser d'être un individu humain.

4° *L'objection anti-intellectualiste contre le principe de non-contradiction. — Solution par le concept de puissance, qui sera impliqué dans toutes les preuves de Dieu.* — Ce premier principe, sous ses deux formules affirmative et négative, n'est pas une tautologie, il existe même une philosophie qui en nie la vérité et conséquemment rejette toutes les preuves rationnelles de l'existence de Dieu. Cette philosophie est celle du *devenir*, elle nie qu'il y ait

des *choses*, pour n'admettre que des *actions*, elle définit le réel, non pas par *ce qui est* (de telle nature déterminée), mais par *ce qui devient* et change sans cesse. « Il n'y a pas de choses, il n'y a que des actions; choses et états ne sont que des vues prises par notre esprit sur le devenir », dit aujourd'hui M. Bergson, *Evolution créatrice*, p. 270. De ce point de vue, le même philosophe refuse de voir une distinction réelle entre « un verre d'eau, l'eau, le sucre, et le processus de dissolution du sucre dans l'eau » (*ibid.*, p. 10 et 366). Cela revient à dire : toute chose est ce qu'elle est et ce qu'elle n'est pas; le carré est carré et aussi non carré, puisqu'il change sans cesse et n'a pas de nature propre; l'homme est raisonnable et non raisonnable, n'ayant pas de nature propre, il a pu sortir un jour de la pure animalité par évolution créatrice. Tout est dans tout. M. Le Roy ramène toutes ses objections contre les preuves traditionnelles de l'existence de Dieu à celle-ci : elles reposent toutes sur le *postulat du morcelage* : « La distinction du moteur et du mobile, du mouvement et de son sujet, l'affirmation du primat de l'acte sur la puissance, partent du même postulat de la pensée commune... Mais que valent ces idoles de l'imagination pratique? Pourquoi ne pas identifier tout simplement l'être au devenir?... Les choses étant mouvement, il n'y a plus à se demander comment elles reçoivent celui-ci » (*Comment se pose le problème de Dieu, — Revue de Métaphysique et de Morale*, mars 1907). On en vient ainsi à soutenir que Dieu, loin d'être « Celui qui est », en tout et pour tout, identique à lui-même, est « une réalité qui se fait..., une continuité de jaillissement » (*Evolution créatrice*, p. 270), qu'il est « un infini à devenir » (Le Roy, *Rev. de Mét. et Mor.*, juillet 1907, p. 512). Dieu ne se conçoit plus dès lors sans le monde qui jaillit de lui, Dieu devient dans le monde, il deviendra toujours, il ne sera jamais. Les partisans de cette philosophie panthéistique n'ignorent pas que leur position est la conséquence de la négation de la valeur objective du principe d'identité ou de non-contradiction. Selon M. Le Roy, « le principe de non-contradiction n'est pas universel et nécessaire autant qu'on l'a cru, il a son domaine d'application; il a sa signification restreinte et limitée. Loi suprême du discours et non de la pensée en général, il n'a prise que sur le statique, sur le morcelé, sur l'immobile, bref sur des choses douées d'une *identité*. Mais il y a de la contradiction dans le monde, comme il y a de l'identité. Telles ces mobilités fuyantes, le devenir, la durée, la vie, qui par elles-mêmes ne sont pas discursives et que le discours transforme pour les saisir en schèmes contradictoires ». Notre intelligence *réifie* le flux universel pour les besoins du discours et de la vie pratique, par là elle prétend soumettre tout le réel au principe d'identité; cf. *Revue de Métaphysique et Morale*, 1905, p. 200, 204.

Un bergsonien, M. Jean Weber, a déduit les conséquences morales de cette doctrine; elle aboutit à l'amoralisme du fait, il n'y a pas plus de distinction entre *le bien et le mal*, qu'entre l'être et le non-être. « La morale, en se plaçant sur le terrain où jaillit sans cesse, immédiate et toute vive, l'invention, en se posant comme le plus insolent empiétement du monde de l'intelligence sur la spontanéité, était destinée à recevoir de continuels démentis de cette indéniable réalité de dynamisme et de création qu'est notre activité... En face de ces morales d'idées, nous esquissons la morale ou plutôt l'amoralisme du fait... Nous appelons « bien » ce qui a triomphé. Le succès, pourvu qu'il soit implacable et farouche, pourvu que le vaincu soit bien vaincu, détruit, aboli sans espoir, le succès justifie tout... L'homme de génie est profondément immoral, mais il n'appartient pas à n'importe qui d'être immoral... Le « devoir » n'est nulle part et il est partout, car toutes les actions se valent en absolu. Le pécheur qui se repent mérite les tourments de son âme contrite, car il n'était pas assez fort pour transgresser la loi, il était indigne de pécher. » Jean Weber, *Rev. de Mét. et Mor.*, 1894, p. 549-560. Plus de différence entre Ravachol et le martyr chrétien.

Cette négation de la valeur objective du principe d'identité est d'origine sensualiste, elle a pour point de départ la perpétuelle mobilité des apparences sensibles et surtout des faits de conscience (cf. Bergson, *Evol. créatr.*, p. 2 et suiv.). Ainsi Héraclite disait : « On ne descend pas deux fois dans le même fleuve... tout s'écoule, tout marche et rien ne s'arrête. » On ne peut jamais dire de ce qui change « c'est telle chose », puisque à l'instant même c'est autre chose. En réalité, rien n'est, tout devient. — On donne une forme logique à l'argument : *ex ente non fit ens, quia jam est ens*, de l'être rien ne peut venir, puisque ce qui est est déjà, et que ce qui devient avant de devenir n'est pas; d'autre part *ex nihilo nihil fit*, du néant rien ne peut venir; si à un moment rien n'est, éternellement rien ne sera. De ces deux principes, Parménide concluait que le devenir est une illusion; il ne voulait affirmer qu'une chose : le principe d'identité : « l'être est, le non-être n'est pas, on ne sortira pas de cette pensée ». De ces deux mêmes principes, Héraclite concluait : l'être et le non-être ne sont que des abstractions, il n'y a en réalité que du devenir, identité mobile des contraires. De là l'universelle « contradiction qui est en toutes choses ». Cf. Aristote, *Physique*, l. I, c. 8; *Comm. de S. Thomas*, leç. 16, et *Métaphysique*, l. IV (III), c. 3, 4 et 5.

Aristote consacre le IVe l. de la *Métaphysique*, du c. 3 à la fin, à la défense du principe de contradiction. « Il n'est pas possible, dit-il, que personne conçoive jamais que la même chose existe et n'existe pas. Héraclite est d'un autre avis, selon quelques-uns, mais tout ce qu'on dit, il n'est pas nécessaire qu'on le pense. Ce serait poser une affirmation qui se nierait elle-même... (c. 3). Ce serait détruire tout langage et admettre ensuite qu'on peut parler (c. 4); tous les mots seraient synonymes, et tous les êtres un seul être; une galère, un mur, un homme devraient être la même chose (c. 4). C'est détruire complètement toute substance, et on est forcé de prétendre que tout est accident (d'admettre un devenir sans rien qui devienne) (c. 4). La cause de l'opinion de ces philosophes (de l'école d'Héraclite), c'est qu'ils n'ont admis comme être que les choses sensibles... et comme ils voyaient que toute la nature sensible est dans un perpétuel mouvement... certains comme Cratyle ont pensé qu'il ne faut plus rien dire. Il se contentait de remuer le doigt » (c. 5).

On ne peut donc nier avec Héraclite le principe de non-contradiction; reste à réfuter l'objection prise de l'existence du mouvement. Aristote le fait par la notion de *puissance*, milieu entre l'être déterminé et le pur néant. Cf. *Physic.*, l. I, c. 8, et *Met.*, l. IX en entier. Il faut concéder que ce qui devient ne vient pas de l'être déterminé (*ex ente non fit ens*); il faut concéder aussi que rien ne vient de rien (*ex nihilo nihil fit*). Et cependant, quoi qu'en dise Parménide, le devenir existe. Faut-il, pour l'admettre, suivre Héraclite, nier l'être, principe de toute intelligibilité, et dire que le devenir est à lui-même sa raison? Nullement, le devenir est le passage de l'*être indéterminé* à l'être déterminé, ex. : de la capacité réelle de connaître à la science acquise, de l'embryon à l'être constitué, du germe à la plante, etc. L'être indéterminé susceptible de recevoir une détermination, nous l'appelons

puissance. Cette puissance, par elle-même n'étant pas l'acte, ne peut par elle-même passer à l'acte, elle demandera à être réduite à l'acte par une puissance active, puissance active qui elle-même aura besoin d'être prémue, et prémue en dernière analyse par une puissance active suprême qui soit son activité même, en ce sens *immobile, acte pur*, toujours *identique* à lui-même. Par là le devenir est expliqué et le principe de contradiction maintenu. — Aristote va même jusqu'à prétendre que seule sa position permet d'affirmer le devenir, comme elle permet d'affirmer l'identité. « Ce système (d'Héraclite), qui prétend que l'être et le non-être existent simultanément, doit conduire à admettre l'éternel repos, plutôt que le mouvement éternel. Il n'y a rien, en effet, en quoi se puissent transformer les êtres puisque *tout est dans tout* » (IV *Met.*, c. 5). — Un devenir sans *sujet* restant le même sous le changement cesserait d'ailleurs d'être un devenir, il y aurait à chaque instant annihilation et création. Un devenir sans *cause* et sans *fin* n'est pas moins impossible, comme nous allons le voir (col. 996 et 998).

M. Bergson donne une forme nouvelle à l'argument d'Héraclite : « Il y a *plus*, dit-il, dans le mouvement que dans les positions successives attribuées au mobile, *plus* dans un devenir que dans les formes traversées tour à tour, *plus* dans l'évolution de la forme que dans les formes réalisées l'une après l'autre. La philosophie pourra donc, des termes du premier genre, tirer ceux du second, mais non pas du second le premier; c'est du premier que la spéculation devrait partir. Mais l'intelligence renverse l'ordre des deux termes, et sur ce point la philosophie antique procède comme fait l'intelligence. Elle s'installe dans l'immuable, elle se donne des *Idées* et passe au devenir par voie d'atténuation et de diminution » (*Evolution créatrice*, p. 341-342). « Une perpétuité de mobilité n'est possible que si elle est adossée à une éternité d'immutabilité, qu'elle déroule en une chaîne sans commencement ni fin. Tel est le dernier mot de la philosophie grecque. Elle se rattache par des fils invisibles à toutes les fibres de l'âme antique. C'est en vain qu'on voudrait la déduire d'un principe simple. Mais si l'on en élimine tout ce qui est venu de la poésie, de la religion, de la vie sociale, comme aussi d'une physique et d'une biologie encore rudimentaires, si l'on fait abstraction des matériaux friables qui entrent dans la construction de cet immense édifice, une charpente solide demeure, et cette charpente dessine les grandes lignes d'une métaphysique, qui est, croyons-nous, la métaphysique naturelle de l'intelligence humaine » (*ibid.*, p. 354). — M. Bergson adopte une philosophie dynamiste qui est exactement à l'antipode de cette métaphysique naturelle, pour cette raison qu'une pareille métaphysique n'est que la mise en système des dissociations, du morcelage effectués sur le flux universel par la pensée commune, c'est-à-dire par l'imagination pratique et le langage. L'intelligence, selon lui, n'est faite que pour penser « les objets inertes, plus spécialement les corps solides, où notre action trouve son point d'appui et notre industrie ses instruments de travail; nos concepts ont été formés à l'image des solides, notre logique est surtout une logique de solides », p. 1, elle est incapable de représenter le réel, qui est essentiellement devenir et vie.

L'argument n'a pas fait grand progrès depuis Héraclite, nous voyons même de mieux en mieux son origine sensualiste. Si l'intelligence n'a pour objet que les corps solides, qu'on nous explique le verbe *être*, âme de tout jugement, et qu'on nous montre en quoi l'homme peut différer de l'animal. Si l'objet de l'intelligence n'est pas le *corps solide*, mais l'*être* et tout ce qui a raison d'être, la proposition bergsonienne « *il y a plus dans le mouvement que dans l'immobile* » n'est vraie que des immobilités prises par les sens sur le devenir lui-même. Mais elle est fausse si on l'érige en principe absolu, parce que alors elle veut dire « *il y a plus dans ce qui devient et n'est pas encore que dans ce qui est* ». L'immobile, pour les *sens*, c'est ce qui *est en repos*; pour l'intelligence, c'est *ce qui est*, par opposition à ce qui devient, comme l'immuable est ce qui est et ne peut pas ne pas être. — Le sensualisme bergsonien confond l'immutabilité qui est supérieure au mouvement avec celle qui lui est inférieure, celle du terme *ad quem* avec celle du terme *a quo*, la vie immobile de l'intelligence qui contemple les lois éternelles les plus hautes avec l'inertie de l'être inanimé. De ce point de vue, la vie végétative de l'estomac est supérieure à la vie sensitive des organes des sens, supérieure surtout à la vie immobile de l'intelligence; le temps est supérieur à l'éternité, il est la vie, tandis que l'éternité est une mort. — M. Boutroux répondait de même à Spencer : « L'évolutionnisme est la vérité au point de vue des *sens*, mais au point de vue de l'*intelligence* il reste vrai que l'imparfait n'existe et ne se détermine qu'*en vue* du plus parfait... De plus l'intelligence persiste à dire avec Aristote : Tout a sa raison, et le premier principe doit être la raison suprême des choses. Or expliquer, c'est déterminer, et la raison suprême des choses ne peut être que l'être entièrement déterminé » (*Etudes d'Histoire de la Philosophie*, p. 202). — « Tel est bien le dernier mot de la philosophie grecque », mais ce n'est point, comme le dit M. Bergson, « par des fils invisibles que cette philosophie se rattache à toutes les fibres de l'âme antique » et à ce qui fait le fond de l'intelligence humaine. Il est faux qu'on ne puisse « la déduire d'un principe simple ». Elle se rattache à l'intelligence par la loi suprême de la pensée et du réel : le principe d'identité, impliqué dans la toute première idée, l'idée d'être. Elle s'y rattache, non pas par un morcelage utilitaire du continu sensible, imposé par les commodités de la vie pratique et le langage, mais par un morcelage de l'être intelligible, qui s'impose, nous allons le voir, sous peine de tomber dans l'absurde.

5° *L'objection hégélienne (intellectualisme absolu) contre le principe d'identité.* — A l'antipode de cet anti-intellectualisme d'Héraclite, repris aujourd'hui par M. Bergson, se trouve l'intellectualisme absolu de Hegel, qui ruine, lui aussi, la valeur objective du principe d'identité. Tandis que la philosophie sensualiste du devenir ramène le rationnel au réel vécu, au fait de conscience, ce qui doit être à ce qui est, le droit au fait accompli, la moralité au succès, la nécessité à une liberté sans intelligence et sans loi, sorte de spontanéité aveugle comme l'inconscient de Schopenhauer, la philosophie intellectualiste du devenir ramène au contraire le réel vécu au rationnel, ce qui est à ce qui doit être, le fait accompli au droit, le succès à la moralité, la liberté à la nécessité. Le bergsonisme n'est qu'un hégélianisme renversé. — Hegel a nié le principe de non-contradiction, du point de vue intellectualiste, au nom même de l'idée d'être, et c'est l'origine de son panthéisme. Son argumentation, exposée dans sa *Logique* (trad. par A. Véra, 2e éd., § 85, t. I, p. 393-412), est justement résumée par l'historien Weber de la façon suivante : « *Etre* est la notion la plus universelle, mais par cela même aussi la plus pauvre et la plus nulle. Etre blanc, être noir, être étendu, être bon, c'est être quelque chose; mais être sans détermination aucune, c'est n'être rien, c'est ne pas être. *L'être pur et simple équivaut donc au non-être.* Il est à la fois lui-même et

son contraire. S'il n'était que lui-même, il demeurerait immobile, stérile; s'il n'était que le néant, il serait synonyme de zéro, et, dans ce cas encore, parfaitement impuissant et infécond. C'est parce qu'il est l'*un* et l'*autre*, qu'il *devient* quelque chose, autre chose, toutes choses. La contradiction même qu'il renferme se résout dans le *devenir*, le développement. Devenir, c'est à la fois être et n'être pas encore (ce qu'on sera). Les deux contraires qui l'engendrent, l'être et le non-être, se retrouvent en lui, fondus, réconciliés. Une nouvelle contradiction s'en dégagera, qui se résoudra en une nouvelle synthèse, et ainsi de suite, jusqu'à l'avènement de l'idée absolue » (cf. aussi G. Noel, *La Logique de Hégel*, p. 23-52 et p. 135-159. Paris, Alcan, 1897).

Pour se rendre compte du sophisme contenu dans cet argument, il suffit de le mettre en forme. On a : L'Etre pur est indétermination pure. Or l'indétermination pure est pur non-être. Donc l'être pur est pur non-être.— Le moyen terme « indétermination pure » est pris en deux acceptions différentes : dans la majeure il désigne la négation de toute détermination générique, spécifique ou individuelle, mais non point la négation de l'entité (idéale ou réelle) qui transcende les déterminations génériques dont elle est susceptible. Dans la mineure au contraire, l'indétermination pure est non seulement la négation de toute détermination générique, spécifique et individuelle, mais encore la négation de l'entité ultérieurement déterminable. L'argument revient donc à dire : l'être pur est l'être indéterminé. Or l'être indéterminé est pur non-être. La mineure est visiblement fausse. Cf. Zigliara, *Summa Philosophica*, t. I, Critica, p. 247-252.

On ne voit pas d'ailleurs pourquoi le devenir devrait sortir de cette contradiction réalisée, de cette identification des contradictoires. Il faut au contraire redire avec Aristote : « Prétendre que l'être et le non-être s'identifient, c'est admettre l'éternel repos, plutôt que le mouvement éternel. Il n'y a rien, en effet, en quoi se puissent transformer les êtres, puisque *tout est dans tout*. » IV *Met.*, c. 5.

Enfin cet intellectualisme absolu de Hegel ne détruit pas moins toute science que l'anti-intellectualisme d'Héraclite et de M. Bergson. Tout raisonnement suppose que chacune des idées qu'il emploie représente une réalité qui reste la même; or le principe d'identité n'est plus pour Hegel qu'une loi de la logique inférieure, de l'entendement qui travaille sur des abstractions, et non pas une loi de la logique supérieure, de la raison et de la réalité. « Il s'ensuit, comme le remarquait Aristote, IV *Met.*, c. 4, qu'on peut affirmer ou nier également tout de toutes choses... que tout le monde dit la vérité et que tout le monde ment, et qu'on avoue soi-même son mensonge. » — Du reste, Hegel lui-même reconnaît « que s'il est vrai de dire que l'être et le non-être ne font qu'un, il est tout aussi vrai de dire qu'ils diffèrent et que l'un n'est pas l'autre ». *Logique*, t. I, p. 404. Il s'ensuit qu'on ne peut plus rien dire. — Si ce n'est pas détruire toute science, c'est ne lui attribuer qu'une valeur toute relative, et ne plus conserver d'elle que le nom.

Si le principe d'identité et de non-contradiction est sans valeur objective, le panthéisme évolutionniste a cause gagnée, la réalité fondamentale est *devenir*. Si, au contraire, l'universalité absolue et l'objectivité de ce principe s'imposent, la réalité fondamentale devra être *identité pure*, *Ipsum esse subsistens*, pur être, ou pur acte, pure perfection, et par là même transcendante, c'est-à-dire essentiellement distincte du monde qui, lui, est composé et changeant. — L'hégélianisme, l'héraclitéisme, le bergsonisme constituent ainsi, par l'aveu de la contradiction qu'ils renferment, une *preuve par l'absurde du Dieu transcendant*.

Il suffit pour l'instant d'avoir montré que le principe d'identité est la loi suprême de la pensée; après lui avoir rattaché les autres principes, nous reviendrons sur la nécessité de l'admettre aussi comme loi fondamentale du réel. Cf. col. 1000.

6° ***Le principe de substance, détermination du principe d'identité. — Son rapport avec la démonstration de l'existence de Dieu.*** — Il est aisé de voir que le principe de substance, nié par la philosophie du devenir, n'est qu'une détermination du principe d'identité. Il importe de le rappeler ici pour autant que les preuves de l'existence de Dieu supposent l'existence de substances et de substances distinctes. Dans un article de la *Revue de Métaphysique et de Morale*, juillet 1902, p. 398, « *La dernière idole* », M. Hébert écrivait : « Le principe de causalité conduisant à une cause première extrinsèque, *quidquid movetur ab alio movetur*, tire sa lucidité apparente d'une image spatiale, introduite de façon illégitime dans un problème de nature métaphysique; on suppose que les moteurs et les mobiles sont des substances distinctes, ce que nie le panthéisme. » La même objection, nous venons de le voir, a été développée par M. Le Roy dans les pages qu'il a consacrées au postulat du morcelage. Pour lui, comme pour M. Bergson, la substance est « une position dans l'espace », résultat du morcelage utilitaire du continu sensible. Du point de vue empiriste ou des sens, il est difficile en effet de dire autre chose. Du point de vue de l'intelligence au contraire, la substance est conçue comme une réalité foncière, d'un autre ordre que la quantité et les qualités sensibles. Tout entière dans le tout et tout entière en chaque partie, elle assure l'unité du tout. Les sens ne la peuvent saisir, l'intelligence seule l'atteint (S. Thomas, IIIa, q. 76, a. 7). On l'appelle cependant un *sensible per accidens*, parce que, tout en étant *per se* d'ordre purement intelligible, elle est immédiatement saisie par l'intelligence à la simple présentation d'un objet sensible, sans recherche aucune. *Sensibile per accidens est quod statim ad occursum rei sensatae apprehenditur intellectu* (*De anima*, l. II. *Comm. de S. Th.*, leç. 13). Elle est saisie par l'intelligence dès que le premier des sens internes a réuni les données de chacun des sens externes. — Au regard de cette intelligence, la substance n'est qu'une détermination première de l'être, nécessaire pour rendre intelligible en fonction de l'être un groupe phénoménal qui se présente comme autonome. Lors de la première présentation d'un objet sensible quelconque, comme les langes dont l'enfant est enveloppé, tandis que la vue saisit la couleur de cet objet, le toucher sa forme et sa résistance, l'intelligence saisit confusément l'*être*, « quelque chose qui est ». Ce premier objet connu par l'intelligence deviendra d'une façon précise *sujet un et permanent* (substance) lorsque l'intelligence remarquera la multiplicité de ses phénomènes et leur changement. Le multiple, en effet, n'est intelligible qu'en fonction de l'un, et le transitoire qu'en fonction du permanent ou de l'identique; parce que « l'être, de soi, est un et le même », c'est une des formules du principe d'identité. *Dire qu'un être est substance, c'est dire qu'il est un et le même sous ses phénomènes multiples et changeants.* Le principe de substance n'est donc qu'une détermination du principe d'identité, l'idée de substance une détermination de l'idée d'être. Dans la genèse de ses connaissances, l'intelligence passe de l'idée d'être, qui contient déjà implicitement l'idée de substance, aux idées confuses de manière d'être, de multiplicité, de changement; elle cherche à rendre intelligibles

ces nouvelles idées à la lumière de l'idée d'être; c'est alors qu'elle connaît le « quelque chose qui est » comme sujet un et permanent, comme *être* au sens plein du mot, comme *ce qui existe* ou *subsiste* (*substance*). De là elle est conduite à préciser l'idée de manière d'être, qui ne peut se définir qu'en fonction de ce qui est être par soi, *ens entis*. L'idée confuse de manière d'être précise ainsi l'idée de substance, et est ensuite précisée par elle (S. Thomas, *Summ. Theol.*, Iª, q. 85, a. 5). — Le morcelage qui sépare l'être et la manière d'être n'est donc pas un morcelage utilitaire du continu sensible, c'est un morcelage de l'intelligible, qui s'impose métaphysiquement ou *a priori*, en vertu du principe d'identité.

De ce point de vue se solutionne facilement la seconde antinomie kantienne, qui porte sur la substance corporelle : le continu est *divisible*, mais non pas *divisé* à l'infini (Aristote, *Physic.*, l. VI); la substance corporelle et étendue n'est pas une collection contradictoire d'indivisibles inétendus, son unité est assurée par un principe supérieur à l'ordre spatial, la forme substantielle qui est *toute dans le tout et toute en chaque partie* et qui demande telle étendue *minima* comme condition de la subsistance du composé.

Quant à la distinction numérique des substances individuelles de l'ordre sensible (distinction présupposée par certaines preuves de l'existence de Dieu, mais non essentielle à ces preuves), nous n'en aurons souvent qu'une certitude physique, celle de l'expérience et des lois approchées que la science expérimentale découvre. Mais le critère de l'unité substantielle d'un être ne sera pas seulement, comme le croit M. Le Roy (*Rev. de Met. et Mor.*, juill. 1899, p. 383), son unité quantitative dans l'espace, unité perceptible au toucher. Cette unité quantitative ne suppose souvent qu'une union accidentelle, celle d'un agrégat de molécules. Le vrai critère de l'unité substantielle d'un être sera l'activité, et « l'action qui révèle l'unité du tout doit être produite par une seule partie, et non par l'association des parties, mais il faut que dans cette action se révèle l'influence des autres parties; — exemple souvent cité : une jument qui a l'os canon brisé produit un poulain qui présente à l'os canon une soudure comme s'il avait été fracturé ». C'est à l'aide de ce principe qu'on établit l'individualité des animaux supérieurs (cf. P. de Munnynck, « *L'individualité des animaux supérieurs* », *Revue Thomiste*, 1901, p. 644). Lorsque, dans le réel, nous distinguons deux animaux ou l'animal et son milieu, ce n'est pas seulement un « arrangement, une simplification commode pour la parole et pour l'action ». M. Bergson, dans l'*Evolution créatrice*, avoue que le corps vivant est isolé par la nature elle-même, bien que son individualité ne soit pas parfaite. — Pour ce qui est de la distinction substantielle des âmes humaines, elle est objet de certitude métaphysique et peut se démontrer rigoureusement. La raison qui fonde la liberté est intrinsèquement indépendante de l'organisme dans l'exercice de son acte qui atteint l'être universel, elle suppose donc un principe subsistant et simple, intrinsèquement indépendant de la matière, du monde des corps (*operari sequitur esse, et modus operandi modum essendi*). Ce principe subsistant et simple, qui a conscience de soi et est maître de soi, doit être distinct des principes subsistants semblables. S. Thomas l'établit longuement, Iª, q. 75, a. 2 : *Intellectum esse unum omnium hominum omnino est impossibile... Si unus intellectus esset omnium hominum, non posset diversificari actio intellectualis mea et tua respectu ejusdem intelligibilis ; esset tantum una intellectio.* — Enfin il deviendra évident que les âmes humaines sont distinctes de l'absolu, si l'on démontre qu'il ne peut y avoir au sein de l'absolu ni multiplicité ni devenir. — Le principe de raison d'être va nous montrer précisément que tout ce qui est multiple (composé) et changeant ne peut avoir en soi sa raison d'être, et doit en fin de compte avoir sa raison dans un être qui est pure identité, pur être, pur acte, pure perfection. — De ce point de vue, il importera peu que le monde dont nous partons pour prouver Dieu soit une seule substance ou plusieurs substances, il suffira qu'il y ait en lui multiplicité (au moins accidentelle) et devenir. Dieu ne pourra être conçu comme la substance du monde, ce serait dire qu'il est déterminé et par là même perfectionné par les phénomènes multiples et transitoires qui se surajouteraient à Lui. Il cesserait d'être à l'être comme A est A, pur être, ou pur acte.

7° ***Le principe de raison d'être, fondement plus prochain des preuves de l'existence de Dieu. Il se rattache au principe d'identité par une réduction à l'impossible, en ce sens il est analytique.*** — *Le principe de raison d'être*, sur lequel reposent immédiatement les preuves de l'existence de Dieu, n'est pas, comme le principe de substance, une simple détermination du principe d'identité, mais il s'y rattache par une réduction à l'impossible. — Le principe de raison d'être se formule : « Tout ce qui est a sa raison d'être », ou « tout être a une raison suffisante », conséquemment « tout est intelligible ». Ce principe est évident de soi, et ne saurait être l'objet d'une démonstration directe, mais il se démontre indirectement ou par l'absurde. Tandis que la démonstration directe donne l'évidence intrinsèque d'une proposition non immédiate ou non évidente de soi, par l'intermédiaire d'un moyen terme, la démonstration par l'absurde d'un principe immédiat ne peut prétendre en donner l'évidence intrinsèque, elle prouve seulement que celui qui nie ce principe est amené à nier le principe de contradiction, que celui qui en doute est amené à douter du principe de contradiction. C'est une doctrine unanimement reçue dans l'Ecole: la métaphysique explique et défend les premiers principes par réduction à l'impossible, en les rattachant au principe d'identité, immédiatement impliqué dans la toute première idée, l'idée d'être (cf. IVᵉ *Metaphys.*, *Comment. de S. Thomas*, leç. 6. — *Summ. Theol.*, Iª IIªᵉ, q. 94, a. 2; — Suarez, S. J., *Disp. Met*,, disp. iii, sect. 3, n° 9; — Jean de S. Thomas, O. P., *Cursus Phil.*, q. 25, a. 2; — Goudin, O. P., éd. 1860, t. IV, p. 255; — Kleutgen, S. J., *Phil. scol.*, n. 293, 294; — Zigliara, O. P., *Ontol.*, p. 235; *De la lumière intellectuelle*, t. III, p. 255; — Delmas, S. J., *Ontol.*, p. 642. — Nous avons longuement développé ce point, *Revue Thomiste*, sept. 1908, « *Comment le principe de raison d'être se rattache au principe d'identité d'après S. Thomas* », article reproduit dans *Le Sens Commun, la Philosophie de l'être et les formules dogmatiques*, p. 208, Paris, Beauchesne, 1909).

Exposons cette réduction à l'impossible. Il faut préciser d'abord le sens de la formule du principe : « Tout ce qui est a sa raison d'être. » La raison d'être est double : intrinsèque ou extrinsèque. La raison d'être *intrinsèque* d'une chose est ce par quoi elle est de telle nature déterminée, avec telles propriétés et non pas autrement; le carré doit avoir en soi ce par quoi il est carré, avec telles propriétés, plutôt que cercle avec telles autres propriétés. S'il était seulement question de raison d'être intrinsèque, ce principe ne serait qu'une simple détermination du principe d'identité; de ce point de vue en effet, il envisage la substance comme essence. Nier que tout être a en soi ce par quoi il est tel, lorsque par lui-même et parce qui le constitue en propre il est tel, c'est évidemment

nier le principe d'identité, c'est nier que le rouge soit rouge par soi, c'est nier que le carré ait en soi ce par quoi il est carré avec telles propriétés plutôt que cercle avec telles autres. — Mais la raison d'être peut être *extrinsèque*, ainsi disons-nous que les propriétés ont leur raison d'être dans la nature de laquelle elles dérivent, dans la différence spécifique d'où elles se peuvent déduire et qui les rend intelligibles (les propriétés du triangle dans la nature du triangle, la liberté dans la raison capable de délibérer). Nous disons encore qu'un être qui n'est pas par soi a la raison d'être de son existence dans un autre être qui est par soi (cette raison d'être extrinsèque de l'existence d'un être contingent est appelée sa cause efficiente, c'est la raison d'être réalisatrice ou actualisatrice, ce qui le réalise ou l'actualise). Nous disons enfin qu'un moyen qui n'est pas voulu pour lui-même, mais en vue d'une fin, a sa raison d'être extrinsèque dans cette fin.

Si donc on veut préciser la formule du principe de raison d'être en mentionnant la raison d'être intrinsèque et la raison d'être extrinsèque, on dira : « Tout être a la raison d'être de ce qui lui convient, en soi ou dans un autre; en soi, si cela lui convient par ce qui le constitue en propre; dans un autre, si cela ne lui convient pas par ce qui le constitue en propre. »

Comme nous venons de le voir, la première partie de la formule, qui vise la raison d'être intrinsèque, n'est qu'une détermination du principe d'identité. C'est de la seconde partie qu'il est vrai de dire qu'elle se rattache au principe suprême par réduction à l'impossible. En d'autres termes, il n'est pas seulement *inintelligible*, comme le prétendent les Kantiens, mais *contradictoire* de dire qu'un être qui n'a pas en soi sa raison d'être n'a pas sa raison d'être *dans un autre*. — Il est facile de l'établir; pour la mise en forme de cette réduction à l'impossible, nous utilisons ce qu'a écrit à ce sujet A. Spir dans son ouvrage : « *Pensée et Réalité* » traduit de l'allemand par M. Penjon. Paris, Alcan, 1896 (p. 146, 203).

Soit le principe d'identité : « tout être est par lui-même d'une nature déterminée qui le constitue en propre », A est A, le rouge par lui-même est rouge, le carré par lui-même est carré. — D'où la formule négative qui est le principe de non-contradiction : « un même être ne peut être ce qu'il est et ne pas l'être », être rond et non rond. — D'où une troisième formule, qui peut s'appeler principe des contraires ou des disparates : « un même être ne peut à la fois et sous le même rapport être déterminé de deux manières différentes », par ex. : être rond et carré, car le carré en tant que carré s'oppose au rond et est essentiellement non rond. — De là nous sommes conduits à une quatrième formule : s'il y a contradiction à dire « le carré est rond », il n'y en a plus à dire « le carré est rouge », puisque le rapport d'attribution n'est plus le même : parler du carré c'est se placer au point de vue de la forme, parler du rouge c'est se placer au point de vue de la couleur; le carré peut être rouge sans cesser d'être carré. Mais il y a encore contradiction à dire : « le carré par soi et comme tel, c'est-à-dire par ce qui le constitue en propre, est rouge », car ce qui fait que le carré est carré est *autre* que ce qui fait que le rouge est rouge. Le carré ne peut être rouge par soi. Nous arrivons ainsi à cette quatrième formule : « Tout ce qui convient à un être, mais non pas selon ce qui le constitue en propre, ne lui convient pas par lui-même et immédiatement », c'est l'équivalent de cette formule tirée de S. Thomas : *Omne quod alicui convenit non secundum quod ipsum est, non convenit ei per se et immediate. C. Gentes*, l. II, c. 15, § 2 (*per se et immediate* est la traduction de καθ' αὑτὸ καὶ ᾗ αὐτό des *Post. Anal.*, l. I, c. 4). — Cette formule immédiatement dérivée du principe d'identité peut encore s'écrire : « des éléments de soi divers ne sont pas de soi quelque chose d'un », « *quae secundum se diversa sunt, non per se conveniunt in aliquod unum* » (ex D. Thoma, *Summ. Theol.*, Iª, q. 3, a. 7). — Enfin le principe de raison d'être (extrinsèque) affirme davantage « ce qui est mais pas par soi est par un autre », *quod est non per se est ab alio quod est per se*, ou « l'union inconditionnelle du divers est impossible », *quae secundum se diversa sunt non conveniunt in aliquod unum nisi per aliquam causam adunantem ipsa* (Iª, q. 3, a. 7.); *omne quod alicui convenit non secundum quod ipsum est, per aliquam causam ei convenit, nam quod causam non habet primum et immediatum est. C. Gentes*, l. II, c. 15, § 2. Ce principe ajoute quelque chose de nouveau à la formule précédente, en tant qu'il affirme une *relation de dépendance, ab alio;* on ne peut prétendre le déduire du principe d'identité par démonstration directe, mais il s'y rattache par réduction à l'impossible : nier cette relation de dépendance *ab alio*, c'est nier que l'être qui n'est pas par soi soit conditionné ou relatif, conséquemment c'est affirmer qu'il est non-conditionné, non relatif, c'est-à-dire absolu, et c'est être amené à nier notre quatrième formule dérivée du principe d'identité, c'est soutenir que « des éléments de soi divers, de soi sont unis », que « ce qui convient à un être, mais non pas selon ce qui le constitue en propre, lui convient par lui-même et immédiatement », c'est en fin de compte affirmer que « ce qui n'est pas par soi est par soi ».

Nous résumerons d'un mot cette réduction à l'impossible : nier que *l'être qui est, sans être par soi*, ait une raison d'être (ce qu'il faut pour être), c'est l'identifier avec *ce qui n'est pas;* nier qu'il ait une raison d'être extrinsèque, c'est l'identifier avec *ce qui est par soi*. Cette démonstration par l'absurde ne peut donner l'évidence intrinsèque du principe de raison d'être, et c'est pourquoi *non totaliter quietat intellectum*, mais elle montre que la négation du principe de raison d'être n'est pas seulement inintelligible et ruineuse, comme le soutient Kant, mais qu'elle est aussi *contradictoire*. Nier ce principe, c'est être amené à nier celui de non-contradiction; en douter, c'est être amené à douter de celui de non-contradiction. En ce sens, nous disons que le principe de raison d'être est analytique. Pour qu'un jugement soit analytique, il n'est pas nécessaire qu'il y ait identité logique entre le sujet et le prédicat, un pareil jugement serait une pure tautologie et ne nous apprendrait rien; dans tout jugement affirmatif, même dans le principe d'identité, il y a diversité logique du prédicat et du sujet et identité réelle; un jugement est alors analytique et *a priori*, ou synthétique et *a posteriori*, suivant que cette identité réelle apparaît par la seule analyse des notions ou par l'examen des choses existantes (cf. Sentroul, op. cit.). — Ici l'analyse des termes nous montre que nous ne pouvons refuser d'admettre l'identité réelle sous la diversité logique, sans tomber dans l'absurde. Le principe de raison d'être n'est pourtant pas analytique au même titre que le principe d'identité : dans ce dernier, c'est le prédicat qui est impliqué dans la raison du sujet; pour le principe de raison d'être, c'est l'inverse. En effet, on peut bien affirmer le sujet (ce qui est sans être par soi) sans affirmer le prédicat (est dépendant d'un autre), mais on ne peut nier du sujet ce prédicat sans détruire le sujet lui-même et l'identifier soit à l'être par soi, soit au néant (cf. art. cit. *Rev. Thom.*, 1908).

8° **Le principe de causalité**, *fondement immédiat des preuves de l'existence de Dieu. L'idée de cause; sa valeur ontologique : la causalité*

se définissant en fonction de l'être par la **réalisation**, *dépasse l'ordre des phénomènes, c'est un* **sensible per accidens** *et* **per se** *un intelligible.* — Du principe général de raison d'être (extrinsèque) dérivent le principe de causalité proprement dit, le principe de finalité, et le principe d'induction. — La *raison d'être* est plus générale que la *cause;* la cause est la raison d'être de l'existence de son effet, elle est raison d'être en ce sens qu'elle *réalise* ou mieux *actualise*, mais toute raison d'être n'est pas cause, ainsi la différence spécifique est raison des propriétés sans en être la cause. — Nous ne chercherons pas, pour répondre aux empiristes, si cette idée de cause nous vient de l'expérience externe (résistance que nous opposent les corps) ou de l'expérience interne (sentiment de l'effort que nous exerçons sur ces corps extérieurs; certains ont prétendu que ce n'est là qu'une sensation afférente et non pas efférente). Il est inutile aussi de rechercher si, pour la connaissance sensible seule (telle qu'elle est chez l'animal), l'effort est seulement *suivi* du déplacement du mobile extérieur, ou s'il *produit, réalise* ce déplacement. Hume et tous ses disciples affirment que les sens ne nous montrent pas des faits de *causalité*, mais seulement des faits de succession. Il est certain que la causalité ne peut être perçue par les sens comme la couleur ou le son, ce n'est pas un *sensible per se*, c'est, comme la *substance*, une réalité d'ordre intelligible *per se* (noumène), mais qui mérite le nom de *sensible per accidens* « *quia statim percipitur ab intellectu ad occursum rei sensatae* » (*De anima*, l. II, *Comm. de S. Th.*, leç. 13). De même que seule l'intelligence perçoit l'*être*, de même que seule elle perçoit la *substance* sous les qualités sensibles, couleur, son, odeur qu'atteignent les sens; de même elle seule peut percevoir la *réalisation* ou *production*, ou *actualisation* de ce qui arrive à l'existence. La réalisation n'a de sens qu'en fonction de l'être, et ne peut donc être saisie que par la faculté qui a pour objet formel l'*être* et non pas la couleur ou le son ou le fait interne. Dès que les sens montrent un changement, la raison en cherche la raison d'être réalisatrice. Peu importe donc quelle expérience, quelle image sensible nous fournit l'idée de cause; cette idée ne tire pas sa valeur absolue, universelle et objective de son origine sensible, (elle pourrait être innée et avoir cette même valeur), mais de son rapport avec l'*être*, objet formel de l'intelligence. Nous sommes absolument certains que *tout être qui peut ne pas être a besoin d'une cause*, c'est-à-dire a besoin d'être *réalisé* (dans le temps ou *ab aeterno*, peu importe) parce que l'intelligence a cette intuition : l'existence ne convenant pas à cet être selon ce qui le constitue en propre *per se primo*, ne peut lui convenir que par un autre, *ab alio* ou *per aliud*. — Cette conception de la causalité n'est donc nullement anthropomorphique, la causalité universelle n'est pas la projection au dehors d'une expérience interne, d'un fait de la vie humaine. La causalité n'est pas, comme l'attraction universelle, une expérience généralisée, c'est une idée, bien plus c'est une idée qui appartient à l'intelligence humaine, non point en tant qu'humaine, mais en tant qu'intelligence. En tant qu'humaine, notre intelligence a pour objet l'essence des choses sensibles, en tant qu'intelligence, comme toutes les intelligences, elle a pour objet formel et adéquat l'être (S. Thomas, *Summ. Theol.*, Iª, q. 12, a. 4 c. et ad 3ᵐ). Or nous venons de définir la causalité immédiatement en fonction de l'être. Par là nous avons établi sa *valeur ontologique*, et nous avons posé le fondement de sa *valeur transcendante* et analogique, en d'autres termes de la possibilité de l'attribuer à Dieu. Nous verrons plus loin, col. 1007 et 1011, que l'être pourra être attribué à Dieu, parce qu'il n'est pas une notion univoque comme un genre, mais parce qu'il transcende les genres, il faudra en dire autant de la causalité et des autres notions (intelligence et volonté) qui se définissent par un rapport immédiat à l'être, et non pas à telle ou telle modalité de l'être.

9° ***Tout devenir et tout composé demandent nécessairement une cause.*** — Le principe métaphysique de causalité, ainsi rattaché à l'être, va s'appliquer à tout ce qui n'existe pas par soi, c'est le cas de tout devenir, et, à un point de vue plus universel et plus profond, de tout composé. — Le devenir demande d'abord une *raison d'être extrinsèque*, parce qu'il est union successive du divers (ex. : ce qui est violet devient rouge). Or l'union inconditionnelle du divers est impossible, car des éléments de soi divers ne peuvent de soi être unis (pr. d'identité). — Cette raison d'être extrinsèque est une *cause efficiente :* le devenir qui est réalisé peu à peu doit être réalisé par autre chose que par lui. En effet, comme le montre Aristote en réponse aux arguments de Parménide et d'Héraclite (*Phys.*, l. I, c. 8, et *Met.*, l. IX en entier), le devenir suppose à son origine un milieu entre l'être déterminé et le pur néant, ce milieu c'est l'être indéterminé ou la puissance (*ex ente jam determinato non fit ens, quia jam est ens; ex nihilo nihil fit; et tamen fit ens*). (Cf. col. 986.) Le devenir est ainsi le passage de la puissance à l'acte; ce qui pouvait être chaud mais ne l'était pas, le devient; ce qui pouvait être éclairé mais ne l'était pas, le devient; le disciple qui avait la puissance réelle de devenir philosophe (puissance réelle que n'a pas le chien) mais ne l'était pas, le devient. La puissance qui *de soi* n'est pas l'acte ou n'est pas actualisée, ne peut être actualisée *par soi* (le nier serait nier le principe d'identité). Elle ne peut donc être actualisée que par quelque chose d'*autre*, et ce quelque chose qui actualise ou réalise, c'est précisément la cause efficiente. *Ens in potentia non reducitur in actum nisi per aliquod ens in actu.*

Le devenir est ainsi rendu intelligible, non pas en fonction du *repos* (comme le faisait Descartes qui se plaçait au point de vue mécanique et non pas métaphysique), mais en fonction de l'*être*, par la division de l'être en puissance et acte. Cette division s'impose, si l'on veut maintenir contre Parménide l'existence du devenir et contre Héraclite la valeur objective du principe d'identité. Ce sera le fondement des preuves par le mouvement, par les causes efficientes et par la contingence.

Ce n'est pas seulement le devenir qui est ainsi rendu intelligible, c'est encore, dans l'ordre statique et dans les dernières profondeurs de l'être que le devenir n'atteint pas, la multiplicité ou diversité. D'abord toute multiplicité (1° pluralité d'êtres possédant un élément commun et ayant à ce titre une unité de similitude spécifique, générique ou seulement transcendantale, 2° pluralité de parties dans un seul et même être, ayant à ce titre une unité d'union) demande une *raison d'être extrinsèque*. En effet une pareille multiplicité est union du divers. Or l'union inconditionnelle du divers est impossible. Des éléments de soi divers ne peuvent pas de soi et comme tels être unis, ni même être semblables (pr. d'identité); *multitudo non reddit rationem unitatis* (cf. plus loin, preuve de Dieu par les degrés des êtres, col. 1050). — Cette raison d'être extrinsèque doit être une *cause efficiente*, c'est-à-dire un principe d'actualisation. En effet la multiplicité, comme le devenir, est toujours composition de puissance et acte, et non pas pur acte, acte par elle-même. Aristote l'a montré encore contre Parménide. Ce dernier déclarait toute

multiplicité illusoire, comme tout mouvement, au nom du principe d'identité. « Tout ce qui est en dehors de l'être (*autre* que l'être) est non-être, disait le philosophe d'Elée, et le non-être n'est pas. Donc l'être est un, et il n'y a qu'un être, car on ne peut rien concevoir qui s'ajoute à l'être pour y introduire une différenciation; cela même serait de l'être. Autrement dit, s'il y avait deux êtres, ils devraient se distinguer l'un de l'autre par *autre* chose que par l'être, et ce qui est *autre* que l'être est non-être. Or l'être est, le non-être n'est pas, on ne sortira pas de cette pensée » (cf. Aristote, I *Met.*, c. 5, *Comm. de S. Thomas*, leç. 9). — C'était en réalité nier le monde, l'absorber en Dieu qui seul est absolument un et immuable, et il faut savoir gré à Parménide d'avoir si puissamment affirmé la loi suprême de la pensée et du réel, le principe d'identité, fondement de toute preuve de Dieu. Mais enfin le monde existe, c'est un fait, et en lui nous voyons de la multiplicité; la multiplicité est aussi dans les concepts. Il faut l'expliquer, sans cependant abandonner le premier principe de la raison. — PLATON, dans le *Sophiste* (241 D, 257 A, 259 E), pour expliquer le multiple « au risque de passer pour parricide » ne craint pas « de porter la main sur la formule de Parménide, et d'affirmer que le *non-être* est », milieu entre l'être et le pur néant, limite de l'être. En vertu du principe même d'identité, les objets que nous connaissons, ayant l'être comme élément commun, ne peuvent différer les uns des autres par cet élément commun. Force est donc de dire qu'ils diffèrent par autre chose que l'être; et ce qui est autre que l'être est non-être. Il faut donc affirmer que le non-être est, milieu entre l'être et le pur néant, limite de l'être. — ARISTOTE précise: la distinction de plusieurs individus d'une même espèce ne s'explique que si l'on admet le *non-être réel*, ou la *matière*, comme sujet et limite de la forme commune à ces individus. Ainsi la matière (en tant qu'elle exige telle quantité et non pas telle autre) est principe d'individuation, et suffit à distinguer deux individus, qui à ne considérer que leur forme et leurs qualités seraient indiscernables, comme deux gouttes d'eau. — S. THOMAS précise encore : la multiplicité ou la distinction des êtres en général ne s'explique que si l'on admet en chacun d'eux le *non-être réel*, comme sujet et limite de *l'acte d'exister* qui est commun à tous ces êtres, *actus multiplicatur et limitatur per potentiam* (Iª, q. 7, a. 1. *C. Gentes*, l. II, c. 52). Les minéraux, les végétaux, les animaux, les hommes, les anges ont tous un élément commun, l'existence, et un principe qui les différencie, une essence susceptible d'exister et qui reçoit l'existence selon sa capacité plus ou moins restreinte, depuis la pierre à l'esprit pur. On voit que ce composé d'essence et existence, qui est union du divers, demande une raison d'être extrinsèque, l'union inconditionnelle du divers est impossible; cette raison d'être doit être actualisatrice, puisque ce composé n'est pas de soi actualisé, n'est pas existant de soi et comme tel. *Omne compositum causam habet, quae enim secundum se diversa sunt, non conveniunt in aliquod unum nisi per aliquam causam adunantem ipsa*. Iª, q. 3, a. 7.

La multiplicité est ainsi rendue intelligible en fonction de l'être, par la division de l'être en puissance et acte. Cette division s'impose, si l'on veut maintenir l'existence du multiple, sans nier la valeur objective du principe d'identité. C'est ce principe qui nous oblige à distinguer en tout ce qui est et peut ne pas être, le non-être et l'être, l'essence et l'existence, et c'est ce même principe, uni au principe de raison d'être, qui va nous obliger de rattacher tous les êtres à l'*Ipsum esse subsistens*, qui seul est à lui-même sa raison, parce que seul il est identité pure. Le principe suprême de la pensée apparaîtra alors comme principe suprême du réel (Iª, q. 3, a. 4 et 7).

10° **Le principe de finalité,** ***dérivé du principe de raison d'être. La connaissance de sa valeur absolue bien loin de supposer celle de l'existence de Dieu doit nous permettre de l'acquérir.*** — Tout devenir et tout composé demandent donc une cause efficiente. Ils demandent aussi nécessairement une cause finale, ils exigent deux raisons d'être extrinsèques. Nous aurons à insister sur ce second point à propos de la preuve par l'ordre du monde, mais il convient dès maintenant de rattacher le principe de finalité au principe de raison d'être, pour compléter ces notions de métaphysique générale, préliminaire indispensable aux preuves de l'existence de Dieu. — L'idée de fin ou de but nous vient de notre activité d'êtres raisonnables, nous nous proposons des fins et agissons en vue de les réaliser. Quant aux sens, seuls ils n'atteignent pas plus la finalité que la causalité, que la substance, que l'être. L'animal, dit S. THOMAS, veut par instinct les choses qui sont moyens, et celle qui est fin, sans percevoir la *raison d'être* du moyen dans la fin, ainsi l'oiseau ramasse la paille *pour* le nid (Iª IIªᵉ, q. 1, a. 2). L'homme au contraire, parce qu'il est doué d'intelligence, faculté de l'être, non seulement trouve l'idée de fin dans sa propre activité, mais lorsqu'il veut rendre intelligible en fonction de l'être l'action de n'importe quel agent intelligent ou non intelligent, animé ou inanimé, il s'aperçoit que cette action exige aussi nécessairement une fin qu'elle exige cause efficiente. Et il formule le principe de finalité : *Omne agens agit propter finem* (ARISTOTE, *Phys.*, II, c. 3. — S. Thomas, *Summ. Theol.*, Iª, q. 44, a. 4. — Iª IIªᵉ, q. 1, a. 2. — *C. Gentes*, l. III, c. 2). Ce principe n'est nullement une extension anthropomorphique de notre expérience interne, il est facile de le rattacher au principe de raison d'être. Si tout a sa raison d'être, comme nous l'avons établi plus haut, il faut qu'il y ait une *raison*, pour que la cause efficiente agisse au lieu de ne pas agir, et pour qu'elle produise ceci plutôt que cela; il faut aussi que la puissance passive sur laquelle elle agit soit susceptible de recevoir la détermination qu'elle peut produire. Sans ces conditions, la cause efficiente produirait tout ou rien, et non pas tel effet déterminé. Si tout a sa raison d'être, l'effet doit être prédéterminé. Il faut donc que la puissance active de l'agent et la puissance passive du patient précontiennent la détermination de leur effet. Ainsi la puissance nutritive et l'aliment précontiennent la nutrition; on ne se nourrit pas avec des pierres, on ne digère pas avec les yeux. Mais *la puissance ne peut précontenir actuellement la détermination de son effet;* elle ne la précontient qu'en tant qu'elle est *ordonnée* à tel acte et non pas à tel autre, comme à sa perfection et à son achèvement, qu'en tant qu'elle a en lui sa raison d'être (*potentia dicitur* AD *actum*). Qu'on ne dise pas que cet acte est pur terme, pur résultat, il ne serait pas prédéterminé. Et comment serait-il pur terme? Etant plus parfait que la puissance principe d'opération, il est nécessairement *ce pour quoi* (*id cujus gratia*, τὸ οὗ ἕνεκα) la puissance est faite, comme *l'imparfait est nécessairement pour le parfait*, et *le relatif pour l'absolu*. Seul en effet, l'absolu a en lui-même sa raison d'être. Cet acte, raison d'être de la puissance, pour lequel elle est faite, en vue duquel l'agent agit, nous l'appelons *fin*. Ainsi la puissance de voir est *pour* la vision, la puissance d'entendre *pour* l'audition... *Omne agens agit propter finem; alioquin ex actione agentis non magis sequeretur hoc quam illud nisi a casu* (Iª, q. 44, a. 4), ou encore : *Potentia dicitur* AD

actum. La puissance est *pour* l'acte, c'est la plus haute formule du principe de finalité. Le mot *pour* a un sens non seulement lorsqu'il s'agit de l'activité humaine qui a une fin connue et voulue, mais lorsqu'il s'agit de n'importe quelle activité. Tandis que la cause efficiente est la raison d'être réalisatrice (pur *exercice* qui aboutit à la pure *existence*), la cause finale est la raison d'être spécificatrice (qui détermine la puissance et le devenir à être tel ou tel). Les yeux sont faits pour voir et non pour entendre. Le principe de finalité est donc analytique (au sens aristotélicien), comme le principe de causalité.

La rencontre de deux agents peut être fortuite, mais l'action propre de chacun des deux agents a nécessairement une fin. Certains (par ex. P. Janet, *Les causes finales*) ont pensé que la connaissance de la valeur absolue du principe de finalité suppose celle de l'existence de Dieu, cause intelligente du monde; ils retiennent l'argument de l'ordre du monde comme preuve populaire, mais rejettent toute preuve de l'existence de Dieu par la finalité interne (fondée sur le principe : un désir naturel ne peut être vain) comme impliquant une pétition de principe. — Nous venons de voir que le principe de finalité est au contraire un principe analytique (cf. sur ce point col. 1070 les citations du P. Gardeil, O. P., de Hartmann, Jouffroy, Ravaisson et M. Lachelier). Non seulement il est évident de soi, antérieurement à toute connaissance de l'existence de Dieu, que tout agent agit *pour* une fin, mais on peut encore établir que cette fin doit être connue *sub ratione finis* par cet agent ou par un autre : un moyen ne peut en effet être ordonné à une fin que par une intelligence, car seule une intelligence peut saisir ce rapport, cette *raison d'être (objectum intellectus est ens)*, et ramener le moyen et la fin à l'unité d'une même conception. Et si l'intelligence, pure relation transcendantale à l'être, n'implique pas plus que l'être imperfection, on pourra et on devra l'attribuer analogiquement à la cause première. Ce sera le principe de la preuve par l'ordre du monde (cf. col. 1070).

Tels sont les principes métaphysiques des preuves de l'existence de Dieu : par delà l'objet de l'intuition sensible, l'intuition abstractive de l'intelligence atteint l'*être* et ses principes premiers, qu'elle rattache tous au principe d'identité qui énonce ce qui convient premièrement à l'être.

11° *Instance idéaliste : on ne peut partir de l'être, un au-delà de la pensée est impensable. — Raisons pour lesquelles la nécessité de partir de l'être s'impose en fait et en droit, antérieurement à toute théorie de la connaissance.* — L'idéalisme subjectiviste nous fait ici une dernière difficulté : vous êtes toujours partis de l'*être* et non pas de la *représentation* de l'être, sans vous interroger sur la valeur de cette représentation. « Tout réalisme ontologique est absurde et ruineux, dit M. Le Roy; un dehors, un au-delà de la pensée est par définition chose absolument impensable. Jamais on ne sortira de cette objection, et il faut conclure, avec toute la philosophie moderne, qu'un certain idéalisme s'impose » (*Comment se pose le problème de Dieu, Rev. de Mét. et Mor.*, juillet 1907, p. 488, 495).

A cette difficulté il faut d'abord répondre qu'elle porte sur le *mode* selon lequel s'opère le fait de la connaissance, et qu'on ne peut nier un fait sous prétexte qu'on ne saisit pas *comment* il se produit. La question du *quomodo* restera toujours plus ou moins obscure, et si pour éviter cette obscurité on nie le fait, on se prépare des contradictions.

Antérieurement donc à toute théorie sur le mode selon lequel s'opère la connaissance, la nécessité de partir de l'être s'impose en fait et en droit, pour quatre raisons : la 1re prise de l'objet connu, la 2e prise de l'idée ou représentation par laquelle on connaît, la 3e prise de l'acte de connaître, la 4e de l'intelligence qui connaît. — 1° *Raison prise de l'objet :* L'intelligence, *de fait*, connaît l'être par un acte direct, avant de se connaître elle-même par réflexion, ou de connaître les idées qui rendent possible l'acte direct; elle connaît la pierre avant de connaître l'idée de la pierre (S. Thomas, *Summ. Theol.*, Ia, q. 85, a. 2). Il est même *impossible en soi* que l'intelligence se connaisse avant de connaître l'être, car elle devrait se connaître alors qu'elle n'est encore l'intelligence de rien, pure puissance indéterminée. Avant de dire « *cogito* », il faut nécessairement penser à quelque chose; impossible de penser à rien. — 2° *Raison prise de l'idée* ou de la représentation. *De fait*, la représentation dans l'acte direct fait connaître le représenté, sans être elle-même connue. Et lorsque ensuite par un acte de réflexion nous essayons de connaître la représentation elle-même, il nous est *impossible* de la définir autrement que par une *relation* au représenté. Que serait une pensée qui ne serait pas pensée de quelque chose, une expression qui ne serait expression de rien? Dire que la représentation ne se réfère à rien, c'est dire qu'elle est à la fois et sous le même rapport quelque chose de relatif et de non relatif, c'est détruire le concept même de représentation, d'expression, d'idée, comme ce serait détruire le concept d'intelligence que de nier sa relation essentielle à l'être. Une idée ne se réfère pas nécessairement à un être réel actuel, mais au moins à un être réel possible; elle ne peut se référer au pur néant que si elle implique contradiction, comme le cercle-carré, mais alors ce n'est plus une idée. Kant l'admettait encore en 1763 (cf. col. 1055). — 3° *Raison prise de l'acte de connaître.* Si l'on refuse de partir de l'être, il est *impossible* de le rejoindre jamais, et même d'être jamais certain de l'existence de notre propre pensée : en effet, l'idéaliste, loin de pouvoir dire : « *cogito ergo sum* » ne peut même pas dire « *cogito* », car *cogito = ego sum cogitans*. Or l'idéaliste ne connaît pas *la réalité de son action*, mais seulement la représentation qu'il s'en fait; et connût-il cette réalité par la conscience directe, il ne pourrait être absolument certain qu'elle est bien réelle, car s'il doute de l'*objectivité* du principe d'identité, de sa valeur comme loi de l'être, si le réel peut être contradictoire en son fond, rien ne l'assure que l'action qu'il tient pour réelle l'est réellement. Si l'être n'est pas l'objet premier et formel de l'intelligence, l'intelligence ne l'atteindra évidemment jamais; les phénoménistes ont mille fois raison, c'est là une chose jugée. — On pourra encore moins dire « *je* »; le « *je* », en son fond, est fatalement ontologique, il faudra se contenter d'affirmer avec je ne sais plus quel philosophe allemand : « il pense, comme on dit : il pleut dans mon grenier »; et encore n'est-ce pas certain, car il se pourrait peut-être que l'impersonnelle pensée fût identique en soi à la non-pensée. C'est ainsi que, au XVIIe siècle, le Thomiste Goudin, *Philosophia*, éd. 1860, t. IV, p. 254, réfutait le « *cogito ergo sum* » conçu comme premier principe plus certain que le principe objectif de contradiction. Cette argumentation se trouve impliquée dans la réponse qu'Aristote fait aux Sophistes au IVe (IIIe) livre de la *Metaphys.*, c. 4 et 5 (défense du principe de contradiction). Celui qui refuse de partir de l'être et du premier principe qu'il implique, s'interdit toute affirmation, en quoi diffère-t-il d'une plante, ὅμοιος γὰρ φυτῷ, il est entièrement privé de connaissance, il

doit imiter Cratyle, qui, ne pouvant plus rien dire, se contentait de remuer le doigt, ἀλλὰ τὸν δάκτυλον ἐκίνει μόνον (*ibid.*).— 4° *Raison prise de l'intelligence qui connaît.* Refuser de partir de l'être, c'est enfin vouloir rendre l'intelligence incompréhensible à elle-même : ou bien on la niera, comme l'empirisme, ou bien on n'y verra, comme Kant, qu'une multitude de *synthèses a priori*, synthèses aveugles, qui s'imposeront encore comme nécessaires, mais de la nécessité desquelles on ne saisira plus le pourquoi. Les principes premiers, qui sont comme la structure de la raison, ne sont intelligibles, nous l'avons vu, qu'en fonction de l'être.

Ces quatre assertions s'imposent comme des *faits de raison*, et comme des *nécessités de droit* impliquées dans tout jugement; elles sont logiquement antérieures à la théorie par laquelle on essaie d'expliquer *comment* l'intelligence entre en contact avec l'être, est déterminée, mesurée par lui. Les obscurités qu'on rencontrera dans cette théorie qui se propose d'expliquer le *quomodo* du fait (mode selon lequel s'opère l'actualisation de l'intelligible dans le sensible, mode selon lequel cet intelligible actualisé détermine l'intelligence), ne doivent pas nous amener à nier le fait lui-même, comme le font les subjectivistes; nous devons aller du plus certain au moins certain, et l'obscurité de celui-ci ne doit pas nous faire rejeter l'évidence de celui-là. Pas plus que la difficulté de concilier l'immutabilité divine et la liberté divine ne doit nous faire douter de ces deux attributs, s'ils sont, chacun de leur côté, logiquement déduits. Si, en suivant rigoureusement les règles de la méthode, nous arrivons à des obscurités, nous devons penser qu'elles recouvrent en réalité un mystère et non pas une contradiction. — La théorie classique de la connaissance par assimilation réciproque de l'être par l'intelligence (au point de vue vital) et de l'intelligence par l'être (au point de vue objectif), malgré des obscurités inévitables, est d'ailleurs parfaitement conforme aux premiers principes rationnels. — Sur cette théorie, cf. ARISTOTE, *De anima*, l. III, c. 5; S. THOMAS, *Summa Theol.*, Ia, q. 79, 84, 85, 86, 87, 88, et commentaire de CAJETAN; JEAN DE S. THOMAS, *Cursus philosophicus, De anima*, q. 4 et q. 10; SANSEVERINO, *Philosophia christiana cum antiqua et nova comparata*, t. VI et VII; ZIGLIARA, *De la lumière intellectuelle*, II vol., p. 18-135; GONZALEZ, *Philosophia elementaria*, p. 500-542; VACANT, *Études comparées sur la Phil. de S. Thomas et sur celle de Scot*, t. I, p. 88-107; D. DE VORGES, *La Perception et la psychologie thomiste*; PEILLAUBE, *Théorie des concepts*; P. GARDEIL, *Ce qu'il y a de vrai dans le néo-scotisme*, *Rev. Thomiste*, 1900 et 1901; SERTILLANGES, *L'Idée générale de la connaissance dans S. Thomas d'Aquin*, *Rev. des Sc. phil. et théol.*, 1908, p. 449-465; Mgr FARGES, *La Crise de la certitude*, 1907; H. DEHOVE, *Essai critique sur le réalisme thomiste comparé à l'idéalisme kantien*, Lille, 1907; P. ROUSSELOT, *L'Intellectualisme de S. Thomas*, Paris, 1908. Voir aussi, dans ce Dict., art. CRITICISME KANTIEN.

12° Un au-delà de la pensée *n'est rendu impensable que par une conception toute matérielle et quantitative de la représentation. C'est au contraire la négation de cet au-delà qui est absurde.* — Pour répondre à l'objection idéaliste « un dehors, un au-delà de la pensée est par définition absolument impensable », deux remarques suffiront ici :

1° L'idéalisme, qui reproche constamment à la philosophie traditionnelle de ne pas dépasser l'imagination spatiale, tombe ici précisément dans ce défaut, par la façon dont il parle d'un *dehors* par rapport à la pensée. C'est là une conception toute quantitative et matérielle de la représentation. La faculté de connaître (l'intelligence et même déjà le sens), comme la représentation par laquelle elle connaît, est essentiellement *intentionnelle*, elle est une qualité essentiellement ou transcendantalement relative à autre chose qu'elle; c'est là son *quid proprium* : « *Cognoscens secundum quod cognoscens differt a non cognoscentibus prout* FIT ALIUD *in quantum aliud; et hoc* IMMATERIALITATEM *supponit* », dit en substance S. THOMAS (Ia, q. 14, a. 1). Pour lui, comme pour ARISTOTE (*De anima*, l. II, c. 12, l. III, c. 8), c'est un fait que l'animal, par la sensation, d'une certaine façon *devient les autres êtres* lorsqu'il les voit, les entend, tandis que la plante est enfermée en elle-même. Et loin de nier ce fait sous prétexte qu'un dehors, un au-delà de la pensée est impossible, S. THOMAS l'explique par l'*immatérialité* de la faculté de connaître. D'où vient que l'animal, par ses sens, est ouvert sur tout le monde sensible, et *sort* pour ainsi dire de lui-même, des limites qu'occupe son corps? Cette sortie ne se comprendrait pas si elle était d'ordre spatial, elle suppose au contraire une certaine indépendance à l'égard de la matière étendue, c'est-à-dire une certaine spiritualité. La représentation qui est dans l'animal est déjà d'un ordre supérieur aux corps matériels qu'elle représente, mais parce qu'elle est l'acte d'un *organe animé* (et non pas de l'âme seule), elle peut naître de l'impression faite par ces corps. Elle est une qualité essentiellement relative à eux; un peu comme l'image d'un objet qui se forme dans un miroir, avec cette différence que l'œil est un miroir qui voit. De par sa nature essentiellement relative ou intentionnelle, la représentation ne peut être connue d'abord, dans l'acte direct *elle fait connaître sans être elle-même connue* (*non est quod cognoscitur, sed quo*). Elle n'est pas close, mais ouverte sur le terme auquel elle est essentiellement relative, elle nous conduit immédiatement à ce terme, et détermine la faculté de connaître à la manière d'un *foyer virtuel* qui se réfère essentiellement à l'objet lumineux ou à la source de chaleur qui le produit. — On n'expliquera jamais autrement ce qui a lieu déjà dans la simple connaissance sensible chez l'animal : le passage spontané du moi au non-moi (même au non-moi illusoire). Dire que toute sensation a une tendance à s'objectiver, semblable à celle que nous remarquons dans l'hallucination, c'est expliquer un fait primitif par un fait dérivé (toute hallucination suppose des sensations antérieures, l'aveugle-né n'a jamais d'hallucinations visuelles). « Autant vaudrait expliquer le son par l'écho. » De plus, cette tendance à objectiver ne serait encore qu'un fait qu'il faudrait rendre intelligible. Pourquoi n'objectivons-nous pas nos émotions, mais seulement nos sensations, sinon parce que ces dernières seules sont essentiellement intentionnelles ou représentatives? (S. THOMAS, *Summ. Theol.*, Ia, q. 85, a. 2, ad 1um et ad 2um.) Enfin, comme le remarquent les néo-réalistes anglais contemporains : si l'idéalisme est la vérité, la perception du cerveau est tout aussi subjective que celle du monde extérieur, le cerveau n'est donc plus un intermédiaire qui sépare la sensation des choses et qui l'empêche de les atteindre. Au moment de la perception du monde extérieur : ou le phénomène cérébral est réel sans être perçu, ce qui est contraire au principe de l'idéalisme, *esse est percipi*, ou ce phénomène cérébral n'étant pas perçu n'est pas réel, et alors il n'empêche plus la perception extérieure immédiate. Ainsi disparaît un des principaux arguments sur lesquels s'appuie l'idéalisme (cf. Mc. GILVARY, *The physiological argument against Realism*, dans le *Journal of Philosophy, Psychology and scientific Methods*, 14 octobre 1907).

2° Avec la connaissance intellectuelle, le passage du moi au non-moi n'est plus seulement spontané, mais réfléchi, et moi et non-moi sont connus précisément comme tels. C'est en réalité le tout premier morcelage de l'être en objet et sujet, en être absolu (entitatif) et être intentionnel. Dans sa première appréhension, l'intelligence connaît l'être, le quelque chose qui est, avant de se connaître elle-même (comment se connaîtrait-elle à vide, alors qu'elle n'est encore l'intelligence de rien ?). Dès lors, dans cette première appréhension, l'intelligence connaît l'être sans le connaître précisément comme non-moi. Puis, par réflexion sur cet acte direct, elle se connaît elle-même comme relative à l'être, intentionnelle. Elle juge alors l'être comme distinct d'elle, comme non-moi (S. THOMAS, *De Veritate*, q. 1, a. 1 et 9, et q. 2, a. 2). Ce morcelage de l'être en être absolu et être intentionnel n'est pas le moins du monde utilitaire, il s'impose sous peine de rendre l'intelligence inintelligible à elle-même, dans chacune de ses trois opérations.

Ce n'est donc pas le réalisme ontologique qui est « absurde et ruineux », c'est l'idéalisme qui est absolument impensable. Une représentation qui ne serait la représentation de rien, serait à la fois et sous le même rapport un relatif et un non-relatif. L'idéalisme n'est pas moins ruineux qu'il est absurde : il enferme l'homme en lui-même, lui interdit de connaître jusqu'à la réalité de sa propre action, il détruit ainsi toute connaissance et nous rend semblables à la plante, ὅμοιος φυτῷ (IV *Met.*, c. 4). A moins qu'il ne prétende que la pensée humaine, comme la pensée divine, s'identifie avec l'être, mais alors dès toujours l'homme doit être omniscient, il ne peut y avoir pour lui aucun mystère (S. THOMAS, *Summa Theol.*, Iª, q. 79, a. 2). Dieu ou plante, il faut choisir.

Entre la philosophie antique et l'idéalisme, la question est donc de savoir si oui ou non nous sommes certains de l'objectivité du principe d'identité ou de non-contradiction (objectivité mise en doute par Descartes au début du *Discours sur la méthode*), s'il est évident pour nous que l'absurde n'est pas seulement *impensable*, mais qu'il est encore *impossible* (l'impossible est un *au-delà* par rapport à l'impensable). C'est là pour nous une évidence, la toute première, antérieure et supérieure à celle du « *cogito* » ; nous nous sentons dominés et mesurés par elle, c'est-à-dire par l'être évident ; et dans cette toute première adhésion, notre intelligence de créature s'apparaît comme potentielle et conditionnée (cf. LEPIDI, *Ontologia*, p. 35).

Dans ses *Dilemmes de la métaphysique pure*, p. 2, RENOUVIER, après plusieurs autres, mettait encore une fois en doute l'objectivité du principe de non-contradiction. Il nous suffit de répondre avec M. EVELLIN (*Congrès de Métaphysique*, Paris, 1900, p. 175) : « Si la loi de non-contradiction s'imposait à la pensée mais non pas au réel, l'être perdrait précisément ce qui le fait être, c'est-à-dire son identité avec lui-même, et par conséquent il ne serait plus. Tout disparaîtrait dans un insaisissable écoulement... Le principe d'identité n'est pas seulement l'exigence essentielle de la pensée, c'est lui-même qui constitue la nature en l'affranchissant en son fond du phénomène. » Le principe de substance n'est en effet, nous l'avons vu, qu'une de ses déterminations. Les principes de raison d'être et de causalité, se rattachant à lui par une réduction à l'absurde, ont une valeur objective comme lui, sont lois de l'être comme lui.

A la vérité, nous n'avons pas prétendu donner une démonstration *directe* de l'objectivité de notre intelligence, ou de celle du principe d'identité. Cette démonstration directe impliquerait nécessairement une pétition de principe, et par ailleurs ce qui est évident de soi comme un premier principe n'est pas susceptible de démonstration directe. Mais, comme la nécessité des principes, leur objectivité se démontre indirectement ou par l'absurde, c'est ce que nous avons fait en énumérant les quatre nécessités de droit et de fait qui nous obligent à partir de l'être. Cette démonstration par l'absurde ne satisfait pas pleinement l'intelligence, parce qu'elle ne donne pas l'évidence *intrinsèque* de la chose, mais comment donner à une vérité cette évidence lorsqu'elle la possède déjà ? (Cf. col. 992 et 994.)

13° *Le principe de causalité a-t-il une valeur non seulement ontologique mais transcendante ? — La quatrième antinomie.* — Nous n'avons jusqu'ici défendu que la *nécessité* et la *valeur objective ou ontologique* des principes métaphysiques d'identité, de raison d'être, de causalité, de finalité, qui servent de fondement éloigné, prochain et immédiat aux preuves de l'existence de Dieu. Nous voyons que ces principes ne sont pas seulement le résultat d'associations maintes fois répétées, ni de simples lois nécessaires de la pensée, ils portent non seulement sur les phénomènes (internes et externes) mais sur l'*être*. L'empirisme et le conceptualisme subjectiviste de Kant, loin de rendre intelligibles les faits de raison que nous avons constatés, les suppriment. Seul le conceptualisme réaliste traditionnel, ou la philosophie de l'être, les maintient et les explique.

Ici surgit une difficulté nouvelle : le principe de causalité va-t-il nous permettre de nous élever des êtres finis à cet être infiniment parfait, distinct du monde, *transcendant*, auquel nous pensons quand on prononce le nom de Dieu? Le principe de causalité va-t-il nous autoriser à mettre le petit mot *est* devant la définition nominale de Dieu : une cause première, distincte du monde, infiniment parfaite *est ?* — KANT ici encore prétend que non. Selon lui, le conceptualisme réaliste qui croit posséder une intuition de l'intelligible (substance, cause, fin) s'engage en fait, lorsqu'il veut poser les problèmes de l'ordre intelligible, dans des antinomies. — Nous n'aurons à nous occuper directement que de la quatrième antinomie kantienne, mais il n'est pas inutile de rappeler brièvement la solution des trois autres, dont on peut tirer autant d'objections contre les preuves de l'existence de Dieu.

Pour ce qui est de la première antinomie, le monde a-t-il commencé ou existe-t-il *ab aeterno ?* nous avons dit plus haut avec S. THOMAS (Iª, q. 46) qu'on ne peut démontrer ni la thèse ni l'antithèse, et que seule la révélation peut nous renseigner sur ce fait qui dépend uniquement de la liberté divine. — La seconde antinomie, sur la substance corporelle, se solutionne par la distinction de la puissance et de l'acte ; nous l'avons indiqué plus haut à propos du principe de substance. — La troisième antinomie, qui concerne la liberté humaine et par voie de conséquence la liberté divine, se solutionne aussi par la distinction de puissance et acte. Le motif qui détermine l'acte libre est une raison relativement suffisante, mais non pas absolument suffisante, parce qu'il n'y a pas de raison suffisante infailliblement déterminante pour passer du bien universel et sans limite, qui spécifie la volonté, à tel bien particulier plutôt qu'à tel autre. Deux biens partiels, si *inégaux* soient-ils, sont tous deux mélangés de puissance et acte, et par là *également à l'infini* tous les deux du bien total qui seul est pur acte (nous avons longuement développé ce point dans la *Revue des sciences phil. et théol.*, « *Intellectualisme et liberté chez S. Thomas* », oct. 1907

et janvier 1909). Si donc nous établissons que Dieu est par lui-même la plénitude de l'être, et par là en possession du bien absolu, il faudra conclure que la création n'ajoute rien à sa perfection; il convient cependant (raison relativement et non absolument suffisante) que le Souverain Bien se communique avec la plus absolue liberté (S. THOMAS, *Summa Theol.*, q. 19, a. 3, et comment. de CAJETAN).

La quatrième antinomie kantienne pose très bien le problème de Dieu, et nous montre la nécessité, pour le résoudre, de distinguer très nettement l'ordre intelligible et l'ordre sensible, la métaphysique et la science. Dans cette antinomie, comme d'ailleurs dans les précédentes, la thèse représente la doctrine communément admise par les métaphysiciens dogmatiques, et l'antithèse la solution généralement adoptée par l'empirisme. — Suivant la thèse, il existe soit dans le monde, soit par delà, un *être nécessaire*, cause absolue de l'univers. La preuve en est qu'il y a dans le monde sensible une série de changements. Or, tout changement, pour se produire, suppose une série complète de causes ou conditions, jusqu'à l'inconditionné absolu qui seul est nécessaire. — Suivant l'antithèse, il n'y a d'être nécessaire ni *dans* l'univers, comme partie intégrante du cosmos, ni *au delà*, comme cause du monde. En effet, s'il y a dans le monde un être nécessaire qui en fasse partie, il ne peut se concevoir que sous deux formes : ou 1° il se trouve au commencement du monde, alors il serait un commencement absolu, sans cause, ce qui est contraire à la loi dynamique de la détermination de tout phénomène dans le temps; ou 2° il coïncide avec la série totale des phénomènes, comme le disent les panthéistes, mais une somme d'êtres relatifs et contingents ne constitue pas plus un être nécessaire et absolu que cent mille idiots ne constituent un homme intelligent. Donc rien de nécessaire *dans* le monde. Ce ne peut être non plus *au delà* de l'univers qu'existe une cause nécessaire. Pour produire les changements qui commencent dans le monde, il faudrait qu'elle-même commençât à agir, et sa causalité rentrerait dans le temps, et par conséquent dans l'ensemble des phénomènes ou dans le monde. — C'est dire que la cause première ne peut être conçue ni sous la forme de l'immanence, ni sous celle de la transcendance. Par où l'on voit, selon Kant, que la catégorie de causalité n'a de signification et d'usage que vis-à-vis des phénomènes, et ne peut nous permettre de les dépasser. — Cette difficulté a été reprise, nous l'avons vu, col. 972, par les empiristes : « L'absolu en tant qu'absolu, dit SPENCER, ne peut être cause. Si vous dites qu'il existait d'abord par lui-même et qu'ensuite il devient cause, on se heurte à une nouvelle difficulté : l'infini ne peut devenir ce qu'il n'était pas d'abord. Si l'on répond qu'il le peut parce qu'il est libre, on tombe dans une nouvelle contradiction : la liberté suppose la conscience, et la conscience, n'étant concevable que comme une relation, ne peut se trouver dans l'absolu. » C'est dire que nos idées de cause, d'intelligence, de liberté n'ont pas de valeur transcendante.

On sait comment Kant résout cette quatrième antinomie, ainsi que la précédente, par la distinction du monde sensible ou phénoménal et du monde intelligible ou nouménal. En cela il se souvient de la métaphysique traditionnelle. L'antithèse (empiriste) est vraie du monde sensible, il n'y a pas en lui d'être nécessaire, et le point de vue empirique ne permet pas de s'élever à une cause première, non causée. En cela nous sommes d'accord avec Kant. Quant à la thèse (métaphysique dogmatique) en tant qu'elle admet une cause nécessaire en dehors de la série des êtres sensibles, dans l'ordre intelligible ou nouménal, elle n'a rien, dit-il, de contradictoire. La cause première peut donc être tenue pour possible. Est-elle réelle? Selon Kant, cette existence ne peut être affirmée que par un acte de foi morale. Dieu est postulé par la raison pratique comme garantie suprême de l'ordre moral et du triomphe définitif du bien, la théologie rationnelle est ainsi subordonnée à la morale indépendante. Pour ce qui est des preuves de la théologie rationnelle classique, Kant se réserve d'établir en détail leur insuffisance en montrant qu'elles sont viciées par l'illusion transcendantale qui se cache dans l'argument de S. Anselme. La *raison* (*Vernunft*) ne peut prétendre avec la causalité, qui n'est qu'une catégorie de l'*entendement* (*Verstand*), dépasser l'ordre des phénomènes.

Nous verrons, par l'exposé des preuves classiques, que notre concept de causalité, défini non pas en fonction des *phénomènes*, comme le fait Kant, mais en fonction de l'*être* (causalité = réalisation de ce qui est sans être par soi), va nous permettre d'établir l'existence du premier être ou de la cause première, et de répondre aux objections formulées par Kant contre chacune des preuves traditionnelles. Il suffit pour l'instant 1° de faire voir la fausseté de la distinction kantienne entre l'entendement et la raison, 2° d'établir le fondement de la valeur analogique des notions métaphysiques à l'égard de Dieu.

En montrant que dans chacune de ses trois opérations (conception, jugement, raisonnement) l'intelligence a pour objet formel l'être, nous avons suffisamment montré la fausseté de la distinction kantienne entre la *raison* (Vernunft) et l'*entendement* (Verstand). La seule distinction que nous puissions admettre dans l'intelligence par rapport au sensible et à l'intelligible est celle des trois degrés d'abstraction (ARISTOTE, *Metaph.*, l. X, c. 3; S. THOMAS, *Sup. Boetium de Trinitate*, q. 5, a. 1; JEAN DE S. THOMAS, *Cursus Phil.*, *Logica*, q. 27, a. 1. De distinctione scientiarum; ZIGLIARA, *Summa Phil.*, t. I, p. 296-302). Le 1er degré abstrait seulement de la matière individuelle; c'est celui des sciences expérimentales, le chimiste n'étudie pas telle molécule d'eau, mais la molécule d'eau. Le 2e degré abstrait de toute matière sensible, c'est-à-dire des qualités sensibles, mais non pas de la quantité; c'est celui des mathématiques. Le 3e degré abstrait de toute matière (de l'espace et du temps) pour ne considérer que l'être en tant qu'être et ses lois; c'est celui de la métaphysique. Ce 3e degré n'est pas sans rapports avec ce que Kant appelle la *raison* (qui s'efforce d'atteindre le pur intelligible); mais l'intuition abstractive du 3e degré, pour être vide de tout contenu sensible, n'est pas vide de tout contenu réel, comme le prétend Kant. Elle atteint au contraire l'*être* qui domine, transcende toutes les catégories ou prédicaments ou genres suprêmes, elle atteint aussi tout ce qui se définit par un rapport immédiat à l'être et abstrait comme l'être de toute matière, de l'espace et du temps, c'est : 1° les divisions premières de l'être en puissance et acte, essence et existence; 2° les propriétés transcendantales de l'être : l'unité, la vérité, la bonté, et par conséquent l'intelligence (relation vivante à l'être), la volonté libre (relation vivante au bien); 3° les quatre causes conçues en fonction de la division de l'être en puissance et acte. — Kant et Spencer n'ont pas su voir en quoi la raison formelle de causalité transcende le temps comme l'espace, et peut avoir pour mesure l'immobile éternité.

14° *Le fondement* **négatif** *de la valeur* **transcendante** *de la notion de cause (et des autres notions appliquées à Dieu) : ces notions, au moins par leur raison formelle, ne sont pas dans un genre, mais sont* **transcendantales** *(à*

tous les genres) et par conséquent analogiques. — Les notions métaphysiques du 3e degré d'abstraction vont nous permettre de nous élever à Dieu, 1° parce qu'elles sont réelles et non pas seulement logiques; 2° parce qu'elles sont transcendantales; 3° parce qu'elles sont analogiques.

1° Elles sont *réelles* et non pas seulement logiques, elles expriment l'être réel et non l'être de raison (ce qui ne peut exister que dans l'esprit, comme le sujet logique et le prédicat d'une proposition), puisqu'elles sont l'objet non pas de la réflexion sur nos propres actes, mais de l'intuition-abstractive directe et de l'intuition la plus simple impliquée dans toutes les autres, sans laquelle toutes les autres disparaîtraient. Sans les notions et les principes suprêmes, rien n'est intelligible dans aucune des sciences, l'être perd ce qui le fait être.

2° Elles sont *transcendantales*, non pas au sens kantien, mais au sens classique. Selon KANT, une recherche « transcendantale est celle qui ne porte point sur les objets, mais sur notre manière de les connaître, en tant que celle-ci est possible *a priori* » (*Critique de la raison pure*, Introd., c. 7 début). Selon l'Ecole, une notion est transcendantale, sans cesser d'être objective, lorsqu'elle dépasse les limites, non seulement d'une espèce déterminée, mais même d'un genre suprême déterminé, et se retrouve proportionnellement dans tous les genres. Ainsi, comme l'a dit ARISTOTE (*Metaph.*, l. X, c. 1; l. IV, c. 1; l. XII, c. 4; *Post. Anal.*, l. II, c. 13 et 14; *Ethiq. à Nic.*, l. I, c. 6), l'être, l'unité, la vérité, la bonté se trouvent dans les différentes catégories ou genres suprêmes, on les attribue à des titres divers à la substance, à la quantité, à la qualité, à l'action, etc.; on dit un bon fruit, un bon citoyen, une bonne taille, une bonne qualité, une bonne action, etc. — De même l'acte et la puissance qui divisent l'être se retrouvent aussi bien dans la catégorie substance que dans les accidents. A la vérité, il n'y a que six transcendantaux : *ens, res, unum, aliquid, bonum et verum* (cf. S. THOMAS, *De Veritate*, q. 1, a. 1; *De Pot.*, q. 9, a. 7, ad 6m, 13m); les autres notions métaphysiques de cause, d'intelligence, de volonté, qui vont nous servir et que nous appliquerons formellement à Dieu, ne sont pas à proprement parler transcendantales, elles ne se retrouvent pas dans tous les genres, mais elles se définissent par une relation immédiate à l'un des transcendantaux, la causalité par rapport à l'*être* dont elle est la *réalisation*, l'intelligence par rapport à l'*être* dont elle est la connaissance, la volonté par rapport au *bien* dont elle est l'appétit. En ce sens, ces notions métaphysiques ne sont pas nécessairement dans un genre, et à ce titre méritent le nom de transcendantales. Sans doute, l'intelligence et la volonté *humaines* sont des accidents du genre suprême qualité, de l'espèce puissance, mais l'intelligence comme intelligence, dans sa raison formelle, est indépendante de ces éléments génériques et spécifiques, elle abstrait de ces limites, elle est essentiellement une relation à l'être, et comme l'être elle domine les genres et n'est emprisonnée en aucun d'eux, aussi peut-elle les connaître tous.

Une conséquence importante s'en dégage pour la démonstrabilité de Dieu. De même qu'on ne voit pas d'impossibilité à ce que la notion d'*être*, qui de soi ne comporte pas de limite, s'applique à des êtres de moins en moins limités, mélangés de potentialité, à la pierre, à la plante, à l'animal, à l'homme, à l'esprit pur et enfin à un être absolument pur de toute potentialité; de même on ne voit pas d'impossibilité à ce que la notion d'*intelligence* s'applique à des intelligences de moins en moins restreintes et enfin à une intelligence adéquate à l'être, à tout le réel et à tout le possible, et par là omnisciente. Pourquoi la dualité du sujet et de l'objet, sur laquelle insiste Spencer, ne proviendrait-elle pas précisément de la *potentialité* et du sujet et de l'objet (du mode créé de l'un et de l'autre); pourquoi une intelligence, de soi en acte de tout l'intelligible dès toujours, ne s'identifierait-elle pas avec l'être pur, de soi actuellement connu dès toujours? (Ia, q. 14, a. 2.) Il n'y a pas là d'évidente impossibilité. — Il faut en dire autant de la *volonté libre* spécifiée par le bien intellectuellement connu. Pourquoi un acte éternel d'amour ne s'identifierait-il pas avec le bien pur de soi et dès toujours actuellement aimé? — Il en va de même aussi de la *causalité;* l'action transitive d'une créature est dans un genre déterminé (comme son action immanente, ex. l'intellection), elle est dans l'agent un accident, l'acte second d'une puissance opérative, et se termine dans le patient sur lequel elle s'exerce. Mais si l'on considère la *causalité*, dans sa pure raison formelle de « réalisation d'un être contingent », on voit qu'elle abstrait, comme l'intelligence ou la volonté, de tout élément générique, de toute limite potentielle; et de même qu'elle peut s'étendre jusqu'à la « réalisation » de toutes les modalités de l'être contingent, à quelque genre qu'elles appartiennent, de même on ne voit pas d'impossibilité à l'attribuer à un être infiniment parfait, pur de toute potentialité. Pourquoi l'*ens realissimum* ne pourrait-il pas réaliser? Autant dire que la lumière ne peut éclairer, que la chaleur ne peut chauffer. En Dieu la réalisation ou l'action transitive ne sera plus un accident, acte second d'une puissance, reçu du côté de son terme dans un patient extérieur; mais pourquoi ne pourrait-elle pas s'identifier avec l'être même de Dieu, être éternelle comme lui? (Ce sera même exigé par la preuve par le mouvement.) Pourquoi ne pourrait-elle pas mériter de ce point de vue le nom d'action formellement immanente, et avoir néanmoins toute la perfection (et au delà) et toute l'efficacité d'une action transitive, produire un effet extérieur, ce qui lui vaudrait le nom d'action virtuellement transitive? Pourquoi cette action éternelle, qui n'ajouterait rien à l'être de Dieu, ne pourrait-elle avoir son effet dans le temps, à tel instant voulu d'avance, si elle domine infiniment ce temps et le crée comme tout le reste? Nous-mêmes ne pouvons-nous pas vouloir d'avance ce que nous ne réalisons que plus tard; si notre vouloir suffisait à réaliser, sans l'intermédiaire d'aucune action corporelle, et s'il subsistait le même dans un ordre supérieur au temps, pourquoi sans changer en rien ne pourrait-il produire son effet au moment fixé? (*C. Gentes*, l. II, c. 35, n. 1.) Bref, pourquoi le concept de causalité ne pourrait-il être purifié de toute potentialité ou imperfection et s'appliquer à l'Acte pur? Ce sera le travail des traités de la Puissance divine, *Summa Theol.*, Ia, q. 25, a. 1, ad 2m et 3m (*In Deo salvatur ratio potentiae, quantum ad hoc quod est principium effectus, non autem quantum ad hoc quod est principium actionis quae est essentia divina...*), de la Création, Ia, q. 45, a. 3, ad 1um; de la motion divine, Ia, q. 105, a. 1-5, cf. ZIGLIARA, *Summa Philosophica*, t. II, p. 486... 497... 540... — Mais dès maintenant nous voyons et il suffit de voir que cette purification n'est pas évidemment impossible, puisque la causalité, dans sa raison formelle, n'est pas enfermée dans les limites d'un genre. En ce sens elle est transcendantale.

Il faut faire un pas de plus : il ne suffit pas de savoir que l'application à Dieu des notions transcendantales n'est pas évidemment contradictoire, il faut encore se demander de quelle manière elle peut avoir lieu. Cette application a été niée par Kant et Spencer, parce qu'ils l'ont conçue de façon univoque; or, le simple

examen de ces notions nous permet d'établir que leur application à Dieu, si elle est exigée, ne pourra se faire que de façon analogique.

3° Ces notions métaphysiques sont *analogiques*. — On ne l'a pas assez remarqué dans les controverses récentes, ces notions sont *analogiques* précisément parce que ce ne sont pas des genres, mais des notions qui *transcendent les genres*. Tout genre, si élevé soit-il, reste *univoque*, c'est-à-dire qu'en chacun des êtres auquel il est attribué il désigne absolument la même chose, *rationem simpliciter eamdem*. C'est ainsi que le genre *animal* désigne dans l'homme et dans le chien la même chose : un être doué de vie végétative et sensitive; cette notion générique est un noyau commun auquel s'ajoutent les différences *extrinsèques* qui constituent d'une part l'homme (la rationabilité) et d'autre part le chien. De même, le genre suprême « qualité » désigne la même chose absolument dans ses différentes espèces (habitude, puissance, qualité sensible, figure). Il en est tout autrement de l'être (*ens* et *res*), de l'unité, de la vérité, de la bonté. « L'être et l'unité, dit Aristote, ne sont pas des genres, on ne peut leur ajouter des différences *extrinsèques* (comme à l'animalité s'ajoute la rationabilité), il faut en effet, de toute nécessité, que la différence *soit* et qu'elle soit *une*. » (*Métaph.*, l. X, c. 1; l. IV, c. 1; l. XII, c. 4.) L'être et l'unité sont donc imbibés dans cela même qui différencie les êtres, et pour cette raison conviennent aux différents êtres *κατ' ἀναλογίαν, secundum proportionem* (*Post. Anal.*, l. II, c. 13 et 14). C'est dire que chacun de ces êtres n'est pas être de la même manière (comme tous les animaux participent à l'animalité de la même manière), mais chacun participe l'être *à sa manière* (*ratio entis in omnibus non est simpliciter eadem, sed eadem secundum quid, id est secundum proportionem*). Il en va de même du bien, du vrai, propriétés transcendantales de l'être qui l'accompagnent dans toutes les catégories (*Ethiq. à Nic.*, l. I, c. 6). L'être n'est donc pas un noyau commun auquel s'ajouteraient la différence propre à la substance et celle propre à l'accident; ces différences étant encore de l'être, le mot *être*, dans la substance et l'accident ne désigne pas absolument la même chose, mais des choses proportionnellement semblables : la substance est être *à sa manière* (in se), l'accident est être *à sa manière* (in alio). Telle est l'analogie de l'être et des transcendantaux dans les choses finies, et si l'être est analogue, toute notion qui se définit par un rapport immédiat à l'être ou à un autre transcendantal doit être analogue elle aussi, ex. : intelligence, volonté, causalité. — Que faut-il en conclure, au point de vue de la cognoscibilité de Dieu? Nous venons de dire qu'en tant que ces notions sont transcendantales (supérieures à toute limite générique) *on ne voit pas d'impossibilité* à ce qu'elles s'appliquent à l'être que nous appelons Dieu, s'il existe. Maintenant, en tant qu'elles sont analogiques nous prévoyons *comment* elles pourront s'appliquer à Dieu (proportionnellement), si vraiment elles doivent s'appliquer à Lui. Dieu sera être à sa manière, intelligent à sa manière, cause à sa manière, etc. On dit : ce fruit est *bon* à sa manière (physiquement, au point de vue du goût), cet homme vertueux est *bon* à sa manière (moralement); pourquoi ne pourrait-on dire : Dieu est *bon* à sa manière, c'est-à-dire absolument? — Mais ces notions s'appliquent-elles à Dieu? Qui nous autorise à en faire usage *positivement* pour connaître Dieu? Autre chose est *ne pas voir* d'impossibilité à leur usage et autre chose *voir qu'il n'y a pas* d'impossibilité à leur usage. Nous avons établi le fondement négatif de leur valeur transcendante. Il faut en établir le fondement positif.

15° ***Le fondement positif de la valeur transcendante de la notion de cause : les exigences positives des réalités contingentes formulées en fonction de l'être. — Rôle de l'idée d'être et de l'idée de cause dans le fondement de la valeur analogique des noms divins.*** — Le fondement positif de la portée analogique des notions transcendantales à l'égard de Dieu est le rapport de causalité qui unit à Dieu les créatures. Ce qui nous assure, dit saint Thomas (Ia, q. 4, a. 3), qu'il y a une similitude analogique entre les créatures et Dieu, c'est que Dieu est leur *cause*, et tout effet doit avoir quelque similitude avec sa cause, *omne agens agit sibi simile* : agir, c'est déterminer (actualiser, réaliser), et un agent ne peut déterminer que par la détermination qui est en lui. L'être qui n'est pas par soi doit donc avoir une similitude analogique avec l'être qui est par soi.

M. Marcel Hébert (*Revue de métaphysique et de morale*, « *Anonyme et Polyonyme* », 1903, p. 241) objecte : « Cette doctrine de l'*analogie* suppose que l'on admet préalablement le *rapport de causalité* entre Dieu et le monde, entre un Dieu substance parfaite créant un monde composé de substances imparfaites qui participent à des degrés divers à l'infinie perfection. Mais ce rapport de *causalité* est lui-même une analogie; Dieu est « cause analogique » du monde, disent les théologiens. Les analogies reposent donc toutes sur une analogie première, et les théologiens n'évitent ici la pétition de principe qu'en supposant déjà certain par ailleurs le fait de la création. Qu'il soit certain *par la foi*, cela n'importe pas à la question, puisqu'il ne s'agit en ce moment que de certitude *rationnelle*. Or, que dit la raison sur ce problème fondamental? Nous l'avons vu : elle ne saurait se contenter des séries de phénomènes, elle réclame une raison d'être absolue, mais elle n'exige en aucune manière que l'on réalise cet absolu dans une « substance particulière » transcendante par rapport à l'essence des choses. » Selon M. Hébert en effet, comme selon M. Le Roy, le principe de causalité conduisant à une cause extrinsèque *(quidquid movetur ab alio movetur)* « tire sa lucidité apparente d'une image spatiale introduite de façon illégitime dans un problème de nature métaphysique, on suppose que les moteurs et les mobiles sont des substances distinctes (postulat du morcelage), ce que nie le panthéisme » (*Rev. de mét. et mor.*, juillet 1902, p. 398, « *La dernière idole* »). « On ne peut davantage, sans anthropomorphisme, introduire l'idée de causalité au sens psychologique, laquelle d'ailleurs ne mènerait qu'à une âme du monde. »

Nous avons déjà répondu en partie à cette objection en montrant que la raison d'être de l'existence d'un être contingent, doit être une raison d'être actualisatrice ou *réalisatrice*. Tel est le concept de causalité, nullement anthropomorphique, qui va nous servir à prouver l'existence de Dieu. Il fait abstraction de toute image particulière empruntée à l'expérience externe (postulat du morcelage) ou à l'expérience interne (causalité psychologique), il est conçu en fonction de l'*être*, objet formel de l'intelligence humaine, non pas comme *humaine*, mais comme *intelligence* (l'objet propre de l'intelligence humaine comme humaine est l'essence des choses sensibles, et non l'être). Donc nul anthropomorphisme. — De plus, comme nous l'avons remarqué, peu importe que le monde dont nous partons pour prouver Dieu soit une seule substance ou plusieurs substances, s'il y a en lui *multiplicité* et *devenir*, au nom du principe d'identité et du principe de raison d'être, il faudra dire qu'il n'a pas en soi sa raison d'être, qu'il est contingent, et que la réalité qui peut en rendre raison

et se suffire à elle-même doit être en tout et pour tout identique à elle-même, qu'elle doit être à l'être comme A est à A, *Ipsum esse*, acte pur, par là distincte essentiellement du monde multiple et changeant. Le nier, sera nier que le principe d'identité est loi fondamentale du réel comme de la pensée, et dire avec Hegel que la loi fondamentale est la contradiction ou l'absurdité. Une âme du monde, une comme substance et multiple dans les phénomènes qui la déterminent, apparaîtra contingente : du fait qu'elle peut recevoir des modes multiples et variables, c'est qu'elle n'est pas identité pure, pur être, pure perfection; la composition, qui est en elle-même *au nom du principe d'identité*, demande une cause : des éléments de soi divers ne peuvent de soi être unis; il n'y aura là aucun recours dissimulé à l'argument de saint Anselme, mais recours au principe suprême de la pensée.

Il n'en reste pas moins une difficulté plus profonde que celle signalée par M. Hébert : on ne peut positivement appliquer à Dieu le concept analogique d'*être* (et affirmer l'existence de Dieu) qu'en supposant la valeur analogique du concept de *cause*, mais cette supposition n'est pas seulement gratuite, elle est illégitime : la valeur analogique du concept de cause, loin de pouvoir fonder la valeur analogique du concept d'être, la suppose, puisque le concept d'être est de tous le plus universel et qu'il est impliqué en tous les autres. L'objection de M. Hébert reste confinée dans les limites de l'empirisme et de la science, elle ne devient sérieuse et philosophique que du point de vue conceptualiste-réaliste qui définit tout en fonction de l'être.

A cette dernière instance, il faut répondre : 1° L'*être* apparaît tout d'abord dans l'ordre infini comme un transcendantal, et par là même comme un analogue de proportionnalité. Dès lors, nous ne voyons pas qu'il soit impossible, tout porte même à penser qu'il est possible d'appliquer cette notion transcendantale analogique (qui ne comporte pas de limite) à un être infini, qui deviendra dès lors l'analogué supérieur de cette notion.— 2° Le concept de *cause*, défini métaphysiquement en fonction de l'être par la *réalisation*, apparaît du même coup comme dépassant les limites d'un genre, d'une catégorie déterminée, et donc comme analogique. Dès lors nous ne voyons pas qu'il soit impossible, tout porte même à penser qu'il est possible d'appliquer cette notion de cause à un analogué supérieur infini, si ce dernier est exigé.— 3° Toutes les réalités finies, de par la multiplicité et le devenir qu'elles impliquent, apparaissent contingentes et *exigent* nécessairement une raison d'être actualisatrice, qui elle-même soit identité et immutabilité pure, pur être. — Ainsi donc nous ne déclarons le concept de cause analogue que parce que l'être est analogue, et il l'est parce que transcendantal; affirmation nullement gratuite. Ce disant, nous ignorons encore si Dieu est un analogué supérieur de l'être; nous ne l'affirmons qu'en vertu du concept de cause, et cela est parfaitement légitime, car, à l'opposé du concept d'être, le *concept de cause est essentiellement relatif*, et ce qui oblige à affirmer la relation de causalité, ce sont toujours les exigences de l'effet, l'impuissance où il est de s'expliquer par lui-même. Si ces exigences sont nécessairement conçues en fonction de l'être (qui apparaît déjà comme transcendantal), il faut dire que c'est le concept d'être lui-même, par l'intermédiaire du concept de cause, qui postule l'*Ipsum esse subsistens* et qui demande à s'appliquer analogiquement à lui comme à son analogué supérieur. Ensuite, partant non plus de l'être (analogue) mais de l'être divin (analogué), on déterminera ce qu'est la causalité divine (analogué supérieur de la causalité), ce qui fera l'objet des traités de la puissance de Dieu, de la création, de la motion divine. — Dès lors, le concept d'être conserve toujours sa primauté, l'être analogue fonde l'analogie du concept de cause, le concept analogique de cause permet d'affirmer l'analogué supérieur de l'être, lequel permet à son tour de déterminer l'analogué supérieur de la causalité; c'est-à-dire la causalité divine. — De même nous avons vu plus haut que le concept confus d'être est antérieur à celui de manière d'être, qui permet de préciser le premier analogué de l'être, la substance, lequel permet à son tour de préciser le deuxième analogué de l'être, l'accident (col. 990).

16° *Le moyen terme de notre démonstration sera analogique. Rigueur d'une pareille démonstration.*— C'est donc à l'aide de concepts analogiques, et non pas univoques, que nous allons faire la démonstration de l'existence de Dieu. Un terme analogue jouera le rôle de moyen terme. Toutes les preuves auront la forme syllogistique suivante : Le monde requiert nécessairement une *cause première* extrinsèque. Or nous appelons Dieu la cause première extrinsèque du monde. Donc Dieu est. — Nous ne supposons de Dieu que la définition nominale, l'idée qu'éveille dans l'esprit le mot *Dieu;* c'est le moyen terme de toutes les démonstrations qui vont suivre (Iª, q. 2, art. 2, ad 2). Ce moyen terme est analogique, et cela suffit. Il est suffisamment un, quoique analogique, pour que le syllogisme ne comporte pas quatre termes. Cajetan établit, en son traité *De nominum analogia*, c. 10, qu'un concept qui a une unité de proportionnalité peut être moyen terme dans un syllogisme, à condition que dans les deux cas où il est employé, c'est-à-dire dans la majeure et dans la mineure, il soit pris selon la même extension. Pour cela il doit être pris selon la similitude proportionnelle qui existe entre les analogués, et non pas selon ce qui constitue en propre tel analogué. Par exemple, le concept relatif de *cause* qui va nous servir de moyen terme dans toutes nos démonstrations, doit désigner, dans la majeure et dans la mineure, non pas précisément la causalité telle qu'elle est dans la créature, mais ce en quoi cette causalité de la créature est proportionnellement semblable à une causalité d'un autre ordre. Tout ce qui convient au semblable en tant que tel, convient aussi à ce à quoi il ressemble, *quidquid convenit simili, in eo quod simile, convenit etiam illi cujus est simile* (Cajetan, *ibid.*). Le principe d'identité ou de contradiction, qui assure la validité formelle du raisonnement, ne doit pas se restreindre aux notions univoques. « La contradiction consiste dans l'affirmation et la négation du même attribut au même sujet, et non pas dans l'affirmation et la négation du même attribut univoque au même sujet univoque. L'identité des choses et des raisons objectives s'étend à l'identité proportionnelle. » (Cajetan, *ibid.*)

Ce n'est pas là une thèse logique établie pour les besoins de la démonstration de l'existence de Dieu, on la trouve nettement exprimée par Aristote, le père de la théorie de la démonstration, au II *Post. Anal.*, c. 13 et 14 (*Comm. de S. Thomas*, leç. 17 et 19). Après avoir parlé du moyen terme univoque, il ajoute : « *Ἔτι δ' ἄλλος τρόπος ἐστὶ κατὰ τὸ ἀνάλογον ἐκλέγειν, alius modus est eligere commune secundum analogiam, id est secundum proportionem.* » S. Thomas explique : *Ad hoc autem commune analogum, quaedam consequuntur propter unitatem proportionis, sicut si communicarent in una natura generis vel speciei.* — Cette même unité de proportion fonde tous les raisonnements de la théodicée, elle nous permettra de dire après avoir démontré l'existence de Dieu et son indépendance à l'égard de la matière : de même que

dans la créature, l'immatérialité (concept négatif) est la raison de l'intelligence (concept positif analogique) qui a pour conséquence la volonté et la volonté libre (concepts positifs analogiques), de même *proportionnellement* en Dieu, l'immatérialité absolue est raison de l'intelligence omnisciente (Ia, q. 14, a. 1), qui a pour conséquence la volonté absolument libre (Ia, q. 19, a. 1, 2, 3). — Nous avons montré dans *Le Sens commun, la Philosophie de l'Etre et les formules dogmatiques*, p. 147... qu'il n'y a pas deux inconnues dans chacune de ses proportions ; il y a deux termes créés connus directement, un terme incréé connu indirectement, d'où l'on infère le quatrième terme qui était jusque-là inconnu.

Jean de Saint-Thomas (*Cursus Phil.*, Logica, q. 13, a. 5) exprime en une formule très nette cet enseignement d'Aristote, de S. Thomas, de Cajetan, et des thomistes en général, sur l'analogie : « L'analogue de proportionnalité qui convient intrinsèquement aux analogués s'exprime en un concept *un, inadéquat* et *imparfait.* En effet ce concept n'abstrait pas des analogués en ce sens qu'il contiendrait seulement en puissance et non pas en acte ce qui différencie les analogués, mais en ce sens qu'il n'explicite pas ces différences, bien qu'il les contienne actuellement. » Ce qui revient à dire avec Aristote : l'être n'admet pas de différences qui lui soient extrinsèques, aussi ne peut-on l'abstraire parfaitement de ses différences, comme un genre s'abstrait parfaitement de ses espèces (cf. col. 1054).

Parce qu'il a foncièrement distingué l'analogue d'un genre, S. Thomas tient une position intermédiaire entre l'agnosticisme de Maimonide et des nominalistes, repris par les modernistes, et le réalisme exagéré d'un Gilbert de la Porée qui reparaîtra chez des ontologistes comme Rosmini, cf. Billuart, t. I, p. 51-62. — Ces deux opinions extrêmes proviennent l'une et l'autre de ce que l'analogue est conçu univoquement ; dès lors, s'il est formellement en Dieu, il pose en lui une distinction réelle (Gilbert de la Porée), ou s'il ne pose pas en Dieu cette distinction, c'est qu'il n'est pas formellement en lui (Maimonide) (cf. *Le Sens commun...*, p. 308).

A la suite de Scot, Suarez (*Disput. Metaph.*, Disp. 2, sect. 1, n° 9, sect. ii, n° 13, 21, 36), paraît avoir méconnu la distinction profonde qui sépare l'analogue de l'univoque; il semble devoir en venir logiquement à dire que l'être est diversifié comme un genre par des différences extrinsèques; on ne voit plus alors comment ces différences peuvent être encore de l'être, et les arguments de Parménide contre la multiplicité reviennent avec toute leur force : si les différenciations des êtres ne sont pas elles-mêmes de l'être, la multiplicité des êtres est illusoire, tout est un. Il n'y a à cet argument qu'une réponse : l'être n'est pas un univoque, mais un analogue qui contient implicitement ses différences (I *Met.*, c. 5, *Comm. de S. Thomas,* leç. 9 et XIII *Met.*, c. 2). Cette thèse logique est d'ailleurs en rapport très intime avec la thèse de la distinction réelle entre essence et existence, qui résout le même argument de Parménide au point de vue métaphysique. Cf. plus haut, col. 997.— (Sur cette opposition entre Suarez et S. Thomas, cf. *Suarez métaphysicien et théologien*, par l'abbé A. Martin, *Science catholique,* juillet et sept. 1898.) Sur l'attribution à S. Thomas de la thèse de la distinction réelle, et sur l'importance de cette doctrine dans la synthèse thomiste, nous sommes obligés de nous séparer absolument de M. Chossat (*Dict. de Théol. cathol.*, art. *Dieu*, col. 889 et 890). Cf. *La distinction réelle entre essence et existence et le principe d'identité*, Garrigou-Lagrange, *Revue des Sciences phil. et théol.*, avril 1909.

17° *Cette connaissance analogique va nous permettre d'atteindre l'existence de Dieu et quelque chose de l'essence, non pas d'atteindre quidditativement l'essence, c'est-à-dire la Déité dans ce qui la constitue en propre.* — On prévoit que, par cette connaissance analogique, nous ne pourrons atteindre l'essence divine telle qu'elle est en soi (*prout est in se*); nous ne pourrons pas non plus la définir positivement par une définition proprement dite; nous atteindrons cependant l'existence de Dieu et quelque chose de l'essence. — C'est l'enseignement commun dans l'Ecole, S. Thomas, *Summ. Theol.*, *Ia*, *q. 12, a. 12; q. 13, a. 1 ; q. 88, a. 3*, et Cajet., *loc. cit.*, Scot, *in I, dist. 3, q. 1*, Capreolus, *late in I, d. 2, q. 1, a. 1, a concl. 4 usque ad 8.* — A la vérité, comme le remarque Cajetan, *in Iam, q. 88, a. 3*, § *Adverte,* les scotistes et les anciens thomistes s'exprimaient un peu différemment sur ce point, Scot et son école admettaient que nous pouvons acquérir naturellement une connaissance quidditative de Dieu, les thomistes le niaient et soutenaient que nous ne pouvons savoir naturellement *ce qu'est Dieu* (*quid est*), mais seulement *qu'il est* (*quia est*) et *ce qu'il n'est pas* (*quid non est*). Mais, dit Cajetan, ici même et *in De Ente et Essentia,* c. vi, quaest. 14, il n'y a là qu'une divergence dans la manière de parler. « Il faut, dit-il, distinguer : connaître une essence (*cognoscere quidditatem*) et la connaître quidditativement (*cognoscere quidditative*). Pour connaître une essence, il suffit d'en saisir un des prédicats essentiels, par exemple un prédicat générique; — pour la connaître quidditativement, il faut en saisir tous les prédicats essentiels jusqu'à la différence ultime. Cette distinction admise, il faut affirmer que nous pouvons connaître naturellement la quiddité divine, et c'est ce que voulait dire Scot, mais que nous ne pouvons la connaître quidditativement, et c'est ce que voulaient dire les anciens thomistes ». *Cognoscere Deum quidditative* est l'équivalent de *cognoscere Deum prout est in se*, cette connaissance exige l'*élévation à l'ordre surnaturel.* La raison, par ses seules forces, ne peut savoir ce qu'est en soi la *Déité, en laquelle s'identifient les perfections absolues;* elle ne peut atteindre que les prédicats analogiques communs à Dieu et aux créatures (être, acte, un, vrai, bon, etc.). Cette connaissance *ex communibus* était appelée par Aristote connaissance *quia est* (*Post. Anal.*, l. II, c. 8, *Comm. de saint Thomas*, leç. 7) et c'est pourquoi les anciens thomistes disaient que nous pouvons seulement connaître de Dieu *quia est,* ce qui n'était évidemment pas restreindre la théodicée à la seule affirmation de l'existence de Dieu.

Cette conclusion formulée par Cajetan, admise par Suarez (*Disput. Met.*, disp. xxx, sect. 12) et unanimement reçue chez les scolastiques (cf. Chossat, art. Agnosticisme, col. 58 à 62), est facile à établir. — Du fait que nous ne pouvons naturellement connaître Dieu que par des effets dont la perfection est nécessairement inadéquate à la perfection divine (Ia, q. 12, a. 12), nous ne pouvons affirmer que trois choses : 1° que ces effets requièrent nécessairement l'existence d'une cause première qui existe par soi; 2° que tout ce qu'il y a de perfection dans les effets doit préexister dans la cause; 3° que les perfections dont la raison formelle n'implique pas d'imperfection, c'est-à-dire dont la raison formelle abstrait du *mode créé* lequel est essentiellement imparfait, doivent exister en Dieu selon un *mode divin.* Nous dirons même que ces perfections absolues (être, vérité, bonté, intelligence, liberté, justice, miséricorde) ne sont *à l'état pur* qu'en Dieu (« *Nemo bonus nisi solus Deus* », Luc. xviii, 19), partout ailleurs elles sont mêlées d'imperfection; nous les attribuerons donc *formaliter*

à Dieu, selon une dénomination intrinsèque (cf. plus loin, col. 1055 et 1082 à 1087). Mais nous ignorerons *ce qu'est le mode divin* selon lequel elles s'identifient dans la Déité, aussi dirons-nous qu'elles sont en Dieu *formaliter eminenter*. « *Modus autem supereminentiae quo in Deo dictae perfectiones inveniuntur, per nomina a nobis imposita significari non potest nisi vel per negationem, sicut cum dicimus Deum aeternum vel infinitum, vel etiam per relationem ipsius ad alia, ut cum dicitur prima causa vel summum bonum* (*C. Gentes*, l. I, c. 30, fin). Comme on l'a fort bien montré à l'art. AGNOSTICISME, col. 38-66, l'erreur de MAIMONIDE et de plusieurs de nos contemporains a été de dire de la *raison formelle* des perfections absolues ce que S. Thomas dit seulement du *mode* qu'elles revêtent en Dieu; dans cette hypothèse, nous n'atteindrions Dieu que par des dénominations extrinsèques, négatives ou relatives à nous. En réalité nous avons des perfections absolues une connaissance analogique positive, et nous les affirmons de Dieu *per viam causalitatis* (*non quod Deus sit bonus, in quantum causat bonitatem, sed potius e converso, quia est bonus, bonitatem rebus diffundit*, Iª, q. 13, a. 2); ensuite nous n'atteignons le *mode* selon lequel elles existent en Dieu que *per viam negationis*, ainsi nous disons : bonté sans limite, ou *per viam eminentiae* (*relative*) lorsque nous parlons de souveraine bonté. Il reste que nous ignorons *ce qu'est* en lui-même le *mode* selon lequel ces perfections conviennent à Dieu, nous ne connaissons de ce mode que l'existence; en ce sens il est vrai de dire : nous ne pouvons pas savoir *ce qu'est* Dieu (*prout est in se*, ou *quidditative*), nous n'atteignons pas la Déité dans ce qui la constitue en propre, mais seulement *ex communibus* (cf. Cajetan, *in* Iªᵐ, q. 39, a. 1). De même la théodicée ne pourra jamais définir *ce qu'est* en soi l'intelligence divine, la volonté divine, la motion divine, elle déterminera seulement *que* l'intelligence, la volonté, la causalité sont en Dieu, mais elle ne fera connaître leur mode divin que négativement ou relativement à nous (cf. ZIGLIARA, *Summ. Phil.*, t. II, p. 488).

Bien plus, dans les propositions que nous formulerons au sujet de Dieu, le mode créé et humain reparaîtra, de telle sorte que l'attribution des perfections absolues restera *formelle* (dénomination intrinsèque), mais non pas le mode de l'attribution. C'est ce que dit expressément S. THOMAS, *C. Gentes*, l. I, c. 30 : *Possunt hujus modi nomina et affirmari de Deo et negari : affirmari quidem propter nominis rationem* (raison formelle), *negari vero propter significandi modum* (mode créé). En effet, ajoute saint Thomas, notre intelligence, dont les idées viennent des sens, ou bien conçoit et désigne à l'abstrait (*bonitas*), et alors ce qui est signifié est simple mais non subsistant, ou bien elle conçoit et désigne au concret (*bonum*), et alors ce qui est signifié est subsistant, mais n'est plus simple. C'est le mode des choses créées. Tandis que ce qui convient à Dieu est à la fois simple et subsistant. Ainsi donc il y a toujours une imperfection dans le *mode* selon lequel nous parlons de Dieu; lorsque nous avons dit qu'il est bon, nous ajoutons qu'il est la bonté, mais non pas la bonté abstraite, la bonté subsistante; de même lorsque nous avons dit qu'il existe, nous ajoutons qu'il n'*a* pas l'existence, mais qu'il *est* l'existence, l'existence subsistante, *Ipsum esse subsistens*. Cf. *C. Gentes, ibid.*

Telle est la connaissance que nous pouvons avoir de Dieu par les seules forces de notre raison, elle atteint *Dieu lui-même* (son existence et quelque chose de son essence) mais non pas *Dieu tel qu'il est en lui-même* (dans ce qui le constitue en propre). Ne connaissons-nous pas nos amis *eux-mêmes*, sans cependant les atteindre *tels qu'ils sont en eux-mêmes* ?

La démonstrabilité et la cognoscibilité ainsi établies, passons à la démonstration elle-même.

IIIᵉ PARTIE

EXPOSÉ DES PREUVES DE L'EXISTENCE DE DIEU

Pour saisir le sens profond et la portée métaphysique des preuves traditionnelles, on ne peut mieux faire que de les étudier dans l'art. 3 de la question 2 de la Iª *pars* de la *Somme Théologique*, où S. Thomas les a ramenées à leurs principes essentiels. Voir aussi *Contra Gentes*, l. I, c. 13, 15, 16, 44; l. II, c. 15; l. III, c. 44. — *De Veritate*, q. 5, a. 2, *de Potentia*, q. 3, a. 5. — *Compendium Theologiae*, c. 3 ; — *Physique*, l. VII, leç. 2; l. VIII, leç. 9 et suivantes ; — *Métaphysique*, l. XII, leç. 5 et suivantes.

Nous ne ferons pas ici œuvre historique, nous chercherons seulement à montrer la solidarité de ces preuves avec les premiers principes rationnels, particulièrement avec le principe de non-contradiction ou d'identité et avec notre toute première idée, l'idée d'être.

Pour montrer que S. Thomas, quoi qu'on en ait dit, n'ignorait pas les difficultés du problème, il importe de mentionner les deux objections qu'il se fait au début de son article. Ce sont les deux objections fondamentales auxquelles on ramènerait aisément toutes les autres : la première est celle des pessimistes, la seconde celle des panthéistes.

1° Le mal existe, c'est donc qu'un Dieu infiniment bon n'existe pas. Comment laisserait-il subsister tous ces défauts, toutes ces souffrances, tous ces désordres dans son œuvre? C'est l'objection longuement développée par SCHOPENHAUER. Se contenter, avec VOLTAIRE (*3ᵉ lettre à Memmius*), STUART MILL (*Essais sur la Religion*, p. 163), M. SCHILLER (cf. *Revue de Philosophie*, 1906, p. 653) et plusieurs de nos contemporains, d'un Dieu fini, *très* sage et *très* puissant, mais non pas *tout*-puissant, c'est ne pas même conserver de Dieu la définition nominale qui détermine l'objet de la preuve (voir le développement de cette objection dans *Le Divin. Expérience et Hypothèses*, par Marcel HÉBERT, Paris, 1907, p. 148-164).

La solution de cette difficulté appartient au traité de la Providence Iª, q. 22, a. 2, ad 2ᵘᵐ (cf. dans ce Dictionnaire, art. PROVIDENCE). Mais pour n'avoir pas à revenir sur le problème du mal, nous résumerons ici la réponse de la théologie catholique. S. AUGUSTIN l'a condensée dans un mot que cite ici S. Thomas : « Si le mal existe, ce n'est point que Dieu manque de puissance ou de bonté, mais, au contraire, Il ne permet le mal que parce qu'il est assez puissant et assez bon pour tirer le bien du mal même, *nullo modo sineret aliquid mali esse in operibus suis, nisi esset adeo omnipotens et bonus ut bene faceret etiam de malo.* » *Enchiridion*, c. 11. C'est le triomphe de la puissance et de la bonté infinie de Dieu. Il fait servir la mort de la gazelle à la vie du lion, les persécutions et les pires souffrances à la gloire de ses martyrs. Non seulement Il donne aux âmes de triompher de la douleur, mais Il les fait grandir par la douleur, leur donne de devenir toujours plus profondes et de ne s'attacher qu'aux biens éternels, Il les trempe dans l'adversité, et, par les humiliations qu'Il leur envoie, les prémunit contre l'orgueil ou les en guérit. — Le mal physique d'ailleurs n'est rien en comparaison du mal moral ou du péché, et celui-ci comment s'opposerait-il à l'existence du Souverain Bien puisqu'il la suppose? Il n'est en fin de compte qu'une offense à Dieu. Comme le mal physique, Dieu ne l'a permis qu'en vue d'un plus grand bien. Pour exercer

sa miséricorde, Il a eu besoin de notre misère, comme pour exercer sa puissance créatrice il fallait le néant absolu (Iª, q. 21, a. 3). L'Incarnation rédemptrice nous a permis de dire « *felix culpa* ». Quant au mal moral qui se refuse à coopérer au bien, il y coopère malgré lui par le châtiment qu'il appelle, par la manifestation de la Justice, manifestation des droits imprescriptibles du Bien, et il permettra à Dieu de se montrer dans toute sa splendeur de Juge (Iª, q. 25, a. 5, ad 3um). Les petits catéchismes disent simplement : « Il y aura un jugement général *afin que* par la vue de toutes les bonnes œuvres et de tous les péchés des hommes *on reconnaisse la justice* dans la récompense des bons et *dans le châtiment des méchants.* »

Telle sera la réponse catholique au problème du mal. Au moment d'établir l'existence de Dieu, le théologien n'ignore aucune des difficultés sur lesquelles insistent à plaisir les pessimistes, il en prévoit même bien d'autres. Loin de se laisser arrêter comme Voltaire par des désastres tels que le tremblement de terre de Lisbonne, il prévoit qu'il aura à expliquer par les exigences mêmes du Souverain Bien l'éternelle réprobation. Seul le théologien peut ainsi poser le problème du mal en ses dernières profondeurs, et au problème ainsi posé, quelque effort de pensée qu'on se donne, on ne trouvera jamais d'autre réponse que celle de S. Paul, expliquée par S. Thomas au traité de la Prédestination. Il faut lire et méditer cette page où S. Thomas montre dans la manifestation même du Souverain Bien la raison, non seulement de la Miséricorde à l'égard des élus, mais encore de la Justice vengeresse à l'égard des réprouvés. Le Souverain Bien a deux aspects qui demandent à être manifestés : 1° il est essentiellement diffusif de soi, c'est le principe de la Miséricorde; 2° il a un droit absolu à être aimé par-dessus tout, c'est le principe de la Justice vengeresse qui proclame contre ceux qui le nient ce droit suprême et indéfectible, principe de tout devoir. « C'est la bonté divine elle-même, dit Thomas d'Aquin, Iª, q. 25, a. 5, ad 3um, qui rend compte de la prédestination des uns et de la réprobation des autres. C'est afin que cette divine bonté soit reproduite en tout ce qui existe que Dieu a tout créé. Mais il est nécessaire que cet attribut divin, qui est *un et simple* en lui-même, soit représenté de manières *différentes* dans les créatures, parce que ce qui est créé ne peut s'élever à la simplicité divine. Aussi la perfection de l'univers requiert-elle divers degrés, une hiérarchie, certaines créatures doivent être au rang le plus élevé et d'autres au rang le plus inférieur. Pour conserver dans le monde cette diversité et cette gradation, Dieu a permis certains maux, afin de fournir à un grand nombre de choses excellentes l'occasion de se produire, comme nous l'avons déjà dit (q. 22, a. 2). — Et si maintenant on compare le genre humain tout entier à l'ensemble de l'univers, on est amené à dire que Dieu a voulu qu'il y eût parmi les hommes des prédestinés pour représenter sa bonté qui éclate alors par la miséricorde de son pardon, et aussi des réprouvés pour manifester sa justice par le châtiment qu'il leur inflige. Voilà le motif pour lequel il élit les uns et réprouve les autres. Cette raison est donnée par S. Paul, quand il dit que « *Dieu, voulant montrer sa colère*, c'est-à-dire sa justice vengeresse, *et faire reconnaître sa puissance, a souffert*, c'est-à-dire permis, *dans sa patience extrême qu'il y eût des vases de colères préparés pour la perdition, afin de faire paraître avec plus d'éclat les richesses de sa gloire sur les vases de miséricorde qu'il a préparés pour la glorification* » (*Rom.*, IX, 22, 23).

Telle est l'ultime réponse de la théologie au problème du mal; bien loin de s'opposer à l'existence de Dieu, elle la suppose, mais il faut avouer qu'elle n'est accessible qu'aux parfaits : « *Sapientiam autem loquimur inter perfectos... Animalis autem homo non percipit ea quae sunt spiritus Dei, stultitia enim est illi et non potest intelligere.* » I *Cor.*, II, 1-14.

De grands contemplatifs comme Angèle de Foligno nous font toucher, si l'on peut dire, la divine réalité de cette réponse, par la manière vivante et vécue dont ils l'expriment. Elevée à un état d'oraison supérieur à tous ceux qu'elle avait connus, la sainte arriva à une telle connaissance de la justice de Dieu et de la rectitude de ses jugements, qu'elle écrivit : « J'aime tous les biens et les maux, les bienfaits et les forfaits. *Rien ne rompt pour moi l'harmonie.* Je suis dans une grande paix, dans une grande vénération des jugements divins... Je ne vois pas mieux la bonté de Dieu dans un saint ou dans tous les saints, que dans un damné ou dans tous les damnés. Mais cet abîme ne me fut montré qu'une fois : le souvenir et la joie qu'il m'a laissés sont éternels... L'âme qui, descendue dans l'abîme, a jeté un coup d'œil sur les justices de Dieu, regardera désormais toutes créatures comme les servantes de sa gloire. » *Le livre des visions et des instructions de la Bse Angèle de Foligno*, Iª p., c. 24. S. Thomas dit de même : « Pour les saints, la vue de la misère des damnés ne sera pas sans contribuer à la gloire, ils se réjouiront non point de ces châtiments en eux-mêmes, mais parce qu'ils y verront l'ordre de la justice divine et penseront à leur propre délivrance. C'est en ce sens qu'il est dit Ps. LVII, 2 : *Laetabitur justus cum viderit vindictam.* » *Quodl.* VIII, q. 7, a. 1, a. 1 et *Suppl. Summ. Theol.*, q. 94, a. 3. — Qu'on médite cette doctrine, et, comme dit Pascal, à propos de la Passion, « on la trouvera si grande, qu'on n'aura pas sujet de se scandaliser d'une bassesse qui n'y est pas. Mais il y en a qui ne peuvent admirer que les grandeurs charnelles, comme s'il n'y en avait pas de spirituelles; et d'autres qui n'admirent que les spirituelles, comme s'il n'y en avait pas d'infiniment plus hautes dans la sagesse. » *Pensées.*

2° La seconde objection, contre l'existence de Dieu, mentionnée par S. Thomas au début de son article, est celle des panthéistes. Il suffit d'admettre deux principes : la nature et l'esprit; on ne voit pas la nécessité d'admettre un principe extrinsèque. « *Quod potest compleri per pauciora principia, non fit per plura.* » — On ne peut donc prétendre avec M. Hébert (*La dernière idole*, *Revue de Métaphysique et de Morale*, juillet 1902) que S. Thomas a ignoré le panthéisme ou n'en a pas tenu compte. Il est certain que S. Thomas a connu les deux formes les plus générales du panthéisme : celle qui fait rentrer le multiple dans l'un, le devenir dans l'être, et qui doit en venir à nier le monde (acosmisme), elle procède de Parménide (*Met.*, I, leç. 9 de S. Thomas; *Phys.*, l. I, leç. 3, 4, 5 et 14), — et celle qui au contraire ramène tout au devenir et doit en venir à nier Dieu; c'est l'évolutionnisme athée qui procède des principes posés par Héraclite (*Met.*, l. I, leç. 4). S. Thomas n'a pas été sans voir que le panthéisme, en un sens, n'a jamais existé, tellement il est absurde : ou le monde est absorbé par Dieu, et il n'y a plus que Dieu (acosmisme), ou Dieu est absorbé par le monde et n'existe plus (athéisme) — Voir aussi, contre le panthéisme matérialiste de David de Dinant : II *Sent.*, dist. 17, q. 1, a. 1, et *Summa Theol.*, Iª, q. 3, a. 8 : « *Utrum Deus veniat in compositionem aliorum.* » — Contre l'averroïsme, qui n'admettait qu'une seule intelligence pour tous les hommes : Iª, q. 76, a. 2 (Cajet.) et q. 79, a. 5, ainsi que l'opuscule « *De unitate intellectus* ».

Cette objection panthéiste va se solutionner par les preuves qui suivent.

1° Les cinq preuves types. — *Leur universalité. Leur ordre. Ce qu'elles entendent prouver.* — Avant d'aborder chacune des preuves classiques, il n'est pas inutile de déterminer leur degré d'universalité, de donner la raison de l'ordre dans lequel les présente S. Thomas, et de préciser ce qu'elles entendent prouver.

Ces cinq arguments sont les arguments types, les plus universels; tous les autres se peuvent ramener à eux. Les cinq méritent en effet le nom d'arguments métaphysiques; « *ex summis metaphysicae fontibus sumuntur* », en ce sens que tous peuvent prendre pour point de départ *n'importe quel être créé*, depuis la pierre jusqu'à l'ange, pour aboutir à cinq prédicats qui ne peuvent appartenir qu'à l'Etre même, *Ipsum esse subsistens*, d'où se déduisent tous les attributs de Dieu. Ces cinq preuves sont prises des lois du créé, non pas en tant que sensible, ou en tant que spirituel, mais du créé en tant que créé : tout être créé est mobile, causé, contingent, composé, imparfait et relatif. S. Thomas va choisir de préférence ses exemples dans les effets sensibles, mais il applique les mêmes preuves aux effets spirituels, à l'âme et à ses mouvements intellectuels et volontaires, il le fait ici même, dans la réponse ad 2um et Ia, q. 79, a. 4; Ia IIae, q. 9, a. 4. Suivant l'exemple d'Aristote, tous les traités de métaphysique générale ou d'ontologie consacrés à l'être en tant qu'être, étudient l'opposition de l'être mobile à l'être immobile, de l'être causé à l'être non causé, de l'être contingent à l'être nécessaire, de l'être composé et imparfait à l'être simple et parfait, de l'être relatif à l'être absolu. Ici S. Thomas considère tout être créé comme 1° mobile, 2° causé, 3° contingent, 4° composé et imparfait, 5° multiplicité ordonnée; par là, il s'élève à l'être, 1° immobile, 2° non causé, 3° nécessaire, 4° simple et parfait, 5° ordonnateur de toutes choses, lequel ne peut être que l'*Ipsum esse subsistens* (Ia, q. 3, a. 4).

Il importe de remarquer l'ordre dans lequel sont disposés ces arguments et pour leur point de départ et pour leur point d'arrivée.

Comme Dieu est connu « *per ea quae facta sunt* », S. Thomas présente d'abord les signes de contingence les plus manifestes dans le monde : ce qui n'était pas et qui tout d'un coup apparait est évidemment contingent. L'exemple le plus frappant est celui d'un corps qui était à l'état de repos et qui est mis en mouvement; il est évident qu'il n'est pas en mouvement par lui-même. Du mouvement local, on peut passer au mouvement qualitatif (progrès intensif d'une qualité comme la chaleur, la lumière), au mouvement d'accroissement, bien plus à tout *fieri* quel qu'il soit, même à celui qui existe dans l'intelligence et la volonté et qui se trouve dans tout esprit fini; une pensée, une volition surgit dans une conscience, auparavant elle n'existait pas, c'est donc qu'elle n'existe pas par soi, et que l'âme ne la possède pas par elle-même. On a prétendu que la première preuve de S. Thomas n'était prise que des mouvements d'ordre physique et particulièrement du mouvement local (tel est le sentiment de M. Chossat, *Dict. de Théologie cathol.*, art. Dieu, col. 931 à 934). En réalité, le mouvement local est seulement donné comme l'exemple le plus frappant dans l'ordre sensible; il suffit pour s'en convaincre de lire la même preuve, renversée, dans la Ia, q. 105, a. 5 : *Utrum Deus operetur in omni operante.* « *Primum agens movet secundum ad agendum. Et secundum hoc omnia agunt in virtute ipsius Dei... Deus movet quasi applicando formas et virtutes rerum ad operationem.* » Voir aussi les trois références que nous venons de signaler Ia, q. 2, a. 3, ad 2um; Ia, q. 79, a. 4; Ia IIae, q. 9, a. 4, où la preuve par le mouvement est expressément appliquée aux mouvements de l'intelligence et de la volonté. — Ce premier argument prétend établir l'existence d'une *source du devenir*, d'un premier moteur *immobile*, en ce sens qu'il est son activité même et n'a pas besoin d'être prému. — De là se déduira l'actualité pure du premier moteur (Ia, q. 3, a. 1 et 2), son aséité (*ibid.*, a. 4), son immutabilité absolue (Ia, q. 9, a. 1 et 2), son éternité (Ia, q. 10, a. 2), etc.

S. Thomas pourrait établir *a priori* que le premier moteur doit être cause efficiente première, *source, non plus seulement du devenir, mais de l'être.* Il l'établit *a posteriori.* Et la seconde voie a pour point de départ, non plus la dépendance du *devenir* à l'égard de son moteur, mais celle de l'*être* (qui est au terme du devenir et subsiste après lui) à l'égard des causes efficientes qui non seulement le produisent, mais le conservent. Si l'on veut savoir le véritable sens de cette preuve, il faut lire les deux articles où S. Thomas la reprend en sens inverse, Ia, q. 104, a. 1 : *Utrum creaturae indigeant ut a Deo conserventur in esse* (où l'on trouvera la distinction très nette du *fieri* et de l'*esse*) et art. 2 : *Utrum Deus immediate omnem creaturam conservet.* — Cette preuve prétend conclure à une cause première, source de l'être, qui n'ait pas besoin d'être causée ni conservée par une cause supérieure. — De là se déduira l'aséité (Ia, q. 3, a. 4), la toute-puissance créatrice (Ia, q. 25, a. 3; q. 44, a. 1 et 2; q. 45, a. 2 et 5), l'immensité, l'ubiquité (Ia, q. 8, a. 2), etc.

S. Thomas pourrait établir *a priori* que le premier moteur et la cause première sont l'*être nécessaire*, mais il établit *a posteriori* l'existence de ce dernier par une troisième voie. Cette troisième voie a pour point de départ, non plus la dépendance du devenir ou de l'être à l'égard de leurs causes, mais la possibilité pour l'être causé de ne pas être, en d'autres termes sa *contingence*. Par là cette preuve est plus générale que les précédentes, elle peut s'appliquer non seulement au devenir, non seulement à l'être causé par des êtres créés supérieurs à lui, mais à tout ce qui n'a pas en soi sa raison d'être, à l'être créé le plus élevé. S. Thomas insiste particulièrement sur la contingence sensiblement évidente des êtres corruptibles, mais le point de départ est plus universel : « *quod possibile est non esse pendet a necessario* ». Cette troisième preuve très générale, que toutes les autres précisent, prétend conclure simplement à l'existence d'un *être nécessaire*, qui existe par soi, *a se*. De cette aséité on déduira qu'il est l'Etre même (Ia, q. 3, a. 4), et de là se déduiront toutes les perfections absolues.

La quatrième voie va chercher un signe de contingence dans les dernières profondeurs de l'être créé. Nous nous plaçons ici, dans l'ordre statique, devant des êtres qu'il n'est pas nécessaire d'avoir vus arriver à l'existence, qu'il n'est pas nécessaire non plus de voir se corrompre; pour déceler leur contingence, nous avons recours à quelque chose de moins révélateur au premier abord, mais de plus profond et de plus universel que le mouvement, la génération ou la corruption, savoir la *multiplicité*, la *composition*, l'*imperfection*. Le multiple, le composé, l'imparfait demandent une cause comme le devenir, et une cause non plus seulement immobile, mais *unique, absolument simple* et *absolument parfaite.* — De là on déduira que Dieu n'est pas un corps (Ia, q. 3, a. 1), qu'il n'est pas composé d'essence et d'existence, mais qu'il est l'Etre même (Ia, q. 3, a. 4), qu'il n'est pas dans un genre (Ia, q. 3, a. 5), qu'il est la souveraine bonté (q. 6, a. 2), qu'il est infini (q. 7, a. 1), qu'il est la suprême vérité (Ia, q. 16, a. 5), qu'il est invisible

et incompréhensible (Iª, q. 12, a. 4 et 8). — Nous verrons qu'à cette quatrième voie se ramènent la preuve par les vérités éternelles qui conclut à l'existence d'une Vérité suprême, et aussi celles par le désir du bien absolu et par le caractère obligatoire du bien honnête, qui concluent au Souverain Bien, source de tout bonheur et fondement de tout devoir.

La cinquième preuve précise la précédente, elle a pour point de départ une multiplicité non pas quelconque, mais une *multiplicité ordonnée*, l'*ordre du monde*. Elle prétend conclure à une unité non pas quelconque, mais à une *unité de conception*, à une *intelligence ordonnatrice*. Elle peut partir de tout être dans lequel on trouvera une partie ordonnée à une autre, ne fût-ce que l'essence ordonnée à l'existence, l'intelligence ordonnée à son acte (*potentia dicitur ad actum*). — Par cette cinquième preuve, la cause première dont l'existence est déjà prouvée apparaîtra comme une intelligence suprême. — De cette intelligence considérée comme attribut de l'Etre même (Iª, q. 14, a. 1), se déduira la Sagesse et la Prescience (Iª, q. 14 en entier), la Volonté (q. 19), la Providence (Iª, q. 22). — Cette dernière voie, qui est un argument populaire, peut paraître plus simple que la précédente, en réalité elle la suppose, et de toutes c'est peut-être celle qui, en rigueur métaphysique, se ramène le plus difficilement à nos premiers principes rationnels, à cause de sa complexité. C'est probablement pour cette raison que S. Thomas la présente en dernier lieu.

Ainsi donc, d'une façon générale, le contingent (ce qui, par définition, peut exister ou ne pas exister) exige un être nécessaire (3ᵉ preuve); le mouvement, qui est l'incarnation la plus sensible de la contingence, exige un moteur immobile (1ʳᵉ preuve); l'être causé exige l'être non causé (2ᵉ preuve); le multiple suppose l'un, le composé suppose le simple et l'imparfait le parfait (4ᵉ preuve); une multiplicité ordonnée exige une intelligence ordonnatrice (5ᵉ preuve). — Or l'être nécessaire, premier moteur, première cause, absolument un, simple, parfait, intelligent, est l'être qui répond à l'idée qu'éveille en nous le mot Dieu (définition nominale); donc Dieu est.

De chacun des cinq prédicats divins auxquels on va aboutir, on pourra passer à l'être dont l'essence est identique à l'existence et qui pour cette raison est l'*Etre même* (Iª, q. 3, a. 4). Là s'achèvera vraiment la preuve de l'*existence* de Dieu. Il restera à étudier la *nature* de Dieu, et l'*Ipsum esse subsistens* deviendra le point de départ de la déduction des attributs divins. Nous verrons ainsi, comme l'a établi le Père DEL PRADO, O. P., dans son traité *de Veritate fundamentali philosophiae christianae* (Fribourg-Suisse, 1899-1906), que la vérité suprême, non pas de l'ordre analytique ou d'invention, mais de l'ordre synthétique ou déductif, celle qui répond à nos derniers pourquoi sur Dieu et sur le monde, est : *In solo Deo essentia et esse sunt idem*, la définition même de Dieu : « *Je suis celui qui est.* » Ce sera la suprême réponse aux dernières questions métaphysiques : pourquoi y a-t-il un seul être incréé, immuable, infini, absolument parfait, souverainement bon, omniscient, libre de créer, etc.; pourquoi tous les autres êtres ont-ils dû recevoir de Lui tout ce qu'ils sont et doivent-ils attendre de Lui tout ce qu'ils désirent et peuvent être? Cette proposition « *In solo Deo essentia et esse sunt idem* » sera ainsi la clef de voûte du traité de Dieu, le terme de la dialectique ascendante qui s'élève à Dieu, le point de départ de la dialectique descendante qui part de Dieu.

2° **Preuve générale** *qui englobe toutes les autres. Son principe : le plus ne peut sortir du moins. Le supérieur seul explique l'inférieur.* — Avant d'exposer chacune de ces cinq preuves-types, nous donnerons une preuve générale qui les englobe toutes et qui, croyons-nous, représente le mieux la démarche essentielle du sens commun lorsqu'il s'élève à Dieu. Le principe de cette preuve générale : « *le plus ne sort pas du moins* », condense en effet en une seule formule les principes sur lesquels reposent nos cinq preuves-types : le devenir ne peut provenir que de l'être déterminé, l'être causé que de l'être non causé, le contingent que du nécessaire, l'imparfait, le composé, le multiple que du parfait, du simple, de l'un, l'ordre que d'une intelligence. Les principes des trois premières preuves mettent surtout en relief la dépendance du monde à l'égard d'une *cause*, les principes des deux dernières insistent sur la *supériorité* et la *perfection* de cette cause; tous se résument donc en cette formule : « Le plus ne sort pas du moins, le supérieur seul explique l'inférieur. »

Cette preuve générale demandera à être précisée scientifiquement par les cinq autres; mais tout en restant en elle-même un peu confuse, elle est forte de la force de toutes les autres réunies. En elle nous voyons se réaliser ce que les théologiens enseignent de la connaissance naturelle de Dieu. « Quoique l'existence de Dieu ait besoin d'être démontrée, dit SCHEEBEN (*Dogmatique*, II, n° 29), il ne s'ensuit point que sa certitude ne soit que le résultat d'une preuve scientifique, réflexe et consciente, fondée sur nos propres recherches ou sur l'enseignement d'autrui, ou que sa certitude dépende de la perfection scientifique de la preuve. Au contraire, la preuve nécessaire à tout homme pour acquérir une pleine certitude est si facile et si claire, qu'on s'aperçoit à peine du procédé logique qu'elle implique, et que les preuves scientifiquement développées, bien loin de donner à l'homme la première certitude de l'existence de Dieu, ne font qu'éclaircir et consolider celle qui existe déjà. De plus, comme la preuve, dans sa forme originelle, se présente en quelque sorte comme une démonstration *ad oculos* et trouve de l'écho dans les plus profonds replis de la nature raisonnable de l'homme, elle fonde, à ce titre, une conviction plus forte et plus inébranlable que n'importe quelle conviction artificiellement obtenue, et ne peut être ébranlée par aucune objection scientifique. » Ainsi se vérifient les paroles de l'Ecriture, qui accuse les païens non pas d'avoir négligé les études nécessaires pour parvenir à la connaissance de Dieu, mais d'avoir violemment opprimé la vérité divine qui se découvre manifestement à l'homme. *Rom.*, I, 18, II, 14. La négation de Dieu est une offense à la nature, *μάταιοι φύσει*. *Sagesse*, XIII, 1, et une offense à la raison : *Ps.* XIII, « *Dixit insipiens in corde suo : non est Deus* ».

Cette preuve générale peut être exposée comme il suit :

Nous constatons des êtres et des faits de différents ordres : ordre physique inanimé (les minéraux), ordre de la vie végétative (les plantes), ordre de la vie sensitive (les animaux), ordre de la vie intellectuelle et morale (l'homme). Tous ces êtres naissent et meurent, leur activité a un commencement et un terme; ils n'existent donc pas par eux-mêmes. Quelle est leur cause?

S'il y a aujourd'hui des êtres, il faut que dès toujours il y ait eu quelque chose; « si un seul point du temps rien n'est, éternellement rien ne sera » (*ex nihilo nihil fit*, le néant ne peut être raison ou cause de l'être; principe de causalité). — Et il importe assez peu que la série des êtres corruptibles ait eu ou n'ait pas eu de commencement; si elle est éternelle, elle est éternellement insuffisante : les êtres corrup-

tibles du passé étaient aussi indigents que ceux d'aujourd'hui et ne se suffisaient pas plus. Comment l'un quelconque d'entre eux, ne s'expliquant pas par lui-même, pourrait-il expliquer ceux qui le suivent? ce serait faire sortir le plus du moins. Il faut donc un *Premier Etre* qui ne doive l'existence qu'à lui-même et puisse la donner aux autres (preuve générale par la contingence) (col. 1041).

S'il y a aujourd'hui des êtres vivants et que la vie soit supérieure à la matière brute, elle n'a pu provenir de cette matière, ce serait faire sortir le plus du moins, ou, ce qui revient au même, l'être du néant. De même que l'être comme être ne peut provenir du néant, l'être vivant ne peut provenir de ce qui est non vivant et inférieur à la vie; le Premier Etre doit donc avoir la *vie* (col. 1083). Cette conclusion nécessaire acquiert une évidence quasi sensible, si l'on suppose établi par la science positive que la série des vivants a eu un commencement.

S'il y a aujourd'hui dans le monde de l'intelligence, de la science; si l'intelligence est supérieure à la matière brute, à la vie végétative et sensitive, si l'animal le mieux apprivoisé ne parviendra jamais à saisir le principe de raison d'être ou le premier principe de la morale, l'intelligence n'a pu provenir de ces degrés inférieurs de l'être; il faut que de toute éternité il ait existé un être intelligent. Cet être ne peut avoir une nature intellectuelle contingente comme la nôtre; ne s'expliquant pas lui-même, comment pourrait-il expliquer les autres; c'est dire que le Premier Etre est nécessairement *intelligent*. S'il n'y avait eu à l'origine que de la matière, qu'un peu de limon, comment la raison humaine, l'esprit de l'homme seraient-ils sortis de ce limon? « Quelle plus grande absurdité qu'une fatalité matérielle et aveugle, qui aurait produit des êtres intelligents » (MONTESQUIEU) (preuve *a contingentia mentis*) (col. 1053).

Si les principes rationnels hiérarchisés qui dominent toutes nos intelligences et toute réalité actuelle ou possible sont nécessaires, et par là *supérieurs* et antérieurs aux intelligences et aux réalités contingentes qu'ils régissent, ils ne peuvent avoir en elles leur fondement; il faut donc qu'il y ait eu dès toujours une nécessité intelligible ayant puissance dominatrice sur tout le possible, tout le réel, toute intelligence; il faut qu'il y ait eu dans l'Intelligence suprême une *première et immuable vérité*. En d'autres termes, si l'intelligible et ses lois nécessaires sont supérieurs à l'inintelligible et à la contingence, il faut que l'intelligible et ses lois aient existé de toute éternité, ils n'ont pu surgir de ce qui ne les contenait en rien (preuve par *les vérités éternelles*) (col. 1055).

Si enfin il y a aujourd'hui dans le monde de la moralité, de la justice, de la charité, s'il y a eu de la sainteté dans le Christ et dans le christianisme, si cette moralité et cette sainteté sont supérieures à ce qui n'est ni moral, ni saint, il faut qu'il y ait eu de toute éternité un être moral, juste, bon et saint. Quelle plus grande absurdité que d'expliquer par une fatalité matérielle et aveugle, l'âme d'un S. Augustin ou d'un S. Vincent de Paul, la plus humble des âmes chrétiennes qui trouve un sens aux paroles du *Pater;* le désir de Dieu, de la sainteté absolue peut-il s'expliquer autrement que par Dieu, le relatif autrement que par l'absolu? (Preuve *a contingentia mentis*, appliquée à l'activité morale et religieuse.)

Si le premier principe de la morale « il faut faire le bien et éviter le mal; fais ce que dois, advienne que pourra » s'impose avec non moins d'objectivité et de nécessité que les principes de la raison spéculative, si le bien honnête (bien en soi, supérieur au bien utile et délectable) a *droit* à être aimé et voulu indépendamment de la satisfaction et des avantages qu'on en retire, si l'être capable de le vouloir *doit* le vouloir sous peine de perdre sa raison d'être, si notre conscience promulgue ce droit du bien et ensuite approuve ou condamne sans que nous soyons maîtres d'étouffer le remords, si en un mot le droit du bien à être aimé et pratiqué *domine* notre activité morale et celle des sociétés actuelles et possibles, comme le principe d'identité *domine* tout le réel actuel et possible, il faut qu'il y ait eu de toute éternité de quoi fonder ces droits absolus du bien; ces droits nécessaires et dominateurs ne peuvent avoir leur raison d'être dans une réalité contingente, et dominée par eux; supérieurs à tout ce qui n'est pas le *Bien même*, ils ne peuvent avoir qu'en lui leur fondement (preuve par la *loi morale*) (col. 1061).

Il faut donc qu'il y ait un Premier Être qui est à la fois Vie, Intelligence, Vérité suprêmes, Justice et Sainteté parfaites, souverain Bien. — Cette conclusion dérive du principe « le plus ne peut pas être produit par le moins », et ce principe n'est autre qu'une formule du principe de causalité que nous avons étudié plus haut « *Quod est non per se, est ab alio quod est per se* », ce qui est sans avoir en soi sa raison d'être a sa raison dans un autre être qui lui est par soi (cf. plus haut, col. 963, la cause *per se primo*). — L'inférieur (la matière brute, la vie végétative et sensitive), loin de pouvoir expliquer le supérieur (l'intelligence), ne s'explique que par lui : l'élément matériel le plus simple, l'atome, le cristal, bien loin de pouvoir être le principe des choses, ne s'explique que par une idée de type ou de fin, il y a en lui une raison d'être, que seule une intelligence a pu concevoir et lui donner. Les sciences physiques, si elles ont une valeur objective, retrouvent cette raison d'être, mais ne la créent pas (preuve par les *causes finales*) (col. 1063).

Cette preuve générale nous montre l'absurdité de l'évolutionnisme matérialiste. Cette hypothèse est en effet antiscientifique et antiphilosophique. — Antiscientifique : elle suppose l'homogénéité de tous les phénomènes, depuis les phénomènes physico-chimiques jusqu'aux actes les plus élevés de la contemplation philosophique et religieuse; or rien dans la science ne témoigne en faveur de cette homogénéité; bien au contraire, comme le disait DUBOIS-REYMOND, dans « *Les Limites de la science* », il est pour la science positive sept énigmes : 1° la nature de la matière et de la force, 2° l'origine du mouvement, 3° la première apparition de la vie, 4° la finalité apparente de la nature, 5° l'apparition de la sensation et de la conscience, 6° l'origine de la raison et du langage, 7° le libre arbitre. — L'évolutionnisme matérialiste est en outre antiphilosophique : la matière, si riche qu'on la fasse, de quelques qualités qu'on la dote, reste toujours, par définition, aveugle nécessité ou aveugle contingence (absence d'intelligence); comment l'intelligence, qui lui est supérieure, pourrait-elle en provenir? les lois physico-chimiques, bien loin de pouvoir expliquer l'intelligence, ne sont explicables que par elle.

Cette preuve générale contient aussi une réfutation au moins virtuelle du panthéisme idéaliste. Le Premier Etre requis est indépendant de tout ce qui n'est pas lui; il est aussi intelligence et volonté, or ces trois notes constituent la personnalité. Nous ne pouvons par ailleurs être conçus comme ses modes ou ses accidents, car si le plus ne peut sortir du moins, le principe des choses doit être dès toujours en acte de tout ce qu'il peut être, il doit posséder de toute éternité la plénitude d'être, d'intelligence, de vérité, de bonté qu'il peut avoir. Rien ne peut *lui être ajouté*, il ne peut y avoir en lui devenir, puisque le devenir suppose, à son origine, privation (col. 1028 et 1052).

Quelques évolutionnistes, comme STUART MILL (cf. plus haut, col. 971), ne reculent pas devant cette affir-

mation que le plus sort du moins, l'être du néant, l'esprit de la matière. Hegel ne fait pas non plus de difficulté pour l'admettre, puisque pour lui le principe de contradiction est sans portée objective, l'être et le non être sont identiques.

De nombreux positivistes, comme Hæckel, s'inclinent devant le principe que le plus ne sort pas du moins, mais ils nient la supériorité de la vie, de la sensation, de la pensée, qui ne sont pour eux que la résultante des forces physiques convenablement combinées. La matière primitive, en effet, disent-ils, n'est pas seulement la matière pondérable inerte et passive, c'est aussi l'éther, matière impondérable, éternellement en mouvement. L'atome, qui se porte vers un autre atome, n'est pas sans posséder un rudiment de sentiment et d'inclination, c'est-à-dire un commencement d'âme. Il en faut dire autant des molécules, qui sont composées de deux ou plusieurs atomes, ainsi que des composés de plus en plus complexes de ces molécules. Le mode de ces combinaisons est purement mécanique; mais en vertu du mécanisme même, l'élément psychique des choses se complique et se diversifie avec leurs éléments matériels. Cf. Hæckel, *Les Enigmes de l'Univers*, c. xii, et la critique de ce système par E. Boutroux, *Science et Religion*, p. 139. De ce point de vue la contemplation philosophique ou religieuse n'est pas d'ordre supérieur aux fonctions du foie ou des reins. Ces positivistes-matérialistes sont encore réduits à dire que l'harmonie des lois de la nature n'a aucune cause intelligente, qu'elle est l'effet du hasard ou d'une nécessité aveugle. Ils ont allégué en faveur de leur thèse les principes de la physique moderne, particulièrement le principe de la conservation de la force, dont l'énoncé vulgaire est que « rien ne se perd, rien ne se crée ». Si rien ne se perd ni ne se crée, l'être vivant, l'être pensant ne peuvent que dépenser et restituer strictement les énergies motrices reçues du dehors, non seulement sans rien ajouter en quantité, mais même sans en modifier, de leur spontanéité propre, les directions fatales, car pour changer la direction d'une force il faut une force, et il ne s'en crée point; la somme de force universelle est donnée, soit de toute éternité, soit dès l'origine des choses. La vie intellectuelle et morale n'est qu'un reflet de la vie physique. Cf. art. Ame.

Dans sa thèse sur *la Contingence des lois de la nature* (1874), M. E. Boutroux répondit à cette objection en montrant que la conservation de la force, bien loin de pouvoir être alléguée comme une nécessité primordiale et universelle qui expliquerait tout le reste, n'est elle-même qu'une loi *contingente* et *partielle*, qui a besoin d'une cause. Contingente : « Les lois physiques et chimiques les plus élémentaires et les plus générales énoncent des rapports entre des choses tellement hétérogènes, qu'il est impossible de dire que le conséquent soit proportionnel à l'antécédent et en résulte, à ce titre, comme l'effet résulte de sa cause... Il n'y a là pour nous que des liaisons données dans l'expérience, et contingentes comme elle... La quantité d'action physique peut augmenter ou diminuer dans l'univers ou dans des portions de l'univers. » (3e édit., p. 74.) Cette loi de la conservation de la force n'est pas une vérité nécessaire, une loi suprême à laquelle la nature serait enchaînée; contingente, elle a besoin d'une cause. Fût-elle d'ailleurs une loi nécessaire comme le principe de contradiction, elle n'expliquerait pas l'existence même de la nature, l'existence des êtres dans lesquels elle se réalise et qui peuvent être conçus comme n'existant pas. — De plus, ce n'est qu'une loi partielle, l'homme la constate dans un ordre déterminé, dans le domaine de la physique et de la chimie, et même dans ce monde inorganique la vérification n'est-elle qu'approximative. « Comment prouver que nulle part les phénomènes physiques ne sont détournés du cours qui leur est propre par une intervention supérieure? » (Boutroux, *ibid.*, p. 85.) La loi n'est vraie que d'un système clos, soustrait à toute action extérieure, en lui la somme de l'énergie potentielle et de l'énergie actuelle demeure constante; mais comment prouver que l'univers physique est un système clos? (Col. 1033 et art. Déterminisme.) — Dans le domaine biologique, la vérification de cette loi est impossible, « il faudrait pouvoir mesurer un nombre infiniment grand d'infiniment petits » (Rabier, *Psychologie*, p. 543). — Quant à étendre cette loi au monde de l'esprit, c'est une hypothèse, non seulement invérifiable, mais absolument gratuite. « Non seulement il n'est pas nécessaire que le monde de l'esprit soit régi par les mêmes lois que le monde du corps, mais il serait bien extraordinaire qu'étant de nature différente, il n'eût pas ses lois propres. » (Mgr d'Hulst, *Confér. de Notre-Dame*, 1891, p. 396.)

La même thèse sur la *Contingence des lois* établissait également qu'il n'est point de nécessité inhérente aux forces physico-chimiques, en vertu de laquelle elles doivent produire cette combinaison qui a pour résultat la vie, la sensation, l'intelligence. Contingente, la réalisation de ces formes supérieures; elle exige donc une cause et une cause différente des lois physico-chimiques. L'univers se présente sous l'aspect d'une hiérarchie de natures, dont les degrés supérieurs ne peuvent être conçus comme une simple production ou promotion de l'inférieur. Ainsi se confirme la preuve générale traditionnelle qui n'a rien perdu de sa valeur.

Les cinq preuves types de S. Thomas vont maintenant préciser et défendre scientifiquement, c'est-à-dire ici métaphysiquement, cette preuve générale.

3° *Preuve par le mouvement.* — A. *La preuve.* — B. *Objections.* — C. *Conséquences de la preuve.*

A. *La Preuve.* — Nous exposerons d'abord cette preuve dans toute sa généralité, en partant du mouvement comme mouvement (*a*), nous l'appliquerons ensuite au mouvement physique (*b*), puis au mouvement spirituel (*c*). (Sur cette preuve, voir Aristote, *Physique*, l. VII; *Comm. de* S. Thomas, leç. 1, 2; l. VIII, leç. 9, 12, 13, 23. Jean de S. Thomas, *Cursus philosophicus; Philosophiae naturalis*, q. 24, a. 3, et *Cursus Theologicus* in Iam, q. 2, a. 3.)

a. — Prise dans toute son universalité, cette preuve prétend établir l'existence d'un être immobile à tout point de vue et par là même increé, car pour tout être créé, il y a au moins le passage du non-être à l'être, qui s'oppose à l'immutabilité absolue.

Le point de départ est l'existence du mouvement ou de la mutation, sans préciser mutation substantielle ou accidentelle, mouvement spirituel ou sensible, mouvement local, qualitatif ou d'accroissement. Il n'est pas nécessaire non plus de supposer contre le panthéisme une pluralité de substances distinctes. Il suffit d'admettre l'existence d'un mouvement quelconque et de l'étudier comme mouvement. Cette existence s'impose à l'expérience externe et interne; si Zénon a montré l'impossibilité du mouvement, c'est seulement dans l'hypothèse gratuite et fausse que le continu est composé d'indivisibles. Cf. Arist., *Phys.*, l. VI; sur la réfutation de Zénon par Aristote, cf. Baudin, « *L'acte et la puissance* », *Revue Thomiste*, 1899, p. 287-293.

De ce point de départ, on s'élève à un être absolument immobile, à l'aide de deux principes : 1° Tout ce qui est mû est mû par un autre; 2° on ne peut

remonter à l'infini dans la série des moteurs actuellement et essentiellement subordonnés. Il faut donc s'arrêter à un premier moteur qui ne soit mû lui-même d'aucun genre de mouvement.

La première proposition « *Tout ce qui est mû est mû par un autre* » est fondée sur la nature du mouvement ou du devenir. Comme nous l'avons montré plus haut (col. 986 et 996) le devenir est l'absence même d'identité, c'est une union successive du divers (ex. : ce qui est ici est ensuite là, ce qui est blanc devient gris, l'intelligence ignorante acquiert peu à peu des connaissances, devient plus perspicace, etc.). Cette union successive du divers ne peut être inconditionnelle, le nier ce serait nier le principe d'identité et dire que des éléments de soi divers peuvent de soi être quelque chose d'un, que l'ignorance qui, *de soi*, n'est pas la science, ni unie à la science, ni suivie de la science, peut, *de soi*, en être suivie. Dire que le devenir est à lui-même sa raison, c'est mettre la contradiction au principe de tout (cf. col. 987).

Si nous étudions plus profondément le devenir, nous voyons non seulement qu'il n'est pas inconditionné, mais qu'il requiert une cause déterminée ou en acte. En effet, si l'on considère ce qui devient, on est obligé de dire qu'il *n'est pas* encore ce qu'il sera (*ex ente non fit ens, quia jam est ens*), et qu'il n'est pas non plus le *néant absolu* de ce qu'il sera (*ex nihilo nihil fit*), il faut au moins qu'il *puisse* être ce qu'il sera ; ex. : cela seul sera mû localement qui est susceptible de se mouvoir; sera chauffé, éclairé, aimanté, qui est susceptible de l'être; l'enfant qui ne sait encore rien *peut* savoir, et par là diffère *réellement* de l'animal ; cela seul enfin sera réalisé qui est capable d'exister et ne répugne pas dans les termes (en ce dernier cas une puissance réelle n'est pas requise, mais il faut une possibilité). Le devenir est donc le passage de la puissance à l'acte, de l'indétermination à la détermination. Mais ce passage, qui n'a pas en soi sa raison, qui n'est pas inconditionné (la puissance n'est pas par soi en acte, l'union inconditionnée du divers est impossible), a besoin d'une raison d'être extrinsèque et d'une raison d'être extrinsèque actualisatrice ou réalisatrice. C'est ce que nous avons appelé la cause efficiente (cf. plus haut col. 995), et nous avons montré la nécessité et la double valeur objective et transcendante du principe de causalité (cf. col. 993 et 1010). Cette raison d'être réalisatrice, pour réaliser doit être réelle, pour actualiser doit être actuelle, pour déterminer doit être déterminée, c'est-à-dire qu'elle doit avoir en acte ce que le devenir n'a encore qu'en puissance ; le nier, c'est dire que le plus sort du moins, ou, ce qui revient au même, que l'être sort du néant. C'est ce que S. Thomas exprime par la formule « *Nihil movetur, nisi secundum quod est in potentia ad illud ad quod movetur; movet autem aliquid, secundum quod est actu* ».

Si maintenant il est impossible qu'un même être soit en même temps en puissance (indéterminé) et en acte (déterminé) sous le même rapport; il est également impossible qu'un même être soit sous le même rapport moteur et mû; si donc il est en mouvement, il est mû par un autre être, à moins qu'il ne soit en mouvement que sous un rapport, dans une de ses parties, et alors il peut être mû par une autre de ses parties; c'est ce qui a lieu dans le vivant et à plus forte raison dans l'être sentant et dans l'être intelligent. Mais cette partie motrice, à son tour, étant sujet d'un mouvement d'un autre ordre, demande un moteur extrinsèque ; par où l'on voit que tout être est mû par un autre.

La seconde proposition « *On ne peut remonter à l'infini dans la série des moteurs actuellement et essentiellement subordonnés* » repose sur la notion même de causalité et nullement sur l'impossibilité d'une multitude infinie et innombrable. Avec Aristote, S. Thomas, Leibniz, Kant, nous ne voyons pas qu'une série infinie de moteurs accidentellement subordonnés dans le passé soit contradictoire, on ne peut démontrer que la série des générations animales où des transformations de l'énergie a eu un commencement au lieu d'exister *ab æterno* (cf. Iª, q. 46, voir plus haut. col. 965). Ce qui répugne, c'est qu'un mouvement existant en fait puisse avoir sa *raison suffisante, sa raison d'être actualisatrice* dans une série de moteurs *qui ne compterait que des moteurs mus;* si tous les moteurs reçoivent l'influx qu'ils transmettent, s'il n'y en a pas un premier qui donne sans recevoir, le mouvement n'aura jamais lieu, car il n'aura jamais de cause. « Multipliez les causes intermédiaires jusqu'à l'infini, vous compliquez l'instrument, vous ne fabriquez pas une cause ; vous allongez le canal, vous ne faites pas une source. Si la source n'existe pas, l'intermédiaire reste impuissant, et le résultat ne saurait se produire, ou plutôt il n'y aura ni intermédiaire, ni résultat, c'est-à-dire que tout disparaît. » Sertillanges, *Les Sources de la croyance en Dieu*, édit. in-8º, p. 65. — Vouloir se passer de la source, c'est dire qu'une montre peut marcher sans ressort, pourvu qu'elle ait une infinité de roues, « qu'un pinceau peut peindre tout seul pourvu qu'il ait un très long manche ». C'est en venir à nier notre première proposition, c'est dire que le devenir est à lui-même sa raison, que l'union inconditionnelle du divers est possible, que le plus sort du moins, l'être du néant, que ce qui n'est pas par soi n'a pas besoin de se rattacher à ce qui est par soi.

Mais il ne saurait y avoir nécessité de s'arrêter dans la série des moteurs *passés*, puisqu'ils n'exercent pas d'influence sur le mouvement actuel qui est à expliquer; ce sont des causes *per accidens* (cf. plus haut, col. 962). Le principe de raison suffisante ne peut obliger à *terminer* cette série de causes accidentelles, mais seulement à *en sortir*, pour s'élever à un moteur d'un autre ordre, *non prémû, et en ce sens immobile*, non pas de cette immobilité de la puissance qui est antérieure au mouvement, mais de cette immobilité de l'acte qui n'a pas besoin de devenir parce qu'il est déjà. (*Immotus se permanens.*)

Par ces deux principes appliqués à un mouvement quelconque, on s'élève à un *premier moteur qui n'est mû lui-même d'aucune espèce de mouvement.* Il faut bien remarquer que le mouvement physique, non pas en tant que mouvement, mais en tant que physique, n'exige qu'un moteur immobile au point de vue physique, par exemple une âme du monde; mais cette âme elle-même est-elle sujet d'un mouvement spirituel, y a-t-il en elle un devenir? Cette apparition de quelque chose de nouveau, ce *fieri* suppose une puissance active qui n'était pas son activité, qui même n'agissait pas, mais qui seulement pouvait agir; il a donc fallu pour la réduire à l'acte un moteur supérieur. Si ce moteur lui-même est mû, la question se repose; il faut en fin de compte, en s'élevant dans la série des moteurs essentiellement subordonnés, aboutir à un premier qui agisse par soi, qui puisse rendre compte de l'*être même de son action.* Mais celui-là seul peut rendre compte de l'être de son action qui de soi la possède non seulement en puissance mais en acte, qui par conséquent *est son action même, son activité même.* Un pareil moteur est *absolument immobile*, en ce sens qu'il a déjà par soi ce que les autres acquièrent par le mouvement; il est par conséquent *essentiellement distinct de tous les êtres mobiles, corps ou esprits.* C'est la première réfutation du panthéisme : « *Deus cum sit...* omnino incommutabilis, *praedicandus est re et essentia a mundo distinctus* ».

dit le Concile du Vatican, sess. III, c. I. Le premier moteur étant essentiellement immobile, supérieur au mouvement, est nécessairement distinct du monde corporel ou spirituel qui, lui, est essentiellement changeant.

Bien plus, un pareil moteur doit exister par soi : cela seul peut agir par soi qui est par soi, *operari sequitur esse et modus operandi modum essendi;* en d'autres termes, pour rendre compte par soi-même de l'*être* de son action, il faut avoir l'être par soi (Iª, q. 3, a. 1 et 2; q. 54, a. 1 et 2). Et enfin ce qui est par soi doit être à l'être comme A est A (Iª, q. 3, a. 4), *Ipsum esse subsistens*, pur être, pur acte, identité pure, opposée à l'absence d'identité qui est dans tout *fieri;* ce dernier point sera d'ailleurs établi expressément *a posteriori* par la quatrième preuve.

Le principe d'identité apparaît dès maintenant, non plus seulement comme la loi suprême de la pensée, mais comme la loi suprême du réel. L'identité ici établie est celle d'immutabilité, la quatrième preuve établira celle plus profonde de simplicité.

b. — Pour soutenir l'imagination, on peut présenter la preuve par le mouvement en prenant l'exemple de causes subordonnées donné par M. Sertillanges (*Sources de la croyance en Dieu*, p. 65): « Un matelot porte une ancre à bord, le navire porte le matelot, le flot le navire, la terre le flot, le soleil la terre, un centre inconnu le soleil. Mais après ?... On ne peut aller ainsi à l'infini dans la série des causes *actuellement* subordonnées. » Il faut une cause efficiente première, existant actuellement, d'où découle l'efficacité des autres. Inutile de remonter dans le passé la série des transformations de l'énergie qui a précédé l'état actuel de notre système solaire et de l'univers entier; ces formes antérieures de l'énergie ne sont plus causes, elles étaient d'ailleurs transitoires et aussi indigentes que les formes actuelles, elles ont autant besoin d'explication; si leur série est éternelle, elle est éternellement insuffisante. Il faut nécessairement admettre l'existence d'une cause non transitoire, *immota in se permanens*, non pas au commencement de cette série, mais au-dessus, sorte de foyer permanent d'où s'échappe la vie de l'univers, source de tout devenir.

Cette cause toute suffisante ne saurait être la matière, même si, avec les dynamistes, on la suppose douée d'énergie, de forces primitives essentielles. Ici en effet se pose une question, non pas physique, mais métaphysique. La physique, science particulière, considère la cause du mouvement en fonction du mouvement, il reste à considérer cette cause du point de vue métaphysique, en fonction de l'être. La question qui subsiste alors est la suivante : cette matière douée d'énergie est-elle un agent qui puisse rendre compte par lui-même de l'être de son action, c'est-à-dire un agent dont la puissance d'agir soit son activité même, *per se primo agens ?* (Iª, q. 3, a. 2, 3ª ratio. et q. 54, a 1.) Impossible, car, nous venons de le voir, un pareil agent ne peut être sujet d'aucun devenir, et la matière est ce sujet par excellence.

c. — On peut prendre un autre exemple dans les mouvements spirituels, comme le fait S. Thomas Iª IIªᵉ, q. 9, a. 4 *ab.* « *Utrum voluntas moveatur aliquo exteriori principio.* » Notre volonté commence à vouloir certaines choses qu'auparavant elle ne voulait pas; à la vérité elle se meut elle-même, *in quantum per hoc quod vult finem, reducit seipsam ad volendum ea quae sunt ad finem :* nous voulons voir le médecin pour guérir (cause finale), et voulant guérir nous décidons après délibération de voir le médecin (cause efficiente); mais la volonté n'a pas toujours été un acte de ce vouloir supérieur de la fin, elle a commencé à vouloir la guérison parce que c'est un bien, mais ce vouloir actuel du bien est encore un acte distinct de la faculté volitive; notre volonté n'est pas un acte éternel d'amour du bien, de soi elle ne contient son premier acte qu'en puissance, quand il apparaît il est en elle quelque chose de nouveau, un devenir. Pour trouver la raison d'être réalisatrice de ce devenir et de l'être même de cet acte, il faut remonter à un moteur supérieur qui *soit* son activité même, qui agisse par soi, et par conséquent qui existe par soi, qui soit l'Etre même. Seul l'Etre même peut rendre compte de l'être d'un devenir qui n'est pas par soi. « *Unde necesse est ponere, quod in primum motum voluntatis voluntas prodeat ex instinctu alicujus exterioris moventis, ut Aristoteles concludit in Eth. Eudem. VII,* c. 14. » Iª IIªᵉ, q. 9, a. 4.

De même S. Thomas se demande, dans la Iª, q. 82, a. 4, ad. 3 si tout acte intellectuel suppose un acte de volonté appliquant l'intelligence à considérer. Il répond : « *Non oportet procedere in infinitum, sed statur in intellectu, sicut in primo. Omnem enim voluntatis motum necesse est quod praecedat apprehensio, sed non omnem apprehensionem praecedit motus voluntatis : sed principium considerandi et intelligendi est aliquod intellectivum principium altius intellectu nostro, quod est Deus, ut etiam Aristot. dicit in VII Ethic. Eudem :* c. 14. *Et per hunc modum ostendit quod non est procedere in infinitum.* » Voir aussi Iª, q. 2, a. 3, ad 2ᵘᵐ; q. 79, a. 4; q. 105, a. 5.

B. *Objections.* — Cette preuve a soulevé de nombreuses objections. Nous verrons d'abord celles qui portent contre la première proposition « *quidquid movetur ab alio movetur* », ce sont les plus importantes (*a*). Nous examinerons ensuite celles qui nient la nécessité de s'arrêter à un premier dans la série des moteurs actuellement subordonnés (*b*), et celles enfin qui portent directement contre notre conclusion et prétendent établir la répugnance intrinsèque d'un moteur immobile, ou la non identification de ce moteur avec le vrai Dieu (*c*).

a. — Le principe *quidquid movetur ab alio movetur* est contesté, pour ce qui est du mouvement physique, par nombre de physiciens modernes, mécanistes (α) ou dynamistes (β); pour ce qui est du mouvement spirituel, par quelques scolastiques, comme SUAREZ (γ). Aujourd'hui, selon certains partisans de la philosophie du devenir, tels que M. LE ROY, cet axiome tirerait sa lucidité apparente d'une image spatiale et reposerait sur le postulat imaginatif de la distinction substantielle des corps (δ).

Dans l'ordre physique, ce principe a soulevé des objections très différentes chez les mécanistes (α), chez les dynamistes (β).

α — Pour les mécanistes qui procèdent de Descartes, et dans l'antiquité de Démocrite, le mouvement (ils entendent le mouvement local, le seul qu'ils admettent) est une réalité distincte de l'étendue, et, qui, *restant toujours la même*, enveloppe la matière étendue et passe d'un corps dans un autre. — Pour DÉMOCRITE, c'est un absolu comme la matière; pour DESCARTES, Dieu à l'origine a versé une quantité inaugmentable de mouvement dans les choses, et le conserve comme il conserve les choses. Cette conception de mathématicien, qui rejette la question des rapports du mouvement avec l'être, celle par conséquent de l'origine du mouvement, pour ne considérer que ses transformations, est passée dans la physique moderne. Descartes en a très explicitement déduit le principe d'inertie : « Si une partie de matière est en repos, elle ne commence point à se mouvoir de soi; mais lorsqu'elle a commencé une fois de se mouvoir, nous n'avons aussi aucune raison de penser qu'elle doive jamais cesser de se mouvoir de même force pendant qu'elle ne rencontre rien qui retarde ou arrête son mouvement. » *Principes*, II, 37; *Le Monde*, VII. Descartes ajoute même : « Tout corps qui se meut

tend à continuer son mouvement en ligne droite. » *Principes*, II, 39; *Le Monde*, VII. Ce principe, admis *a priori* par Descartes, avait été donné par GALILÉE comme enseigné par l'expérience; NEWTON, LAPLACE, POISSON crurent à sa valeur absolue; on le considère aujourd'hui comme une hypothèse suggérée par les faits mais qui ne saurait être vérifiée par eux (cf. H. POINCARÉ, *La Science et l'Hypothèse*, p. 112, 161). De sa conception du mouvement, Descartes déduit aussi ce qu'on appelle aujourd'hui le principe de la conservation de l'énergie. « Il est impossible que le mouvement cesse jamais, ou même qu'il change autrement que de sujet»; s'il disparaît sous une forme, il reparaît sous une autre. *Principes*, II, 36 (cf. E. NAVILLE, *La Physique moderne*, 2e édit., 1890, p. 86, 87). Robert MAYER, le fondateur de la thermodynamique, dira : « L'énergie totale d'un système de corps soustrait à toute action extérieure (somme de son énergie actuelle et potentielle) demeure constante. »

De ce point de vue, un mobile n'a plus besoin d'un moteur actuel pendant qu'il se meut, il en a eu besoin seulement pour passer de l'état de repos à ce qu'on appelle depuis Descartes l'*état de mouvement*. — Par le mouvement local, un corps n'acquerrait rien, il ne passerait pas de la puissance à l'acte, il changerait seulement de position.

Considérant comme acquise à la science cette notion nouvelle du mouvement local, le P. BULLIOT, au *Congrès catholique de Bruxelles*, en 1894, a proposé de donner pour point de départ à la preuve par le mouvement, non plus le mouvement même, mais le passage du repos au mouvement (cf. *Revue Thomiste*, 1894, p. 578).

On lui a justement répondu : ce n'est plus alors la preuve par le mouvement, mais celle par la contingence; dans cette hypothèse, le mouvement a besoin seulement, comme les réalités stables et permanentes, d'une cause conservatrice et non plus d'un premier moteur. — Il s'en faut de beaucoup d'ailleurs que la notion cartésienne du mouvement s'impose, soit au point de vue philosophique, soit au point de vue scientifique; et s'imposât-elle pour le mouvement local, notre preuve pourrait encore s'appuyer sur les mouvements qualitatifs ou d'accroissement.

— Au point de vue philosophique, on ne peut admettre que le mouvement, *restant numériquement le même*, passe d'un sujet dans un autre, on ne peut admettre davantage que l'énergie soit une même réalité qui passe, en revêtant différentes formes, d'un sujet dans un autre. C'est là une manière dont l'*imagination* du savant peut se représenter les *phénomènes* dont il n'a qu'à déterminer les rapports constants, ce ne peut être une *conception* prétendant exprimer la nature intrinsèque des réalités. Cette conception est affaire de métaphysique et non plus de science positive; et du point de vue métaphysique ou de l'*être*, « il est faux que le mouvement local ou la chaleur soient quelque chose en dehors du corps qu'ils affectent. Le mouvement et la chaleur sont des accidents inconcevables en dehors d'un sujet : c'est le sujet qui leur donne d'être quelque chose; et ils sont *ce* mouvement et *cette* chaleur parce qu'ils sont le mouvement ou la chaleur de *ce* sujet. Affirmer que le mouvement est quelque chose qui, *restant ce qu'il est*, peut passer d'un corps dans un autre corps, c'est affirmer une contradiction. Le mouvement d'un corps ne passe pas, il ne se communique pas, il communique un mouvement à un autre corps; la chaleur ne circule pas, elle produit la chaleur dans un rayon donné ». P. LACOME, « *Théories Physiques* », *Revue Thomiste*, 1894, p. 96. Voir ce même article sur les autres difficultés qui proviennent de cette notion cartésienne du mouvement local, et sur la distinction de ce dernier et du mouvement qualitatif (ex. : intensité croissante de la chaleur).

Cette notion cartésienne du mouvement local se heurte à d'autres impossibilités métaphysiques. On ne peut parler *d'état de mouvement* : le mouvement, étant essentiellement un changement, est le contraire d'un état, qui implique la stabilité. Il n'y a pas moins de changement dans le passage de telle position à telle autre au cours du mouvement, que dans le passage du repos au mouvement lui-même; si donc ce premier changement demande une cause, les suivants en demandent une au même titre. Nier que le changement qui a lieu au cours du mouvement ait besoin d'une cause, c'est être amené à nier le principe d'identité ou de non-contradiction. En effet, ce changement de position est union successive du divers (des positions A. B. C...); or dire que l'union inconditionnelle du divers est possible, c'est dire que des éléments de soi divers peuvent de soi être quelque chose d'un, que des éléments qui de soi ne sont pas unis peuvent de soi être unis et se suivre. Ce qui est la négation du principe de non-contradiction. Cette négation généralisée, érigée en principe suprême, est le panthéisme évolutionniste à forme héraclitéenne, hégélienne, ou bergsonienne (col. 950 et 951) dans lequel le devenir est à lui-même sa raison. Toutes conceptions qui refusent comme Descartes d'étudier le devenir en fonction de l'*être* qui seul est intelligible par soi, et ne l'étudient qu'en fonction du *repos*. Le repos peut être inférieur au devenir, savoir le repos du terme *a quo*, point de départ du mouvement; l'être est toujours supérieur au devenir, ce qui est est toujours plus que ce qui devient et n'est pas encore. L'être est cause efficiente et finale du devenir, tandis qu'il n'exige lui-même ni cause efficiente, ni cause finale. — La *mécanique*, qui considère le mouvement comme local, peut bien l'étudier en fonction du *repos*; la *métaphysique* qui considère le mouvement local, comme mouvement, comme devenir, doit l'étudier en fonction de l'*être*, son objet formel.

Autre impossibilité philosophique qui dérive de la précédente : une impulsion finie et *minima* pourrait produire un effet infini, c'est-à-dire un mouvement perpétuel, dans lequel il y aurait toujours du *nouveau*, une perpétuelle absence d'identité. ARISTOTE voyait plus juste lorsqu'il exigeait une *puissance infinie* pour *mouvoir pendant un temps infini*. Cf. *Physique*, l. VIII, *Comm. de S. Th.*, leç. 21, et opuscule de CAJETAN, *De Dei gloriosi infinitate intensiva*.

Il faut avouer que la notion aristotélicienne du mouvement, qui s'applique sans difficulté au mouvement qualitatif ou d'accroissement, n'est pas facilement conciliable au premier abord avec le mouvement des projectiles qui continue après l'impulsion. Cf. *Physique*, l. VII, leç. 3; l. VIII, leç. 22, « *An projectorum motus continui esse valeant* ». Aristote n'a pas donné de ce fait une explication satisfaisante (l'air qui se replie derrière le projectile), de nombreux scolastiques et des thomistes comme GOUDIN, *Physica*, I p., disp. 3, q. 1, a. 6, ont admis que l'impulsion initiale peut engendrer dans le projectile un *impetus* capable de servir de moteur. Cette explication paraît sauvegarder le principe universel « *quidquid movetur ab alio movetur* »; en effet, comme le dit Goudin, « le projectile qui a reçu l'impulsion n'est pas en même temps en puissance et en acte sous le même rapport, il a en acte cet *impetus*, mais il est en puissance par rapport à la position vers laquelle il tend ». Cette notion d'*impetus*, qui trouve en celle de *force vive* sa représentation mathématique, paraît être appelée à jouer un rôle essentiel dans la métaphysique du mouvement local, qui s'efforcera de concilier le principe

d'inertie avec le principe rationnel « pas de changement sans cause ».

Le principe d'inertie, en tant qu'il affirme qu'un mouvement communiqué continue sans cause, ne peut d'ailleurs être vérifié par l'expérience. Comme le montre M. H. Poincaré, *La Science et l'Hypothèse*, p. 112 à 119, ce principe n'est ni une vérité *a priori* (susceptible d'être déduite du principe de raison suffisante), ni une vérité démontrée expérimentalement, comme le croyait Newton. « A-t-on jamais expérimenté sur des corps soustraits à l'action de toute force, et si on l'a fait, comment a-t-on su que ces corps n'étaient soumis à aucune force? » C'est une hypothèse suggérée par quelques faits particuliers (projectiles) et « étendue sans crainte aux cas les plus généraux (en astronomie par exemple), parce que nous savons que dans ces cas généraux l'expérience ne peut plus ni la confirmer, ni la contredire » (*ibid.*, p. 119). — On a fait la même remarque au sujet du principe de la conservation de l'énergie: «Dans un système de corps soustrait à toute action extérieure, l'énergie totale de ce système demeure constante. » On n'a jamais pu soustraire un système de corps à des actions invisibles, comme le serait celle de Dieu et de la liberté. Cf. Boutroux, « *De la contingence des lois de la nature* », 3e éd., p. 74, 85; De Munnynck, « *La Conservation de l'énergie et la liberté morale* »; *Rev. Thomiste*, 1897, p. 115, et ici, art. Déterminisme; et surtout on n'a pas montré et l'on ne montrera jamais que l'univers entier est un système clos. Cf. E. Naville, *La Physique moderne*, 2e éd., p. 35-42.

Nous maintenons donc que la définition aristotélicienne du devenir, passage de la puissance à l'acte, s'applique au mouvement local, comme aux autres mouvements physiques (qualitatifs ou d'accroissement); en d'autres termes : le mouvement local n'est pas plus un *état* que les autres mouvements, c'est un *devenir*. Dès lors la preuve de l'existence de Dieu peut le prendre pour point de départ.

Contre ceux qui refuseraient de voir dans le mouvement local un devenir, on pourrait, il est vrai, argumenter, comme le veut le P. Bulliot, en prenant pour point de départ le passage du repos au mouvement, et dire avec Paul Janet (*Le Matérialisme contemporain*, p. 51) : si les corps sont indifférents au repos comme au mouvement, il faut une raison pour expliquer comment ils sont plutôt en mouvement qu'en repos, et il faut une cause autre que les corps. Bien plus, on peut tirer de là une preuve de la contingence des corps : si les corps sont indifférents au repos et au mouvement, comme ils ne peuvent exister qu'à l'un des deux états, il faut conclure qu'ils n'ont pas en soi la raison de leur existence et demandent une cause extrinsèque.

Si l'on prétend expliquer le mouvement local par une autre forme de l'énergie, comme la chaleur, ce ne sera que reculer la question, cette forme antérieure de l'énergie n'est pas numériquement la même réalité qui subsiste dans le mouvement local, c'est une réalité du même genre, transitoire elle aussi, et qui a autant besoin d'explication que le mouvement local lui-même, de même la forme qui précède et ainsi de suite... peu importe que la série des transformations soit éternelle, elle serait éternellement insuffisante; nous revenons toujours à notre preuve : il faut, pour rendre compte de ces transformations, un moteur qui lui ne soit pas transitoire, qui non seulement puisse agir, mais qui agisse par soi, qui soit son activité; un pareil moteur ne peut être la matière, car à l'opposé de la matière il ne peut être sujet d'aucun devenir, mais possède d'emblée et par essence tout ce que le devenir acquiert progressivement. Le principe de la conservation de l'énergie ne s'oppose donc pas plus à la preuve par le mouvement que le principe antique « *corruptio unius est generatio alterius* ». L'énergie demeure la même, mais non pas numériquement; il y a en elle une *transformation* qui s'oppose précisément à la *permanence* et *qui, comme toute absence d'identité, demande une cause*.

On sait du reste que le principe de la conservation de l'énergie a pour correctif celui de la dégradation de l'énergie : l'énergie mécanique transformée en énergie thermique ne peut être restituée en quantité équivalente, la chaleur pour se former absorbe plus d'énergie mécanique qu'elle n'en peut rendre. Quelques-uns ont pensé qu'on pouvait tirer de ce principe une preuve de Dieu : si le monde se rapproche ainsi d'un état d'équilibre et de repos final, si le mouvement doit finir, c'est qu'il n'est pas nécessaire, donc il lui faut une raison d'être extrinsèque, une cause. Cf. Hontheim, *Theologia naturalis*, n. 336. — C'est là, comme le remarque M. Chossat, *Dict. de Théol. cath.*, art. « Dieu », col. 938, un argument *ad hominem*, qui vaut ce que vaut le principe de la dégradation. Suivant l'avertissement de M. Duhem au Congrès de Bruxelles, « n'employons pas des théories physiques controversées à l'établissement de la métaphysique ». Cf. *Revue Thomiste*, 1894, p. 579. Il n'est pas besoin en effet du principe de la dégradation de l'énergie pour maintenir le vrai sens de la preuve du premier moteur contre les mécanistes, qui voudraient se contenter comme Descartes d'une chiquenaude à l'origine des choses dans le passé. Il y a dans tout devenir quelque chose *de nouveau* qui exige non pas une *évolution créatrice*, mais l'intervention du Premier Etre.

β — Certains dynamistes font une objection tout opposée au principe « *quidquid movetur ab alio movetur* ». Avec nous, contre Descartes, ils admettent que le mouvement n'est pas communiqué tout fait du dehors, mais précisément à cause de cela ils ne voient plus la nécessité d'un moteur extérieur, et conçoivent l'activité des corps d'une façon analogue à celle des vivants : selon M. Schiller, « les preuves *ex motu et ex causis* ne sont possibles que dans une hypothèse mécaniste du monde; dans une philosophie dynamiste elles n'ont plus aucune valeur ». Cf. *Revue de Philosophie*, 1906, p. 653. — Aristote et S. Thomas étaient-ils donc mécanistes?

Cette objection n'atteint pas notre principe, qui est vrai des vivants eux-mêmes. Le vivant ne peut, sans contradiction, être moteur et mobile sous le même rapport; mobile par une de ses parties (les membres), il est moteur par une autre (le cœur, les centres nerveux), mais cette autre partie à son tour, étant sujet d'un mouvement, demande un moteur extérieur et, en fin de compte, un moteur qui ne soit sujet d'aucun devenir.

γ — Les dynamistes croient échapper à cette argumentation en admettant une *force* qui serait comme un intermédiaire entre la puissance et l'acte et qui agirait par soi. C'est la *virtualité* de Leibniz, et antérieurement à Leibniz, c'est l'*acte virtuel* par lequel Suarez (*Disp.* xxix, sect. 1, n. 7) croyait pouvoir expliquer que la volonté peut passer à l'acte sans une motion divine. C'est la dernière instance du dynamisme. Cf. Jean de Saint-Thomas, in Iam, q. 2, disp. 3, a. 2, n° 6; — Leibniz, *Monadologie*, édit. Boutroux, p. 39-41; — Kleutgen, *La Philosophie scolastique*, t. III, p. 329; — Duhem, *L'Evolution de la mécanique*, p. 36.

Il est facile de répondre : l'acte virtuel reste distinct de l'action qui dérive de lui. Y a-t-il, oui ou non, *devenir en lui ?* Son action est-elle éternelle, ou au contraire est-elle apparue dans le temps? Cette appari-

tion de quelque chose de *nouveau*, ce *fieri* suppose une puissance active qui n'était pas son activité, qui même n'agissait pas, mais qui seulement pouvait agir. Et alors, comment l'acte virtuel s'est-il réduit à l'acte second qu'il n'avait pas? Dire que c'est par lui-même, c'est poser un commencement absolu, ce qui répugne : le plus ne sort pas du moins, l'être ne sort pas du néant. L'acte virtuel a donc été réduit à l'acte par un moteur extrinsèque, qui en fin de compte doit être son activité même, et ne peut être sujet d'aucun devenir. Cf. P. Gardeil, « *L'Evolutionnisme et les principes de S. Thomas* », *Rev. Thomiste*, 1893, p. 323. Voir aussi, *ibid.*, 1899, p. 293.

δ — On voit donc combien il est faux de dire avec M. Hébert (*Revue de Métaphysique et de Morale*, 1902, p. 398) que «le principe *quidquid movetur ab alio movetur* tire sa lucidité apparente d'une image spatiale introduite d'une façon illégitime dans un problème métaphysique », ou, avec M. Le Roy (*Rev. de Mét. et de Morale*, mars 1907), qu'il repose sur un postulat de l'imagination pratique, d'après lequel il y aurait des moteurs et des mobiles substantiellement distincts. On se rappelle le fameux postulat du morcelage : « La distinction du moteur et du mobile, du mouvement et de son sujet, l'affirmation du primat de l'acte sur la puissance partent du même postulat de la pensée commune... Or la critique montre que la matière ainsi morcelée n'est que le produit d'une élaboration mentale opérée en vue de l'utilité pratique et du discours... Si le monde est une immense continuité de transformations incessantes, on n'a plus à imaginer cette cascade échelonnée et dénombrable qui appellerait nécessairement une source première... Affirmer le primat de l'acte, c'est encore sous-entendre les mêmes postulats. Si la causalité n'est que le déversement d'un plein dans un vide, communication à un terme récepteur de ce que possède un autre terme, en un mot œuvre anthropomorphique d'un agent, alors soit! Mais que valent ces idoles de l'imagination pratique? *Pourquoi ne pas identifier tout simplement l'être au devenir...* Les choses étant mouvement, il n'y a plus à se demander comment elles reçoivent celui-ci. »Le Roy, *ibid*. Bien loin de demander une explication, le mouvement est ce qui explique tout le reste. Le sensualisme nominaliste ne peut guère s'exprimer autrement.

On peut se refuser à dépasser cet empirisme, et en rester au πάντα ῥεῖ avec Héraclite et M. Bergson, mais si l'on veut trouver au réel un sens *intelligible*, si l'on veut, sans nier le devenir (comme Parménide), concevoir ce devenir en fonction de l'*être* qui seul est intelligible par soi, quelle autre explication que celle d'Aristote : *Ex ente non fit ens, quia jam est ens; ex nihilo nihil fit; et tamen fit ens. Ex quo fit? Ex quodam medio inter nihilum et ens, quod vocatur potentia. Ens autem in potentia non potest determinari nisi per aliquod ens in actu.* Le principe « *quidquid movetur ab alio movetur* », loin de reposer sur une image spatiale, repose sur la nature même du devenir, rendu intelligible en fonction, non pas de l'être corporel, mais de l'*être*, objet formel de l'intelligence. Aussi cette notion et ce principe peuvent-ils s'appliquer à un devenir qui n'a rien de spatial, comme celui de la volonté. La division de l'être en puissance et acte, nécessaire pour rendre ainsi intelligible le devenir, peut bien être appelée un *morcelage*, mais ce n'est pas un *morcelage utilitaire du continu sensible*, c'est un *morcelage de l'être intelligible*, qui s'impose, nous l'avons vu (col. 986), sous peine de tomber dans l'absurde et de faire de l'absurdité la loi suprême du réel, avec Héraclite et Hegel. — « Pourquoi ne pas identifier tout simplement l'être au devenir? » demande M. Le Roy (*ibid.*). — Pour cette bonne raison que le devenir n'est pas comme l'être intelligible par soi. Le devenir est union successive du divers, cette union ne peut être inconditionnelle, car le divers, de soi et comme tel, ne peut être un; le devenir est passage de l'indétermination à la détermination, il suppose donc une cause déterminée, le nier, c'est dire que le néant peut produire l'être, c'est nier le principe d'identité et poser le principe même du panthéisme.

Notre preuve ne suppose donc nullement la distinction numérique de substances, comme le soutiennent M. Hébert et M. Le Roy; le monde ne fût-il qu'une seule substance, *s'il y a devenir en lui*, exige un moteur *qui ne soit sujet d'aucun devenir* et qui par conséquent soit distinct de lui. Le divers suppose l'identique, le changeant le permanent, l'indéterminé le déterminé. Il n'y a là aucune imagination spatiale, aucun anthropomorphisme (col. 991). Ne cherchons pas la *permanence* exigée dans la matière ou la force, il est trop évident qu'elle n'y est pas, puisque cette matière et cette force *se transforment*, cette *transformation qui s'ajoute à leur permanence demande une cause qui, elle, ne soit plus sujet de transformations*. — Le principe *quidquid movetur ab alio movetur* conserve toute sa valeur.

b. — Passons maintenant à l'objection qu'on a soulevée contre le principe ἀνάγκη στῆναι, il est nécessaire de s'arrêter à un premier dans la série des moteurs essentiellement et actuellement subordonnés. — Nous avons assez dit qu'il n'est pas question de la série des moteurs accidentellement subordonnés dans le passé; on ne peut démontrer la nécessité de s'arrêter dans cette série, mais seulement la nécessité d'en sortir (Iª, q. 46). L'objection qu'on peut faire est celle même que se faisait Aristote : ne peut-il y avoir *cercle dans les causes*, de telle sorte que le premier moteur serait mobile dans un genre de mouvement différent de celui dans lequel il est moteur? Ainsi l'intelligence meut la volonté dans l'ordre de spécification en lui présentant le bien, et elle est mue dans l'ordre d'exercice par la volonté qui l'applique à considérer. « *Causae ad invicem sunt causae in diverso genere.* »

Pour répondre à cette difficulté, il suffit de montrer qu'il ne peut y avoir cercle dans un même genre de causalité. Ce dont quelque chose dépend à un point de vue ne peut à ce même point de vue être dépendant de cette chose; la cause aurait et n'aurait pas ce qu'il faut pour causer, elle supposerait et ne supposerait pas son effet. Si la chaleur de la terre dépend du rayonnement de la chaleur solaire, celle-ci ne peut être dépendante de celle-là. Si l'intelligence est appliquée à son acte par la volonté, celle-ci ne peut à ce même point de vue dépendre de l'intelligence. Or le premier moteur requis dans l'ordre de causalité efficiente, aussi bien pour les mouvements spirituels que pour les mouvements physiques, doit en tant que premier moteur exister par soi : cela seul agit par soi qui est par soi, car l'agir suppose l'être, et le mode d'agir le mode d'être. Il ne peut donc dépendre dans son être et dans son action d'aucune des causes subordonnées, puisque toutes ces causes pour agir présupposent et son être et son action. Il suffit qu'il n'y ait pas cercle dans l'ordre de causalité efficiente pour arriver à un premier moteur incréé, qui à ce titre ne peut être dépendant dans aucun autre ordre de causalité (objective ou finale).

c. — Restent enfin les objections qui portent directement contre notre conclusion : « Il y a un premier moteur qui n'est mû d'aucune espèce de mouvement, qui est son action même, par conséquent son être même, et n'est autre que le vrai Dieu. » Certains prétendent qu'un moteur immobile est une contradiction, et d'autres qu'il n'est pas nécessairement

transcendant, distinct du monde, qu'il ne s'identifie pas avec le Dieu personnel.

Un moteur immobile serait contradictoire, car qui dit moteur dit commencement, et le commencement s'oppose à l'immobilité (Kant, 4e antinomie). Cette objection se trouve présentée dans toute sa force par M. Penjon dans son *Précis de philosophie;* p. 112 et p. 471, après avoir établi avec Spir que l'union inconditionnelle du divers est impossible et qu'à ce titre tout changement (union successive du divers) demande une cause, il conclut : « Il ne peut y avoir aucun rapport entre un être identique à soi-même et un changement qui n'exige une cause que parce qu'il est précisément étranger à la nature absolue et invariable des choses. De cela seul qu'un changement se produit, un autre changement a dû se produire, qui le rend possible, et ainsi de suite dans une régression indéfinie. » (P. 112.) « Loin d'autoriser l'affirmation d'un premier moteur et d'une cause première ou absolue, le principe de causalité l'exclut nécessairement. » (P. 471.)

Cette objection n'a pas échappé à Aristote. Et même comme il ne s'est pas élevé à l'idée de création (à la production de tout l'être ou de l'être en tant qu'être des choses), il a admis lui aussi que la série des changements est infinie *a parte ante*, que le monde et ses transformations existent *ab aeterno* (*Physique*, l. VIII, *S. Thom.*, leç. 1 et 2). Mais il n'a pas nié pour cela le premier moteur. Il répondrait à l'objection : Tous ces changements passés ne sont pas cause du changement actuel, ils n'influent pas, bien plus, aucun d'eux n'ayant en soi sa raison d'être ne peut être la raison de ceux qui le suivent; prolonger une série n'est pas en changer la nature, dix mille idiots ne font pas un homme intelligent. L'union du divers, n'ayant pas en soi sa raison d'être, demande une raison autre qu'elle-même, le divers ne pouvant expliquer l'union qui est en lui suppose une unité supérieure, le multiple se ramène à l'un qui seul est intelligible par soi. De ce que nous allons trouver un mystère dans la manière selon laquelle l'un produit le multiple et l'immuable le mouvement, il ne faut pas nier ce principe supérieur. Il est nécessairement exigé par les principes de notre raison et par les êtres inférieurs mobiles et multiples que nous connaissons directement et certainement; il est nécessaire par ailleurs que le principe supérieur, que nous ne connaissons qu'indirectement et inadéquatement par ses effets, reste obscur pour nous, que son mode propre nous échappe. L'obscurité à laquelle nous aboutissons ne doit pas nous faire douter des certitudes qui nous conduisent à elle, surtout si ces certitudes nous avertissent d'avance qu'elles ne peuvent nous mener qu'à l'obscur, et qu'il faut nécessairement que pour nous le mystère soit.

Aristote ne se croyait pas d'ailleurs dispensé de montrer qu'un moteur immobile ne répugne pas. Il le fait dans *Les Physiques*, l. III, *Comm. de S. Th.*, leç. 4, et l. VIII, *Comm. de S. Th.*, leç. 9. Il va même jusqu'à prouver que tout moteur en tant que moteur (*per se*) est immobile et n'est mobile que *per accidens*, comme c'est *per accidens* que l'architecte est musicien. Pour entendre son raisonnement, il suffit de s'élever au-dessus de l'imagination, et définir en fonction de l'*être* et non du *repos* l'action du moteur. Mouvoir, c'est déterminer, actualiser, réaliser; il est accidentel à ce qui détermine d'avoir été lui-même déterminé (à ce qui chauffe d'avoir eu besoin d'être chauffé); comment même ce qui est en train de devenir, et n'est pas encore en acte, pourrait-il mouvoir? Les changements antérieurs dont parle l'objection ne sont donc cause que *per accidens* du changement actuel. Ce qui est *nécessairement* requis pour un moteur c'est d'être *en acte*, pour chauffer il faut déjà être chaud, pour enseigner il faut avoir la science en acte. Si donc un être par essence est déterminé, en acte, si non seulement il peut agir, mais s'il est son action même, il agira sans avoir besoin d'être mû. *En ce sens très supérieur, il sera immobile, non pas de l'immobilité de l'inertie, mais de l'immobilité de l'activité suprême*, qui n'a rien à acquérir parce qu'elle a de soi et d'emblée tout ce qu'elle peut avoir, et peut surabonder au dehors. De même que le divers suppose l'identique, que le multiple suppose l'un, de même l'indéterminé suppose le déterminé, le passage de la puissance à l'acte suppose le pur acte. Si le changement est *de l'être qui devient*, il doit nécessairement avoir sa raison dans *l'être qui est* et qui n'a pas eu besoin de devenir. Comment un être en train de devenir pourrait-il être cause du devenir d'un autre? M. Penjon a confondu l'immobilité de la puissance et celle de l'acte; la première ne peut rendre compte du mouvement, puisqu'elle lui est inférieure, la seconde au contraire lui est supérieure et pour cette raison peut l'expliquer.

On fera une instance : un moteur immobile peut bien mouvoir *ab aeterno*, comme le disait Aristote, mais non pas commencer à mouvoir. Nous allons répondre à cette difficulté en montrant que le premier moteur par définition est éternel, et que son action ne peut avoir pour mesure le temps (col. 1039).

On voit enfin comment ce premier moteur, qui ne peut être sujet d'aucun devenir, est transcendant, essentiellement distinct du monde, qui, lui, est essentiellement changeant. Si l'on remarque en outre que ce premier moteur n'est pas seulement celui des corps mais encore celui des intelligences et des volontés, on a déjà le Dieu personnel, « *in quo vivimus, movemur et sumus* ». Le Dieu auquel conduit la preuve par le mouvement n'est donc pas si loin du vrai Dieu dont parle S. Paul, et que chante la liturgie :

> *Rerum Deus tenax vigor,*
> *Immotus in te permanens...*

C. *Conséquences de cette preuve par le mouvement.* — Le premier moteur doit être 1° acte pur, 2° infini, 3° incorporel et immatériel, 4° intelligent, 5° présent partout, 6° éternel, 7° unique.

1° *Il est acte pur*, c'est-à-dire qu'il n'y a en lui aucune potentialité. Nous avons déjà exclu la potentialité dans l'ordre de l'action : non seulement le premier moteur *peut* agir, mais il *est* son action. De même il ne peut y avoir potentialité dans son être, car le mode d'agir suit le mode d'être, *operari sequitur esse et modus operandi modum essendi;* ce qui agit par soi doit être par soi. S'il y avait pour le premier moteur passage du non-être à l'être, ce ne pourrait être qu'en vertu d'une cause supérieure, il ne serait donc plus le premier moteur (Ia, q. 3, a. 1, 2, 4). Nous verrons enfin par la quatrième preuve que l'être par soi doit être l'Etre même (col. 1052).

2° *Il est infiniment parfait*, parce que pur acte sans mélange de potentialité, aussi bien au point de vue de son essence qu'au point de vue de son action (Ia, q. 4, a. 1 et 2, et q. 7, a 1). L'acte, c'est la détermination qui achève, qui perfectionne, le pur acte est donc pure perfection. Il est à la fois pur être, pure intellection toujours actuelle du pur être toujours actuellement connu, pur amour toujours actuel de la plénitude de l'être toujours actuellement aimée.

3° *Il est immatériel et incorporel.* Immatériel, parce que la matière est toujours en puissance, toujours susceptible de transformation, elle est par excellence le sujet du devenir; le premier moteur au contraire est acte pur, il ne peut y avoir en lui aucun devenir. — Il n'est pas corporel, puisqu'il n'est pas

matériel. Du reste un corps est composé de parties et dépendant de ses parties, l'acte pur exclut pareille composition et dépendance; en lui il ne peut y avoir quelque chose de plus parfait (le tout) et quelque chose de moins parfait (les parties), parce qu'il est pur acte, il est pure perfection (Iª, q. 3, a. 1 et 2. — *Physique*, l. VII, leç. 23).

4° *Il est intelligent*, nous le savons non seulement *a posteriori* (parce qu'il meut les intelligences) (Iª, q. 79, a. 4), mais *a priori*, parce que l'immatérialité est la raison d'où dérive l'intelligibilité et l'intelligence (Iª, q. 14, a. 1); cet attribut sera d'ailleurs expressément prouvé par la 5ᵉ preuve (col. 1073).

5° *Il est partout présent*, parce qu'il atteint pour les mouvoir tous les êtres, esprits ou corps, qui ne se meuvent que par lui. « *Operatur in omni operante.* » (Iª, q. 8, a. 1, et Iª, q. 105, a. 5.) «*Omnia opera nostra operatus es in nobis, Domine.* » Isaïe, XXVI.

6° *Il est éternel*, car il a par soi dès toujours l'être et l'action sans aucune mutation. Son action n'a pas pour mesure le temps, puisqu'il n'a rien de successif, c'est seulement l'effet de cette action qui est peut-être dans le temps, parce que seul cet effet peut être successif. Il n'y a pas là de contradiction : supérieure au temps, cette action éternelle crée le temps comme une modalité de ses effets (col. 1008 et Iª, q. 10, a. 2).

7° *Il est unique*, parce que l'acte pur ne peut être multiplié, tout ce qui introduirait une différenciation dans l'acte pur pour faire deux ou plusieurs actes purs imposerait une limite à la perfection de l'acte pur et le détruirait. Au reste, un second acte pur ne pourrait rien de plus que le premier et serait superflu; quoi de plus absurde qu'un Dieu superflu? (Iª, q. 11, a. 3.) Cet attribut sera d'ailleurs plus expressément établi, comme celui de l'infinie perfection, par la 4ᵉ preuve. Sur cette déduction des attributs du Premier moteur, voir le XII des *Métaphysiques*, c. 6, 7, 9, 10.

4° **Preuve par les causes efficientes.** — Cette preuve prend pour point de départ, non plus le *devenir*, mais l'*être* qui est au terme du devenir et demeure après lui. La distinction très nette du *fieri* et de l'*esse* est donnée par S. Thomas, Iª, q. 104, a. 1 : *Utrum creaturae indigeant ut a Deo conserventur in esse.* Voir aussi, Iª, q. 104, a. 2 : « *Utrum Deus immediate omnem creaturam conservet.* » C'est le vrai commentaire de cette preuve.

Certains agents sont causes du devenir de leur effet, mais non pas directement de l'être de cet effet, ainsi le père est cause de la génération passive du fils, mais il peut mourir et le fils continuer à exister. D'autres agents sont causes à la fois du devenir et de l'être de leur effet et ne peuvent cesser leur action sans que cet effet cesse d'être. La génération d'un animal dépend, non seulement du père de l'animal, mais d'une foule de conditions et d'influences cosmiques qui sont nécessaires aussi à sa conservation. Il suffit de rappeler, par exemple, les effets de la pression atmosphérique sur l'organisme. Il se produit une gêne extrême quand cette pression vient à diminuer ou à augmenter notablement, parce qu'il n'y a plus équilibre entre la force élastique des gaz intérieurs et la pression extérieure. Si l'on supprimait complètement cette pression, les parois de l'organisme céderaient sur l'action des gaz intérieurs. De même supprimez la chaleur solaire, l'animal le plus vigoureux ne vivra pas une seconde; « supprimez l'activité chimique de l'air qu'il respire ou de l'aliment qu'il absorbe, il périt aussitôt; de sorte que cette existence, qui semble au premier regard indépendante, dépend au contraire *actuellement*, dans chacun de ses *instants*, d'influences innombrables ». SERTILLANGES, *Les Sources de la croyance en Dieu*, p. 70.

Tel est le point de départ de cette seconde preuve; non plus « *Certum est et sensu constat aliqua moveri in hoc mundo* », mais : « *Invenimus in istis sensibilibus esse ordinem causarum efficientium.*» Ex. : toutes les influences cosmiques subordonnées nécessaires à la production et à la conservation d'un simple moucheron.

Mais ces causes, dit S. Thomas, ne peuvent à leur tour être causes d'elles-mêmes, car pour causer il faut être, *non est possibile quod aliquid sit causa efficiens sui ipsius, quia sic esset prius seipso, quod est impossibile.* Si donc les causes susdites n'existent pas par soi, leur existence dépend de causes supérieures, de même ces dernières. Mais on ne peut aller à l'infini, il faut une première cause non causée, qui ait l'être par soi et puisse le donner et le conserver aux autres, sans quoi aucune des existences que nous avons constatées ne subsisterait. « Prenez à part chacune des influences cosmiques nécessaires à la conservation d'un animal, vous trouverez qu'elle est elle-même le résultat d'une série de causes ordonnées connues ou inconnues, mais dont l'existence est certaine, et cette série vous permettra de remonter d'anneau en anneau, non pas dans le passé, mais dans le présent même, jusqu'à une source première de toute activité, sans laquelle ni l'animal dont nous parlons, ni les opérations de sa vie, ni aucune des causes qui les conditionnent, ne sauraient subsister. » Sertillanges, *ibid.*

Quelle est la valeur de cette preuve? Le point de départ n'en est pas moins certain que celui de la précédente : il y a des existences permanentes et dépendantes, comme il y a du devenir. Les deux principes qui permettent de s'élever de ce fait à une cause première sont à peu près les mêmes que ceux qui conduisent au premier moteur : 1° « Tout ce qui est causé est causé par un autre, rien ne peut être cause de soi, car pour causer il faut être. » 2° « On ne peut remonter à l'infini dans la série des causes essentiellement et actuellement subordonnées.» Cette preuve, aussi bien que la précédente et les suivantes, fait abstraction de l'éternité ou de la non-éternité du monde. Les difficultés qu'on pourrait soulever ne diffèrent pas de celles examinées à propos du premier moteur. Si cette argumentation suppose un morcelage, ce n'est pas le morcelage *utilitaire* du *continu sensible*, mais le morcelage absolument *nécessaire* de l'être intelligible (col. 986, 991, 1035).

Nous sommes ainsi conduits à la *source de l'être*, à une *cause efficiente suprême* qui n'a pas besoin d'être causée, ni conservée. Elle doit donc s'identifier avec le premier moteur, source du devenir; comme lui et *a fortiori*, elle agit par soi, elle est son activité même, elle est par soi. En prenant un point de départ dans l'ordre sensible, il a suffi de le considérer au point de vue universel de l'*être* commun aux corps et aux esprits, pour s'élever à une cause qui va apparaître non seulement comme la cause première productrice et conservatrice des corps, mais aussi comme la cause de tout ce qui n'existe pas par soi, de tout ce qui n'est pas son activité, mais passe de la puissance à l'acte.

En effet la cause non causée doit être : 1° *acte pur* : aussi bien au point de vue de l'être que de l'opération, elle n'a jamais été réduite de la puissance à l'acte, elle est pur acte (Iª, q. 3, a. 4). De ce qu'elle est être par soi, nous verrons par la 4ᵉ preuve qu'elle est l'Être même, car cela seul est être par soi qui est à l'être comme A est A. — 2° Elle est *une, immatérielle, intelligente* comme le premier moteur et pour les mêmes raisons, ce qui apparaîtra plus clairement d'ailleurs par les preuves suivantes. — 3° Elle est *partout présente*, puisqu'elle doit atteindre tous les êtres non seulement pour les mouvoir, mais pour les conserver dans l'être (Iª, q. 8, a. 1; q. 104, a. 1). —

4° Elle a la *toute-puissance créatrice* : l'Être par soi, l'Être même, qui est cause propre, non pas de telle modalité de l'être (chaleur ou lumière), mais de l'être comme être, est cause de tout ce qui n'est pas être par soi, et peut être cause de tout ce qui est susceptible d'exister. L'être par soi *réalise*, est cause propre de l'être, comme le feu chauffe, comme la lumière éclaire; il peut réaliser tout ce qui n'implique pas contradiction, comme le feu peut chauffer tout ce qui est susceptible de l'être (I^a, q. 25, et q. 45, a. 5).

5° *Preuve par la contingence.* — Nous venons de montrer que la source du devenir et de l'être doit exister par soi, mais on peut prouver *a posteriori* l'existence d'un être nécessaire, en prenant pour point de départ, non plus la dépendance du devenir ou de l'être à l'égard de ses causes, mais l'être considéré en lui-même comme contingent.

Nous voyons des êtres contingents, c'est-à-dire des êtres qui peuvent ne pas exister, nous avons un signe certain de leur contingence dans ce fait qu'ils n'existent pas toujours, mais au contraire naissent et meurent. Tels les minéraux qui se décomposent ou entrent en constitution d'un nouveau corps, tels les plantes, les animaux, les hommes. Voilà le fait.

De ce fait on s'élève à l'existence d'un être nécessaire, qui existe par soi dès toujours et ne peut pas cesser d'être. Des êtres pouvant exister et ne pas exister, n'existent en fait que par un être qui existe par soi. Le principe de la preuve est le principe métaphysique de causalité, sous sa forme la plus générale : ce qui n'a pas en soi la raison suffisante de son existence, doit avoir cette raison dans un autre; et cet autre, en fin de compte, doit exister par soi, car s'il était de même nature que les êtres contingents, bien loin de pouvoir les expliquer il ne s'expliquerait pas lui-même. Et peu importe, encore une fois, que la série des êtres contingents soit éternelle ou non, si elle est éternelle, elle est éternellement insuffisante, et dès toujours réclame un être nécessaire.

On objecte souvent : cette démonstration ne nous avance guère, elle n'établit pas que l'être nécessaire est distinct du monde et infiniment parfait, elle prouve seulement qu'il y a quelque chose de nécessaire. Cajetan répond : à la rigueur cela suffit; car les deux preuves précédentes ont établi que le premier moteur et la cause première sont distincts du monde (puisque le monde est sujet du devenir et que le premier moteur et la cause première ne peuvent l'être), et la preuve suivante démontrera *a posteriori* l'unité, la simplicité et la perfection absolue de l'être nécessaire.

Il est pourtant facile d'établir *a priori*, dès maintenant, que l'être nécessaire, dont on vient de prouver l'existence, n'est : *a* : ni la collection des êtres contingents; *b* : ni leur loi; *c* : ni un devenir sousjacent aux phénomènes ou une substance qui leur serait commune; *d* : mais qu'il est l'*Etre même*, pur être, absolue perfection.

a : L'être nécessaire n'est pas *la collection* des êtres contingents. Une série d'êtres contingents et relatifs fût-elle sans commencement, éternelle, ne constitue pas plus un être nécessaire absolu, qu'une série innombrable d'idiots ne constituerait un homme intelligent. — « Mais, objecte-t-on, comment prouver qu'un être est vraiment contingent? N'est-ce pas une apparence, qui tient à ce que nous l'avons abstrait du tout continu? » Le Roy, *Rev. de Mét. et Mor.*, mars 1907, art. cit. — L'être dont on parle, la plante, l'animal, est au moins une partie de ce continu, ce n'est pas le tout; de plus c'est une partie qui arrive à l'existence et cesse d'être, donc une partie contingente. Une collection, même infinie dans le temps et l'espace, de parties semblables ne peut faire un être nécessaire. Il faudrait au moins y ajouter un principe dominateur, que ce soit leur loi ou le devenir qui les traverse (évolution créatrice) ou la substance commune à tous.

b : L'être nécessaire ne peut être *la loi* qui unit les éléments contingents et transitoires. Cette loi, pour être l'être nécessaire, devrait avoir en soi sa raison d'être et contenir la raison d'être de tous les phénomènes qu'elle a régis, qu'elle régit, qu'elle régira. Or une loi n'est qu'un rapport constant entre plusieurs phénomènes ou plusieurs êtres, et comme tout rapport suppose les extrêmes qui le soutiennent, l'existence d'une loi suppose l'existence des phénomènes qu'elle unit, bien loin d'être supposée par eux. Elle n'existe que s'ils existent. La chaleur dilate le fer, s'il y a de la chaleur et du fer. L'énergie se conserve s'il y a de l'énergie.

On objectera : assurément l'application d'une loi suppose l'existence des phénomènes qu'elle unit, mais l'existence d'une loi n'est-elle pas indépendante de son application? — Ce qui est indépendant de cette application, c'est l'existence idéale de la loi, existence dans un esprit à laquelle correspond une vérité objective hypothétique (ex. : s'il y a de la chaleur et du fer, la chaleur dilatera le fer). Mais on ne peut prétendre que l'existence *actuelle* d'une loi est indépendante de son application et de l'existence des phénomènes qu'elle régit; or c'est de l'existence *actuelle* que parlent les panthéistes qui prétendent que l'être nécessaire *actuellement* existant n'est autre que la loi des phénomènes. Supprimez l'existence contingente des phénomènes, cet être nécessaire qu'est la loi n'est plus qu'une vérité hypothétique, qui demande à être fondée dans un Absolu existant en fait (preuve par les vérités éternelles), mais qui ne peut être l'Absolu. Nous avons dit plus haut (col. 964), pourquoi la chaleur en soi ne peut exister, à l'état séparé des individus; elle implique dans son concept une matière commune qui ne peut être réalisée sans être en même temps individuée.

Mais, insistent les positivistes, il est une loi qui engendre les phénomènes par lesquels elle subsiste : la loi de la conservation de l'énergie est une nécessité primordiale et universelle qui explique tout le reste. Si « rien ne se perd et si rien ne se crée », comme l'affirme cette loi, l'être nécessaire est le monde physique lui-même dominé par cette loi. — Nous avons cité plus haut (cf. col. 1025) la réponse faite à cette objection par M. Boutroux dans sa thèse sur *La contingence des lois de la nature.* 1° Cette loi, loin d'être une nécessité primordiale, est-elle même contingente; elle n'a pas en soi sa raison d'être, et à ce titre demande une raison d'être extrinsèque, ou une cause. — Fût-elle nécessaire comme le principe d'identité, elle n'existerait pas actuellement par soi, mais, comme toute loi, supposerait l'existence des êtres dans lesquels elle est réalisée, ici l'existence de l'énergie. — 2° Cette loi, loin d'être universelle, n'est même pas susceptible de vérification rigoureuse dans le monde inorganique; elle est invérifiable en biologie et *a fortiori* en psychologie. — 3° D'elle ne se peuvent déduire les lois du vivant, du sujet sentant, de l'intelligence; la combinaison d'éléments d'où résultent la vie, la sensation, apparaît comme contingente et demande une raison d'être que la loi de la conservation de la force ne peut contenir.

c : L'être nécessaire ne peut être le *devenir* (*l'évolution créatrice*) qui traverse les éléments contingents, ni la substance qui leur serait commune. — On sait l'objection courante : « Supposé que chaque être pris à part fût contingent, il faudrait montrer la contin-

gence du tout. Conclura-t-on la contingence réelle du monde par le fait de son imperfection, ou parce que sa non-existence ne répugne pas? On revient alors à l'argument de S. Anselme, qui conclut l'existence réelle de Dieu, du simple fait que sa non-existence répugne. » Le Roy, *Rev. de Métaphysique et de Morale*, mars 1907, art. cit., et Schiller, cité dans la *Revue de Philosophie*, 1906, p. 653.

On conclura la contingence réelle du monde par le fait de son imperfection, dans la 4e preuve. Mais dès maintenant on peut la conclure du fait que sa non-existence ne répugne pas, et il n'y a là aucun passage illégitime de l'idéal au réel, comme dans l'argument de S. Anselme. Tout ce que S. Anselme, partant de la pure définition nominale de Dieu, pouvait dire, c'est que l'être le plus parfait qui se puisse concevoir implique l'existence dans sa définition comme prédicat *essentiel*, c'est-à-dire existe nécessairement par lui-même et non par un autre, *est son existence, s'il existe*. Cette proposition hypothétique est rigoureusement vraie, mais ce n'est qu'une hypothétique, l'erreur de S. Anselme est d'avoir voulu en faire une proposition absolue ou catégorique, et d'avoir conclu: Dieu existe de fait. — Par opposition, la définition d'un être fini quelconque (fût-il infini au point de vue du temps et de l'espace, pourvu qu'il ne soit pas infini au point de vue de l'être, de la puissance, de l'intelligence, etc.), d'une plante, d'un animal, de la matière, d'un esprit, n'implique nullement l'existence dans sa compréhension; chacun de ces êtres se définit abstraction faite de l'existence, son essence est conçue comme susceptible d'exister, elle n'implique à aucun titre l'*existence essentielle*, l'aséité. Dès lors on formule légitimement l'hypothétique : *si cet être est*, ce n'est pas par lui-même qu'il existe. C'est une vérité de l'ordre idéal ou des essences, comme celle à laquelle S. Anselme aurait dû s'en tenir.

De plus il n'est pas besoin d'aller si profond, pour établir que l'être nécessaire ne peut être ni le devenir sous-jacent aux phénomènes, ni la substance qui leur serait commune. — En effet, comme nous l'avons longuement établi à propos de la preuve par le mouvement, le devenir ne peut avoir en soi sa raison d'être, 1° parce qu'il est union successive du divers, dire que l'union inconditionnelle du divers est possible, c'est dire que des éléments de soi divers et non unis peuvent de soi être unis ou se suivre, ce qui revient à nier non pas l'argument de S. Anselme, mais le principe d'identité; 2° le devenir est passage de l'indéterminé au déterminé; nier qu'il ait besoin d'une cause de soi déterminée, c'est dire que le plus sort du moins, ou l'être du néant. L'imagination seule peut réunir les deux mots *évolution créatrice*, ce qui évolue n'a pas en soi sa raison d'être, et pour créer il faut l'avoir. Ia, q. 2, a. 3, ad 2um.

L'être nécessaire ne peut enfin être une *substance commune* à tous les êtres; cette substance serait sujet du devenir. Or le devenir, nous l'avons vu, demande une cause qui ne soit sujet d'aucun devenir. L'être nécessaire serait un moment privé de ce qu'il n'aurait pas encore, et il ne pourrait se le donner: le plus ne sort pas du moins. L'être nécessaire, qui doit être raison de tout ce qui est et sera, peut bien donner mais non pas recevoir, il peut déterminer mais non pas être déterminé. Il doit avoir de soi et d'emblée, non pas seulement en puissance mais en acte, tout ce qu'il doit et peut avoir. Ia, q. 3, a. 6: « *Utrum in Deo sit compositio subjecti et accidentis.* »

d : L'être nécessaire est l'*Etre même, pur être, absolue perfection.* — Kant (*Dialectique transcendantale*, ch. III, 5e section) soutient qu'on ne peut passer de l'être nécessaire à l'être souverainement parfait, *ens realissimum*, que par un recours inconscient à la preuve ontologique. Il croit l'établir par une simple conversion de proposition. Convertissons, d'après les règles de la logique formelle, la proposition : « Tout être nécessaire est parfait. » Il vient : « quelque être parfait est nécessaire ». Mais il ne saurait y avoir aucune distinction entre des êtres parfaits, puisque chacun d'eux est l'*ens realissimum*. La proposition convertie est donc équivalente à l'universelle : « Tout être parfait est nécessaire », qui n'est autre que la thèse de l'argument ontologique. Comme on passe de la première proposition à la seconde par une opération purement logique et régulière, la vérité ou la fausseté de l'une entraîne la vérité ou la fausseté de l'autre. — Telle est l'objection principale de Kant contre les preuves classiques, considérées non plus dans leur fondement (principe de causalité), mais dans la démarche par laquelle elles passent de la cause première à l'Etre parfait.

A cette objection il suffit de répondre encore une fois : S. Anselme avait tort de conclure : « l'être parfait existe nécessairement *de fait* », il aurait dû se contenter d'affirmer : « l'être parfait existe par soi, *s'il existe* ». Il aurait pu aussi bien établir *a priori* l'hypothétique contraire : « si un être par soi existe, il est souverainement parfait », et c'est précisément ce qui nous reste à faire, après avoir démontré par la preuve par la contingence *qu'il existe en fait* un être nécessaire. L'équivalence de deux concepts liés nécessairement par leur définition même (nécessaire et parfait) est légitime pour ceux qui, contre Kant, admettent qu'aux nécessités de penser répondent des nécessités réelles, qu'à l'*impensable* répond l'*impossible*. Cf. plus haut sur la valeur objective du principe de non-contradiction (col. 988 et 1001).

Voici comment s'effectue *a priori* le passage de l'être nécessaire au parfait. Nous nous contenterons de résumer ici S. Thomas, puisque la 4e preuve doit nous conduire *a posteriori* à la même conclusion. — 1° *L'être par soi* reconnu existant en fait implique comme *prédicat essentiel* l'existence, c'est-à-dire doit non pas seulement avoir l'existence, mais *être son existence même* (Ia, q. 3, a. 4). — 2° Cet être, qui est son existence même, ne peut appartenir à aucune espèce, ni à aucun genre; son genre en effet ne pourrait être moins universel que l'être même, puisque l'être est en lui prédicat essentiel ; or l'être, n'admettant pas de différence extrinsèque, n'est pas un genre (Ia, q. 3, a. 5). — 3° Cet être est *souverainement parfait*, parce que l'être qui est son existence même doit avoir toute la perfection de l'être, *totam perfectionem essendi*. « *Omnium autem perfectiones pertinent ad perfectionem essendi : secundum hoc enim aliqua perfecta sunt, quod aliquo modo esse habent.* » (Ia, q. 4, a. 2.) Toute perfection (bonté, sagesse, justice) est une modalité de l'être susceptible d'exister, c'est quelque chose qui peut participer à l'existence, *quid capax existendi*. L'existence est donc l'acte ultime de tout ce qui peut être, *maxime formale omnium*, la dernière détermination qui pose tout ce qui est susceptible d'être en dehors du néant et de ses causes. Mais l'acte est supérieur et plus parfait que la puissance, puisqu'il est un absolu tandis qu'elle n'est qu'un relatif. Il faut donc conclure que l'être qui est son existence est actualité pure et absolue perfection. — 4° Cet être est *infini en perfection* (Ia, q. 7, a. 1). En effet si l'être par soi n'avait qu'un être limité, il participerait à l'existence, il y aurait en lui composition d'essence qui limite et d'existence limitée. Son essence cesserait par là même d'être son existence, et pourrait être conçue sans l'existence, qui ne lui conviendrait plus dès lors qu'à titre de prédicat *accidentel*. Si l'être par soi ne peut avoir aucune limite d'essence (comme celle qui s'impose à l'être, à l'intelligence, à

la puissance d'un esprit fini), à plus forte raison ne peut-il avoir aucune limite matérielle et spatiale. Il est d'un ordre infiniment supérieur à l'espace et à la matière, dont l'infinité, si elle était possible, ne serait jamais qu'une infinité quantitative et non qualitative comme celle dont nous parlons. Tout cela revient à dire que l'être par soi doit être à l'existence même comme A est A. C'est ce qui va être établi *a posteriori* par la 4e preuve.

6° *Preuve par les degrés des êtres.*— Cette quatrième preuve, avons nous dit plus haut, va chercher un signe de contingence dans les dernières profondeurs de l'être créé que le mouvement n'atteint pas. Nous nous plaçons ici dans l'ordre statique, devant des êtres qu'il n'est pas nécessaire d'avoir vus arriver à l'existence ou de voir mourir. Pour déceler leur contingence, nous avons recours à quelque chose de moins révélateur au premier abord, mais de plus profond et de plus universel que le mouvement, la génération ou la corruption, savoir à la multiplicité de ces êtres, à leur composition, à leur imperfection plus ou moins grande. Cet argument a reçu le nom d'argument *hénologique* (ἕν, unum), parce qu'il s'élève du multiple à l'un, du composé au simple.

Kant s'est abstenu de le critiquer; s'il l'avait étudié de près, il nous eût sans doute moins reproché un perpétuel recours inconscient ou dissimulé à l'argument de S. Anselme. Il ne s'est pas aperçu non plus que cette quatrième preuve prépare la cinquième (par la multiplicité ordonnée ou par l'ordre du monde); aussi ses objections contre cette dernière preuve restent-elles assez superficielles.

Tout récemment on objectait contre l'argument par les degrés des êtres : 1° « Pour prouver la contingence du monde, on ne peut alléguer son imperfection, ce serait faire appel à l'argument ontologique en liant l'idée d'existence nécessaire à l'idée de l'être parfait. » Le Roy, *Rev. de Mét. et Mor.* art. cit., mars 1907. — 2° Le plus et le moins ne se disent à proprement parler que de la quantité, qui seule est plus ou moins grande. — 3° Cette preuve repose comme les précédentes sur le postulat du morcelage. — 4° Il est difficile de concevoir une essence typique pour chaque chose.

Nous allons voir que l'argument hénologique ne contient aucun recours dissimulé à l'argument de S. Anselme, qu'il s'appuie en réalité sur la loi fondamentale de la pensée, le principe d'identité; le morcelage supposé est encore une fois celui de l'être intelligible et non celui du continu sensible; enfin une essence typique, séparée de la matière et supérieure aux individus qui représentent les espèces et les genres, ne pourra être requise que pour les transcendantaux (être, unité, vérité, bonté, intelligence, vivante relation à l'être, etc...), qui par définition abstraient de toute matière, dominent les espèces et les genres, n'impliquent dans leur raison formelle aucune imperfection, et se réalisent analogiquement à des degrés divers (col. 1007).

Nous étudierons d'abord : *a*) la preuve dans toute sa généralité, telle qu'elle est dans S. Thomas, et nous montrerons qu'elle conduit à un *Premier Etre*, absolument simple et parfait et par là distinct du monde composé et imparfait; *b*) nous préciserons ensuite cette preuve, en nous élevant de nos intelligences imparfaites et susceptibles de progrès à une *Première Intelligence*, source de toutes les autres; *c*) des intelligibles hiérarchisés, des vérités éternelles à une *Vérité suprême*, *premier intelligible*, source de toute vérité; *d*) de l'aspiration de notre âme vers le bien absolu à un *premier désirable*, source de tout bonheur; *e*) des différents biens et devoirs qui s'imposent à notre activité avec un caractère obligatoire à un *premier et souverain Bien*, fondement de tous les devoirs.

On verra ainsi que la preuve par les degrés des êtres, ou par la réalisation hiérarchisée des transcendantaux (être, unité, vérité, bonté; intelligence, pure relation à l'être; volonté, pure relation au bien) implique nécessairement la preuve *a contingentia mentis*, tirée de l'imperfection de notre activité intellectuelle et volontaire, celle par les vérités éternelles, celle par le caractère obligatoire du bien, celle par l'aspiration de notre âme vers le bien infini. — S. Thomas a exposé ces preuves de détail soit dans le traité de l'Homme (Ia, q. 79, a. 4), soit au début de la morale, dans le traité du souverain Bien ou de la Béatitude (Ia IIae, q. 2), soit au traité de la Loi divine et naturelle (Ia IIae, q. 91). — Ici, au début du traité de Dieu, il se contente d'exposer la preuve dans toute sa généralité, il lui suffit de conclure par les degrés de la bonté, de la vérité, de la perfection, « à quelque chose qui est le bien, le vrai, le noble, et par conséquent l'être par excellence ».

a. La preuve dans toute sa généralité. — Il importe de bien préciser le point de départ de l'argument : les divers degrés que l'on remarque dans les êtres. « On remarque dans la nature quelque chose de plus ou moins bon, de plus ou moins vrai, de plus ou moins noble. »

Au sujet des choses susceptibles de plus et de moins, on consultera avec profit le long article de la Ia IIae, q. 52, a. 1, où S. Thomas expose et discute l'opinion de Plotin, celle des stoïciens, et deux autres rapportées par Simplicius. C'est là qu'il explique comment le plus et le moins, qui se disent d'abord de la quantité continue ou discrète qui est plus ou moins grande, s'appliquent ensuite légitimement à des qualités, comme la chaleur ou la lumière, qui sont plus ou moins intenses, comme la science qui est susceptible de progresser en elle-même de façon extensive ou intensive suivant qu'elle devient plus étendue ou plus profonde, qui est susceptible aussi de s'enraciner davantage dans le sujet qui la possède. Il en est de même des vertus. — On comprend aisément que des qualités *relatives*, qui tirent leur spécification d'un objet auquel elles se rapportent (ex. la science, la vertu), soient susceptibles de plus et de moins, non pas seulement par rapport au sujet qui les participe, mais en elles-mêmes, elles s'approchent en effet plus ou moins du terme auquel elles se rapportent. — Quant aux qualités et aux caractères *absolus*, qui ont leur spécification en eux-mêmes, ex. : l'être l'unité, la substance, la corporéité, l'animalité, la rationabilité, ils ne sont pas tous susceptibles de plus et de moins, même par rapport au sujet qui les participe. La *différence spécifique* d'une espèce quelconque est en effet un indivisible : on a la rationabilité, différence spécifique de l'homme, ou on ne l'a pas, on peut bien exercer et développer plus ou moins la faculté de raisonner, mais en chaque homme cette faculté a le même objet propre (l'essence des choses sensibles), le même objet adéquat (l'être), la même capacité spécifique. De même, un *genre* n'est pas, à proprement parler, réalisé à des degrés divers, car bien qu'il soit diversifié par des différences spécifiques plus ou moins parfaites les unes que les autres, ces différences lui restent extrinsèques; l'animalité (ou la vie sensitive) convient par exemple au même degré à l'homme et au lion, l'homme n'est pas plus animal que le lion, son animalité, comme telle, n'est pas plus parfaite, bien qu'il soit un animal plus parfait. De même encore, l'or n'est pas plus corps ou plus substance que le cuivre; une chose est substance, est corps, ou elle ne l'est pas, elle ne peut l'être plus

ou moins. — Mais lorsqu'on arrive à ces caractères tout à fait généraux qu'on a appelés *les transcendantaux* parce qu'ils dominent les *espèces* et les *genres*, on remarque qu'ils sont susceptibles de plus et de moins, et c'est eux qui constituent le point de départ de notre preuve. Ces caractères (l'être, l'unité, la vérité, la bonté) ne sont pas diversifiés comme les genres par une différence spécifique *extrinsèque*, mais ils sont imbibés dans cela même qui diversifie les êtres, aussi les différents êtres les possèdent-ils chacun à leur manière à des degrés divers, *analogiquement*. Tandis que l'*animalité* (la vie sensitive) appartient *au même titre* à l'homme et au lion, l'être, l'unité, la bonté conviennent aux différents êtres *à des titres et degrés divers :* la différence propre à chacun de ces êtres est encore en effet de l'être, comme elle est une et bonne à sa manière. Une pierre est bonne d'une bonté à elle parce qu'elle ne s'effrite pas; un fruit est bon d'une bonté à lui parce qu'il rafraîchit; un cheval est bon parce qu'il peut fournir une longue course; un professeur est bon parce qu'il sait et sait enseigner ce qui est de sa partie ; un homme vertueux est bon parce qu'il veut et fait le bien; un saint est meilleur encore parce qu'il a la passion ardente du bien. De même encore le bien honnête est supérieur à l'utile et au délectable, une fin en soi meilleure qu'un simple moyen. La bonté est donc réalisée à des degrés divers. Il en est de même de la perfection ou de la noblesse: le végétal est plus noble que le minéral, l'animal que le végétal, l'homme que l'animal. Il faut en dire autant de l'unité: l'esprit est plus un que le corps, il est non seulement indivis mais indivisible; une société est plus une qu'une autre société, une science qu'une autre science. De même pour la vérité : un premier principe évident de soi, nécessaire et éternel, comme le principe de non-contradiction, est plus vrai qu'une conclusion nécessaire qui dérive de lui, parce qu'il est conforme non pas seulement à une modalité de l'être mais à ce qu'il y a de plus profond et de plus universel dans le réel possible et actuel. Une conclusion nécessaire est à son tour plus vraie qu'une conclusion contingente, parce qu'elle est adéquate, non pas seulement à un fait passager (ex. : César est mort), mais à quelque chose d'éternel (ex. : l'homme est libre). Nous-mêmes dans notre vie nous sommes plus ou moins bons, plus ou moins vrais, plus ou moins nobles, suivant que notre existence répond plus ou moins à ce que nous devons être. — S'il y a là un morcelage, ce n'est pas évidemment celui du continu sensible, et la dernière critique des sciences physiques ne peut certainement rien contre lui.

Tel est le point de départ de la preuve : la réalisation hiérarchisée des aspects transcendantaux de l'être. De là, la raison prétend s'élever à l'existence d'un être unique absolument simple, absolument vrai, absolument bon, qui est l'Etre même, la Vérité même, la Bonté même, et par conséquent souverainement parfait. Sera-ce par un recours dissimulé à l'argument de S. Anselme? Nullement.

Le principe qui permet de s'élever des degrés des êtres à Dieu, est le suivant : « Lorsqu'une perfection dont le concept n'implique pas d'imperfection se trouve à des degrés divers dans différents êtres, aucun de ceux qui la possèdent à un degré imparfait ne suffit à en rendre compte, il faut qu'elle ait sa cause dans un être supérieur qui est cette perfection même. » « *Magis et minus dicuntur de diversis secundum quod appropinquant diversimode ad aliquid quod maxime est.* »

Pour comprendre le sens, la valeur et la portée de ce principe dans lequel se condense toute la dialectique de Platon, c'est Platon lui-même qu'il faut interroger. La précision que nous apporterons ensuite à son principe sera la raison qui nous empêchera de le suivre dans son réalisme exagéré. — La dialectique est la marche par laquelle l'âme s'élève à ces réalités transcendantes, types éternels, que Platon appelle les Idées. Il y a la dialectique de l'intelligence qui repose sur le principe que nous venons d'énoncer, et la dialectique de l'amour, qui implique la précédente sans demander autant de raisonnement, et est accessible à toute âme éprise du Bien, qu'aucun bien particulier ne peut satisfaire.

Cette dialectique de l'amour se trouve exposée à la fin du *Banquet;* l'âme, y est-il dit, doit apprendre à aimer les belles couleurs, les belles formes, un beau corps, mais elle ne doit pas s'arrêter à un seul, car il ne possède qu'un reflet de la beauté, elle doit aimer tous les beaux corps, puis s'élever à l'amour de l'âme principe de la vie et de la beauté du corps; elle doit s'attacher aux belles âmes, belles par leurs actions, de là s'élever à la beauté des sciences qui engendrent les belles actions, jusqu'à ce que, de science en science, elle parvienne à la science par excellence, qui n'est autre que la science du beau lui-même, et qu'elle finisse par le connaître tel qu'il est en soi. La dialectique de l'amour s'achève par le désir naturel (conditionnel et inefficace, dira la théologie) de voir Dieu intuitivement, de contempler « cette beauté exempte d'accroissement et de diminution, beauté qui n'est point belle en telle partie, laide en telle autre, belle seulement en tel temps et non en tel autre, belle sous un rapport, laide sous un autre, belle en tel lieu, laide en tel autre, belle pour ceux-ci et laide pour ceux-là... *beauté qui ne réside pas dans un être différent d'elle-même*, dans un animal par exemple ou dans la terre, ou dans le ciel, ou dans toute autre chose, mais qui existe éternellement et absolument *par elle-même* et *en elle-même; de laquelle participent toutes les autres beautés, sans que leur naissance ou leur destruction lui apporte la moindre diminution ou le moindre accroissement, ni la modifie en quoi que ce soit* ». (*Banquet,* 211 C.)

Cette dialectique de l'amour est celle reprise par S. Thomas au début de la I[a] II[ae], dans le Traité de la Béatitude : *Utrum consistat beatitudo hominis in divitiis, in honoribus, in fama sive gloria, in potestate, in aliquo corporis bono, in voluptate, in aliquo bono animae, in aliquo bono creato?* Toujours, réponse négative, seul le Bien absolu peut satisfaire pleinement un appétit dirigé par une intelligence qui connaît non seulement tel bien particulier, mais le *bien universel*. Cette dialectique est rigoureuse et prouve apodictiquement, nous le verrons, l'existence du Bien absolu, pourvu qu'on la considère comme une simple application de la preuve de Dieu que nous étudions, qui suppose la valeur objective et transcendante des premiers principes rationnels.

Si, au contraire, avec les partisans de la méthode *exclusive* d'immanence, on soutient que « les subtilités dialectiques (spéculatives), quelque longues et ingénieuses qu'elles soient, ne portent pas plus qu'une pierre lancée par un enfant contre le soleil », que « de l'action et d'*elle seule* ressort l'indiscutable présence et la preuve contraignante de l'être » (Blondel, l'*Action*, p. 350), alors la dialectique de l'amour, si savante qu'elle soit, n'engendre plus qu'une certitude pratique, subjectivement suffisante, peut-être, mais objectivement insuffisante. Cf. col. 952 à 956 et col. 1059.

Mais s'il est vrai que la notion de *bien* suppose la notion plus simple et plus absolue, plus universelle, d'*être* (*Ens est prius quam bonum*, I[a], q. 5, a. 2); si la volonté et l'amour supposent l'activité plus

simple et plus absolue de l'intelligence, qui n'atteint pas seulement le bien, mais la *raison* de bien (*Intellectus simpliciter est altior quam voluntas*, Iª, q. 82, 3); si l'intelligence peut seule recevoir en elle l'être, le capter, devenir lui, si elle est par excellence « la faculté de totale intussusception » comme l'a très bien expliqué M. P. Rousselot, l'*Intellectualisme de S. Thomas*, p. 20; si la volonté, au contraire, ne peut ainsi recevoir en elle l'être, le capter, devenir lui, mais seulement tend vers lui lorsqu'il est absent, et jouit de lui lorsqu'il est présent par l'intelligence (Iª IIªᵉ, q. 3, a. 4); alors la dialectique de l'amour engendre une certitude objectivement suffisante et absolue, de par la dialectique de l'intelligence qu'elle implique. Et le principe fondamental de cette dernière est précisément celui de notre preuve : « Lorsqu'il existe du plus et du moins, des degrés, le parfait aussi existe; si donc il y a dans les êtres tel être meilleur que tel autre, il faut qu'il existe quelque chose de parfait, qui ne peut être que le divin. » C'est ainsi qu'Aristote exprimait avec une admirable précision le procédé fondamental du platonisme, dans son traité *Sur la Philosophie*, où il résumait les leçons de son maître. Ce passage est rapporté par Simplicius, « *De caelo* » (Ald. 67, b). Cf. Fouillée « *La Philosophie de Platon* », t. I, p. 61. Voir aussi le texte d'Aristote cité ici par S. Thomas, *Met.*, l. II, c. 4.

Ce principe de la dialectique, qui constitue la majeure de notre preuve, en comprend deux très intimement mêlés l'un à l'autre dans la pensée de Platon. Parler de *degrés divers*, c'est parler de *multiplicité* et aussi d'*imperfection ou de perfection plus ou moins grande*. De là deux principes : 1° Si un même caractère se trouve en *plusieurs êtres*, il est impossible que chacun le possède par soi, et ce qu'on ne possède pas par soi, on le reçoit d'un autre, on y participe. Par ce principe on s'élève du multiple à l'un. — 2° Si un caractère, dont le concept n'implique pas imperfection, se trouve *dans un être à un état imparfait*, c'est-à-dire mélangé d'imperfection, cet être ne le possède pas par soi, mais le tient d'un autre qui le possède par soi. Par ce principe on s'élève non plus seulement du multiple à l'un, mais du composé au simple et par là de l'imparfait au parfait.

Examinons de près ces deux principes, et montrons leur rapport avec le principe d'identité, loi suprême de la pensée.

1° Si *un même caractère* se trouve *en plusieurs êtres*, on ne peut dire que chacun possède par soi, et ce qu'on ne possède pas par soi, on le tient d'un autre, on y participe. Cf. *Phédon*, 101, a. Phédon est beau, mais la beauté n'est point chose propre à Phédon, Phèdre lui aussi est beau, « la beauté qui se trouve dans un corps quelconque est sœur de la beauté qui se trouve dans tous les autres ». Aucun n'*est* la beauté, mais seulement il y participe, il en a une partie, un reflet. La beauté de Phédon ne peut avoir en lui son principe, pas plus que celle de Phèdre, mais toutes les deux doivent provenir d'un principe supérieur, qui est beau par ce qui le constitue en propre, qui est la beauté même. — C'est ce que S. Thomas précise et met en formule : *multitudo non reddit rationem unitatis*, la multitude ne peut rendre compte de l'unité de similitude qui est en elle, mais suppose une unité supérieure. Et dans le *De Potentia*, q. 3, a. 5, il nous montre le rapport de ce principe avec le principe d'identité, loi suprême de la pensée et du réel : « *Oportet, si aliquid* unum *communiter* in pluribus *invenitur, quod ab aliqua* una causa *in illis causetur; non enim potest esse quod illud commune utrique* ex seipso *conveniat, cum utrumque* secundum quod ipsum est *ab altero distinguatur; et diversitas causarum diversos effectus producit.* » Phédon et Phèdre ne peuvent posséder la beauté *par eux-mêmes*, ne peuvent avoir *dans ce qui les constitue en propre* la raison de leur beauté, car ce qui les constitue en propre l'un et l'autre est différent, tandis que la beauté leur est commune; *le divers ne peut être la raison de l'un* Dire que Phédon et Phèdre sont beaux par eux-mêmes, c'est dire que le divers par soi est un d'une unité de similitude, que des éléments *de soi* divers et non semblables par ce qui les constitue en propre, sont *de soi* semblables, ce qui est nier le principe d'identité ou de non-contradiction. Nul recours à l'argument de S. Anselme.

Par ce principe, Platon s'élevait du multiple à l'un, de la multiplicité des individus aux types éternels des choses, à l'idée de la Vérité éternelle, de la Beauté éternelle, de la Justice éternelle. Mais il trouvait là encore une certaine diversité, qu'il ramenait à une unité suprême, à l'Idée des Idées, soleil du monde intelligible, qui était pour lui, non pas l'Idée de l'*Etre*, mais l'Idée du *Bien* ou de la plénitude de l'être. « Aux dernières limites du monde intelligible est l'idée du Bien, qu'on aperçoit à peine, mais qu'on ne peut apercevoir sans conclure qu'elle est la cause première de tout ce qu'il y a de beau et de bon dans l'univers... » (*République*, VI, 109, b.) S. Thomas conclut ici à peu près de même : « Il y a quelque chose qui est le Vrai, le Bien, le Noble, et par conséquent l'Etre par excellence, qui est cause de ce qu'il y a d'être, de bonté et de perfection dans tous les êtres, et c'est cette cause que nous appelons Dieu ».

On objecte la difficulté de concevoir une essence typique pour chaque chose. Cette difficulté a embarrassé Platon, parce qu'il n'a pas su distinguer nettement les transcendantaux des espèces et des genres. On discute encore la question de savoir s'il a réalisé l'homme en soi en dehors de l'idée du Bien, ou s'il en a fait seulement une idée divine. Quoi qu'il en soit de sa pensée à lui, disons avec Aristote, *Met.*, l. I, leç. 14 et 15; l. VII, leç. 9 et 10, et S. Thomas, Iª, q. 6, a. 4; q. 65, a. 1 (*Cajetan*); q. 84, a. 7; q. 104, a. 1, que seuls les caractères dont la raison formelle *abstrait de toute matière* peuvent *exister à l'état séparé de la matière et des individus*. Au contraire, ce dont le concept implique une matière commune (par exemple le concept d'homme implique de la chair et des os), est irréalisable à l'état séparé de la matière et des individus; il ne peut exister *de la chair* qui ne soit pas *telle chair*, car de la chair est nécessairement quelque chose de matériel et d'étendu, qui a telles parties et telle étendue, non pas telle autre; la chair peut être *pensée séparément* des conditions individuantes (*separatim*), mais ne peut pas *exister séparée* (*separata*) (*De Anim.*, l. III, *Comm. de S. Thom.*, leç. 12). Les exemplaires des choses matérielles ne pourront donc jamais être que des *idées* et non des types réels. C'est cette précision, apportée au principe de Platon, qui nous empêche de le suivre dans son réalisme exagéré. — Mais il en est tout autrement des caractères qui par leur raison formelle *abstraient de toute matière*, qui en outre *dominent les espèces et les genres*, et pour cette raison se réalisent analogiquement à *des degrés divers* (comme l'être, l'unité, la vérité, la bonté, la beauté, l'intelligence...), ils pourront et ils devront exister à *l'état séparé de la matière et des individus*, dans un être supérieur qui les possédera au *degré suprême*.

C'est précisément pour cela que notre preuve ne prend pas pour point de départ un caractère réalisé *au même degré* dans plusieurs êtres, comme l'humanité; un pareil caractère est nécessairement causé non pas en tous moins un, mais en *tous* (Cajetan in Iª, q. 65, a. 1). L'un de ces êtres ne peut être cause des

autres, puisqu'il est de même nature qu'eux, aussi pauvre qu'eux. — La preuve par les degrés des êtres ne s'élève du multiple à l'un qu'en s'élevant en même temps du composé au simple, de l'imparfait au parfait. Il ne suffit pas de poser en principe : « si un même caractère se trouve en *plusieurs êtres*, il est impossible que chacun le possède par soi », il faut ajouter : « si un caractère, dont le concept n'implique pas imperfection, se trouve dans un être à un *état imparfait*, mélangé d'imperfection, cet être ne le possède pas par soi, mais le tient d'un autre qui le possède par soi ».

2° Ce deuxième principe, impliqué avec le précédent dans la majeure de notre preuve, a été exposé par Platon dans le *Philèbe*, le *Phédon* et autres dialogues. On ne peut dire, remarque-t-il, que Phédon soit beau sans restriction (*Phédon*, 102, B), que Socrate soit grand sans restriction, que la science des hommes soit la science sans restriction; en eux ces qualités (la beauté, la grandeur, la science) ne sont pas *pures*, mais *mélangées de leur contraire;* en effet Socrate est à la fois petit et grand, il est grand par rapport à Phédon, petit par rapport à Simmias, et donc il n'a pas la grandeur qui exclut la petitesse, mais seulement il en participe. La science humaine sait telle chose et ignore telle autre, elle est mêlée d'ignorance, elle n'est pas la science sans restriction, mais participe de la science. — Comment passer de là à l'affirmation de l'existence de la beauté absolue, de la science absolue? Souvent les cartésiens passent immédiatement de l'*imparfait* au *parfait*, ils négligent de résoudre ces notions en celles, plus simples et plus proches de l'être, de *composition* et de *simplicité*, de *mélange* et de *pureté*. C'est pourquoi les kantiens leur reprochent un recours inconscient à l'argument ontologique; en réalité il y a recours au principe d'identité, mais encore faut-il l'établir.

Qui dit *imperfection*, dit composition ou mélange d'une perfection et de ce qui la limite. Cette limite peut être soit le contraire de la perfection (Socrate est grand et petit, il est dans la vérité et dans l'erreur, à des points de vue divers), soit sa privation (la science humaine, qui sait certaines choses, est ignorante de certaines autres qu'elle est pourtant capable de savoir), soit sa négation (la science humaine sait certaines choses, et est ignorante de certaines autres qui lui sont inaccessibles). Peu importe que la limite qui constitue l'imperfection soit contraire, privative ou négative, nous cherchons pourquoi elle affecte ces perfections qui s'appellent la beauté, la bonté, la science...? Il est évident qu'aucune de ces perfections ne comporte *de soi* une limite et surtout telle limite; la beauté n'est pas *de soi* mélangée de laideur, la science d'ignorance ou d'erreur, la bonté d'égoïsme; l'affirmer ce serait soutenir que l'*union inconditionnelle du divers est possible*, que le divers de soi est un au moins d'une unité d'union, que des éléments qui, par ce qui les constitue en propre, ne demandent pas à être unis, sont unis de soi; ce serait nier le principe d'identité. — Si l'une quelconque de ces perfections *de soi* ne comporte pas de limite, encore moins comporte-t-elle de soi *telle* limite, puisque cette limite varie; la science progresse, notre bonté augmente ou diminue.

L'union d'une perfection et de sa limite, n'étant pas inconditionnelle, demande donc une raison d'être extrinsèque : « *Quae secundum se diversa sunt, non conveniunt in aliquod unum nisi per aliquam causam adunantem ipsa.* » (Ia, q. 3, a. 7.) Le nier, ce serait identifier ce qui n'a pas en soi sa raison d'être ou bien avec ce qui n'est pas (et n'a pas besoin de raison d'être), ou bien avec ce qui est par soi (et n'a pas besoin de raison d'être extrinsèque); en douter, ce serait douter de la distinction qui sépare ce qui est sans être par soi ou de ce qui n'est pas ou de ce qui est par soi. « Tout composé, comme tout devenir, demande une cause. » Cf. plus haut, col. 996.

Cette raison d'être extrinsèque, réalisatrice, autrement dit cette cause, où la trouver? Serait-ce dans le sujet auquel conviennent la perfection donnée et sa limite? Phédon peut-il rendre raison par lui-même de la beauté imparfaite qui est en lui? Il est évident que Phédon ne possède pas cette perfection par ce qui le constitue en propre, pour deux raisons : 1° comme nous l'avons déjà dit, ce qui le constitue en propre n'est qu'en lui, la beauté au contraire se trouve en d'autres êtres ; 2° ce qui le constitue en propre est quelque chose d'indivisible, qui ne comporte pas le plus et le moins, tandis que la beauté même en Phédon a des degrés. « *Quod alicui convenit ex sua natura et non ex aliqua causa, minoratum in eo et deficiens esse non potest.* » (*C. Gentes*, l. II, c. 15, § 2.) Dire que Phédon est beau par lui-même, alors que ce qui le constitue en propre est différent de la beauté, ce serait dire que des éléments *de soi* divers sont *de soi* quelque chose d'un, que l'union inconditionnelle du divers est possible, ce qui serait nier le principe d'identité. « *Omne quod alicui convenit* NON SECUNDUM QUOD IPSUM EST, *per aliquam causam ei convenit, nam quod causam non habet* PRIMUM *et* IMMEDIATUM *est.* » (*C. Gentes*, l. II, c. 15, § 2.)

Ce qui se trouve dans un être sans lui appartenir selon ce qui le constitue en propre, est en lui quelque chose de causé, en effet, ne possédant pas ce caractère par soi et immédiatement (*per se et primo*), il ne peut le posséder que conditionnellement, par un autre, et en fin de compte par un autre qui le possède *par soi et immédiatement,* selon ce qui le constitue en propre, *secundum quod ipsum est.* Partout où il y a diversité, composition, il y a conditionnement, jusqu'à ce qu'on soit arrivé à l'identité pure. Celui-là seul peut exister par soi, qui a l'existence par ce qui le constitue en propre, qui est à l'être comme A est A, qui est l'*Etre même* ou l'existence même, *Ipsum esse subsistens.* — Toute limite d'essence poserait en lui une dualité entre ce qui serait susceptible d'exister et l'existence même; l'existence ne lui conviendrait plus, dès lors, qu'à titre de prédicat accidentel ou contingent, et il faudrait remonter plus haut pour trouver une cause, jusqu'à ce qu'on ait atteint la simplicité pure et par là même la pure perfection sans mélange d'imperfection. Toute limite imposée à la Bonté, à la Beauté, à la Science, à la Justice suprêmes, poserait en elles dualité et par là même contingence. — Le principe d'identité apparaît ainsi encore une fois, non pas seulement comme la loi suprême de la pensée, mais comme la loi suprême du réel. Nous arrivons par là à une seconde réfutation du panthéisme : Le premier être est essentiellement distinct du monde, non plus seulement parce qu'il est essentiellement immuable tandis que le monde est essentiellement changeant, mais parce qu'il est essentiellement simple et pur tandis que le monde est essentiellement composé et mêlé. C'est, nous l'avons vu, la réfutation du panthéisme donnée par le Concile du Vatican. « *Deus cum sit una singularis* SIMPLEX OMNINO *et incommutabilis substantia spiritualis, praedicandus est re et essentia a mundo distinctus.* » Sess. III, c. I. — Dieu est l'Etre pur sans mélange de non-être. — S. AUGUSTIN, s'exprimait à peu près de même dans la *Cité de Dieu*, l. VIII, c. VI, et *de Trinitate*, l. VIII, c. IV, où il réunit la preuve par les degrés à celle par le mouvement, et la rend ainsi plus frappante. Si un être, remarque-t-il, est plus ou moins beau suivant les moments où on le considère, si sa beauté est variable, il est évident qu'il ne possède pas la *beauté par soi;* lorsqu'il passe du moins au

plus, il ne peut lui-même se donner ce qu'il n'a pas, aussi « doit-il y avoir un être où réside l'*immuable, incomparable* et *pure* beauté ».

Cette preuve par les degrés se précise si l'on remarque avec Aristote que le non-être qui limite l'être est quelque chose d'intermédiaire entre l'être pur et le pur néant, *la puissance*. Une perfection qui de soi ne comporte pas de limite, ne peut être limitée ni par elle-même, ni par une autre perfection, ni par le pur néant, mais par quelque chose d'intermédiaire : la science n'est pas bornée par elle-même, ni par une autre perfection comme la sainteté, mais par la capacité restreinte selon laquelle l'homme la participe, par notre *puissance* de savoir, qui passe progressivement à l'acte. — De même l'existence, à laquelle tous les êtres participent à des degrés divers, n'est pas bornée par elle-même, mais par l'essence qui la reçoit, par l'essence qui est une possibilité d'exister, *quid capax existendi*, et d'autant plus parfaite qu'elle est une possibilité d'exister moins restreinte, qu'elle est susceptible de participer davantage à l'existence. Le minéral, la plante y participent dans les limites de la matière et de l'étendue; l'animal, par la connaissance sensible, y participe d'une façon moins bornée; l'homme, par son âme spirituelle douée d'une certaine infinité dans l'ordre de la connaissance et du désir, dépasse les limites de la matière et de l'étendue, du temps et de l'espace; l'esprit pur créé participe à l'existence dans les seules limites de la pure forme immatérielle qu'est sa nature, mais ce qui est en lui susceptible d'exister demeure fini; son essence a raison de puissance, de limite à l'égard de l'existence, ultime actualité. Cette composition, cette dualité, d'essence qui limite et d'existence limitée, suppose une cause, et, en fin de compte, une cause au sein de laquelle il n'y ait plus aucune composition, aucun mélange de puissance et acte, une cause qui soit *pur acte*, souverainement déterminé de soi et dès toujours, *pur être* sans mélange de non-être et par conséquent *infinie perfection*. Cf. Iª, q. 7, a. 1, *Utrum Deus sit infinitus*.

On voit aisément comment S. Thomas pourra déduire que le *Primum ens* n'est pas un corps, puisqu'il est absolument simple (Iª, q. 3, a. 1), qu'il n'est pas composé d'essence et d'existence, mais qu'il est l'Existence même (Iª, q. 3, a. 4), qu'il n'est pas composé de genre et de différence (Iª, q. 3, a. 5), qu'il est la souveraine bonté, plénitude absolue de l'être (Iª, q. 6, a. 2), qu'il est infini (Iª, q. 7, a. 1), qu'il est la suprême vérité (Iª, q. 16, a. 5), qu'il est invisible (Iª, q. 12, a. 4), et incompréhensible (Iª, q. 12, a. 8).

Passons maintenant aux différentes applications et précisions de cette preuve générale, qui conduisent non plus seulement au premier être, mais à la première intelligence, au premier intelligible, au premier désirable, source de tout bonheur, au premier et souverain bien, fondement de tout devoir.

b. La Première intelligence. — S. Thomas applique à l'intelligence la preuve par les degrés, Iª, q. 79, a. 4, et l'unit, comme S. Augustin, à celle par le mouvement. « *Considerandum est quod supra animam intellectivam humanam necesse est ponere aliquem superiorem intellectum, a quo anima virtutem intelligendi obtineat. Semper enim quod* PARTICIPAT *aliquid, et quod est mobile, et quod est* IMPERFECTUM, *praeexigit ante se aliquid quod est* PER ESSENTIAM SUAM TALE, *et quod est immobile et* PERFECTUM. *Anima autem humana intellectiva dicitur, per participationem intellectualis virtutis : Cujus signum est quod* NON TOTA EST INTELLECTIVA, *sed secundum aliquam sui partem. Pertingit etiam ad intelligentiam veritatis cum quodam discursu et motu arguendo. Habet etiam* IMPERFECTAM INTELLIGENTIAM, *tum quia non omnia intelligit, tum quia in his quae intelligit de potentia procedit ad actum. Oportet ergo esse aliquem altiorem intellectum, quo anima juvetur ad intelligendum.* » Et cette intelligence suprême doit être l'Intelligence même, l'*Ipsum intelligere*, Iª, q. 14, a. 4.

Cette application de la preuve ne souffre pas de difficulté, si l'on se rappelle ce que nous avons dit plus haut, col. 1007, au sujet de l'intelligence. C'est une notion qui, par sa raison formelle, n'est pas dans un *genre;* se définissant par une relation à l'*être*, elle est *analogue* comme lui. C'est pourquoi elle peut se réaliser à des degrés divers, et à un degré suprême exister à l'*état pur*, sans aucun mélange de potentialité ou de limite.

Faut-il s'étonner que l'intelligence suprême s'identifie avec l'être même? Nullement; s'il y avait dualité, le principe de notre preuve nous obligerait à remonter plus haut, jusqu'à ce que nous ayons trouvé l'identité pure.

On ne manquera pas d'objecter avec PLOTIN, avec SPENCER : mais la connaissance implique nécessairement la *dualité* du sujet et de l'objet. Cette objection se trouve exposée sous plusieurs formes dans les quatre premiers articles de la q. 14ᵉ de la *Iª Pars.* Voici en substance comment S. Thomas répond, en partant de l'homme où la connaissance implique cette dualité. L'homme est intelligent dans la mesure où il est immatériel, dans la mesure où sa forme, dominant la matière, l'espace et le temps, lui permet de connaître, non pas seulement tel être particulier et contingent, mais l'*être*. Et comme l'homme n'est pas l'être, l'intelligence n'est en lui qu'une puissance relative à l'être, intentionnelle; elle est un accident de la catégorie qualité, et l'intellection humaine n'est qu'un acte accidentel de cette puissance. L'*Ipsum esse subsistens* doit être intelligent, lui aussi, dans la mesure où il est immatériel, et comme par définition il est indépendant non seulement de toute limite matérielle et spatiale, mais encore de toute limite d'essence, non seulement il est souverainement intelligent, mais son intelligence est l'intellection même, c'est-à-dire l'être même à l'état de suprême intelligibilité, toujours actuellement connu, un pur éclair intellectuel éternellement subsistant. — Ne cherchons pas ici *la dualité du sujet et de l'objet, elle ne provient*, dit S. Thomas, *que de la potentialité* (ou de l'imperfection), *de l'un et de l'autre*, « *secundum hoc tantum sensus vel intellectus* ALIUD *est a sensibili vel intelligibili, quia utrumque est* IN POTENTIA » (Iª, q. 14, a. 2). Déjà dans notre intellection actuelle s'identifient notre intelligence et son objet en tant que connu (comme le remarque CAJETAN après Averroes, in Iᵃᵐ, q. 79, a. 2, nº 19, l'intelligence *ne reçoit pas* l'objet comme la matière reçoit la forme et constitue avec elle un composé, l'intelligence *devient* intentionnellement l'objet connu, « *fit aliud in quantum aliud* »). Dans notre acte de réflexion, s'identifient l'intelligence connaissante et l'intelligence connue; la dualité qui subsiste encore provient de ce que notre intelligence n'est pas *de soi et toujours* actuellement connaissante et actuellement connue. En Dieu s'identifient absolument la pure intellection et le pur être qu'elle pense.

Nous allons voir que cette conclusion n'est pas moins évidente si nous partons de ce qui est requis, non plus par la première intelligence, mais par le premier intelligible. Pour être acte pur à tous points de vue, il doit être dès toujours intelligible, non seulement en puissance, mais en acte, et même intelligé en acte (*intellectum in actu*). Or l'intelligible toujours actuel n'est autre que l'éternelle intellection. Ἔστιν ἡ νόησις νοήσεως νόησις. *Met.*, XII, c. 9.

Tout cela est autrement certain que les plus absolues certitudes des sciences positives, pour cette

excellente raison que notre intelligence le perçoit immédiatement dans l'être, son objet formel. C'est de la pure lumière intellectuelle. Cette attribution *analogique* de l'intelligence à Dieu a la plus absolue rigueur : de même que la *raison formelle* d'existence est indépendante du *mode créé* (limite d'essence, mélange de potentialité), de même la *raison formelle* d'intellection est indépendante du *mode créé* qui fait de l'intellection l'acte accidentel d'une puissance et la situe dans une catégorie, la catégorie « qualité », distincte de la catégorie « substance ». En Dieu, l'intellection est la nature même de Dieu, c'est-à-dire l'Etre même (Iª, q. 14, a. 2 et 4). Cette identification de l'être et de l'intellection n'est donc pas seulement requise par une preuve *ex communibus* (parce qu'il ne peut y avoir de dualité, de multiplicité dans l'Absolu), mais elle est requise *ex propriis*, par la raison formelle de chacune de ces deux perfections : la pensée pure, de soi et dès toujours en acte, doit être l'être pur actuellement connu; et l'être pur de soi et dès toujours en acte à tous points de vue, doit être intelligible en acte et intellection en acte. A tel point que partout où il y a dualité du sujet et de l'objet, l'intellection est imparfaite et s'accompagne d'une certaine insatisfaction : l'intelligence créée voudrait toucher l'être directement, sans avoir à s'interroger sur la valeur de la représentation par l'intermédiaire de laquelle elle l'atteint. Cette insatisfaction, commune à toute intelligence créée, ne disparaîtra que dans la vision béatifique, où il n'y aura pas d'idée intermédiaire entre notre intelligence et l'essence divine (Iª, q. 12, a. 2); elle n'a jamais existé pour Dieu, parce qu'en Lui seul l'intelligence est identique à l'être, et cela parce qu'en Lui seul l'intelligence est *à l'état pur*.

c. Le Premier intelligible, la Vérité première, source de toute vérité. — On s'étonne parfois de ne pas trouver dans S. Thomas la preuve par les vérités éternelles, si chère à S. AUGUSTIN (*Contra Academicos*, l. III, c. XI, n° 25; *de Trinitate*, l. XV, c. XII, n. 21 ; *de Vera Religione*, c. XXX fin à XXXII; *de Libero arbitrio*, l. II, c. VIII, n° 20; c. IX, n° 26; c. XII, n° 34 ; c. XIII, n° 36, etc. Cf. PORTALIÉ, art. « *Augustin* », *Dict. de Theol. cath.*), à S. ANSELME, à DESCARTES, à BOSSUET (*Connaissance de Dieu et de soi-même*, ch. 4; *Logique*, I, c. 36), à FÉNELON (*Traité de l'Exist. de Dieu*, IIᵉ partie, c. 4), à MALEBRANCHE, à LEIBNIZ (*Nouv. Essais*, l. IV, ch. 11). — KANT lui-même, en 1763, lorsqu'il écrivait son traité sur « *l'Unique fondement possible de la preuve de l'existence de Dieu* », voyait dans l'argument par les vérités éternelles la seule preuve rigoureuse. Le possible, disait-il, qui est donné avec la pensée même, suppose l'être, car « si rien n'existe, rien n'est donné qui soit objet de pensée ». Il établissait que l'Absolu, fondement des possibles, est unique et simple, et confirmait sa preuve en montrant l'unité et l'harmonie qui existent dans le monde infini des essences ou des possibles, par exemple en mathématiques; les proportions, les connexions, l'unité que les sciences rationnelles découvrent , lui étaient une preuve que le fondement des possibles est unique et infini, bien plus, qu'il est une intelligence, puisque ces harmonies sont d'ordre intelligible. — L'argument par les vérités éternelles est soutenu aujourd'hui par beaucoup de scolastiques : KLEUTGEN, «*Philosophie scolastique* », IV diss., ch. 2, a. 4 ; LEPIDI, *Elementa Philosophiae christianae*, Ontol., p. 35, Logic., p. 382; SCHIFFINI, *Princ. phil.*, I, n. 482; HONTHEIM, *Theologia naturalis*, p. 133; DE MUNNYNCK, *Praelectiones de Dei existentia*, p. 23. — M. SERTILLANGES a admirablement exposé cette preuve dans un article de la *Rev. Thomiste*, sept. 1904 : «*L'Idée de Dieu et la Vérité* », reproduit dans son livre sur « *Les sources de notre croyance en Dieu* ». Ce dernier article a été très critiqué par la *Revue Néo-Scolastique*, il est pourtant absolument conforme, quoi qu'on en dise, à la doctrine de S. Thomas.

S. Thomas ne doute pas un instant que les vérités nécessaires demeureraient comme vérités objectives alors que toute réalité contingente disparaîtrait : « *Remotis omnibus singularibus hominibus adhuc remaneret rationabilitas attribuibilis humanae naturae.* » *Quodlibet*, VIII, q. 1, a. 1, ad 1ᵘᵐ. « *Si omnes creaturae deficerent, adhuc natura humana remaneret talis quod ei competeret rationabilitas.* » Ibid., ad 3 (lire cet article, qui distingue bien la nature humaine, 1° dans les individus, 2° en soi, et 3° dans l'intelligence divine). — Sur ces vérités éternelles, indépendantes de toute existence contingente, cf. ALBERT LE GRAND, *Tract. de praedicamentis*, c. 9; CAPREOLUS, I, *dist.* 8, q. 1, concl. 1. — II, dist. 1, q. 2, a. 3; CAJETAN, *in De ente et essentia*, c. 4, q. 6 (distinction du réel en réel possible et réel actuel, le *possible* n'est pas seulement le *pensable* ou l'être de raison); SONCINA, in IX *Met.*, c. 4 et 5, in V *Met.*, q. 30 fin. — FERRARIENSIS, in *C. Gentes*, l. II, c. 52 et c. 84. — SOTO, *Dialectica Aristotelis*, q. 1ª à la fin. — SUAREZ, *Disp. Met.*, t. I, p. 230; t. II, p. 231, 294 à 298. — BAÑEZ, in Iᵃᵐ, q. 10, a. 3. — JEAN DE SAINT-THOMAS, *Logica*, q. 3, a. 2; q. 25, a. 2. — GOUDIN, *Logica*, p. 265. — On comprend que LEIBNIZ ait écrit dans ses *Nouv. Essais*, l. IV, c. 11, et *Theodicée*, § 184 : « les scolastiques ont fort discuté *de constantia subjecti*, comme ils l'appelaient, c'est-à-dire comment la proposition faite sur un sujet peut avoir une *vérité réelle* si ce sujet n'existe point ».

Bañez *in Iᵃᵐ*, q. 10, a. 3, a nettement formulé cette doctrine commune dans l'Ecole, il l'a réduite à trois propositions : « 1° *Essentiae rerum quae significantur per illa complexa enuntiabilia non sunt ab aeterno, quantum ad esse existentiae (hoc est de fide), nec quantum ad esse essentiale, quia essentia sine existentia nihil est.* — 2° *Quod homo sit animal* EST *ab aeterno, si* EST *dicat esse essentiale et connexionem animalis cum homine. Nam animal est ab aeterno de essentia hominis. Nota tamen quod* HOC ESSE *non est* ESSE SIMPLICITER *respectu creaturae, sed* ESSE SECUNDUM QUID, *nam est* ESSE IN POTENTIA. — 3° *Hominem esse animal non est ab aeterno nisi in intellectu divino, si* EST *dicat veritatem propositionis, nam verum est in intellectu, sed ab aeterno non est alius intellectus nisi divinus.* » Les écrivains de la *Revue Néo-Scolastique*, qui refusent d'admettre la preuve par les vérités éternelles et la prétendent étrangère à S. Thomas, n'ont pas vu que c'est dans le sens de la 3ᵉ proportion de Bañez que parle S. Thomas dans le *de Veritate*, q. 1, a. 4, 5, 6, et Iª, q. 16, a. 6, 7, 8, tandis qu'il parle dans le sens de la seconde proposition au *Quodl.*, VIII, q. 1, a. 1, ad 1ᵘᵐ et ad 3ᵘᵐ. S. Thomas admet donc la dernière conclusion énoncée par Bañez : « *Ex his conclusionibus sequitur quod essentiae rerum antequam existant sunt* ENTIA REALIA *ut ens reale distinguitur contra fictitium* (être de raison ou pur pensable), *non tamen ut distinguitur contra non existens in actu, secundum distinctionem Cajetani in l. De ente et essentia*, c. 4, q. 6. »

Suarez remarque très justement « *Quidam moderni theologi concedunt propositiones necessarias non esse perpetuae veritatis, sed tunc* INCIPERE VERAS ESSE *cum res fiunt, et veritatem amittere cum res pereunt. Sed haec sententia non solum modernis philosophis sed etiam antiquis contraria est, imo et Patribus Ecclesiae...* suivent des citations de S. Augustin et de S. Anselme ». *Disput. Met.*, t. II, p. 294. — Les propositions «Tout être est d'une nature déterminée », « Tout a (est ayant) sa raison d'être », « L'homme est

libre », « Le bien honnête doit être pratiqué et le mal évité », n'ont pas commencé à être vraies comme celle-ci « Tout Français a droit de voter », elles ont toujours été vraies, *ab aeterno;* la copule *est* ne signifie pas en effet la conjonction réelle et actuelle des deux extrêmes dans une réalité existante, mais seulement que le prédicat *convient* au sujet, abstraction faite de l'existence ou de la non-existence de celui-ci.

Ces vérités sont conditionnelles au point de vue de l'existence, mais absolues dans l'ordre de la possibilité et de l'intelligibilité, par là elles *dominent* les réalités contingentes et commandent l'avenir; elles disent, comme le remarque Leibniz, « que *si* le sujet existe jamais, on le trouvera tel ». *Nouv. Essais sur l'Entend.*, l. IV, ch. 11.

De ce point de départ, peut-on s'élever à Dieu? Leibniz n'en doute pas plus que S. Augustin : « Ces vérités nécessaires étant *antérieures* aux existences des êtres contingents, il faut bien qu'elles soient fondées dans l'existence d'une substance nécessaire » (*ibid.*), et qu'elles y soient à titre de vérités intelligibles connues de toute éternité. Bossuet dit excellemment : « Quand il n'y aurait dans la nature aucun triangle, il demeure toujours vrai et indubitable que les trois angles d'un triangle sont égaux à deux droits. Ce que nous voyons de la nature du triangle est certainement indépendant de tout triangle existant. Bien plus, ce n'est pas l'entendement qui donne l'être à la vérité, il s'ensuit que, quand l'entendement serait détruit, ces vérités subsisteraient immuablement. » *Logique*, I, 36. « Si je me demande maintenant où et en quel sujet ces règles subsistent éternelles et immuables, je suis obligé d'avouer un être *où la vérité est éternellement subsistante et où elle est toujours entendue;* et cet être doit être *la Vérité même* et doit être toute vérité. » *Connaissance de Dieu et de soi-même*, IV, 5. « C'est là ce monde intellectuel auquel Platon nous renvoie pour entendre la vérité. Que s'il a poussé trop avant son raisonnement, s'il a conçu de ces principes que les âmes naissent savantes, etc... S. Augustin nous a enseigné à retenir ces principes sans tomber dans ces excès insupportables... » *Logique*, I, 37.

Cette preuve est bien une preuve *a posteriori* (ab effectu intelligibili) et non pas *a priori* (comme l'argument de S. Anselme). Elle ne part pas de la notion de Dieu, mais des vérités rationnelles multiples et hiérarchisées, et s'élève à la source de toute vérité. Cette preuve, quoi qu'on en ait dit, n'est pas étrangère à S. Thomas. Dans le *C. Gentes*, l. II, c. 84, il dit formellement : « Ex hoc quod *veritates intellectae sint* aeternae *quantum ad id quod intelligitur, non potest concludi quod anima sit aeterna, sed quod veritates intellectae* fundantur in aliquo aeterno, *sicut in causa universali contentiva omnis veritatis.* » Cf. commentaire de Ferrariensis sur cet article, et P. Lepidi, *Examen Ontologismi*, p. 120.

D'où vient donc que S. Thomas n'a pas exposé cet argument augustinien dans l'article qu'il a consacré aux preuves de Dieu? — C'est que cette preuve rentre dans la 4ª *via*, qui s'élève aussi bien à la Première vérité (*Maxime verum*), qu'à la Première intelligence et au Premier être.

Dans les multiples vérités nécessaires que nous fait connaître notre raison, il y a un élément commun réalisé à des degrés divers, celui de vérité nécessaire et éternelle; il se trouve à un degré plus parfait dans un premier principe que dans une conclusion. Qu'est-ce qui peut rendre compte de cet élément? — Ce ne sont pas évidemment les réalités contingentes *dominées* par lui; de même que Phédon n'a pas en soi la raison dernière de sa beauté, de même il ne peut fonder le principe de contradiction qui se réalise en lui comme dans tout autre être actuel ou possible. — Ce ne sont pas non plus nos intelligences multiples et contingentes qui peuvent rendre raison de cet élément unique et nécessaire, puisqu'il les *domine* toutes, au lieu d'être dominé par elles. — Dirons-nous que les vérités éternelles subsistent séparées les unes des autres, indépendamment des choses et des intelligences contingentes? Ce serait revenir aux types éternels que semble avoir admis Platon, et nous avons dit la raison pour laquelle seuls les transcendantaux sont réalisables en dehors de la matière et des individus, et celle aussi pour laquelle ils s'identifient *ex propriis* dans l'être premier et la pensée première. Il suffit de remarquer ici que les vérités éternelles ne peuvent avoir chacune en soi leur raison dernière, puisqu'elles sont multiples et hiérarchisées; elles supposent nécessairement une *vérité suprême, premier intelligible*, source de toute intelligibilité, c'est le *Maxime verum* dont parle ici S. Thomas.

Ce *maxime verum* ne peut être seulement intelligible en puissance, il doit être de soi et dès toujours intelligible et même intelligé en acte; par là, comme nous l'avons vu, il s'identifie avec la première intelligence, qui est pure intellection. — De là on conclut *a posteriori* que la première intelligence est infinie; en effet les lois intelligibles sont sans fin, celles par exemple des figures géométriques; bien plus, il y a des infiniment petits dans la moindre chose, nous ne saurons jamais le tout de rien. Ce fond qui nous échappe est pourtant intelligible en soi, cette intelligibilité dérivée a dû nécessairement venir d'une intelligence en acte. L'acte précède toujours la puissance. — La Révélation dit de même dans le prologue de S. Jean : « *Omnia per ipsum (Verbum) facta sunt, et sine ipso factum nihil quod factum est.* »

Impossible d'admettre avec les panthéistes que le principe de l'ordre idéal est immanent au monde et n'existerait pas sans les pensées humaines qui le conçoivent. On accorde que ce principe est nécessaire et universel, il faut donc reconnaître qu'il est *indépendant* de nos intelligences mesurées par lui. Le contingent, essentiellement dépendant du nécessaire, ne peut conditionner l'existence de ce dernier; ce serait dire que le contingent, qui n'est même pas cause de lui-même, est cause du nécessaire, ce qui est absurde. De même que le devenir ne peut être cause de l'être, la multiplicité ne peut être raison de l'unité.

Comment le premier intelligible, τὸ πρῶτον νοητόν (*Met.*, XII, c. 7), contient-il tous les intelligibles? C'est ce qui est expliqué dans le traité de la *Science divine*, Iª, q. 14, art. 1 à 16. Ce premier intelligible, c'est l'essence divine elle-même; la connaître adéquatement autant qu'elle peut être connue, c'est connaître tout ce qu'elle contient dans son éminente virtualité, et tout ce à quoi cette virtualité peut s'étendre, c'est-à-dire non pas seulement tout le réel actuel, mais tout le réel possible.

d. Le Premier et souverain Bien, premier désirable. — S. Thomas s'élève aussi par la 4ª *via* au *Maxime bonum*, au Souverain bien. Le Bien peut être considéré comme simplement *désirable*, ce qui est capable d'attirer notre appétit, de combler en nous un vide, de nous rendre heureux, et aussi comme ce qui a *droit à être aimé*, ce qui exige impérieusement l'amour, et fonde le devoir. L'argument qui conclut au premier et souverain bien contient donc implicitement celui par lequel on s'élève au premier désirable τὸ πρῶτον ὀρεκτόν, source de tout bonheur (Iª IIªᵉ, q. 2, a. 8. *De beatitudine; an sit in bono creato vel increato*), et celui par lequel on s'élève au souverain bien, fondement de tout devoir, τὸ ἀγαθὸν καὶ τὸ ἄριστον (Iª IIªᵉ, q. 91, a. 1. *Utrum sit aliqua lex aeterna:* a. 2. *Utr. sit aliqua lex naturalis;* q. 93, a. 2. *Utr. lex aeterna sit ab omnibus*

nota; q. 94, a. 2. *Quae sint praecepta legis naturalis*).

On peut s'élever au bien suprême, source d'un bonheur parfait et sans mélange, en partant soit des biens imparfaits et hiérarchisés, soit du désir naturel que ces biens ne parviennent pas à satisfaire.

Si l'on parle des biens finis : la santé, les plaisirs du corps, les richesses, les honneurs, le pouvoir, la gloire, la connaissance des sciences, les joies de l'esprit et de l'âme, il faudra insister sur leur multiplicité et plus encore sur leur imperfection, leur limite; comme le multiple suppose l'un, le composé le simple, l'imparfait le parfait, on sera conduit à un Bien suprême qui est le Bien même, sans mélange de non-bien ou d'imperfection. C'est encore la dialectique de l'intelligence.

Si l'on part du désir naturel que les biens finis ne parviennent pas à satisfaire, on insistera sur l'inquiétude que l'âme ressent tant qu'elle n'a pas trouvé un bien infini ou un bien pur sans mélange « *Irrequietum est cor nostrum donec requiescat in te* (*Domine*) », S. Augustin, *Confess.*, I. L'âme insatisfaite essaiera de s'attacher à des biens de plus en plus élevés. C'est la dialectique de l'amour. — L'inquiétude que réveille en nous cette dialectique suffit-elle à prouver l'existence d'un bien infini? Oui et non. Elle peut engendrer en celui qui l'éprouve une certitude *subjectivement suffisante* et *objectivement insuffisante*, comme la foi morale de Kant. La méthode *exclusive* d'immanence, si savante qu'elle soit, ne peut conduire plus loin. On n'atteint la certitude *objectivement suffisante* que si l'on dépasse cette méthode, et si l'on reconnaît la valeur ontologique et transcendante des premiers principes rationnels d'identité, de raison d'être, de causalité efficiente et finale (col. 952-956 et 1048).

Alors la preuve se présente comme il suit. Cf. S. Thomas, Iª IIªᵉ, q. 2, a. 7 et 8. — Notre volonté qui a pour objet le bien universel (non pas *tel bien* particulier connu par les sens ou la conscience, mais *le bien*, la raison de bien, connue par l'intelligence) ne peut trouver sa béatitude dans aucun bien fini; si parfait soit-il, ce bien est toujours à l'infini du bien pur, sans mélange de non-bien, tel que le conçoit l'intelligence. Une infinité de biens finis ne peut suffire, car ce ne sera jamais qu'une infinité successive et potentielle, et non pas une infinité actuelle, qualitative et de perfection. Cette impossibilité où nous sommes de trouver la béatitude dans un bien fini, ainsi prouvée *a priori* par S. Thomas, s'établit aussi *a posteriori*, par l'expérience, comme il est montré par exemple dans les *Confessions* de S. Augustin. — Notre volonté désire donc *naturellement* (par sa nature même) un bien pur sans mélange de non-bien, comme notre intelligence désire la vérité absolue sans mélange d'ignorance, de doute ou d'erreur. — Ce désir *naturel* peut-il être vain, comme un désir né de la fantaisie?

Certains théologiens, comme le P. de Munnynck, *Praelectiones de Existentia Dei*, soutiennent que le principe « *desiderium naturae non potest esse inane* » n'est certain pour nous que lorsque nous avons démontré que notre nature est l'œuvre, non pas du hasard, mais d'un Dieu intelligent et bon. Aussi la preuve par l'aspiration de l'âme vers le bien absolu n'aurait-elle que la valeur d'un argument de naturaliste, fondé sur l'induction : Partout dans le règne végétal et animal nous voyons qu'un objet, un aliment répond au désir, au besoin naturel qui l'appelle, il doit en être de même pour l'homme, son désir naturel ne peut pas être frustré.

Nous croyons, au contraire, que cette preuve de Dieu a une valeur absolue. S'il était nécessaire d'avoir démontré Dieu pour se fier à la tendance *naturelle* de nos facultés, on pourrait douter de la valeur objective de notre intelligence, aussi bien que de la valeur du désir naturel de notre volonté. De plus, antérieurement à toute démonstration de l'existence de Dieu, nous voyons avec évidence que notre intelligence, et notre volonté ne peuvent être l'œuvre du hasard, le fruit d'une rencontre fortuite; comment un principe simple, un principe d'ordre comme l'intelligence, proviendrait-il d'une multiplicité désordonnée? ce serait faire sortir le plus du moins, l'être du néant. Enfin, pour Aristote, S. Thomas et tous les grands philosophes intellectualistes, le principe de finalité est nécessaire et évident de soi, comme le principe de raison d'être dont il dérive au même titre que le principe de causalité. Cf. plus haut, col. 998. Un désir *naturel* ne peut donc être vain, car il serait *sans raison d'être ;* et nous avons vu plus haut qu'une chose sans raison d'être est contradictoire, le principe de raison d'être se rattache au principe d'identité par réduction à l'impossible (1° Tout ce qui est a sa raison d'être, ce qu'il faut pour être, sans quoi il ne se distinguerait pas de ce qui n'est pas ; 2° Tout ce qui est, sans être par soi, a sa raison d'être dans autre chose, sans quoi il ne se distinguerait pas de ce qui est par soi). Cette raison d'être extrinsèque est nécessairement double ; l'une est réalisatrice ou actualisatrice, elle pose dans l'existence (cause efficiente), l'autre est spécificatrice et explique pourquoi ce qui est posé dans l'existence est tel et non pas autrement (cause finale). La nécessité de la cause finale apparaît plus nettement lorsqu'il s'agit d'un être *intentionnel*, c'est-à-dire d'un être dont toute la nature est de *tendre* vers autre chose. C'est le cas du désir naturel dont nous parlons. Ce quelque chose de *relatif* et d'*imparfait* est nécessairement *pour* autre chose, *en vue* d'autre chose. De même que l'imparfait ne peut être que *par* le parfait (cause efficiente), de même il ne peut être que *pour* le parfait (cause finale), *le relatif ne peut être que* POUR *l'absolu.* Seul, en effet, l'absolu a en lui-même sa raison d'être. *Potentia dicitur ad actum*, une puissance ne peut avoir en elle-même sa raison d'être ; le désir naturel de Dieu, l'inclination naturelle vers Dieu serait donc absurde si Dieu n'existait pas, ce serait une inclination qui tendrait vers quelque chose et ne tendrait vers rien. En ce sens on a pu dire : « Un seul soupir de l'âme vers le meilleur et le parfait est une démonstration plus que géométrique de l'existence de Dieu. » Hemsterhuys.

Cette démonstration ne diffère pas de la 4ª *via* de S. Thomas, qui s'élève au premier bien, non pas seulement par voie de causalité exemplaire et efficiente, mais aussi par voie de causalité finale. Le désir de Dieu, par cela seul qu'il est quelque chose d'*imparfait*, de *limité*, suppose le *parfait*, comme le relatif suppose l'absolu.

Lorsqu'on présente cette preuve par le désir naturel de Dieu, il importe seulement de bien remarquer qu'il ne s'agit pas d'un désir naturel élicite, conditionnel et inefficace, comme celui qui existe en nous à l'égard du surnaturel, de la vision béatifique; une pareille velléité, absolument parlant, peut être frustrée, il dépend de la liberté divine d'y répondre ou de n'y pas répondre (cf. Bañez in Iªᵐ, q. 12, a. 1). Il est question ici d'un désir naturel inné, absolu et efficace. La volonté humaine, de par son universalité qui dérive naturellement en elle de l'universalité de l'intelligence, antérieurement à tout acte, ne peut se reposer que dans l'amour du principe de tout bien, qui seul est le Bien même. Aussi cet amour du Bien absolu par-dessus toutes choses est-il le principe ou au moins le couronnement des grandes morales spiritualistes de Platon, Aristote, Plotin, Descartes, Malebranche, Spinoza, Leibnitz, etc. Pour aimer ce Bien, il n'est pas nécessaire d'en avoir l'intuition

immédiate (qui est toute gratuite, surnaturelle), c'est lui qu'on aime dans la pratique de la vertu lorsqu'on ordonne à lui et non pas à soi tous ses actes. (Sur cet amour naturel de Dieu, cf. S. Thomas, I^a, q. 60, a. 5. Sur cette preuve de Dieu, cf. P. Gardeil, *L'Action, ses exigences objectives et ses ressources subjectives; Rev. Thom.*, 1898 et 1899; voir aussi Sertillanges, *Les Sources de notre croyance en Dieu.*)

e. Le Premier et souverain Bien, fondement suprême de tout devoir. — Mais le bien n'est pas seulement ce qui est désirable, ce qui est capable d'attirer notre appétit et de nous rendre heureux, c'est aussi ce qui a *droit* à être aimé, ce qui exige impérieusement l'amour et fonde le devoir.

S. Thomas s'exprime très nettement sur ce point au traité de la *Loi*, Ia IIae, q. 94, a. 2. *Utrum lex naturalis contineat plura praecepta vel unum tantum?* Il répond que la loi naturelle renferme plusieurs préceptes, mais que tous se rattachent à un seul premier principe pratique : « il faut faire le bien et éviter le mal ». Ce premier principe pratique, remarque S. Thomas, est fondé sur la raison de *bien*, comme le premier principe spéculatif qui fonde tous les autres est lui-même fondé sur la raison d'*être*. « *Illud quod primo cadit in apprehensione est* ENS *cujus intellectus includitur in omnibus quaecumque quis apprehendit. Et ideo primum principium indemonstrabile est, quod non est simul affirmare et negare; quod fundatur supra rationem* ENTIS *et* NON ENTIS. *Et super hoc principio omnia alia fundantur, ut dicitur in IV Met. — Sicut autem* ENS *est primum quod cadit in apprehensione simpliciter; ita* BONUM *est primum quod cadit in apprehensione practicae rationis, quae ordinatur ad opus. Omne enim agens agit propter finem, qui habet rationem boni; et ideo primum principium in ratione practica est quod fundatur supra rationem boni.* » (*Ibid.*)

A la vérité, ce n'est pas n'importe quel bien qui a droit à être aimé. Le sens commun, comme la raison philosophique, distingue trois espèces de bien : 1° le bien sensible ou simplement *délectable*, 2° le bien *utile* en vue d'une fin, et 3° le bien *honnête*. L'animal se repose dans le premier, et par instinct utilise le second, sans en voir la *raison d'être* dans la fin pour laquelle il l'emploie (*non cognoscit rationem finis*, Ia IIae, q. 1, a. 2). L'homme seul, par sa raison, connaît l'*utilité* ou la raison d'être du moyen dans la fin ; seul aussi il connaît et peut aimer le bien honnête. Ce dernier lui apparaît comme *bien en soi*, *désirable en soi*, indépendamment de la jouissance qui accompagne sa possession et indépendamment de toute utilité; il est bien et désirable, par cela seul qu'il est conforme à la droite raison et apparaît comme la perfection normale de l'homme comme homme (comme raisonnable, et non pas comme animal). Il est *bien en soi*, indépendamment du plaisir qu'on y trouve et des avantages qu'on en retire, de connaître la vérité, de l'aimer par-dessus tout, d'agir en tout selon la droite raison, d'être prudent, juste, fort et tempérant. — Bien plus, ce bien honnête, ou bien rationnel, apparaît comme une fin en soi *obligatoire* : tout homme comprend qu'un être raisonnable *doit* avoir une conduite conforme à la droite raison, comme la droite raison est elle-même conforme aux principes absolus de l'être. C'est là l'origine rationnelle de la notion du devoir. « Il *faut* faire le bien et éviter le mal. » « Fais ce que dois, advienne que pourra. » (Cf. Ia, q. 5, a. 6.)

Il n'y a pas là seulement un *optatif*, mais un *impératif*. La raison légitime, en effet, son commandement par le *principe de finalité* ou, ce qui revient au même, nous l'avons vu (col. 998), par la division de l'être en puissance et acte : la volonté de l'être raisonnable *doit* tendre vers le bien honnête ou rationnel, à l'égard duquel elle a raison de puissance, parce que toute la raison d'être de la puissance est dans l'acte (*potentia dicitur* AD *actum*). La puissance n'*aboutit* pas seulement à l'acte; elle est *pour* l'acte, comme l'imparfait *pour* le parfait, le relatif *pour* l'absolu. Seul, en effet, l'absolu a en lui-même sa raison d'être. Une volonté, qui est par essence *capable* de vouloir le bien rationnel et qui est essentiellement *ordonnée* à ce bien, ne peut refuser de le vouloir sans perdre absolument sa *raison d'être;* elle est *pour* le bien rationnel, et il y a dans le bien honnête un *droit imprescriptible* à être réalisé par celui qui *peut* le réaliser et qui existe *pour* le réaliser.

Voilà ce que dit le sens commun, la raison spontanée, ce que précise la raison philosophique. De ce point de départ, peut-on s'élever à Dieu? — S. Thomas n'en doute pas plus que S. Augustin. Selon lui, « la loi naturelle et plus particulièrement son premier principe n'est pas autre chose que l'*impression* de la lumière divine en nous, qu'une *participation* de la loi éternelle qui est en Dieu » (Ia IIae, q. 91, a. 2). « Cette loi éternelle n'est autre que la raison de la divine Sagesse qui dirige tous les actes et tous les mouvements des créatures » (Ia IIae, q. 93, a. 1). « Il n'y a que Dieu et les Bienheureux qui la voient en elle-même, dans son essence. Mais toute Créature raisonnable la connaît selon son rayonnement, qui est plus ou moins éclatant. Car toute connaissance de la vérité est une irradiation et une participation de la loi éternelle, qui est la vérité immuable, comme le dit S. Augustin (*De ver. relig.*, c. 31). » (Ia IIae, q. 93, a. 2.) Rapprocher ce texte de celui de la Ia, q. 84, a. 5, où est réfuté d'avance l'ontologisme (*in rationibus aeternis anima nostra non cognoscit immaterialia objective*, ce n'est pas dans l'essence de Dieu que nous percevons les premiers principes), mais où il est affirmé que les raisons éternelles sont le principe de notre connaissance intellectuelle, comme le soleil est celui de notre connaissance sensible. « *Ipsum enim lumen intellectuale, quod est in nobis, nihil est aliud quam quaedam participata similitudo luminis increati, in quo continentur rationes aeternae.* »

On voit donc que l'argument par lequel on s'élève du premier principe de la loi morale à la loi éternelle qui est en Dieu, ne diffère pas de la preuve par les vérités éternelles, qui s'élève des vérités nécessaires à une vérité suprême. On part ici des principes pratiques au lieu de partir des principes spéculatifs. Cependant le caractère *obligatoire* du bien ajoute un nouveau relief à la démonstration. Comme nous le disions plus haut dans la preuve générale qui englobe toutes les autres, si le bien honnête a droit à être aimé et voulu indépendamment de la satisfaction ou des avantages qu'on en retire, si l'être capable de le vouloir *doit* le vouloir sous peine de perdre sa raison d'être, si notre conscience promulgue ce droit du bien et ensuite approuve ou condamne sans que nous soyons maîtres d'étouffer le remords ; si en un mot le droit du bien à être aimé et pratiqué *domine* notre activité morale et celle des sociétés actuelles et possibles, comme le principe d'identité *domine* tout le réel actuel et possible, il faut qu'il y ait eu de toute éternité de quoi fonder ces droits absolus du bien ; ces droits nécessaires et dominateurs ne peuvent avoir leur raison d'être dans les réalités contingentes dominées par eux, pas même dans les biens ou devoirs *multiples* et *hiérarchisés* qui s'imposent *a priori* à la nature humaine; supérieurs à tout ce qui n'est pas le *Bien même*, ces droits ne peuvent avoir qu'en lui leur fondement, leur raison dernière.

On s'élève ainsi au souverain Bien « *maxime*

bonum », non plus seulement en tant qu'il est le Premier désirable, source de tout bonheur, mais en tant qu'il est le Premier bien *en soi*, fondement de tout devoir. Et ce Bien suprême, nous l'avons vu, s'identifie avec le Premier être, le Premier intelligent, qui mérite dès lors le nom de *Premier Législateur*.

Cette dernière preuve par la loi morale n'est pas sans rapport avec celle par la *sanction morale*. — On peut établir *a priori* que le Législateur suprême, dont l'existence vient d'être prouvée, doit être aussi *souverain Juge*, rémunérateur et vengeur. En effet, parce qu'Il est intelligent et bon, Il se doit à Lui-même de donner à chaque être tout ce qui lui est nécessaire pour atteindre la fin à laquelle Il l'appelle (Ia, q. 21, a. 1), de donner aux justes la connaissance de la vérité et la béatitude qu'ils méritent. Et par ailleurs, aimant nécessairement le Bien par-dessus tout, Il se doit aussi d'en faire respecter les droits absolus et d'en réprimer la violation (Ia IIae, q. 87, a. 1 et 3).

Mais l'existence du souverain Juge et d'une sanction éternelle peut s'établir aussi *a posteriori*, par l'insuffisance de toutes les autres sanctions. Cette preuve est celle qui, selon Kant, engendre la foi rationnelle en l'existence de Dieu, foi dont « la certitude est subjectivement suffisante, bien qu'objectivement insuffisante ». On connaît l'argument kantien : L'existence de Dieu et la vie future sont deux suppositions inséparables de l'obligation morale; la loi morale se formule : Fais ce qui peut te rendre digne d'être heureux (le bonheur et la vertu sont nécessairement liés l'un à l'autre par un jugement synthétique *a priori*). Or Dieu seul peut réaliser l'harmonie de la vertu et du bonheur. Donc Dieu doit exister. Plus le sentiment moral d'un homme est grand, plus ferme et plus vive est sa foi en tout ce qu'il se sent obligé d'admettre, sous un point de vue *pratiquement* nécessaire. (*Critique de la Raison pratique*, l. II, c. v.)—Cette preuve aurait une certitude objectivement suffisante si le principe « le juste doit être parfaitement heureux » était évident de soi, *a priori*, c'est-à-dire, pour nous qui n'admettons pas les synthèses *a priori*, s'il était analytique.

Sans chercher s'il est possible d'arriver à cette évidence avant d'avoir la certitude de l'existence de Dieu, on peut se contenter de voir dans cette preuve par la sanction morale un *a fortiori* de la preuve par l'ordre du monde, qui nous reste à exposer. S'il y a de l'ordre dans le monde physique, et si cet ordre exige une intelligence ordonnatrice, *a fortiori* doit-il y avoir de l'ordre dans le monde moral, qui lui est infiniment supérieur. L'harmonie doit donc finalement se faire entre la loi morale, qui nous oblige à pratiquer la vertu, et nos aspirations naturelles au bonheur. Le juste doit être un jour parfaitement heureux.

La preuve par la sanction morale peut aussi être présentée comme un *a fortiori* de celle par le désir naturel du bien total, sans mélange de non-bien. Si ce désir naturel postule l'existence de ce bien et la possibilité de l'atteindre (comme le relatif qui n'a pas en soi sa raison d'être postule l'absolu), *a fortiori* cette béatitude (naturelle) sera-t-elle postulée par l'acte délibéré et méritoire du juste qui se surajoute au désir naturel commun à tous les hommes. Et cela peut être affirmé avec une certitude objectivement suffisante avant d'avoir démontré scientifiquement l'existence de Dieu.

7° ***Preuve par l'ordre du monde***. — La cinquième preuve-type présentée par S. Thomas est celle par l'ordre du monde. Elle a été préparée par la précédente qui concluait de la *multiplicité* à une *unité supérieure*. Celle-ci va s'élever d'une *multiplicité ordonnée* (l'ordre du monde) à une *unité de conception*, à une intelligence ordonnatrice. Nous allons voir qu'elle peut partir non seulement de l'ordre du monde physique, mais de tout être dans lequel on trouvera une partie ordonnée à une autre, ne fût-ce que l'essence ordonnée à l'existence, l'intelligence à son acte (*potentia dicitur* AD *actum*). On pourra ainsi s'élever à une intelligence qui *sera* son intellection, bien plus, qui sera l'intelligible toujours actuel qu'elle contemple, l'Être même.—Après un exposé très rapide de la preuve, nous en montrerons la rigueur par la réponse aux objections qu'elle a soulevées.

S. Thomas réduit la preuve à ceci : « Nous voyons que les êtres dépourvus d'intelligence, comme les êtres matériels, agissent d'une manière conforme à leur fin; car on les voit toujours, ou du moins le plus souvent, agir de la même manière pour arriver à ce qu'il y a de mieux. D'où il est manifeste que ce n'est point par hasard, mais d'après une intention, qu'ils parviennent ainsi à leur fin. Or, les êtres dépourvus d'intelligence ne tendent à une fin qu'autant qu'ils sont dirigés par un être intelligent qui connaît cette fin : comme la flèche est dirigée par l'archer. Donc il y a un être intelligent qui conduit toutes les choses naturelles à leur fin, et c'est cet être qu'on appelle Dieu. »

On peut dire plus brièvement en mettant la majeure en premier lieu : « Un moyen ne peut être ordonné à une fin que par une cause intelligente. Or il y a dans la nature, chez les êtres dépourvus d'intelligence, des moyens ordonnés à des fins. Donc la nature est l'effet d'une cause intelligente. »

Cette preuve, dont Kant ne parle qu'avec respect, procède tout naturellement de la raison spontanée mise en contact avec le monde, aussi est-elle des plus anciennes. Chez Homère, Zeus est le suprême ordonnateur; il dispose et dirige tout (ὕπατος μήστωρ, Il. VIII, 22; XVII, 339). — Parmi les philosophes, Xénophane dit de Dieu : « il dirige tout par la puissance de l'esprit ». Anaxagore, le premier, sépare nettement l'esprit de la matière et place l'intelligence à l'origine et au-dessus des choses, cette intelligence gouverne (cf. Aristote., *Met.*, l. I, c. 3). — Socrate développe la preuve par les causes finales (cf. *Mémorables*, I, 4; *Phédon*, 96, 199), il insiste sur les heureuses combinaisons du corps humain, l'enchaînement harmonieux des moyens et des fins. Il ne voit pas seulement dans la nature les traces d'une intelligence, il y trouve la preuve d'une puissance bienfaisante, pleine de sollicitude pour les hommes (*Mémorables*, IV, 3). Il ne disait pas que les phénomènes se produisent parce que cela est nécessaire, mais parce que cela est *bon*. Tel est du moins le résumé du Discours de Socrate dans Platon (*Phédon*, 96, 199). C'est ce que répète ici S. Thomas : « les êtres privés de connaissance agissent au moins le plus souvent de la même manière, pour arriver à ce qu'il y a de *mieux* ». Ainsi Socrate reconnaissait la Providence. — Platon (*Phédon*, 100) raille fort ceux qui, comme Démocrite, veulent expliquer l'univers par la cause matérielle et la cause efficiente, sans l'intelligence. Dans le l. X des *Lois*, de ce que Dieu a ordonné le monde et jusque dans les moindres détails, il déduit une doctrine optimiste : Dieu a ordonné toutes choses en vue de la plus grande perfection. L'objection du mal se résout par la considération de l'ensemble. — Aristote a surtout mis en relief et même démontré métaphysiquement la mineure de cette preuve : « *Omne agens agit propter finem* » (*Physic.*, l. II, c. 3). Quant à la majeure, son enseignement n'est pas clair. Selon Zeller, le Dieu d'Aristote ignorerait le monde ; nous ne croyons pas que ce soit dans le texte, et plusieurs passages indiquent plutôt le contraire (les controverses qui ont

eu lieu à ce sujet sont rapportées dans KAUFMANN, *La finalité dans Aristote* et dans *Aristoteles Metaphysik* de Eug. ROLFES, Leipzig, 1904. Voir ici plus loin col. 1080). Après Aristote les Epicuriens reprennent la doctrine de Démocrite, tandis que les Stoïciens développent la preuve par les causes finales, en insistant sur les particularités de l'univers, mais ils ne s'élèvent pas au-dessus d'une âme du monde, d'un feu artiste, πῦρ τεχνικόν.

Chez les modernes, DESCARTES, SPINOZA, et après eux les évolutionnistes mécanistes font porter leurs objections sur la mineure, que LEIBNIZ défend en insistant sur la contingence de l'ordre. KANT attaque aussi la majeure, de même ceux qui, comme HARTMANN, se contentent, pour expliquer la finalité, d'une volonté inconsciente.

Nous allons examiner les principales objections contre la mineure : « les êtres dépourvus d'intelligence agissent pour une fin » ; nous verrons ensuite celles contre la majeure: « des êtres dépourvus d'intelligence ne peuvent tendre vers une fin que s'ils sont dirigés par un être intelligent qui connaît cette fin ».

La mineure, telle qu'elle est formulée par S. Thomas, vise la *finalité interne* qui se remarque dans l'activité de chacun des êtres dépourvus d'intelligence pris séparément; exemple, l'œil est pour voir, les ailes pour voler. Certains philosophes, comme les Stoïciens, n'insistaient pas moins sur la *finalité externe*, qui subordonnerait les uns aux autres les différents êtres : « les fruits de la terre sont pour les animaux, disaient les Stoïciens, les animaux pour l'homme, le cheval pour le porter, le bœuf pour labourer, et l'homme pour contempler et imiter l'univers » (CICÉRON, *De natura deorum*, II, 14).

DESCARTES fait d'abord porter ses objections contre la finalité externe : « il n'est pas vraisemblable que l'homme soit la fin de la création : que de choses, en effet, sont maintenant dans le monde, ou y ont été autrefois et ont cessé d'être, sans qu'aucun homme les ait jamais vues ou connues, sans qu'elles aient jamais été d'aucun usage pour l'humanité! » *Lettre à Elisabeth*, Ed. Garnier, t. III, p. 210. « C'est une chose absurde de prétendre que le soleil, qui est plusieurs fois plus grand que la terre, n'a été fait à d'autre dessein que d'éclairer l'homme qui n'en occupe qu'une partie. »

A cette objection il faut répondre qu'on a souvent abusé des causes finales, et que la finalité *externe* des êtres nous échappe souvent. Mais la finalité *interne* est certaine, et Descartes lui-même le reconnaît: « Dans l'usage admirable de chaque partie, dans les plantes et dans les animaux, il est juste d'admirer la main de Dieu qui les a faits, et de connaître et glorifier l'ouvrier par l'inspection de l'ouvrage; mais non pas de deviner pour quelle fin il a créé chaque chose. » *Principes*, I, 28. Nous voyons en effet que les organes de la vipère, comme ses actes, ont pour but sa conservation et sa reproduction (finalité interne), mais il est plus difficile de dire à quoi sert la vipère (finalité externe). Cela nous échappe, mais cette ignorance peut prouver les bornes de notre esprit et non pas la non-existence de la cause finale. Cette ignorance ne nous empêche pas d'affirmer avec certitude que les yeux sont faits *pour* voir, les ailes *pour* voler, que l'hirondelle ramasse de la paille *pour* son nid; le mot *pour* n'est pas vide de sens, il désigne quelque chose de réel, aussi bien que le mot *par* qui exprime la causalité efficiente.

Mais Descartes va plus loin, il reproduit la doctrine épicurienne, reprise aujourd'hui par les évolutionnistes : les causes efficientes suffisent à tout expliquer. On lit dans les *Principes*, III, 37 : « Quand bien même nous supposerions le chaos des poètes, on pourrait toujours démontrer que, grâce aux lois de la nature, cette confusion doit peu à peu revenir à l'ordre actuel. Les lois de la nature sont telles en effet que la matière doit prendre *nécessairement* toutes les formes dont elle est capable. » Il semble d'après ce passage que Descartes, comme après lui Spinoza, soit tout disposé à reconnaître avec les épicuriens et les évolutionnistes actuels que l'oiseau n'a pas des ailes *pour* voler, mais seulement qu'il vole *parce* qu'il a des ailes, que la mère n'a pas du lait *pour* allaiter, mais qu'elle allaite *parce* qu'elle a du lait dont elle cherche à se débarrasser. Les êtres vivants, d'après Epicure, sont résultés de toutes sortes de combinaisons, parmi lesquelles il devait nécessairement s'en trouver d'harmonieuses. L'évolutionnisme avec DARWIN, SPENCER, HÆCKEL, etc., croit expliquer la finalité apparente des êtres vivants par la concurrence vitale et la sélection naturelle. Parmi les vivants, ceux-là seuls subsistent et transmettent leur organisation à des descendants qui se trouvent être adaptés aux conditions d'existence. — W. JAMES, nous l'avons vu plus haut, soutient que le darwinisme a bouleversé la preuve de Dieu par les causes finales : « Les adaptations que présente la nature, n'étant que des réussites hasardeuses parmi d'innombrables défaites, nous suggèrent l'idée d'une divinité bien différente de celle que démontrait le finalisme » (*Expérience religieuse*, trad. Abauzit, p. 369). On sait d'ailleurs que, pour W. James, nous « devrions accorder plus d'attention qu'on ne l'a fait jusqu'à présent à l'hypothèse pluraliste » ou polythéiste (p. 436).

Cette négation de la finalité interne est en opposition : *a*) avec le sens commun, *b*) avec la science, *c*) avec la raison philosophique.

a) Dans la coordination des parties d'un organisme, d'un organe particulier comme l'œil ou l'oreille, dans la coordination des actes posés par un animal qui construit instinctivement un nid, une ruche..., le sens commun ou la raison spontanée, qui a pour objet les *raisons d'être*, ne peut s'empêcher de voir précisément une *raison d'être* qui différencie profondément ces organismes et leur activité, d'un agrégat dont les parties n'auraient qu'une union tout accidentelle. Aucune objection ne détruira jamais cette certitude spontanée, qui tient à la structure même de notre intelligence; la raison ne peut s'empêcher de reconnaître le rationnel là où elle le trouve, notre intelligence découvre de l'intelligible dans les choses, elle sait bien qu'elle ne l'y met pas. — Si l'évolutionniste veut assimiler un organisme à un agrégat inanimé, le sens commun lui répondra avec RUSKIN : « Le physicien nous dit qu'il y a autant de chaleur, de mouvement ou d'énergie calorifique dans une bouillotte que dans un aigle des Alpes. Très bien, très juste; c'est très intéressant : précisément il faut autant de chaleur pour faire bouillir l'eau de la bouillotte que pour élever l'aigle des Alpes jusqu'à son nid. Mais nous autres peintres, tout en reconnaissant que la bouillotte et l'oiseau sont égaux et semblables à tous les points de vue scientifiques, prenons un intérêt principal à la différence de leur forme. Le fait auquel va notre attention, c'est que l'un a un couvercle sur le dos et l'autre une paire d'ailes, et que leurs becs ne se ressemblent pas, — sans parler de la distinction de volonté que les physiciens peuvent appeler un simple mode de l'énergie. La bouillotte aime à rester tranquille au coin de l'âtre; l'aigle choisit de se suspendre dans les airs. C'est ce choix, non le degré de la température produite tandis qu'il s'accomplit, qui nous semble la circonstance intéressante. » *Ethics of the Dust*; cité *Revue des Deux Mondes*, 15 févr. 1908, p. 787.

b) La négation de la finalité interne ne s'oppose pas moins à la science. Stuart Mill lui-même, nous l'avons vu plus haut, reconnaît que, d'après les lois de l'induction et l'état actuel de la science, la cause la plus probable de l'organisation de l'œil ou de l'oreille n'est pas la « survivance des plus aptes », mais une intelligence ordonnatrice. Selon lui, la preuve de l'existence de Dieu par la finalité est un argument inductif qui correspond à la méthode des concordances, « argument léger dans bien des cas, mais quelquefois aussi d'une force considérable, surtout quand il s'agit des dispositions délicates et compliquées de la vie végétale et animale ». *Essais sur la Religion*, p. 162. En effet, du simple point de vue de la science expérimentale, il y a l'infini à parier contre un, que la structure si compliquée et si harmonieuse de l'œil ou de l'oreille n'apparaîtra jamais en l'absence d'une intelligence ordonnatrice, pas plus que les caractères d'imprimerie qui ont servi à imprimer l'Iliade ne s'ordonneront une seconde fois de la même manière sans une intelligence qui les ordonne. — Dans un organisme comme le corps humain, les parties sont liées entre elles de telle façon qu'elles sont causes les unes des autres à des points de vue différents, et concourent à la production d'un effet d'ensemble. Dans un organe comme l'œil, l'acte de vision suppose treize conditions réunies, et chacune de ces conditions en suppose une foule d'autres; Hartmann (*Philosophie de l'Inconscient*, Introd., c. II) a montré par le calcul des probabilités qu'il y a 9.999.985 chances contre 15 pour que ces treize conditions de la vision ne soient jamais réalisées de façon à permettre l'acte de vision, s'il n'y a pas une cause pour les ordonner. Cf. Folghera, *Hasard et Providence*, p. 25, et *Revue Thomiste*, 1895, p. 64. — Kant reconnaît qu'il est impossible à l'homme d'expliquer la production d'un brin d'herbe par les lois naturelles auxquelles aucun dessein n'aurait présidé. Mais selon lui un entendement qui pénétrerait jusqu'au principe même de la nature pourrait peut-être l'expliquer sans recourir à ce dessein. Nous allons voir qu'il n'en est rien : la négation de finalité interne ne s'oppose pas moins en effet à la raison philosophique qu'au sens commun et à la science expérimentale.

c) La raison philosophique établit l'insuffisance des deux explications par lesquelles on prétend se passer de la finalité interne, et prouve ensuite la finalité. — Même en concédant que l'évolutionnisme mécaniste explique la survivance des plus aptes, il ne peut expliquer l'origine même des adaptations, que par le *hasard* ou la *nécessité*. Or ni le hasard ni la nécessité ne sont des explications suffisantes.

Le hasard n'est précisément que l'absence même d'explication, de raison d'être, d'intelligibilité. Des choses merveilleuses sont quelquefois produites par hasard, on met dans le blanc sans viser, mais l'expérience montre que ces faits sont exceptionnels, et la raison le conçoit, puisque le hasard n'est autre chose que la rencontre *accidentelle* de causes aveugles. Comment s'expliquer que des causes aveugles *très nombreuses* (celles qui concourent à la vie de la plante, de l'homme) coïncident d'une manière *si merveilleuse* pour produire une telle harmonie et cela d'une façon *si constante ?* La coïncidence ici n'est plus accidentelle et donc n'est plus fortuite. Cf. S. Thomas in II *Physic.*, leç. 12; *De Veritate*, q. 5, a. 2; *C. Gentes*, l. I. c. 13. Il faudrait insister sur ces trois idées : 1° nombre des causes qui coïncident, 2° l'harmonie de l'effet, 3° la constance, non seulement dans le temps mais dans l'espace, de milliers d'espèces végétales et animales. Il faudrait insister aussi sur l'instinct des animaux, et y montrer ces trois mêmes caractères : 1° pluralité d'éléments qui entrent dans la composition de leurs œuvres, 2° harmonie de l'effet, 3° sa constance. « On les voit, dit ici S. Thomas, toujours ou au moins le plus souvent, agir de la même manière, pour arriver à ce qu'il y a de mieux. » L'araignée fait un travail analogue à celui du tisserand, l'abeille paraît être une mathématicienne incomparable. (Ce caractère de constance, qui nous empêche de recourir au hasard, nous montre par ailleurs, comme l'a noté Aristote, II *Phys.*, c. 8, que l'animal n'agit point par intelligence, il ne juge pas comme l'architecte de la forme de son œuvre, sans quoi il la varierait. L'animal, dont on a dérangé le travail, continue souvent, poussé par son instinct, à travailler en pure perte). Sur ces faits, cf. Folghera, *Hasard et Providence*, Paris, 1900, p. 27...; Guibert, *Les Croyances religieuses et les sciences de la nature*, Paris, 1908, p. 117-118. — Louis Murat, *L'Idée de Dieu dans les sciences contemporaines*, Paris, 1909. — Le hasard n'est donc qu'une absence d'explication; dire qu'il a produit l'ordre, c'est dire qu'il y a des effets sans causes, que le plus sort du moins, l'ordre du désordre, le supérieur de l'inférieur, c'est soutenir que le réel n'est pas intelligible. — Est-ce à dire que nous nions le hasard? Nullement, nous disons seulement qu'il n'est qu'une absence d'explication. Pour une intelligence qui connaîtrait et disposerait l'ensemble des causes, des forces et leur direction, toutes les rencontres seraient prédéterminées et prévues, mais cela ne veut pas dire que toutes ces rencontres seraient une *fin* voulue d'avance, elles pourraient n'être qu'une conséquence de ce qui est voulu pour soi et n'être voulues elles-mêmes que *ex consequenti.* Nous affirmons seulement qu'expliquer par le hasard l'harmonie constante des effets produits par une multitude de causes aveugles, c'est ne rien expliquer.

La nécessité est-elle une explication suffisante? S. Thomas se pose l'objection, *De veritate*, q. 5, a. 2, ad 5um : « *Illud quod est de se determinatum ad unum non indiget aliquo regente; quia ad hoc regimen alicui adhibetur ne in contrarium dilabatur. Res autem per propriam naturam sunt determinatae ad unum.* » Les choses sont ainsi faites : le feu, de sa nature, doit brûler, l'oiseau doit voler; il *faut* qu'il vole, mais il n'a pas des ailes *pour* voler. De même, dit Spinoza, le triangle, de par sa nature, doit avoir ses trois angles égaux à deux droits; mais nul ne dira qu'il a telle nature *pour* avoir ses trois angles égaux à deux droits.

S. Thomas répond : « *Ista determinatio qua res naturalis determinatur ad unum,* non est ei ex seipsa, sed ex alio; *et ideo ipsa determinatio ad effectum convenientem providentiam demonstrat ut dictum est.* » (Ibid.) En d'autres termes, si l'on veut expliquer le vol par la conformation nécessaire des ailes, il faut encore expliquer cette nécessité de conformation, et si elle n'a pas en elle-même sa raison d'être, il faut remonter plus haut. A la vérité, on explique bien telle propriété du triangle en montrant qu'elle dérive de la nature du triangle, et il n'y a pas à demander pourquoi le triangle est ainsi fait : la nature du triangle, considérée comme le fait la géométrie, abstraction faite de toute matière sensible et de toute causalité efficiente, est quelque chose qui a en soi sa raison d'être, le triangle par lui-même est triangle. Il n'en va pas de même d'une chose triangulaire; on peut demander : pourquoi est-elle triangulaire? Il y a là une *composition*, une absence d'identité qui demande une cause. De même on peut demander : pourquoi les ailes de l'oiseau sont-elles ainsi conformées? Et si les mécanistes font appel à une cause efficiente antérieure, et en fin de compte à une loi physique très générale, comme la loi de la conservation de la force, on demandera encore :

pourquoi la force se conserve-t-elle! — Descartes et Spinoza ont voulu réduire la physique à la mathématique (qui ne considère que la cause formelle et néglige la matière sensible, la cause efficiente et la cause finale), aussi ont-ils décrété que les lois physiques étaient absolues et nécessaires *a priori*, comme les lois mathématiques; d'où la négation de la possibilité du miracle : pour Spinoza, Dieu ne peut pas plus empêcher le feu de brûler qu'il ne peut empêcher un triangle d'avoir ses trois angles égaux à deux droits. — Leibniz, reprenant les vues d'Aristote, répondit à Descartes et à Spinoza, en insistant sur la *contingence de l'ordre ou des lois.* Il montra que les lois du mouvement, celles de la conservation de la force ne sont pas nécessaires, elles pourraient être autrement, elles ont été choisies comme les plus convenables, mais il y en avait d'autres possibles et il a fallu un choix. Quelle nécessité absolue y a-t-il à ce que le mouvement apparent du soleil s'accomplisse en tel sens et non en sens inverse, à ce qu'il y ait sur la terre un si grand nombre d'espèces végétales et animales? (Cf. les textes de Leibniz dans Paul Janet, *Les Causes finales*, p. 642-650.) C'est la réponse même de S. Thomas que nous venons de citer. « *Ista determinatio ad unum qua res naturalis determinatur ad unum non est ei ex seipsa sed ex alio.* » M. Boutroux a longuement défendu cette thèse dans son livre sur *La Contingence des lois de la nature :* « Les lois physiques et chimiques les plus élémentaires et les plus générales énoncent des rapports entre des choses tellement hétérogènes qu'il est impossible de dire que le conséquent soit proportionnel à l'antécédent et en résulte à ce titre, comme l'effet résulte d'une cause... Il n'y a là, pour nous, que des liaisons données dans l'expérience et contingentes comme elle. » (3e édit. p. 74.) La loi de la conservation de l'énergie n'est pas une vérité nécessaire, une loi suprême à laquelle la nature serait enchaînée. Il n'est pas non plus de nécessité inhérente aux forces physico-chimiques, en vertu de laquelle elles doivent produire cette combinaison qui a pour résultat la vie, la sensation, l'intelligence. Sur cette question, cf. P. Gardeil, *Revue Thomiste*, 1896, p. 800, 804, 818.

La nécessité ne suffit donc pas à expliquer antérieurement à « la survivance des plus aptes » l'origine même des adaptations. S'il y a une nécessité, elle est seulement *hypothétique*, c'est dire qu'elle suppose quelque chose. Et que suppose-t-elle? Précisément, la finalité. — L'expression *nécessité hypothétique* est d'Aristote : τὸ ἐξ ὑποθέσεως ἀναγκαῖον, II *Physic.*, c. 9. *Si* la fin doit exister (ex. : l'acte de vision), tels moyens sont nécessaires (les 13 conditions de la vision); cette nécessité n'est pas absolue, elle porte sur les moyens considérés dans leur relation à la fin, aussi se pourra-t-il qu'il y ait des exceptions, ex. : les monstres. Tandis que en métaphysique et en mathématique les lois sont absolues et sans exception, en physique elles s'appliquent *ut in pluribus*, ὡς ἐπὶ τὸ πολύ.

La raison philosophique établit enfin que, *même si la nécessité existait partout dans la nature, elle supposerait encore la finalité.* Soit par exemple un principe d'opération aussi simple que possible (comme le pouvoir d'attraction, ou mieux encore la faculté intellectuelle). Il n'y a plus en lui de *complexité d'organisation* à expliquer, mais il y a cependant en lui quelque chose de *relatif* qui ne s'explique que par la finalité. — En effet, *le principe de finalité « omne agens necesse est agere propter finem »* est un dérivé immédiat du principe de raison d'être, au même titre que le principe de causalité; et le principe de raison d'être, nous l'avons vu (col. 992), se rattache au principe d'identité par une réduction à l'impossible. Nous avons indiqué plus haut (col. 998) comment le principe de finalité dérive du principe de raison d'être. Il nous faut insister ici sur ce point capital. — Jouffroy disait justement, dans son *Cours de droit naturel*, lorsqu'il recherchait les vérités sur lesquelles repose l'ordre moral : « La première de ces vérités, c'est ce principe que *tout être a une fin.* Pareil au principe de causalité, il en a toute l'évidence, toute l'universalité, toute la nécessité, et notre raison ne conçoit pas plus d'exception à l'un qu'à l'autre. » Paul Janet, dans son livre par ailleurs si remarquable sur « *Les Causes finales* », n'a pas pu comprendre que le principe de finalité est nécessaire et évident de soi, parce qu'il n'en a pas retrouvé la formule exacte. Il s'est arrêté à la formule trop générale : *tout a une fin;* et n'a pas cru pouvoir affirmer *a priori*, et avant de prouver l'existence de Dieu, que toutes les échancrures des Alpes par exemple ont une fin, comme elles ont une cause efficiente. La vraie formule du principe de finalité est celle donnée par Aristote, constamment reproduite par S. Thomas : « *Omne agens necesse est agere propter finem* », *Physic.*, II, c. 3; *C. Gentes*, l. III, c. 2; Ia IIae, q. 1, a. 2; Ia, q. 44, a. 4. — La nécessité de la cause finale s'impose, non pas immédiatement à *tout*, mais à *tout agent*, la rencontre de deux agents pourra être fortuite, mais chacun des deux agira nécessairement pour une fin. La cause finale se conçoit en effet en fonction de la causalité efficiente; c'est ce que Paul Janet n'a pas vu, aussi a-t-il méconnu la nécessité et l'évidence immédiate du principe de finalité. Ravaisson au contraire ne s'est pas mépris : « Nous concevons comme nécessaire, dit-il, que la cause renferme, avec la raison du commencement, la raison aussi de la fin où tend la direction » (*Rapport sur la Philosophie en France*, 2e éd., § 36); et M. Lachelier fonde l'induction aussi bien sur la cause finale que sur la cause efficiente, cf. *Le Fondement de l'induction.* Hartmann a bien mis en relief cette nécessité de la cause finale en prenant pour exemple le cas le plus simple : l'attraction, un atome qui en attire un autre : « La force attractive de l'atome corporel, dit-il, *tend* à approcher de soi tout autre atome : le résultat de cette tendance est la production, la réalisation de ce rapprochement. Nous avons ainsi à distinguer dans la force la *tendance* elle-même comme acte pur et simple, et le *but* poursuivi, le contenu ou l'objet de la tendance... *Si ce mouvement produit n'était pas contenu dans la tendance, il n'y aurait aucune raison pour que celle-ci produisît l'attraction plutôt qu'autre chose, la répulsion par exemple;* pour qu'elle changeât avec la distance suivant telle loi plutôt que suivant telle autre... La tendance ne poursuivrait aucun but, n'aurait aucun objet et par conséquent n'aboutirait à aucun résultat. » *La Philosophie de l'Inconscient*, t. II, p. 144. — On croirait lire une traduction du ch. II du livre III du *C. Gentes*, où S. Thomas s'exprimait dans les mêmes termes « *Si agens non tenderet ad aliquem effectum determinatum, omnes effectus essent indifferentes. Quod autem indifferenter se habet ad multa, non magis unum eorum operatur quam aliud; unde a contingente ad utrumque non sequitur aliquis effectus nisi per aliquid quod determinetur ad unum. Impossibile igitur esset quod ageret. Omne igitur agens tendit ad aliquem determinatum effectum quod dicitur finis ejus.* » Cf. P. Gardeil, *L'Evolutionnisme et les principes de S. Thomas*, *Revue Thomiste*, 1895, p. 581, et 1896, p. 399.

S. Thomas rattache le principe de finalité au principe de raison d'être, par cette simple réflexion : « *Omne agens agit propter finem, alioquin ex actione agentis non magis sequeretur hoc quam illud.* » (Ia, q. 44, a. 4.) Ceux qui nient la nécessité du principe

répondent : tout agent produit un effet déterminé comme *résultat*, c'est vrai ; tout agent, pour produire un résultat déterminé, doit tendre vers une *fin*, c'est ce qui est en question. — Il suffit de répondre : un résultat déterminé doit être *prédéterminé*, sans quoi la détermination proviendrait de l'indétermination, le plus sortirait du moins. Si tout a sa raison d'être (ce qu'il faut pour être), si ce qui n'est pas par soi a une raison d'être extrinsèque, l'agent doit avoir une raison pour agir à l'instant où il agit, et aussi une raison pour faire ceci plutôt que cela. Il ne suffit pas qu'il soit prému dans l'ordre d'efficience, l'efficience pure explique l'exercice de son acte, mais non point sa spécification. D'où vient que le pain me nourrit, me refait? c'est évidemment que j'ai la *puissance* de me l'assimiler; d'où vient que le gland produit le chêne, et non pas le frêne? c'est évidemment qu'il *peut* le produire; mais qui dit *puissance*, dit indétermination; la puissance ne peut donc *précontenir actuellement* la détermination de son effet; elle ne la précontient qu'en tant qu'elle est *ordonnée* à tel acte et non pas à tel autre comme à sa perfection et à son achèvement, qu'en tant qu'elle a en lui *sa raison d'être; potentia dicitur* AD *actum*, c'est la plus haute et la plus simple formule du principe de finalité, à moins qu'on ne dise plus simplement encore : *le relatif est* POUR *l'absolu*. La puissance *n'aboutit pas* à l'acte, celui-ci n'est pas un simple résultat, il ne serait pas prédéterminé, il n'aurait pas de raison d'être. Et comment cette raison d'être serait-elle dans la puissance, puisque l'acte est plus parfait qu'elle? puisqu'il y a en lui plus d'être? Il est *ce pourquoi* (*τὸ οὗ ἕνεκα, id cujus gratia*) la puissance est faite, comme l'imparfait est *pour* le parfait, le relatif *pour* l'absolu. Seul, en effet, l'absolu a eu lui-même sa raison d'être. Le mot *pour* n'est pas un mot vide de sens, comme doivent le prétendre tous ceux qui nient la finalité. La raison philosophique rejoint ainsi le sens commun et le justifie.

Si donc il y a de l'action dans le monde, il y a de la finalité, sans quoi cette action produirait tout ou rien, et non pas un effet déterminé. C'est ce qui nous a permis de dire que la preuve de l'existence de Dieu par la finalité qui est dans le monde, peut prendre pour point de départ, non pas seulement les merveilles de l'organisme ou de l'instinct des animaux, mais n'importe quelle multiplicité ordonnée, ne fût-ce que celle qui se trouve dans tout être créé dont l'essence est ordonnée à l'existence et la puissance opérative à l'opération.

L'existence de la *finalité interne* ainsi affirmée et établie par le sens commun, la science et la raison philosophique, on peut en déduire, comme le montre Paul JANET (*Les Causes finales*, p. 497), l'existence de la *finalité externe*. En effet, nous voyons que les êtres supérieurs *utilisent* les inférieurs, le minéral est utilisé par la plante, qui est utilisée par l'animal, qui est utilisé par l'homme. Dire que le supérieur utilise l'inférieur, c'est dire qu'il l'ordonne à sa propre fin (interne); ainsi l'animal utilise la plante en vue de sa propre conservation, qui est sa fin interne; mais cette conservation n'est possible que par l'emploi de matériaux appropriés. D'où il suit que l'inférieur a une fin extrinsèque qui ne diffère pas de la fin intrinsèque du supérieur. S. Thomas dit de même : « *Est idem finis agentis et patientis*, *in quantum hujusmodi, sed aliter et aliter.* » Iª, q. 44, a. 4. Le patient non pas comme être, mais en tant que patient, a la même fin que l'agent. L'aliment comme la puissance nutritive est ordonné à la nutrition. — Si la finalité externe nous échappe maintes fois, et si des apologètes maladroits l'ont invoquée trop souvent, il ne faut cependant pas la nier; il est même des cas où elle paraît assez évidente. Ainsi les plantes par leur respiration purifient l'air chargé de l'acide carbonique qui provient de la respiration des animaux : par la respiration à la lumière, la plante décompose cet acide carbonique, restitue de l'oxygène nécessaire à l'animal, et absorbe le carbone, avec lequel elle compose des hydrocarbures combustibles qui serviront d'aliment à l'animal. Mais il n'est pas nécessaire que cette finalité externe soit toujours réalisée, elle est exigée par le supérieur et non par l'inférieur ; à une époque où la vie animale n'avait pas encore paru, la vie végétale, si elle existait, n'atteignait pas sa fin externe.

Telle est la preuve de l'existence de la finalité dans le monde; cette relation de moyen à fin apparaît de façon plus évidente dans l'organisme ou dans l'activité instinctive de l'animal, mais elle se retrouve en tout agent, et relie les uns aux autres les différents êtres de l'univers, qui agissent les uns sur les autres.

On voit ce qui subsiste des objections soulevées par M. LE ROY (*Revue de Mét. et de Mor.*, mars 1907) contre la mineure de la preuve de Dieu par les causes finales. Cet argument, selon M. Le Roy, est fondé sur la finalité *externe* et a contre lui la science et la critique philosophique, qui n'admettent que la finalité interne. Le principe de l'analogie qu'il établit entre notre activité et celle de la nature est contesté par la psychologie. Il considère enfin l'ordre comme surajouté après coup à des éléments déjà existants. — Nous avons vu que notre mineure vise directement la finalité *interne*. L'affirmation de cette finalité interne n'est pas une vue anthropomorphique, sorte de projection au dehors de ce que nous expérimenterions dans notre propre activité où la finalité est indubitable. Mais il est bien certain que l'empirisme et le rationalisme subjectiviste ne peuvent concevoir la finalité autrement; dans de pareils systèmes, elle est presque fatalement une attribution assez gratuite faite aux êtres corporels de ce que nous expérimentons en nous. En réalité, le principe de finalité n'est pas une vérité d'expérience empruntée à l'expérience interne, c'est une loi nécessaire de *l'être*, dérivée du principe de raison d'être. Nous ne nous contentons pas de constater avec Stuart Mill une *analogie* entre la nature et les œuvres de l'art humain, nous démontrons *a priori* que tout agent agit pour une fin. L'ordre enfin n'est nullement conçu comme surajouté *après coup* à des éléments déjà existants, puisque ces éléments n'existeraient pas et n'agiraient pas sans une préordination ou prédétermination. La fin, loin d'être surajoutée après coup, est la première de toutes les causes, *prima in intentione*, bien qu'elle ne se réalise qu'en dernier lieu, *ultima in executione*. Avant de produire le chêne, le gland est ordonné à le produire, est fait *pour* le produire.

Cette *relation* de moyen à fin, cette *ordination* demande-t-elle une cause intelligente? C'est ce qu'affirme notre majeure : « Les êtres qui ne possèdent pas l'intelligence ne peuvent tendre vers une fin que s'ils sont dirigés par une cause intelligente », ou plus simplement « un moyen ne peut être *ordonné* à une fin que par une intelligence ».

On prouve souvent cette majeure en disant : La fin qui détermine la tendance et les moyens n'est autre que l'effet futur à réaliser. Mais un effet futur est une simple possibilité, qui, pour déterminer ses propres causes, doit être déjà réelle et présente en quelque manière et ne peut l'être que dans un être connaissant. — Cet argument prouve qu'il faut un être connaissant, mais non pas un être intelligent. « Les animaux, dit S. Thomas (Iª IIªᵉ, q. 1, a. 2), connaissent la *chose qui est fin* (la proie dont ils cherchent à s'emparer) et ils emploient les moyens capables de la leur faire atteindre, mais ils ne connaissent pas la *raison de fin*, *cognoscunt rem quae est finis*, *sed non*

cognoscunt rationem finis », ils ne connaissent pas ce par quoi la chose qui est fin est fin, *id cujus gratia aliquid fit*, τὸ οὗ ἕνεκα, ils ne peuvent percevoir la *relation* des moyens à la fin, aussi sont-ils incapables d'approprier eux-mêmes les moyens en vue de la fin. Cette relation, seule l'intelligence la peut percevoir, parce que, au lieu d'associer ou de juxtaposer seulement des images, l'intelligence atteint les *raisons des choses*, et le moyen a une *relation* à la fin en tant précisément qu'il a en elle sa *raison d'être*. Cette raison d'être ne peut être perçue évidemment que par la faculté qui a pour objet formel l'*être même*, et non pas la couleur ou le son, ou les faits d'expérience interne. De plus, la perception de cette raison d'être suppose la réduction du moyen et de la fin à l'unité d'une même représentation, et seule la représentation intellectuelle ramène ainsi à l'unité ce qu'elle contient. De même que, dans la preuve par les degrés des êtres, on s'élève du multiple à l'un, ici on s'élève d'une multiplicité ordonnée à une unité ordonnatrice. « *Rationis est dirigere, quia rationis est ordinare.* » (Iª IIªᵉ, q. 90, a. 1.) L'ordre du monde exige donc une intelligence ordonnatrice.

Kant objecte : l'existence de la finalité admise, on ne peut affirmer que la raison propre de l'ordre soit dans une intelligence, ce n'est qu'une analogie; nous disons que c'est une intelligence, parce que nous ne connaissons pas autre chose.

Si nous disons : c'est une intelligence, ce n'est point seulement parce que le hasard, l'aveugle nécessité, l'instinct ou la liberté aveugle n'expliquent rien, c'est parce que l'*ordre* suppose que le moyen a *sa raison d'être* dans la fin, et que l'intelligence est essentiellement ce qui perçoit la *raison d'être*, c'est là son objet formel. De plus l'intelligence, pure relation transcendantale à l'être, est analogue comme lui, et, pas plus que lui, n'implique en soi imperfection; c'est une perfection absolue.

Instance : il pourrait y avoir plusieurs intelligences ordonnatrices. — Réponse : Nous voyons que toutes les forces de la nature s'harmonisent en vue d'une fin commune, ce qui suppose une intention commune. De plus, ces multiples intelligences auraient toutes une *relation* à l'intelligible, à l'être, mais ne seraient pas l'être. En chacune d'elles il y aurait une multiplicité ordonnée, celle de la puissance de connaître et de l'objet. Il faut donc remonter à une intelligence suprême identique à l'être, qui ait précisément ordonné à l'être toutes les intelligences inférieures.

Kant insiste : Cette preuve établit tout au plus l'existence d'une intelligence très puissante et très étendue, mais non pas infinie, elle nous conduit à concevoir Dieu comme l'architecte du monde, et non comme le créateur.

Cajetan (in Iᵃᵐ, q. 2, a. 3) répondait d'avance à cette objection en disant : il suffit que cette preuve conduise à une intelligence, sans préciser autrement, puisque les quatre précédentes ont établi l'existence d'un premier moteur, d'une cause première, d'un être nécessaire, d'un premier être absolument simple et souverainement parfait. Mais, si l'on y regarde de près, on s'aperçoit que l'intelligence requise par cette cinquième preuve doit être *acte pur*. Si elle ne l'était pas, il faudrait distinguer en elle l'essence et l'existence, l'intelligence et l'intellection, l'intellection et l'intelligible (cf. Iª, q. 54, a. 1, 2, 3). Or l'essence ne peut être *ordonnée* à l'existence, l'intelligence à l'être intelligible que par une intelligence supérieure qui soit identique à l'être même toujours actuellement connu.

Schopenhauer admet la finalité dans le monde, mais ne lui donne d'autre cause qu'une volonté inconsciente, dont on a un exemple dans l'instinct. M. Bergson soutient aujourd'hui une doctrine à peu près semblable. — On a répondu : c'est substituer le zoomorphisme à l'anthropomorphisme; on n'y voit aucun avantage. Mais en réalité il n'y a pas anthropomorphisme à affirmer une intelligence, puisque l'intelligence, non pas en tant qu'humaine, mais en tant qu'intelligence, est une perfection absolue, sans trace aucune d'imperfection. Si elle est réalisée à l'*état pur* dans un être, ce n'est pas dans l'homme, c'est en Dieu. — De plus, l'instinct par lequel on voudrait la remplacer est lui-même un cas de finalité à expliquer. Enfin la cause qui a produit l'homme doit être au moins d'égale dignité. Se contenter d'une finalité instinctive, c'est revenir à l'hylozoïsme antique et prêter à la matière des sympathies et des antipathies qui, loin d'être un principe suprême d'explication, sont elles-mêmes à expliquer. L'élément matériel le plus simple, l'atome, le cristal, bien loin de pouvoir être le principe des choses, ne s'explique que par une idée de type ou de fin que seule une intelligence a pu concevoir et lui donner.

Hartmann reconnaît que la volonté inconsciente de Schopenhauer ne peut prendre en elle aucun principe de détermination, aussi admet-il une intelligence, mais inconsciente. Mais comment une intelligence inconsciente connaîtrait-elle la fin et la raison de fin, et pourrait-elle y adapter les moyens?

M. Lachelier (*Fondement de l'induction*, p. 63) fait une dernière instance empruntée à Hegel : Supposons que la source de l'ordre soit en Dieu, l'ordre doit être antérieur d'une certaine manière au travail intellectuel de Dieu. Donc tout ordre régulier ne suppose pas le travail d'une intelligence. Dès lors pourquoi ne pas supposer, avec l'idéalisme absolu de Hegel, que la nature est éternelle et porte en elle-même son ordre, c'est-à-dire l'Idée qui évolue? il y aurait une finalité logique inconsciente, qui arriverait à la conscience dans l'homme.

Il est aisé de répondre. L'ordre qui demande une cause est celui qui *se fait*, qui *devient*, et non pas celui qui *est* et ne devient pas; l'ordre qui demande une cause est encore celui qui implique une *multiplicité actuelle* de parties, et non pas celui qui est impliqué à titre de *multiplicité virtuelle* dans une unité absolue. Le devenir suppose l'être, le multiple suppose l'un, le composé suppose le simple, c'est ce qu'ont établi les preuves précédentes. L'ordre qui est en Dieu et qui a une priorité logique sur la pensée divine est celui qui est virtuellement impliqué dans l'essence même de Dieu, dont la perfection est infiniment participable, et dont l'éminente simplicité est riche d'une multiplicité virtuelle infinie (Iª, q. 14, a. 5, 6, 8, 11, 12 et q. 15, a. 1, 2). Comment cet indivisible suprême condense-t-il en lui cette multiplicité? Ceux-là commencent à le soupçonner qui embrassent toute une science dans ses principes fondamentaux ou qui parviennent, comme Mozart, à entendre une mélodie non pas successivement mais *toute à la fois* dans la loi même qui l'engendre. — Revenir au contraire à l'évolutionnisme idéaliste de Hegel, c'est poser un devenir qui est à lui-même sa raison, c'est par conséquent nier la valeur objective du principe d'identité ou de non-contradiction, c'est faire sortir la conscience de la non-conscience, ou, ce qui revient au même, le plus du moins, l'être du néant.

La preuve par les causes finales conserve donc toute sa valeur, elle est certaine, d'une certitude non pas seulement physique mais métaphysique, comme les preuves précédentes. Elle ne se fonde pas seulement sur la méthode expérimentale ou inductive, comme le soutient Stuart Mill; sa mineure repose sur le principe de finalité, nécessaire et évident de soi, sa majeure sur le rapport immédiat et analytique de l'intelligence à l'être ou à la raison d'être

Nous pouvons maintenant réunir les résultats de ces cinq preuves-types de l'existence de Dieu. Elles aboutissent à cinq prédicats : *Primum movens, primum efficiens, primum necessarium, primum et maxime ens* (primum verum, primum intelligens, primum bonum), *primum gubernans intelligendo* (CAJETAN, in I^am^, q. 2, a. 3). Et nous avons déjà montré que chacun de ces prédicats ne peut appartenir qu'à l'être en qui s'identifient l'essence et l'existence et qui pour cette raison est l'*Etre même, Ipsum esse subsistens* (I^a^, q. 3, a. 4). Ici seulement s'achève la preuve de l'existence de Dieu. Ce Dieu, encore une fois, est essentiellement distinct du monde, puisqu'il est essentiellement simple et immuable, tandis que le monde est composé, et changeant.

Tout cela, le sens commun le voit implicitement sans pouvoir le formuler. Il ne le démontre pas, mais, par son *instinct de l'être*, il le sent. Il a comme l'intuition vague que le principe d'identité est la loi fondamentale du réel, comme il est celle de la pensée, et que la réalité fondamentale doit être à l'être, comme A est A, absolument une et immuable et par là même transcendante, distincte de l'univers essentiellement divers et changeant. Il n'est pas nécessaire d'avoir pâli sur le *Sophiste* de Platon ou sur la *Métaphysique* d'Aristote, pour trouver un sens à cette parole de Dieu à Moïse : ERGO SUM QUI SUM (*Exode*, c. III) et au commentaire de S. Augustin : « *tanquam in ejus comparatione ea quae mutabilia facta sunt* NON SINT » (*de Civit. Dei*, l. VIII, c. XI).

On voit dès lors le sens et la portée de la preuve de Dieu par le *consentement universel*. C'est un *confirmatur*. « Comment expliquer l'universalité de la croyance en Dieu, sinon par la force persuasive des arguments que nous avons invoqués... Si la foi au divin était l'effet d'une crainte déraisonnable, ou si elle avait été imposée aux peuples par des législateurs qui auraient voulu revêtir leurs lois d'une autorité sacrée, elle aurait disparu du milieu des hommes avec les causes qui lui auraient donné naissance. Elle s'est au contraire maintenue partout, avec une ténacité que rien n'a pu vaincre. » VACANT, *Etudes sur le Concile du Vatican*, t. I, p. 323. Sur l'existence de cet accord universel des peuples, cf. DE QUATREFAGES, *L'Espèce humaine*, c. 35, n° 4. « L'athéisme ne se rencontre nulle part dans les races inférieures ou dans les races élevées, si ce n'est à l'état individuel ou à celui d'écoles plus ou moins restreintes. » (*Ibid.*) Voir aussi les récents travaux sur l'histoire des religions que nous avons cités plus haut, col. 948.

Il est enfin une dernière preuve de l'existence de Dieu, c'est celle qui se tire des effets surnaturels comme le miracle. Toute œuvre surnaturelle, qui ne peut s'expliquer que par l'action divine, fournit à elle seule une preuve de l'existence de Dieu. C'est le cas de tout fait extraordinaire qui dépasse manifestement toutes les forces de la nature, comme la résurrection d'un mort ou la multiplication des pains. Cette preuve est accessible au sens commun, qui saisit vaguement (mais avec certitude) dans un fait miraculeux, comme la résurrection d'un mort, une relation immédiate à l'*être*, son objet formel, et à la cause propre de l'être en tant qu'être, c'est-à-dire à Dieu. C'est cette intuition qui empêche la raison spontanée de s'émouvoir de l'objection des philosophes ennemis du miracle : nous ne connaissons pas toutes les forces de la nature. Sans doute, mais nous connaissons un effet tellement profond et universel qu'il ne peut être produit que par une cause première et universelle, cet effet, c'est l'*être même* (I^a^, q. 45, a. 5, et q. 105, a. 6, 7, 8). Et le miracle, au moins certain miracle, apparaît à l'intuition de l'intelligence spontanée comme une production exceptionnelle de l'être, assimilable à la création (la multiplication des pains suppose une production nouvelle de matière; et la réunion *substantielle* de l'âme au corps ne peut être l'effet que d'une cause capable d'atteindre *immédiatement* la substance même de l'être. Cf. *Supplément de la Somme*, q. 75, 3). Pour voir ainsi dans un fait miraculeux le *doigt de Dieu*, il n'est pas nécessaire d'avoir la foi, il suffit de ce sens inné de l'*être*, qui est la raison naturelle ou sens commun. Cf. sur ce point GARRIGOU-LAGRANGE, *Le Sens commun, la philosophie de l'être et les formules dogmatiques*, p. 92.

Comme le montre M. VACANT, *Etudes sur le Conc. du Vatican*, I, p. 174, « cette démonstration de l'existence de Dieu se corrobore, lorsqu'elle s'appuie sur un groupe de faits, où l'action d'une providence surnaturelle de Dieu est manifeste.» La vie de l'Eglise, sa propagation admirable, sa sainteté éminente, son inépuisable fécondité en toutes sortes de biens, prouvent avec évidence qu'il a existé de toute éternité un être source de toute justice, de toute bonté et sainteté, et qui ne peut être que la Justice, la Bonté, la Sainteté même.

L'existence du mal physique et du mal moral, nous l'avons vu plus haut (col. 1016), ne peut nous faire douter de l'existence de Dieu. Le mal moral, autrement grave que le mal physique, loin de s'opposer à l'existence de Dieu, suppose cette existence, puisqu'il n'est en fin de compte qu'une offense à Dieu. De quelque ordre qu'il soit, si le mal existe, c'est que Dieu l'a permis pour manifester sa puissance et sa bonté, « car Il ne l'eût jamais permis, comme le dit S. Augustin (*Enchiridion*, c. XI), s'Il n'avait assez de puissance et de bonté pour tirer le bien du mal même ». Cf. art. PROVIDENCE.

Telles sont les preuves de l'existence de Dieu : elles engendrent une certitude non pas morale, non pas physique, mais métaphysique ou absolue. Il est *absolument* certain que *Dieu existe*, que l'*Etre le plus grand qui se puisse concevoir existe;* la négation de cette proposition entraînerait en effet la négation du principe de causalité, du principe de raison d'être, et en fin de compte la négation du principe de non-contradiction. Le système hégélien en est la preuve historique : pour avoir voulu nier l'existence du Dieu transcendant distinct du monde, il a dû mettre la contradiction à la racine de tout. Il faut choisir : Dieu ou l'absurdité radicale.

IVe PARTIE

LA NATURE DE DIEU

Après avoir établi que Dieu est, il nous faut dire ce qu'il est. Nous avons démontré plus haut (col. 1014) que la raison peut atteindre quelque chose de l'essence divine, mais non pas connaître l'essence divine *quidditativement*, c'est-à-dire *dans ce qui la constitue en propre* (cf. I^a^, q. 12, a. 12. *Utrum per rationem naturalem Deum in hac vita cognoscere possimus*). Par nos seules forces nous ne pouvons atteindre dans la Déité que ce qu'elle a d'*analogiquement commun* avec les créatures. Cette connaissance se fait *per viam causalitatis, negationis et eminentiae*. Par la *voie de causalité*, nous affirmons que les concepts transcendantaux et par conséquent analogiques d'être, d'unité, de vérité, de bonté et aussi d'intelligence et de volonté, parce qu'ils n'impliquent en soi aucune imperfection, doivent exprimer quelque chose de Dieu, et même ne sont à l'état pur (purifiés de toute potentialité) qu'en Dieu (col. 1054). Mais nous ignorons ce qu'est en lui-même le *mode* selon lequel ces perfections absolues sont réalisées en Dieu, ce mode nous ne pouvons le connaître et l'exprimer que par

voie de négation (ainsi nous disons que l'être de Dieu est infini, c'est-à-dire non fini, non limité) ou pas *voie d'éminence* (ainsi nous disons que Dieu n'est pas seulement bon, mais qu'il est le Souverain Bien ou le Bien même).

Cette connaissance analogique et inadéquate de l'essence divine, nous est déjà donnée de façon confuse par les preuves de l'existence de Dieu. Le point de départ de ces preuves est, en effet, nous l'avons vu, la définition nominale de Dieu, *quid nominis*, l'idée qu'éveille en notre esprit le mot « Dieu» (l'être le plus grand qui se puisse concevoir, cause première intelligente, bonne et toute-puissante...), et le *quid nominis* contient toujours confusément la définition réelle, le *quid rei*, qui exprime non plus le sens d'un mot, mais ce qu'est la chose désignée par le mot. Allons-nous donc prétendre donner une définition réelle de Dieu, exprimer ce qu'est son essence? Nous venons de dire que la raison ne peut atteindre la Déité dans ce qui la constitue en propre, et la définition réelle a pour but précisément d'exprimer la différence ultime de la chose qu'elle définit, différence qui est la raison des propriétés; ainsi la rationabilité, différence spécifique de l'homme, est le principe d'où dérivent et se déduisent la liberté, la moralité, la sociabilité, la parole, etc., toutes les propriétés de l'homme. Le constitutif formel de la Déité *tel qu'il est en lui-même* (*Deus ut Deus*) ne peut être connu que par Révélation, mais de toutes les perfections absolues qui conviennent à Dieu, n'y en a-t-il pas une qui, *selon notre mode de connaître*, est la source et la raison de toutes les autres, et qui, selon une analogie éloignée, mérite le nom de constitutif formel de l'essence divine? C'est la question à laquelle nous essaierons de répondre brièvement pour achever cet article.

Nous ne pouvons entreprendre l'étude des divers attributs de Dieu, il suffit de se reporter à S. Thomas, Iª, q. 3 à 26. En déduisant les principaux attributs du constitutif formel de l'essence divine, nous insisterons sur un point seulement : nous montrerons que le Dieu absolument *simple* et *immuable*, dont nous avons prouvé l'existence, n'en est pas moins *vivant*, *conscient* et *libre*, et par suite personnel. Ce sera la réponse aux principales objections de Spencer et des agnostiques, qui ne veulent voir que des antinomies entre les divers attributs de Dieu. Les articles Providence et Création compléteront d'ailleurs ce que nous dirons de l'intelligence et de la liberté divine.

1° Quel est le constitutif formel de l'essence divine : *l'Etre même, ou la Pensée de la Pensée, ou le Bien, ou la Liberté?*

La question du constitutif formel de l'essence divine a reçu plusieurs solutions chez les scolastiques.

Les nominalistes, avec Ockam, ne veulent voir dans aucune des perfections absolues la raison des autres; c'est parfaitement conforme à leur théorie sur les universaux : la nature divine est simplement pour eux la collection de toutes les perfections, il n'y a pas à chercher une priorité logique de l'une d'entre elles sur les autres.

Scot met le constitutif formel de l'essence divine dans l'infinité. A quoi les thomistes répondent que l'infinité n'est qu'un mode de la nature divine et de chacun de ses attributs, et qu'en outre elle se déduit *a priori* de l'*aséité*, c'est-à-dire de ce que Dieu est l'Être même.

De nombreux théologiens, et parmi eux plusieurs thomistes, voient dans l'*aséité* le principe de tous les attributs. Dieu serait avant tout « *Celui qui est* », comme il fut révélé à Moïse, *Exode*, c. iii. Parmi les thomistes, c'est le sentiment de Capreolus, Bañez, Ledesma, Del Prado, etc., et en dehors de l'école de S. Thomas, celui de Molina, Vasquez, Torres, etc. — D'autres enfin comme Jean de Saint-Thomas, Gonzalez, Suarez, Gonnet, Billuart..., estiment que ce qui constitue formellement l'essence divine, c'est l'*intellection* subsistente et toujours actuelle, ce qui rappelle la νόησις νοήσεως νόησις d'Aristote.

En dehors de l'Ecole, certains ont incliné à admettre la priorité de la *bonté* sur tous les autres attributs, ce qui rappelle le fameux texte de Platon : « Aux dernières limites du monde intelligible, est l'idée du Bien, ἡ ἰδέα τοῦ ἀγαθοῦ, idée que l'on aperçoit à peine, mais que l'on ne peut apercevoir sans conclure qu'elle est la cause de tout ce qu'il y a de beau et de bon, que dans le monde intelligible c'est elle qui produit directement la vérité et l'intelligence. Quelque belles que soient la science et la vérité, tu peux assurer, sans craindre de te tromper, que le Bien les surpasse en dignité. » *République*, VII, 517 D.

Des volontaristes modernes comme Secrétan ont voulu voir enfin le constitutif formel de la nature divine dans la *liberté*. L'être absolu, pour être *ratio sui*, doit être, selon Secrétan, l'absolue liberté, liberté à la seconde puissance, libre d'être libre. « Substance, il se donne l'existence; vivant, il se donne la substance; esprit, il se donne la vie; absolu, il se donne la liberté... L'esprit fini est à la fois esprit et nature et non pas seulement esprit. La perfection de l'esprit serait d'être pur esprit, sans nature : l'esprit pur n'est que ce qu'il fait, c'est-à-dire qu'il est l'absolue liberté... *Je suis ce que je veux;* cette formule est donc la bonne. » (*La Philosophie de la liberté*, 2ᵉ éd., t. I, liv. XV, p. 361-370.) — De même Lequier, pour qui la vérité fondamentale dans l'ordre d'invention est, non pas le principe d'identité, mais l'existence de la liberté humaine, devait admettre que la vérité fondamentale de l'ordre déductif, la vérité principe de toutes les autres, est l'existence de la liberté divine. Aussi soutenait-il avec Secrétan que Dieu a voulu restreindre sa prescience à l'égard de nos actes pour nous laisser libres. Cf. Lequier, *La recherche d'une vérité première* (fragments posthumes), p. 82-85. M. Boutroux a soutenu une doctrine voisine : « En lui (en Dieu) la puissance ou la liberté est infinie, elle est la source de son existence, qui de la sorte n'est pas sujette à la contrainte de la fatalité. L'essence divine coéternelle à la puissance, est la perfection actuelle. Elle est nécessaire d'une nécessité pratique, c'est-à-dire mérite absolument d'être réalisée, et ne peut être elle-même, que si elle est réalisée librement. » *Contingence des Lois de la Nature*, 3ᵉ éd., p. 156. Récemment en Allemagne, le Dʳ Hermann Schell admettait que Dieu n'est pas seulement *ratio sui*, mais *causa sui*.

On s'explique aisément que l'Ecole n'ait jamais pensé à mettre dans la liberté le constitutif formel de l'essence divine. Il est, en effet, impossible de concevoir la liberté antérieure à l'intelligence. Secrétan lui-même l'avoue, sans avoir l'air de se douter que cet aveu est la ruine de son système libertiste. « Une liberté sans intelligence est impossible, dit-il; elle se confondrait avec le hasard, qui n'est pas une forme de la causalité, mais sa négation... Une puissance qui déterminerait elle-même sans conscience la loi suivant laquelle elle se réalise! Il n'y a là que des mots contradictoires. Non, l'être libre est intelligent; il est inutile d'insister sur ce point. » *La Philosophie de la Liberté*, 2ᵉ éd., t. I, 17ᵉ leç., p. 403. « Mais tout au contraire, remarque à ce sujet M. Pillon dans l'examen de cette philosophie, il importe beaucoup d'y insister », car il faudrait dire si l'intelligence dans l'Absolu conditionne la liberté comme chez nous, ce

qui serait la ruine du système de Secrétan, ou si c'est l'inverse et si « la liberté absolue se confond avec cette contingence radicale dont on nous dit qu'elle est la négation de la causalité. Voilà le dilemme qui se posait et qui méritait bien quelque attention. Secrétan passe outre, sans faire aucun effort pour y échapper ». PILLON, *La Philosophie de Secrétan*, p. 33. Tandis que la liberté ne se conçoit pas sans l'intelligence qui délibère, l'intelligence se conçoit sans la liberté; l'intelligence est donc première, c'est la liberté, nous allons le voir, qui est dérivée. La thèse libertiste conduit d'ailleurs à soutenir, avec Ockam et Descartes, que Dieu a établi la distinction du bien et du mal par un décret purement arbitraire. Tout catholique doit admettre que c'est là « déshonorer » Dieu, comme le dit Leibniz. « Pourquoi (Dieu) ne serait-il donc pas aussi bien le mauvais principe des manichéens que le bon principe des orthodoxes? » LEIBNIZ, *Théodicée*, II, § 176 et 177. Il n'est pas moins contradictoire de soutenir que Dieu est *cause de lui-même*. Pour causer il faut être, « *nulla res sufficit, quod sit sibi causa essendi, si habeat esse causatum* », dit S. Thomas, Iª, q. 3, a. 4. Dieu ne peut être que *ratio sui*, en tant que son essence dans sa raison formelle implique l'existence actuelle, et c'est précisément ce que veut dire le mot *aséité*. Dieu est *a se*, par soi, sans être cause de lui-même. De même dans l'ordre d'invention, le principe de causalité n'est pas le principe suprême, il n'est qu'un dérivé du principe de raison d'être, qui se rattache lui-même au principe d'identité.

Nous ne saurions admettre non plus que le constitutif formel de l'essence divine est le *Bien*. S. Thomas a montré, Iª, q. 5, a. 2, *Utrum bonum sit prius secundum rationem quam ens?* que l'*être* a une priorité logique sur le bien. La raison formelle de bien ajoute quelque chose à celle d'être : le bien, c'est l'être arrivé à sa plénitude, à sa perfection, et capable d'attirer l'appétit, le désir, de provoquer l'amour, de perfectionner et de rendre heureux; *Bonum est quod omnia appetunt*. D'un mot : le bien c'est l'être en tant que *désirable*, et s'il s'agit du bien honnête, c'est l'être en tant que *devant* être désiré. Par là même, la raison de bien est moins simple, partant moins indépendante, moins absolue, moins universelle que la notion d'être. L'être, loin de supposer le bien, est supposé par lui et reste la notion première. Il en est de même de l'intelligence, spécifiée par l'être, à l'égard de la volonté spécifiée par le bien, cf. Iª, q. 82, a. 3. *Utrum voluntas sit altior quam intellectus*. — Mais si *en soi* et *absolument* (*simpliciter*) l'être a une priorité sur le bien, *à un point de vue* (*secundum quid*) le bien a une priorité sur l'être. C'est ce que S. Thomas explique Iª, q. 5, a. 2, ad 1um : « *Au point de vue de la causalité*, le bien a une priorité sur l'être. Le bien est en effet ce qui est désirable, et à ce titre a raison de fin. Or la cause finale est la première de toutes, l'agent n'agit qu'en vue d'une fin, et c'est de lui que la matière reçoit la forme. Au point de vue de la causalité, le bien a donc une priorité sur l'être, comme la cause finale a une priorité sur la cause formelle, et c'est pour ce motif que DENYS (*De div. nom.*, c. 5), parmi les noms qui expriment la causalité divine ou le rapport de Dieu aux créatures, place le bien avant l'être. » Ainsi donc, *pour nous ou relativement à nous*, dans ses rapports de causalité avec nous, Dieu est avant tout le bon Dieu, le Bien même : *Bonum est essentialiter diffusivum sui*. Et c'est ce qu'il y a de vrai dans le fameux texte de Platon que nous avons cité. Mais si l'on considère Dieu *en lui-même* et non plus relativement à nous, Dieu est avant tout l'*Etre même*. L'Etre est, en soi et absolument, antérieur au Bien. — Cette thèse de la priorité absolue de l'être a été très bien mise en relief par le P. GARDEIL dans son livre « *Du Donné révélé à la Théologie* », Paris, 1910, p. 279-284, à propos des systèmes théologiques, là où il oppose le thomisme et l'augustinisme. Ce dernier système, avec PIERRE LOMBARD, au lieu de considérer l'objet de la théologie *en lui-même*, le considère *par rapport à nous*, en fonction de l'appétit et de ses deux actes le *frui* et l'*uti*. C'est le principe de la division des *Sentences* de Pierre Lombard, Dieu y est avant tout l'être dont on ne peut se servir mais dont on doit jouir, tandis que les choses créées sont faites pour être utilisées, en vue de l'éternelle jouissance. Au contraire, dans la *Somme Théologique* de S. Thomas qui considère l'objet de la Théologie *en lui-même*, Dieu est avant tout le Premier Etre. « Autant que nous pouvons en juger par notre intelligence, le bien, l'action, le désir, sont essentiellement de l'être, et un certain mode de l'être; il nous est impossible de dire que l'être est essentiellement un mode du bien, de l'action. La conception ontologique déborde en universalité la conception dynamique, elle l'englobe et n'est pas englobée par elle. » P. Gardeil, loc. cit. — Voir aussi l'article *Bien* du *Dict. de Théol. cathol.*, par le même auteur.

Restent deux perfections absolues qui se disputent la primauté, l'*être* et l'*intellection*. Dieu est-il avant tout l'*Etre même*, l'*Acte pur* ou bien la *Pensée de la pensée?* Selon nous, la chose n'est pas douteuse, Dieu est avant tout l'Etre même, parce qu'il y a *priorité de l'être sur la pensée*, de l'intelligible sur l'intelligence. Comme le montre Aristote précisément à l'endroit où il parle de la νόησις νοήσεως νόησις (*Met.*, XII, c. 9), ce qui fait la perfection de l'intellection, c'est l'intelligible qui la spécifie; « la preuve en est, dit-il, qu'il est des choses qu'il vaut mieux ignorer », il n'y a aucune perfection à les connaître, la perfection de la connaissance vient donc de la dignité de la chose connue. Aussi l'Acte pur est-il avant tout pour Aristote le premier intelligible τὸ πρῶτον νοητόν (*Met.*, XII, c. 7), la νόησις *objective*, plus encore que l'acte éternel d'intellection qui a pour objet cet intelligible suprême. On reconnaît là l'objectivisme antique. — Tandis que l'être est un absolu qui se conçoit par lui-même, l'intelligence ne se peut concevoir que comme une vivante relation à l'être. Notre toute première idée *dans l'ordre d'invention*, est l'idée d'être, notre tout premier principe, celui qui énonce ce qui convient premièrement à l'*être*, le principe d'identité, « *l'être est ce qui est, et ne peut être ce qui n'est pas* ». Dans *l'ordre synthétique* ou *déductif*, *in via judicii*, la vérité fondamentale, raison suprême de toutes les autres, réponse aux derniers pourquoi sur Dieu et sur le monde, est le même principe d'identité, mais à l'état concret cette fois : « *Je suis Celui qui est et ne peux pas ne pas être*. » Comme l'a admirablement montré le Père DEL PRADO dans son traité *de Veritate fundamentali philosophiae christianae* (Fribourg, Suisse, 1899-1906), telle est la clef de voûte du traité de Dieu, le terme des preuves de l'existence de Dieu et le point de départ de la déduction des attributs. De par le principe d'identité impliqué dans notre première idée, l'idée d'être, est requis un être en qui s'identifient l'essence et l'existence, pur être, sans mélange de potentialité, sans limites, qui soit à l'être comme A est A, en qui se réalise dans toute sa pureté le principe d'identité, qui *soit* l'Etre, au lieu simplement *d'avoir* l'être : « *Je suis Celui qui est*. » (*Exode*, c. III.)

Selon S. Thomas, Iª, q. 13, a. 11, *hoc nomen* QUI EST *est maxime proprium nomen Dei*, pour trois raisons : 1° parce que l'essence de Dieu est l'existence même; 2° parce que l'être est de tous les concepts analogi-

ques le plus universel, et celui qui est supposé par tous les autres ; 3° parce que ce nom, exprimé au présent, domine, comme l'éternité, le passé et l'avenir.

En faisant dépendre l'intelligence de la vérité ou de l'être, nous nous séparons de l'intellectualisme absolu de LEIBNIZ. Comme le remarque M. BOUTROUX (*La Monadologie*, notice, p. 84), « Leibniz, placé au point de vue moderne de la glorification de la personnalité, voit au contraire dans une intelligence... le support indispensable de la vérité », Erdm, 562, *b*. On peut se demander si l'aboutissant normal de l'intellectualisme absolu de Leibniz, *qui ne conserve plus de la liberté que le nom*, n'est pas l'idéalisme absolu de HEGEL *qui ramène l'être à la pensée* et par voie de conséquence ce qui est à ce qui doit être, la liberté à la nécessité, le fait accompli au droit, le succès à la moralité. De ce point de vue on doit en venir à faire du devenir la réalité fondamentale, à nier la valeur objective du principe de non-contradiction qui ne régit plus alors que la raison raisonnante et ses abstractions. — S. Thomas échappe au déterminisme psychologique tout en maintenant la subordination de la volonté à l'intelligence, parce qu'il affirme plus hautement que Leibniz la dépendance de l'intelligence à l'égard de l'être. S'il y a priorité de l'être conçu comme un absolu, sur l'intelligence conçue comme relative à l'être, il n'est pas nécessaire que tout dans le réel soit positivement intelligible et de soi prédéterminé, que le passage de *l'Etre même* à l'existence du monde, par la création, celui de l'Infini au fini, de l'Un au multiple, de l'universel au particulier se puisse déduire du principe de raison suffisante. L'intellectualisme se limite lui-même en se posant comme un *réalisme* et en distinguant dans l'être, auquel il reconnaît une priorité sur la pensée, un élément pleinement intelligible (l'acte), et un autre élément (la puissance) foncièrement obscur pour l'intelligence, mais nécessaire pour résoudre les arguments de Parménide et expliquer en fonction de l'être la multiplicité et le devenir. Nous ne pouvons ici insister davantage sur ces idées, nous y reviendrons un peu plus loin (col. 1085). Nous avons assez longuement développé cette thèse dans la *Revue des Sciences philosophiques et théologiques*, oct. 1907 et janv. 1908, « *Intellectualisme et liberté chez S. Thomas* ». — Comme l'a remarqué M. OLLÉ-LAPRUNE dans *La Raison et le Rationalisme*, le principe de la thèse rationaliste est que *l'être se ramène à la pensée*, et non point la pensée ou la raison à l'être, d'où l'on déduit la négation de la liberté et de la légitimité de la foi. Cf. *Annales de Philosophie chrétienne*, 1907, avril, p. 21.

2° **Les attributs divins se déduisent de l'Être même subsistant :** *Unité, vérité, bonté, infinité, immutabilité, éternité, incompréhensibilité, intelligence, vie, liberté, providence, justice et miséricorde, toute-puissance et béatitude absolue.* — Dieu est donc et avant tout l'Etre même. De l'*Ipsum esse subsistens*, se peuvent déduire tous les attributs divins. Nous donnerons seulement le schéma de cette déduction.

De même que l'*être* en général a pour propriétés transcendantales l'*unité*, la *vérité*, la *bonté* (cf. col. 1007), l'*Etre même subsistant* doit être absolument *un* (simple et unique, Iª, q. 3 et 11), loin d'être inconnaissable il doit être la *Vérité première* ou le premier intelligible, τὸ πρῶτον νοητόν (*Met.*, XII, c. 7; Iª, q. 16), étant la plénitude de l'être, il est aussi le *souverain Bien*, capable d'attirer tout à lui, premier désirable, τὸ πρῶτον ὀρεκτόν, le fondement de tout devoir, τὸ ἀγαθὸν καὶ τὸ ἄριστον (Iª, q. 4, 5, 6). Il doit être aussi *infini*, c'est-à-dire sans limite d'essence (Iª, q. 7), *immuable* (Iª, q. 9), *éternel* (Iª, q. 10), *invisible* et *incompréhensible* (Iª, q. 12).

L'intelligence se définissant une vivante relation à l'être, la *volonté* une vivante relation au bien, doivent être, comme l'être et le bien, transcendantales et analogues, susceptibles comme l'être d'être purifiées de toute potentialité ou imperfection et d'être réalisées à un degré éminent (col. 1007). Elles sont d'ailleurs exigées par l'*Etre même*. L'*Ipsum esse subsistens* est, par définition, *immatériel* (Iª, q. 3, a. 1 et 2), par là même il est *intelligible en acte* et *intelligent* (Iª, q. 14, a. 1). Bien plus, il est indépendant, non seulement de toute limite matérielle et spatiale, mais de toute limite d'essence, il est donc souverainement intelligent, son intelligence ne peut être une simple faculté ou puissance, elle est un acte éternel d'intellection. Et l'acte éternel d'intellection ne peut que s'identifier avec l'*Etre même* à l'état de suprême intelligibilité, toujours actuellement connu. Ne cherchons pas ici, avec Spencer, la dualité de l'objet et du sujet, elle ne provient, dit S. Thomas (Iª, q. 14, a. 2), que de la potentialité de l'un et de l'autre (cf. plus haut, col. 1054). L'acte éternel d'intellection, ou l'intellection purifiée de toute potentialité, demande, non pas seulement *ex communibus*, mais *ex propriis* (de par sa raison formelle) à s'identifier avec le pur être toujours actuellement connu. Et d'autre part l'Etre même, pour être acte pur à tous points de vue, doit être, de soi et dès toujours, intelligible, non seulement en puissance mais en acte, bien plus, intelligé en acte (*intellectum in actu*); or l'intelligible toujours actuel demande lui aussi *ex propriis* à s'identifier avec l'éternelle intellection. Après la purification de toute potentialité, la pure pensée est pur être, et le pur être est pure pensée, ἔστιν ἡ νόησις νοήσεως νόησις (*Met.*, XII, c. 9).

S'il faut attribuer à l'*Etre même* l'intelligence, il faut lui attribuer aussi *la volonté*. La volonté en effet est spécifiée par ce transcendantal qu'est le *bien*, elle est donc analogue comme lui, et d'autre part, dit S. Thomas, Iª, q. 19, a. 1, elle suit l'intelligence, comme l'inclination naturelle inconsciente suit la forme même, la nature même des êtres inconscients. En Dieu, la volonté n'est pas plus puissance que l'intelligence, elle est l'Acte même d'amour du Bien ou le Bien même toujours actuellement aimé. Le concept d'amour, aussi bien que celui de volonté, est analogue, comme le bien transcendantal qui les spécifie.

Mais ici surgit une difficulté : si Dieu est ainsi absolument immuable et en tout et pour tout identique à lui-même, peut-il être *vivant* et surtout peut-il être *libre?* SPENCER, nous l'avons vu (col. 972), ne veut voir qu'une antinomie entre l'immutabilité qu'on est obligé d'attribuer à la cause première et d'autre part la vie et la causalité libre qu'on voudrait aussi lui reconnaître. M. BERGSON présentait récemment la même objection sous la forme suivante : « Supposons un principe sur lequel toutes choses reposent et que toutes choses manifestent, une existence de même nature que celle de la définition du cercle, ou que celle de l'axiome $A = A$: le mystère de l'existence s'évanouit, car l'être qui est au fond de tout se pose alors dans l'éternel comme se pose la logique même. Il est vrai qu'il nous en coûtera un assez gros sacrifice : si le principe de toutes choses existe à la manière d'un axiome logique ou d'une définition mathématique, les choses elles-mêmes devront sortir de ce principe comme les applications d'un axiome ou les conséquences d'une définition, et il n'y aura plus de place, ni dans les choses, ni dans leur principe, pour la causalité efficace entendue au sens du *libre choix*. Telles sont précisément les conclusions d'une doctrine comme celle de Spinoza ou même de Leibniz par exemple, et telle en a été la genèse. »

Evolution créatrice, p. 301. Notre thèse serait donc la suppression de la vie divine et de la liberté divine.

Cette objection serait vraie si la métaphysique se ramenait à la logique ou à la mathématique, comme le voulait Spinoza et d'une certaine manière aussi Leibniz. Spinoza voulut faire de la méthode mathématique la méthode universelle, et pour cette raison rejeta la causalité efficiente et la causalité finale pour ne plus conserver, comme en géométrie, que la causalité formelle et les rapports de propriété à essence (cf. P. Léo MICHEL, O. P., *Le Système de Spinoza au point de vue de la logique formelle. — Revue Thomiste*, janvier 1898). Quant à Leibniz, il n'a pas su tenir compte de la priorité de l'être sur l'intelligence, et en méconnaissant le concept de « puissance », auquel il a substitué celui de « force », il est revenu à l'immobilisme des Eléates (ses monades ne peuvent agir les unes sur les autres), et est tombé dans le déterminisme. — Si, au contraire, la métaphysique est distincte de la logique, si la pensée se ramène à l'être et non pas l'être à la pensée, l'*Etre même* ou l'*Acte pur* n'est pas un axiome, il est la plénitude de l'être, et cette plénitude est assez riche pour répondre à notre concept de *vie* et à celui de *liberté*.

Nous venons de voir en effet que le pur être est pure pensée, comme le pur bien toujours actuellement aimé est pur amour. Cette contemplation immobile, parce que toujours actuelle et éternelle, du suprême intelligible, cet amour éternel du suprême désirable est la *vie même* et aussi la *liberté la plus absolue* à l'égard de tout le créé.

La vie supérieure, en effet, ne comporte pas le mouvement; le mouvement, qui suppose imperfection et potentialité, n'est qu'une imperfection de la vie créée qui ne possède pas d'emblée la plénitude qu'elle doit avoir, et surtout de la vie matérielle qui ne change sans cesse que parce que constamment elle meurt (mouvement d'assimilation et de désassimilation). Ce qui est absolument essentiel au vivant, dit S. Thomas (Iª, q. 18, a. 1 et 3), c'est d'avoir *en soi* le principe de son action, c'est l'immanence de l'action, et plus on s'élève vers Dieu, plus cette immanence grandit. La pierre n'est pas vivante, car elle n'a pas en elle le principe de son action; la plante vit parce qu'elle se meut elle-même en tant qu'elle se nourrit, se développe, se reproduit, mais elle ne détermine elle-même ni la forme, ni la fin de ces mouvements. Cette forme et cette fin lui sont imposées par l'auteur de sa nature. L'animal a une vie supérieure parce qu'il perçoit par ses sens les divers objets vers lesquels il peut se mouvoir, et plus les sens de l'animal sont parfaits, plus il est vivant, parce qu'il peut d'autant mieux varier son action. L'homme a une vie supérieure encore, parce qu'il ne connaît pas seulement les objets capables de spécifier ses divers mouvements, mais il connaît encore la raison de fin, il peut se proposer un but et voir dans ce but la *raison d'être* de certains moyens qu'il détermine lui-même. Il est ainsi maître de son action en tant qu'il la détermine au point de vue de sa forme et de sa fin. Cependant l'intelligence humaine a besoin d'être mue objectivement par une vérité extérieure, car elle n'est pas l'être; la volonté humaine a une fin ultime extérieure, car elle n'est pas le bien, et l'une et l'autre dans l'ordre d'efficience ont besoin d'être prémues par la cause première. L'*Ipsum esse subsistens*, Lui, est souverainement vivant, parce qu'il possède si bien en lui tous les principes (formel, final, efficient) de son action, que cette action est lui-même. Elle n'est pas l'adhésion à une vérité extérieure, elle est la Vérité même à l'état de Pensée toujours actuelle, toujours vivante, le Bien à l'état d'Amour éternel. Dieu donc n'est pas seulement vivant, mais il est la Vie. Tel est le résumé de l'article de S. Thomas, *Utrum Deo conveniat vita*, Iª, p. 18, a. 3. Aristote avait déjà dit de l'Acte pur : « La vie est en lui, car l'action de l'intelligence est une vie, et Dieu est l'actualité même de l'intelligence; cette actualité prise en soi, telle est sa vie parfaite et éternelle. Aussi appelons-nous Dieu un vivant éternel parfait ζῶον ἀΐδιον ἄριστον. La vie éternelle appartient donc à Dieu, car elle est Dieu même. » (*Met.*, XII, c. 7.)

Le principe que nous plaçons au sommet de tout, n'est donc pas un axiome. Lorsque nous disons que Dieu est immuable, nous ne voulons pas dire qu'il soit inerte, nous affirmons au contraire qu'étant la plénitude de l'être ou l'acte pur, il est par essence son activité même et n'a pas besoin de passer à l'acte pour agir. Comment l'action de soi éternelle par laquelle Dieu agit *ad extra* n'a-t-elle son effet que dans le temps? Nous avons montré plus haut (col. 1008) que c'est tout à la fois le mystère de la coexistence de l'éternité et du temps et le secret de la liberté divine. A tel point que seule la Révélation, selon S. Thomas (Iª, q. 46), peut nous faire connaître si le monde a commencé au lieu d'être créé *ab aeterno*, cela ne dépend que de la liberté divine. Mais rien dans ce mystère ne nous oblige à nier le principe d'identité comme loi fondamentale du réel, à nier l'immutabilité suréminente de Dieu, tout, au contraire, nous porte à l'affirmer. — Il n'y a donc aucune antinomie entre l'immobilité divine et la vie. Par où l'on voit que l'être domine le statique et le dynamique. « La conception ontologique déborde en universalité la conception dynamique, elle l'englobe et n'est pas englobée par elle. » P. Gardeil, *Le donné révélé et la Théologie*, p. 283.

Quant à la *liberté divine*, elle se fonde sur la souveraine indépendance de l'*Ipsum esse subsistens* à l'égard de tout le créé, elle n'est autre que l'*indifférence dominatrice* de l'Etre à l'égard du non-être, qui peut exister, mais n'a aucun droit à exister, l'indifférence dominatrice de l'Amour éternel du Bien absolu et infini à l'égard des biens finis qui ne peuvent lui apporter aucune perfection nouvelle. — La pensée grecque, qui avait peu de sympathie pour l'obscure idée de liberté, a cherché vainement à expliquer le passage de Dieu au monde, de l'Un au multiple. « Elle a postulé, dit M. Bergson (*Evolution créatrice*, p. 354), une espèce de nécessité métaphysique » d'après laquelle l'immuable et pure perfection doit se traduire en une infinité d'êtres imparfaits et instables qui en sont comme la monnaie. Ce postulat ne s'impose évidemment pas, du fait qu'on admet l'Acte pur. Il suffit pour s'en convaincre de méditer l'article de la Iª *Pars* de la *Somme Théologique*, q. 19, a. 3. « *Utrum quidquid Deus vult, ex necessitate velit.* » S. Thomas répond : « *Cum bonitas Dei sit perfecta et esse possit sine aliis, cum nihil ei perfectionis ex aliis accrescat, sequitur quod alia a se eum velle non sit necessarium.* » Il n'y aura pas plus d'être, plus de perfection après la création, il y aura seulement plusieurs êtres (*non plus entis, sed plura entia;* comme il n'y a pas plus de science lorsque nous comprenons Aristote, il y a seulement plusieurs savants). Cependant Dieu aura pour créer une *raison relativement* (mais non pas absolument) *suffisante :* il convient que Celui qui est le souverain Bien communique ce qui est en lui, et le communique *avec la plus absolue liberté* (cf. Cajetan in Iᵃᵐ, q. 19, a. 2).

A plus forte raison Dieu sera-t-il libre de créer tel ou tel être fini. Deux biens partiels, *si inégaux* soient-ils, sont tous les deux mélangés de puissance et acte, et par là ÉGALEMENT A L'INFINI tous les deux du bien total, qui seul est pur acte. En face d'eux, la liberté reste. Il n'y a *pas de raison suffisante infailliblement*

déterminante pour passer de l'infini au fini, et surtout à telle quantité ou qualité finie plutôt qu'à telle autre. Il y a une raison *relativement* mais non pas *absolument* suffisante; elle est suffisante relativement à l'inégalité des moyens, elle ne l'est pas absolument, c'est-à-dire par rapport à la fin. *Raison suffisante qui* (en un sens) *ne suffit pas.* Cette apparente restriction apportée au principe de raison suffisante n'est d'ailleurs qu'un corollaire de celle apportée au principe d'identité par l'affirmation de la *puissance, ce non-être qui est*, milieu entre l'être déterminé et le pur néant. Il y a indétermination dans le vouloir, parce qu'il y a indétermination dans l'intelligence (indifférence du jugement) et il y a indétermination dans l'intelligence parce qu'il y a indétermination ou potentialité dans l'être; parce que l'être se divise en puissance et acte. Le problème de la liberté se ramène ainsi à la première division de l'être. — Leibniz, qui a méconnu la priorité de l'être sur l'intelligence et nié la puissance (à laquelle il a substitué la force, qui est selon lui un acte empêché), devait fatalement aboutir par l'intellectualisme absolu au déterminisme (Iª, q. 25, a. 5 et 6).

Pour nous, au contraire, il est évident que l'amour que Dieu se porte à lui-même est absolument nécessaire, mais que celui par lequel il aime les créatures et en même temps les crée, est un amour libre; la créature, parce qu'elle n'a pas droit à être, ne peut être aimée autrement. Cf. Iª, q. 19, a. 3. — Voir art. CRÉATION.

L'*Etre même* doit en outre être *tout-puissant*, c'est-à-dire qu'il peut réaliser tout ce qui n'implique pas contradiction, tout ce qui peut *être*. L'être est en effet l'effet propre de l'Etre premier, qui *réalise* comme la lumière éclaire, comme le feu chauffe (Iª, q. 25). Cause première et premier moteur de tout ce qui est, Dieu doit être présent à tout ce qu'il conserve dans l'être (Iª, q. 8).

L'*Etre même* doit être *provident*, parce que son action extérieure, qui s'étend à tous les êtres et à toutes les fibrilles des êtres créés, est essentiellement celle d'un agent intelligent. Or l'agent intelligent agit pour une fin par lui connue, qui est la *raison d'être* de tous les moyens qu'il emploie. Dieu donc ordonne toutes choses à une fin suprême qui est lui-même. La providence, *ratio ordinis rerum in finem*, est encore une perfection pure, qui se définit, comme l'intelligence dont elle est une vertu, par une relation à l'*être* ou à la raison d'être (Iª, q. 22, a. 1). — Voir art. PROVIDENCE.

L'*Etre même* est *juste* et *miséricordieux*, ce sont les vertus de sa volonté. Il est juste, parce que intelligent et bon, il se doit à lui-même de donner à chaque être tout ce qui lui est nécessaire pour atteindre la fin à laquelle il l'appelle (Iª, q. 21, a. 2). — Et, d'autre part, aimant nécessairement le Bien par-dessus tout, il se doit aussi d'en faire respecter les imprescriptibles droits et d'en réprimer la violation (Iª IIªᵉ, q. 87, a. 1 et 3).

L'*Etre même* est *miséricordieux*, car c'est le propre de l'être tout-puissant et infiniment bon de donner aux autres, de venir à leur secours, de les relever de leur misère, de faire non seulement avec du néant de l'être, mais avec du mal du bien, avec du péché du repentir et de l'amour, et un amour d'autant plus intense que le péché était plus profond. C'est là le triomphe de Dieu, et le motif qui attire « la suprême richesse vers la suprême pauvreté ». « *Pertinet ad misericordiam, quod aliis effundat et quod plus est, quod defectus aliorum sublevet. Et hoc* MAXIME SUPERIORIS EST. *Unde et misereri proprium est Deo.* » (Iª, q. 21, a. 3. — IIª IIªᵉ, q. 30, a. 4.) La Miséricorde est encore une des propriétés de l'Acte pur.

Enfin l'*Etre même* est *souverainement heureux*. La béatitude est en effet le bonheur parfait d'une nature intellectuelle qui trouve sa satisfaction dans le bien qu'elle possède, qui sait qu'aucun accident passager ne peut l'atteindre, et qui reste toujours maîtresse de ses actions. Toutes ces conditions du bonheur se trouvent évidemment en Dieu, puisqu'il est la perfection et l'intelligence même (Iª, q. 26, a. 1).

L'ensemble de ces attributs ainsi déduits de l'*Etre même* nous permettent de dire que Dieu est *personnel.* La personnalité n'est pas autre chose en effet que la subsistence indépendante de la matière et qui fonde l'intelligence, la conscience de soi et la liberté. Dieu, nous venons de le voir, subsiste indépendamment du monde des corps, comme tout être immatériel, il est en outre intelligent, conscient de lui-même et libre. Bien plus, comme Dieu subsiste absolument par lui-même, et par lui seul, indépendamment de tout autre être que lui, comme il est omniscient et absolument libre à l'égard de tout le créé, il est souverainement personnel. — Cependant, comme le remarque VACANT, *Etudes sur le Concile du Vatican*, I, p. 195, « la Constitution *Dei Filius* ne s'est point servie de la formule : *Dieu est un être personnel.* Cette manière de parler de la nature divine contredit l'erreur matérialiste; mais elle a l'inconvénient de laisser entendre qu'il n'y a en Dieu qu'une seule personne. Or l'Eglise croit en la Trinité des personnes divines ». La Révélation seule, il est vrai, peut nous faire connaître ce mystère qui nous introduit en Dieu *tel qu'il est en lui-même*, selon ce qui le constitue en *propre* (Iª, q. 32, a. 1, et art. TRINITÉ).

Nous n'aurons pas à démontrer que la distinction réelle des personnes divines est possible, ou, ce qui revient au même, qu'elle n'est pas impossible ou contradictoire. Affirmer la possibilité de cette démonstration, ce serait confondre les deux ordres naturel ou surnaturel. Nous montrerons seulement *qu'on ne peut pas voir d'évidente contradiction* dans la Trinité des Personnes divines. Chacune de ces personnes sera conçue, d'après la révélation, comme une relation subsistante, ou une subsistence relative. Et la raison n'aura pas à établir *positivement* la valeur analogique de ce concept de relation, comme elle a dû établir celle des concepts de la théologie naturelle. Dieu s'étant servi de cette notion pour se révéler à nous, il suffira que la théologie établisse que la relation ne pose pas en Dieu une *évidente* imperfection, mais qu'au contraire certaines raisons de convenance permettent de soupçonner sa possibilité et sa nécessité.

On voit que la connaissance naturelle de Dieu n'est pas aussi anthropomorphique que l'ont prétendu les modernistes. Nous ne concevons pas Dieu comme un *homme* dont les proportions seraient portées à l'infini, mais comme l'*Etre même*, et nous ne lui reconnaissons que les attributs qui découlent nécessairement de ce concept d'*Ipsum esse.* Nous ne concevons pas Dieu à l'image de l'homme; c'est l'homme qui est à l'image de Dieu, en tant qu'il a reçu une intelligence qui a pour objet l'être et ses lois absolues : « *Signatum est super nos lumen vultus tui, Domine.* » *Ps.* IV, 7. L'intelligence humaine n'est pas qu'humaine, elle est aussi une intelligence. En tant qu'humaine (ou unie au corps), elle a pour objet l'essence des choses sensibles; en tant qu'intelligence (dominant le corps), elle a pour objet, comme toute intelligence, l'être même, et par là peut s'élever à la connaissance de Dieu.

Sans atteindre Dieu *tel qu'il est lui-même*, c'est bien *Dieu lui-même* que notre raison connaît. Ne connaissons-nous pas nos amis *eux-mêmes*, sans pourtant les atteindre *tels qu'ils sont en eux-mêmes?* — Bien plus, on ne saurait trop le redire ne ce temps d'agnosticisme : en un sens, nous avons de Dieu une

connaissance beaucoup plus certaine que des hommes avec lesquels nous vivons le plus intimement. L'homme qui nous tend la main se décide peut-être au même instant à nous trahir, son geste est peut-être un mensonge, je puis douter de sa parole, de sa vertu, de sa bonté. Je sais au contraire, de science absolument certaine, même par ma seule raison, que Dieu ne peut pas mentir, qu'il est infiniment bon, infiniment juste, infiniment saint. De tous les êtres, c'est Lui, en un sens, que je connais le mieux, lorsque je récite en le méditant le *Pater*, comme c'est de Lui que je suis le mieux connu.

Bien plus, en un sens, nous connaissons mieux la nature divine que la nature humaine, et surtout que les natures animales et végétales. Après avoir étudié de près le traité *de Deo uno* de S. Thomas, on parvient à rattacher à l'*Ipsum esse* tous les attributs divins et à montrer la solidarité de toutes les thèses avec cette proposition fondamentale : « *in solo Deo essentia et esse sunt idem* ». Il est certainement plus difficile de rattacher tout le traité de l'homme à la définition de la raison. — Nous revenons ainsi à cette remarque profonde d'Aristote, que nous citions au début de cet article : « Les choses divines sont plus connaissables, plus intelligibles *en elles-mêmes* que toutes les autres (*maxime scibilia sunt ipsa prima et causae*), bien que *relativement à nous* elles soient plus difficiles à connaître (*quia a sensibus remotissima*). » *Métaph.*, l. I; *Comm. de S. Thom.*, leç. 2.

Bibliographie. — Outre les ouvrages cités dans le cours de cet article, on lira utilement :

1° Sur l'enseignement de l'Eglise : Granderath, *Constitutiones dogmaticae Sacrosancti oecumen. Concilii Vaticani*, Fribourg-en-Brisgau, 1892, p. 32, 77, 97, et les théologiens qui ont écrit après le Concile, notamment Franzelin, *De Deo uno et de Traditione*.

2° Sur les textes scripturaires : les commentaires de l'Epître aux Romains. Corluy, *Spicilegium*, t. I, p. 75-96; et parmi les ouvrages récents : Prat, *La Théologie de S. Paul*, Paris, 1908.

3° Sur la doctrine des Pères : Petau, Thomassin; Heinrich, *Dogmatische Theologie*, 2e éd., Mayence, 1883, t. I et III; Kleutgen, *Theologie der Vorzeit*, t. II; Stöckl, *Geschichte der Philosophie*; Scheeben, *Dogmatique*.

4° Sur la démonstrabilité : Kleutgen, *Philosophie scolastique*, 4 vol., trad. Sierp, et *Theologie der Vorzeit*, 5 vol., qui ont surtout pour but la défense de la doctrine scolastique de la connaissance; Sanseverino, *Philosophia Christiana*; Zigliara, *De la lumière intellectuelle*; de Broglie, *Le Positivisme et la science expérimentale*; Lepidi, *La Critique de la raison pure d'après Kant et la vraie philosophie*, dans *Opuscules philosophiques*, 1899; Gardeil, *Après le cours de M. Boutroux; Devons-nous traverser Kant Ont-ils vraiment dépassé Kant?* *Revue Thomiste*, 1897; Schwalm, *Le Dogmatisme du cœur et celui de l'esprit*, *Revue Thomiste*, 1898; Farges, *La Crise de la certitude*, Paris, 1907; Dehove, *La Critique kantienne des preuves de l'existence de Dieu*, Lille, 1905; E. Naville, *Les Philosophies négatives*, Paris, 1900, *Les Philosophies affirmatives*, 1909.

5° Sur la position moderniste : Moisant, *Dieu, l'expérience en métaphysique*, Paris, 1907; Piat, *La Croyance en Dieu*, 1907, *Insuffisance des philosophies de l'intuition*, Paris, 1908; E. Boutroux, *Science et Religion*, 1907; Halleux, *La Philosophie condamnée* (positiviste et kantienne), Paris, 1908; Garrigou-Lagrange, *Etude sur la valeur de la critique moderniste des preuves thomistes de l'existence de Dieu*, 1909. — Voir aussi les années 1906. 1907, 1908 de la *Revue thomiste*, *Revue néo-scolastique*, *Revue des sciences philosophiques et théologiques* (bulletins); des *Etudes*, de la *Revue Augustinienne*. — Sur le monisme contemporain, voir F. Le Dantec, *L'Athéisme*, 1907.

6° Sur les preuves de l'existence de Dieu : Sanseverino, *op. cit.*; Kleutgen, *Philosophie scolastique*; Hontheim, *Theologia naturalis*, Fribourg-en-Brisgau, 1893; Farges, *L'Idée de Dieu d'après la raison et la science*, 1894; Villard, *Dieu devant la raison et la science*, 1894; Sertillanges, *Les Preuves de Dieu et l'éternité du monde*, 4 articles, *Rev. Thomiste*, 1897 et 1898; J. Hurtaud, *L'Argument de S. Anselme et son récent apologiste*, *Rev. Thomiste*, juill. 1895.

7° Sur la nature de Dieu, les traités de dogmatique, notamment Buonpensiere, *Commentaria in Ia P. Summae Theologicae S. Thomae, De Deouno*, Rome, 1902; Th. Pègues, *Commentaire littéral français de la Somme Théologique de S. Thomas*. — Voir aussi, Del Prado, *De Veritate fundamentali Philosophiae christianae*, Fribourg, Suisse, ouvrage qui va paraître prochainement; l'auteur y développe la doctrine condensée en deux opuscules que nous avons plusieurs fois cités au cours de cet article.

R. Garrigou-Lagrange, O. P.

DIMANCHE. — I. *Sanctification du dimanche.* — II. *Législation moderne du dimanche.*

I. — Sanctification du dimanche

1° *Assistance à la messe.* 2° *Abstention des œuvres serviles.* 3° *Nature de l'obligation.* 4° *Raisons d'être de ce double précepte.*

La sanctification du dimanche, sous les deux formes qu'elle revêt encore de nos jours : assistance à la messe et abstention des œuvres serviles, remonte à l'origine même de l'Eglise. Elle est certainement d'origine apostolique; non pas qu'elle résulte d'une décision proprement dite imposée par les Apôtres, mais ce qu'elle a d'essentiel dans sa pratique remonte à l'époque des Apôtres. Dès l'Apocalypse (I, 10), le dimanche est désigné comme le jour du Seigneur, κυριακὴ ἡμέρα.

1° Assistance à la messe. — Les Apôtres n'ont pas émis un décret pour remplacer l'observance du sabbat par celle du dimanche; nous savons au contraire qu'ils ont continué de fréquenter le temple et les synagogues les jours de sabbat. Cf. *Act.*, XIII, 14, 44; XIV, I; XVII, 2; XVIII, 4. Cependant le dimanche est déjà jour sanctifié pour les chrétiens, c'est le jour où ils se réunissent « pour rompre le pain », *Act.*, XX, 7; le jour où l'on prépare la quête pour les pauvres de la communauté juive de Jérusalem, I *Cor.*, XVI, 2. Il paraît très probable que, tout à fait à l'origine, le dimanche fut simplement juxtaposé au sabbat dont il continua l'observance en lui donnant un nouveau caractère : la journée sabbatique terminée (on sait que le sabbat juif, commencé le vendredi à la tombée de la nuit, se terminait le samedi à la même heure, *Levit.*, XXIII, 32), les chrétiens se réunissaient pour une assemblée particulière où ils faisaient « en mémoire du Christ » le repas eucharistique. La réunion avait lieu sans doute la nuit, soit parce que c'était l'heure où l'Eucharistie avait été instituée, soit parce que les assistants, venant parfois de lieux assez éloignés, n'avaient pu se mettre en route qu'après la clôture du sabbat, soit afin d'échapper à la surveil-

lance et aux persécutions des Juifs. Naturellement, ils ne pouvaient penser que l'assistance à la réunion chrétienne fût moins obligatoire que l'assistance à l'office de la synagogue.

Sans qu'il y eût loi écrite, dont aucune attestation ne nous est parvenue, il y eut une pratique tenue pour moralement obligatoire.

A partir des Apôtres, les textes se multiplient qui montrent le dimanche consacré au culte. La *Didaché* (fin Ier siècle) dit : « Réunissez-vous, le jour du Seigneur, rompez le pain et rendez grâces après avoir confessé vos péchés. afin que votre sacrifice soit pur. » XIV, 1. Saint Ignace d'Antioche († vers 110) nous informe que le dimanche a pris la place du sabbat, *Epist. ad Magnes.*, IX; l'épître de *Barnabé*, qui répudie le sabbat, reconnaît aussi le dimanche pour jour de fête, XV, 9; de même saint Justin, *Apol.*, I, 67, dit qu'en ce jour les fidèles se réunissent pour assister à la célébration de la messe; Méliton de Sardes († vers 165) compose un traité sur le dimanche; et Denys de Corinthe (même époque) parle des réunions cultuelles du dimanche (dans Eusèbe, *Hist. Eccles.*, IV, XXIII).

Dès le commencement du IVe siècle, nous constatons une législation proprement dite sur le dimanche. C'est le concile d'Elvire (vers 300) qui décide : « Si quelqu'un établi dans une cité reste trois dimanches sans aller à l'église, on le privera quelque temps de la communion », can. 21; décision renouvelée au concile de Sardique (vers 344), c. 11 (texte grec). — Les *Constitutions Apostoliques* font de la sanctification du dimanche sous ses deux formes un précepte des apôtres saint Pierre et saint Paul, l. VIII, c. XXXIII. Le dimanche, les soldats chrétiens enrôlés dans les armées de Constantin vont à l'église assister au saint sacrifice, tandis que les soldats païens se réunissent en un lieu désigné où ils récitent ensemble une prière composée par l'empereur lui-même. *Vita Constant.* l. IV, c. 18 et suiv. Cf. *De solemnit. paschal.*, c. 7 et 12.; et les évêques, à cette époque, devant être élus par tout le peuple chrétien, c'est le dimanche qui est le jour désigné pour l'élection. S. Leo Magn., *Epist. ad. episcop. per provinc. Viennens. constitutos*, c. 7. *P. L.*, t. LIV, 630.

Jusqu'ici, nous avons appris que le dimanche est jour spécialement désigné pour le culte divin; à partir du VIe siècle, notre documentation sur ce précepte se précise et entre dans plus de détails. Avec saint Césaire, *Serm.* 265, inter oper. S. Augustini, *P. L.*, t. XXXIX, 2238; *Serm.* 280, ib. 2274; 281, ib. 2278; *Vita Caesarii*, l. I, c. 2. *P. L.*, t. LXVII, 1010, et le concile d'Agde, c. 17, qui porte la décision suivante : « Nous ordonnons, par une prescription toute spéciale, que les séculiers assistent à la messe du dimanche en entier, et que nul n'ait l'audace de sortir avant la bénédiction du célébrant; ceux qui l'oseraient faire seront publiquement réprimandés. » Bruns, *Canones Apostolorum et Conciliorum*, t. II, 155, on a fait un pas notable et atteint un point qui ne sera pas abandonné. Cf. concile d'Orléans de 511, c. 26, *Concilia aevi Merovingici* (Maassen), p. 8; concile d'Orléans, de 538, c. 32, ib. p. 82; concile de Mâcon, de 581, c. 1, ib. 165, et c. 4, p. 166. L'obligation est donc certaine, au moins pour ceux qui habitent la « cité », la ville et ses environs. Bientôt on étend le rayon d'obligation : on invite les maîtres à envoyer à la messe leurs serfs et serviteurs qui résident loin des églises, au fond des terres ou des bois. Concile de Rouen, de 650, c. 14. Bruns, op. cit. t. II. 271; des hommes choisis se feront les auxiliaires des curés, rappelleront aux insouciants leur devoir, et au besoin dénonceront ceux qui le transgressent. — On porte ensuite l'attention sur un autre point, sur l'assistance à la messe, comprenant le sermon et l'instruction religieuse. Cf. en particulier le concile de Clovesho, en Mercie (747), c. 14, Mansi, *Concilia*, t. XII, 399.

A partir du XIe siècle, on corrobora partout, à commencer par la Hongrie, de *sanctions temporelles* déterminées, de coups, d'amendes, l'obligation d'assister à la messe. *Constitut. ecclesiast. sub S. Stephano rege Hungariae* (1016), c. 7. Mansi, t. XIX, 371; *Conc. Szabolchen.* (1092), c. 11, ib., t. XX, 763; *Conc. Apamien.* (1212), c. 7, ib., t. XXII, 357; *Statuta in concil. ap. Tolosam promulgat. per dom. Roman. S. Angel. cardinal. diacon.* (1219), c. 2, ib., 1235; *Conc. Tolosan.* (1229), c. 25, ib., t. XXIII, 200; *Conc. Biterren.* (1233), c. 5, ib., 271. Ailleurs, la sanction n'est pas fixée d'avance, mais remise au gré de l'évêque. *Synod. Exonien.* (1287), c. 25, Mansi, t. XXIV, 812.

On devait assister à la messe dans son église paroissiale. *Nova praecepta Domni Petri de Colle medio* (1235), ib., t. XXIII, 403; *Conc. Treviren.* (1238), c. 30, ib., 482; *Synod. Exonien.* (1287), loc. cit. Il y eut sur ce point de longues luttes entre le clergé séculier et les religieux. Peu à peu, après des vicissitudes diverses, des constitutions de Léon X, bulle *Intelleximus*, (1517), puis de Clément VIII (1592), donnèrent gain de cause aux religieux.

La sanctification du dimanche n'était pas estimée complète si l'on se contentait d'assister à la messe : elle demandait, à l'origine, l'assistance aux vigiles nocturnes, plus tard d'autres œuvres de religion, des prières plus assidues et plus ferventes. Au XVIe et au XVIIe siècle, on réclama l'assistance aux vêpres. Tout le monde affirmait qu'assister aux vêpres était une bonne œuvre. Etait-ce une obligation proprement dite? Un certain nombre de théologiens moralistes l'affirmaient, les uns imposant cette assistance aux vêpres et au sermon comme précepte, au moins sous peine de faute légère, et parfois même de faute grave, si l'on n'avait pour s'en exempter une juste cause (Noel Alexandre, *Theol. dogm. et moral.*, l. IV, c. 5, art. 6, reg. 10); d'autres réclamant comme exigée par le droit commun la sanctification de l'après-midi (*Conférences d'Angers*, avril 1714; *Théol. de Montazet*, t. II, c. 2, p. 235); d'autres, comme une obligation certainement imposée par la coutume. Billuart, *Tractat. de Religio.*, dissert. VI, art. 3; Pontas, *Dictionn. des cas de conscience*, Dimanche, cas 2.

On est d'accord aujourd'hui qu'il n'y a pas d'obligation légale proprement dite d'assister aux vêpres, mais qu'il y a tout avantage à le faire. Marc, *Institut. moral.*, part. II, sect. 2, tract. 3, c. 1, n° 657.

On le voit, dans ses détails d'application, le précepte de l'assistance à la messe est d'origine coutumière. Cela aide à comprendre comment la coutume peut légitimement en exempter, non pas totalement, mais en partie et pour un temps plus ou moins long, diverses catégories de personnes. Dans ces cas, il suffit de constater si la coutume est bien établie, acceptée et pratiquée par des chrétiens sérieux. On comprend aussi, que, n'étant pas de droit divin au sens propre dans ses modalités, ce précepte n'oblige pas, comme disent les moralistes, *cum tanto incommodo*, s'il expose à des inconvénients graves, soit quant à la santé, soit quant à d'autres biens, v. g. pour la garde des malades, des enfants, etc. Mais, tout en reconnaissant parfois officiellement la valeur des motifs d'exemption en ce qui concerne l'assistance à la messe, par exemple dans les pays de mission, l'Eglise insiste toujours sur l'obligation de sanctifier ce jour par des prières plus nombreuses et plus ferventes.

2° **L'abstention des œuvres serviles.** — Ce que l'on entend par l'abstention obligatoire des œuvres

serviles a mis plus de temps à s'imposer et à se préciser; on peut même affirmer qu'en ce qui touche un certain nombre d'œuvres, c'est une question encore discutée, non pas quant au principe, mais quant à l'application. — Un fait indubitable, c'est que l'abstention du travail, très strictement imposée par la loi mosaïque les jours de sabbat, *Exod.*, xvi, 30; xx, 10; xxxv, 3; *Num.*, xv, 32 et suiv.; *Jerem.*, xvii, 21, etc., et par le culte païen lui-même, MACROB., *Saturnalia*, l. I, c. xvi, dut être observée, autant que le permettaient les circonstances, par les premiers chrétiens convertis soit du judaïsme soit de la gentilité : TERTULLIEN dit, *Ad Nation.*, I, 13; *Apologet.*, 16, que les chrétiens consacrent le dimanche « à la joie du repos ». Toutefois, ce n'était plus avec la rigueur du chômage judaïque. Les plus anciennes lois des empereurs chrétiens qui interdisent, le dimanche, tout travail mécanique et tout acte de procédure, *Rescrit de Constantin à Elpidius* (321), *Cod. Justinian.*, l. II, tit. xii, de feriis, l. 3; Cf. *Constitut.* de Valentinien, Théodose et Arcadius, ib., l. 7ª, laissent permise la culture des champs, l'homme n'étant pas maître des variations de la température et y étant au contraire assujetti. Des conciles, — Laodicée (vers 380), c. 29; de Jésuyahb Ier (585), c. 19, *Synodicon Orientale*, édit. Chabot, p. 447; — montrent que l'interdiction du travail n'était pas absolue, mais imposée *autant que possible*, surtout aux pauvres. Les *Constitutions Apostoliques* prescrivent tout particulièrement aux maîtres de laisser chômer, le dimanche, les esclaves, l. VIII, c. xxxiii.

A partir du vie siècle, l'obligation du chômage dominical devient plus rigoureuse; plusieurs s'efforcent de la rendre équivalente à celle du sabbat juif, et c'est en partie l'œuvre de saint CÉSAIRE d'Arles. Cf. *Serm.* 265, inter op. S. Augustini, *P. L.*, t. XXXIX, 2238; *Serm.* 280, *ib.* 2274; on tomba même dans des excès de rigueur qui furent d'ailleurs promptement condamnés. Conc. d'Orléans (538), c. 30. Mais en condamnant ces excès on précisa dans le détail les œuvres interdites, et on joignit à celles qui l'avaient été antérieurement la culture de la terre; ce furent même les œuvres les plus minutieusement énumérées : labourage, soins de la vigne, fauchaison, moisson, taille, abatage; on donnait au prêtre mission de châtier les violations de la loi. Conc. d'Orléans, *loc. cit.*; Conc. de Chalon (vers 650), c. 18, Maassen, p. 212. Le peuple fit plus attention à la condamnation que le concile avait portée contre les excès de rigueur qu'aux prescriptions positives qui accompagnaient cette condamnation. Désormais, ce sont, au contraire, chaque jour de nouvelles plaintes contre la profanation du dimanche par le travail. On se sent obligé de préciser les sanctions spirituelles : excommunication contre les clercs et les moines; les châtiments temporels : perte du procès pour les avocats et les plaideurs; les peines même corporelles : coups de bâton pour les paysans et les serfs qui travaillent spontanément. Conc. de Mâcon (585), c. 1, Maassen, p. 165. L'autorité séculière intervient, Edit de Gontran, *Capitular.*, Boretius, I, 10, et, pour sa part, interdit toute action judiciaire et tout travail corporel, sauf la préparation des aliments. Cette double action parallèle se continue dans la législation soit ecclésiastique, soit séculière, imposant ici l'amende, là le châtiment corporel. Conc. de Narbonne (589), c. 4, Bruns, *op. cit.*, t. II, p. 60; décret de Childebert II, c. 14, Boretius, I, 17; Lois ecclésiast. de Ina, roi des Saxons Occident. en Angleterre, c. 3, Mansi, t. XII, 57; Lois du clergé de Northumbrie, c. 55, 56, *ib.*, t. XIX, 69; Lois du roi Canut, c. 14, *ib.*, 562; Constitut. ecclés. de S. Etienne de Hongrie (1016), c. 6, *ib.*, 370; Concile de Szabolch (1092), c. 12, *ib.*, t. XX, 765; Loi des Alamans, l. I, c. 28, Pertz, Leg., t. III, 57; Loi des Bavarois, *ib.*, 335; Conc. de Berkhampsteadt (697), c. 10, 11; afin d'obtenir plus sûrement l'obéissance, on donne même aux dénonciateurs une part du produit de l'amende infligée, ib., c. 12. Au viiie siècle, on met au premier rang la prohibition des plaids et marchés, Conc. de Mayence (813), c. 37, *Monument. Germaniae*, Concil., t. II, 270; de Reims (813), c. 35, ib. 256; Lois ecclés. d'Edouard l'Ancien (900-924) roi d'Angleterre, c. 7. Mansi, t. XVIII, 238; décret du pape Nicolas II, c. 10, *ib.*, t. XIX, 876; puis la chasse, les travaux des femmes, tisser, tricoter, coudre, laver, carder, tondre les brebis, *Capitulair. de Rodulfe de Bourges*, c. 26, Mansi, t. XIV, 955; les charrois, hors certains cas déterminés, Réginon, *De eccles. disciplin.*, l. I, c. 372. *P. L.*, t. CXXXII, 264; Conc. de Bourges (1031), c. 15, Mansi, t. XIX, 505, et encore à la condition, dans les cas exceptés, de ne pas manquer la messe, *Liber legum ecclesiasticar.*, c. 24, *ib.*, 186; on interdit même les voyages. Conc. Coyac. (1050), c. 6, ib. 788. — Au xiie siècle, l'esprit dans lequel on a compris la loi est à ce point sévère, que des malheureux à qui les récoltes ont manqué, en Norvège, demandent au Pape Alexandre III (1159-81) la permission de pêcher le dimanche, et le Pape, qui exauce leur supplique, y met certaines conditions.

Toutes ces lois sont des lois diocésaines, régionales, témoignent de la coutume du peuple chrétien; elles ne sont pas *une* loi universelle. Au xiiie siècle, saint THOMAS d'Aquin en fit l'exégèse. Il constata, en premier lieu, que l'abstention des œuvres serviles était d'origine coutumière confirmée par l'Eglise, que la coutume n'interdisait pas tout travail, mais celui-là seulement où le corps a plus de part que l'esprit, et par lequel l'homme se fait le serviteur d'autres hommes ou du démon. *Summa Theolog.*, IIª IIªᵉ, q. 122, art. 4. Depuis cette époque, rien n'a été modifié ni objet de nouvelles décisions quant au principe, sinon quant aux applications. Les moralistes ont longuement discuté si tel ou tel travail est œuvre servile ou non, et l'accord sur quelques points se fait malaisément. Somme toute, les tendances rigoristes qui s'étaient encore manifestées au xvie et au xviie siècles ont perdu de plus en plus leur empire, et le cardinal GOUSSET, avec son esprit si pondéré, en est revenu au vrai principe de solution, à la coutume, acceptant ce que la coutume — entendue au sens canonique — admet, rejetant ce qu'elle interdit, laissant ainsi dans son état coutumier l'application d'une loi d'origine coutumière, ne la rendant ni plus stricte ni plus large qu'elle n'est dans son principe. On comprend aisément, par là, que, la loi étant d'origine humaine, les Congrégations romaines, interrogées maintes fois par les missionnaires, laissent, à l'occasion, une place assez large au travail des mains, à l'œuvre servile, le dimanche, pour les populations pauvres des missions. Des essais nouveaux ont été ébauchés par certains moralistes contemporains, comme BERARDI, *Praxis Confessar.* (2e édit.), t. II, n° 370 et suiv., touchant la théorie de l'œuvre servile; ils n'ont pas pour but de modifier le principe de la loi, mais d'en mettre les applications en rapport avec ce que réclame, pensent-ils, l'esprit public d'aujourd'hui.

3° Nature de l'obligation. — De cet exposé historique, nous pouvons tirer diverses conclusions touchant la nature de l'obligation que le précepte impose. 1° L'obligation n'ayant pas été introduite, dans le Nouveau Testament, par une loi divine positive, on en peut dispenser au moins dans le détail des applications. 2° Comme elle est, quant au principe général, garantie par des lois positives, d'origine locale il est vrai, mais précisées, reprises, étendues, au point d'atteindre toutes les régions territoriales de l'Eglise,

elle oblige la généralité, c'est-à-dire toute l'Eglise. 3° Dans ce sens, il ressort de tout ce que nous avons vu, des dispositions des conciles, de l'enseignement des évêques et des moralistes, des sanctions de toute nature, qui atteignaient les violateurs du précepte, que l'on considérait l'obligation comme grave de sa nature, et sa violation comme une faute grave. 4° Loi coutumière dans son principe et surtout dans ses applications de détail, elle subit les variations de la coutume (au vrai sens canonique), et les personnes que cette coutume en tient pour exemptes, sont réellement exemptes. *a*) Si les personnes qui se trouvent dans les conditions normales de liberté et de travail sont coupables de faute grave en manquant au double précepte, les personnes que la coutume exempte de l'assistance à la messe en certaines circonstances : les jeunes mères avant les relevailles, les fiancées à la messe paroissiale où se fait la publication de leurs bans, les personnes nécessaires à la garde de la maison ou des malades, celles qui n'ont pas le minimum de vêtements estimés convenables vu leur position sociale, etc., ne sont coupables d'aucune faute si, dans les limites de cette coutume, elles manquent à la messe. *b*) Cette loi coutumière n'a jamais été considérée comme strictement obligatoire dans chaque cas particulier où son observance imposerait de notables incommodités : une loi expresse et précise n'oblige pas *cum tanto incommodo*, à plus forte raison le peut-on affirmer d'une loi comme celle-ci, qui ne doit son existence pour le détail qu'à la pratique des hommes. Sans doute il sera mieux et préférable d'observer la loi, même au prix de notables inconvénients, mais il ne s'agit pas ici de ce qu'il est préférable de faire, il s'agit de ce qui est obligatoire. C'est en vertu de ce principe que l'on considère comme exempts ceux qui ne peuvent venir à l'église sans désagrément sérieux, pour cause de maladie, de fatigue, ou autre semblable.

Ce que l'on vient de dire touchant l'assistance à la messe, on le dira avec plus de droit touchant le chômage; car il faut bien noter que c'est ici une autre obligation, distincte de la première : l'exemption de l'une n'entraîne pas l'exemption de l'autre. 1° Les travaux que la coutume permet le dimanche : les œuvres quotidiennes d'alimentation ou de bonne tenue d'une maison, peuvent se faire sans péché; cette coutume sera plus ou moins sévère selon les temps et les lieux, il sera parfois malaisé de bien constater jusqu'où elle s'étend, mais cette difficulté n'abroge pas le principe général. L'Eglise ne nous condamne point aux minuties et aux étroitesses du judaïsme. Appuyés sur ce principe, les moralistes ont donné nombre de solutions à la fois larges et parfaitement légitimes. Il est certain que le motif de nécessité rend légitime le travail du dimanche; on en fait l'application quand il s'agit, à la campagne, de rentrer une récolte mise en danger par les sautes de température, on en fera tout aussi légitimement l'application à l'ouvrier des villes, réduit à vivre de son modeste salaire, qui, à l'époque douloureuse de la morte-saison, trouve, le dimanche, un travail urgent à faire; à celui qui, en toute saison, ne peut nourrir les siens sans l'appoint que lui procure le salaire de ce jour. A côté de la nécessité on mettra, pour l'ouvrier commun, l'aubaine inespérée, qu'il trouve en ce jour, d'un gain notable. Sans doute encore, ici, dans l'application pratique il faudra tenir compte d'une foule de considérations : nous n'envisagerons ici que le principe strict du précepte dominical. 2° On a toujours admis comme permis, le dimanche, les travaux manuels qui ont pour but et pour objet le culte divin, de même que ceux qui ont pour but de rendre au prochain un service qu'on ne peut lui rendre un autre jour, ou qui préservent ses biens, par exemple en cas d'incendie, d'inondation, ou d'autres semblables.

L'Eglise se montre plus large pour dispenser du précepte quant au chômage qu'en ce qui concerne l'assistance à la messe, ce qui est une indication intéressante de la valeur obligatoire diverse qu'elle estime attachée aux deux préceptes.

4° Raison d'être du double précepte. — La raison d'être commune se montre avec des nuances différentes quant à chaque partie du précepte. — 1. *Concernant l'assistance à la messe.* Voici les motifs généralement indiqués comme étant ceux qui ont fait établir ce précepte. Ils prennent racine dans l'obligation que nous avons de rendre à Dieu un culte, un culte public. Cf. S. THOM., IIª IIªᵉ, q. 122, art. 4, in corp. art. Nous devons à Dieu un culte parce qu'il l'exige, et parce qu'il est notre Créateur. Ce culte doit être spirituel, et provenir de la partie intelligente et spirituelle de l'homme, parce que seule elle peut rendre à Dieu un culte vrai, dirigé par la raison. Mais en l'homme, Dieu n'a pas créé que l'âme, il a créé le corps; l'homme tout entier, dans ce qui le fait homme, dans son corps et dans son âme, doit à Dieu un culte extérieur. Il lui doit de plus un culte public et social, soit parce que la société, créée par Dieu, lui doit à ce titre ses hommages, soit parce que, créé pour vivre en société, n'atteignant tout son développement normal que dans et par la société, l'homme reçoit du culte rendu en commun une impression religieuse plus profonde, et ne rend à Dieu le culte qu'il lui doit qu'avec le concours de ses semblables et sous l'impulsion qu'exerce sur lui le spectacle du culte rendu en même temps par ses semblables. Or l'acte le plus parfait et le plus élevé du culte divin, c'est le saint sacrifice de la messe; l'homme et la société doivent donc ensemble à Dieu le culte rendu par ce sacrifice, l'assistance commune à ce sacrifice. Il y a en outre obligation pour tous les fidèles de s'instruire des vérités de la religion, et nul temps n'est plus apte à ce que cette instruction soit fructueuse que celui où l'homme, dans le recueillement et la prière, reçoit plus abondamment les grâces divines. Aussi ce fut toujours la coutume de l'Eglise de joindre à la lecture des Livres saints l'homélie, qui en donnait le commentaire moral et théologique. Il n'est pas douteux, d'autre part, que l'immense majorité des hommes sont incapables de s'instruire par eux-mêmes; il faut donc consacrer à cet enseignement un jour qui soit le même pour tous, celui où l'âme est le plus détachée des préoccupations humaines. — 2. *Concernant l'abstention des œuvres serviles.* Les économistes et les physiologistes insistent sur cette vérité admise par tous, que l'homme ne peut travailler constamment, que son corps a besoin de repos, sous peine de s'étioler, de compromettre prématurément sa santé, la possibilité de gagner chaque jour sa vie, et l'avenir de sa race. Ce sont les considérations qui inspirent aujourd'hui les lois civiles sur le chômage. L'Eglise est inspirée encore par d'autres motifs : elle tient au chômage du dimanche parce que c'est le jour auquel fut reportée l'obligation divine fixée primitivement au sabbat, parce qu'il faut que, le jour consacré au culte divin, l'esprit se dépouille de toute autre préoccupation immédiate, pour s'attacher vraiment à Dieu, qu'il faut éviter ce jour-là les occasions de péché, si nombreuses dans l'acharnement que l'on met aux soucis de sa profession, parce qu'enfin le chômage du dimanche est le seul moyen efficace qui permette de s'adonner tout ce jour aux œuvres de religion. On voit donc, par la valeur diverse de ces divers motifs, pourquoi l'Eglise, ou même la coutume,

sans dispenser jamais du devoir essentiel que nous avons de rendre à Dieu un culte d'adoration, dispense avec plus ou moins d'étendue des modalités suivant lesquelles nous rendons ce culte. Sur sa discipline spéciale pour les Missions dans les pays infidèles, voir les *Collectanea* de la Propagande (2ᵉ édit.), passim, en particulier, nº 627, 642, 914, et surtout le nº 473.

Bibliographie. — On ne citera que quelques noms d'une bibliographie qui pourrait être très nombreuse. *Dimanche*, dans *Dictionnaire de la Bible*, t. II, 1430; D. H. Arnoldt, *De antiquitate diei dominici Skizzen;* E. E. L. Franke, *De diei dominici apud veteres christianos celebratione*, Hal. Sax., 1826; Zahn, *Geschichte des Sonntags*, dans *Skizzen aus dem Leben der alten Kirche*, Erlangen, 1898; A. Villien, *Histoire des commandements de l'Eglise*, Paris, 1909, ch. 2 et 3; tous les théologiens moralistes à l'occasion du troisième précepte du Décalogue.

A. Villien.

II. — Législation moderne du dimanche

Législation française; loi du 13 juillet 1906; action catholique. — Législation étrangère

Législation française. — Dès les temps les plus reculés de la monarchie française, les rois se sont occupés de faire respecter le repos des dimanches et des fêtes. Sous l'ancienne monarchie, de nombreux décrets et ordonnances, fondés sur le sentiment religieux et la prédominance du culte catholique, avaient consacré le principe de l'intervention de l'Etat. Le repos des dimanches et des fêtes avait été prescrit par Childebert en 552, Pépin en 744, Charlemagne en 789 et 808, François Iᵉʳ en 1520, Charles IX en 1560, Henri III en 1579. — Sous Louis XIV, une ordonnance de police, en date du 12 décembre 1644, interdisait tout travail et tout débit de marchandises les dimanches et jours de fêtes commandées par l'Eglise, à peine de 100 livres parisis d'amende et de prison. — Une ordonnance conçue dans le même sens avait été rendue par Louis XVI, le 30 avril 1778. — Citons encore, pour être complet, l'ordonnance de 1695, la déclaration de 1698, les ordonnances de 1701 et de 1712, et les arrêts du parlement de Paris de 1777 et 1786. — L'institution des fêtes chômées avait été d'abord un bienfait pour le peuple et surtout pour l'habitant des campagnes. Mais quand le vassal eut été affranchi, quand il cultiva la terre pour son propre compte, l'homme de la glèbe se plaignait du nombre toujours croissant des fêtes chômées. L'ordonnance d'avril 1695 défendit d'en établir de nouvelles sans l'autorisation royale; mais l'Eglise alla plus loin, dans cette voie de libération qui fut toujours la sienne : l'archevêque de Paris et celui de Toulouse en supprimèrent un grand nombre. Le Pape Benoît XIV en supprima aussi plusieurs, dont il renvoya la solennisation au dimanche suivant.

Décadis. — Ces ordonnances furent abrogées par la Constitution du 3 septembre 1791 et par la Déclaration des Droits de l'homme. La Révolution ne s'en tint pas là : le calendrier grégorien fut supprimé et remplacé par le calendrier républicain, qui divisa les mois en *décades* ou périodes de dix jours; le dixième jour, qui reçut le nom de décadi, remplaça le dimanche. Un décret du 18 floréal an II institua les fêtes décadaires, et un autre décret du 3 brumaire an IV établit sept fêtes nationales et annuelles, que l'on appelait alors fêtes *civiques :* celle de la fondation de la République, celle de la Jeunesse, celle des Epoux, de la Reconnaissance, de l'Agriculture, de la Liberté et des Vieillards; ces fêtes consistaient en chants patriotiques, en discours sur la morale des citoyens, en banquets fraternels, en divers jeux publics propres à chaque localité et en distribution de récompenses. Toutefois, l'observation de ces jours de repos n'était pas exigée avec rigueur; le décret du 7 vendémiaire an IV proclame même à cet égard une tolérance complète. — Mais ce calendrier nouveau, ces fêtes nouvelles heurtaient des traditions séculaires; la masse du peuple s'habituait difficilement à la célébration des décadis, tandis que le dimanche conservait toujours une apparence de fête. Le gouvernement, touché de la crainte de voir les institutions républicaines tomber dans le mépris, se laissa entraîner dans la voie de fatale intolérance bien contraire au principe même de ces institutions. D'abord, un arrêté du 14 germinal an VI prescrivit des mesures pour la stricte exécution du calendrier républicain; ensuite, un arrêté du 17 germ. même année défendit de donner des bals et d'ouvrir les salles de spectacle les jours de dimanche ou autres fêtes de l'ancien calendrier. Enfin, la loi du 7 thermidor an VI, plus rigoureuse par des motifs politiques que ne l'avait jamais été aucune loi par des motifs religieux, porta d'abord des prohibitions très sévères pour l'observation des décadis et des fêtes nationales. Elle ordonnait, pour ces jours de repos, la fermeture des boutiques, magasins et ateliers, la suspension des travaux dans les lieux publics, sous peine d'amende, et, en cas de récidive, d'emprisonnement, et prohibait de faire des significations, saisies, ventes, etc., à peine de nullité; et pour faire entrer plus profondément le calendrier républicain dans les mœurs, un arrêté du 18 thermidor an VI ordonna que la loi sur la célébration des décadis serait proclamée solennellement dans toutes les communes de la République, et une loi du 13 fructidor an VI, relative à la célébration des décadis, prescrit aux administrations de donner chaque décadi lecture des actes de l'autorité publique; les mariages ne pouvaient être célébrés que ce jour-là. Le Directoire devait prendre des mesures pour établir des jeux et exercices gymniques le jour de la réunion décadaire des citoyens.

Législation du XIXᵉ siècle. — Mais, sous le Consulat, la réaction des sentiments religieux se fit bientôt jour. Un arrêté des consuls, du 7 thermidor an VIII, édicta que l'observation des jours fériés ne fût d'obligation que pour les autorités constituées, les fonctionnaires publics et les salariés du gouvernement (art. 2), et que les simples citoyens eussent « le droit de pourvoir à leurs besoins et de vaquer à leurs affaires tous les jours, en prenant du repos suivant leur volonté, la nature et l'objet de leur travail ». Ce système fut adopté par le Concordat et par la loi organique du 18 germ. an X, qui porte : « Le repos des fonctionnaires publics est fixé au dimanche » (art. 57). — Sous l'empire de cette législation, il a été jugé que l'observation des dimanches et fêtes n'était obligatoire que pour les fonctionnaires publics et non pour les simples particuliers (Crim. cass., 3 août 1809). La Cour s'appuie, pour le décider ainsi, sur la liberté des cultes et sur l'arrêté de thermidor an VIII qui en est la conséquence, et auquel n'est pas contraire l'art. 57 de la loi organique.

L'observation du décadi était tombée de plus en plus dans le discrédit. Les publications de mariage étaient encore faites pendant cette journée, suivant l'arrêté du 7 thermidor an VIII; mais un autre arrêté, du 13 floréal an X, rapporta celui du 7 therm., et ordonna que les publications de mariage eussent lieu le dimanche, conformément à la loi du 20 septem-

bre 1792, sect. 2, art. 3. — Lors de la discussion du code Napoléon, on proposa de revenir au décadi pour les publications de mariage, mais on fit observer qu'il avait déjà beaucoup déchu, tandis que le dimanche avait repris toute son ancienne faveur, et qu'il n'était pas convenable de contrarier les idées religieuses. Le calendrier républicain n'existait plus que de nom; il fut définitivement supprimé par le sénatus-consulte du 22 fruct. an XIII, et le calendrier grégorien fut remis en usage au 1er janvier 1806. Ainsi les dimanches et les jours de fête déterminés par l'arrêté du 29 germ. an X devinrent les seuls jours de repos officiel. Un décret du 19 février 1806 fixa au 15 août de chaque année la fête de saint Napoléon et celle du rétablissement de la religion catholique en France; mais ce n'était pas là créer un nouveau jour férié, puisque le 15 août était déjà le jour de la fête de l'Assomption.

Cet état de choses fut expressément modifié par la loi du 18 novembre 1814, dont on peut dire d'une manière générale qu'elle remit en vigueur les anciens édits et, reproduisant presque textuellement les dispositions de l'ordonnance de Louis XIV, prescrivit l'interruption du travail extérieur et la fermeture des boutiques ou ateliers, les dimanches et jours de fête reconnus par la loi de l'Etat. Des exceptions nombreuses furent faites à la prohibition portée par la loi (art. 7 et 8), avec faculté pour l'autorité administrative de les étendre encore. Les contraventions aux dispositions de cette loi furent constatées par procès-verbaux des maires et adjoints ou des commissaires de police (art. 4), jugées par les tribunaux de simple police, et punies d'une amende qui, pour la première fois, ne pouvait excéder 5 francs (art. 5). — Cette loi, qui a emprunté à celle du 17 therm. an VI beaucoup de ses dispositions, abrogeait, par son article final, les lois et règlements de police antérieurs, relatifs à l'observation des dimanches et fêtes. Mais cette disposition, restreinte aux lois spéciales dont elle indique le caractère, laissait subsister les dispositions des autres lois ou des divers codes qui ont prescrit ou prohibé certains actes les jours fériés. — Le décret du 19 février 1806, qui avait institué la fête de Napoléon, fut abrogé par l'ordonnance des 16-31 juillet 1814, et la loi du 19 janvier 1816 ajouta au nombre des jours fériés le 21 janvier, jour anniversaire de la mort de Louis XVI.

Dispositions des Codes de procédure, de commerce et pénal. — Mentionnons quelques règles de procédure sur notre sujet. — Aucun exploit ne sera donné un jour de fête légale, si ce n'est en vertu de permission du président du tribunal (art. 63). — Le débiteur ne pourra être arrêté les jours de fête légale (art. 781, 2°). — Aucune signification ni exécution ne pourra être faite les jours de fête légale, si ce n'est en vertu de permission du juge, dans le cas où il y aurait péril en la demeure (art. 1037). — Si le cas requiert célérité, l'assignation ne pourra être donnée, les jours de fête, qu'en vertu de l'ordonnance du juge, qui commettra un huissier à cet effet (art. 808). — Le juge pourra permettre la saisie-revendication, même les jours de fête légale (art. 828). — Le refus de paiement doit être constaté, le lendemain du jour de l'échéance, par un acte que l'on nomme *protêt faute de paiement.* Si ce jour est un jour férié légal, le protêt est fait le jour suivant. (Cod. comm., art. 162.) — Aucune condamnatiou ne pourra être exécutée les jours de fêtes nationales ou religieuses, ni les dimanches (C. Pénal, art. 25).

Il faut signaler quelques lois spéciales sur le travail des enfants, sur le travail des femmes et des enfants. — La loi du 22 mars 1841 sur le travail des enfants, la première sur la matière depuis 1800 : Les enfants au-dessous de seize ans ne pourront être employés les dimanches et jours de fêtes reconnus par la loi (art. 4). — La loi du 22 février 1851 sur l'apprentissage : Les dimanches et jours de fêtes reconnus ou légales, les apprentis, dans aucun cas, ne peuvent être tenus vis-à-vis de leurs maîtres à aucun travail de la profession (art. 9). — La loi du 2 novembre 1894 sur le travail des femmes et enfants modifie les deux lois précédentes : Les enfants de moins de dix-huit ans et les femmes de tout âge ne peuvent être employés dans les établissements énumérés à l'art. 1er (ceux auxquels la loi s'applique sont les chantiers et ateliers de toute nature, publics ou privés, laïques ou religieux), plus de six jours par semaine, ni les jours de fêtes reconnus par la loi, même pour rangement d'atelier. Une affiche apposée dans les ateliers, disposait ladite loi, annonçait les jours indiqués pour le repos hebdomadaire. — Cette loi remplaçait le repos du dimanche par celui d'un jour quelconque au choix du patron.

La fête du 15 août, supprimée à la chute de l'empire, n'a été remplacée par aucune autre pendant les dix premières années du régime actuel. La loi du 6 juillet 1880 a eu pour objet de faire cesser cet état de choses : elle porte que la République adopte le 14 juillet comme jour de fête nationale annuelle. Le choix de cette date avait été combattu au Sénat : deux membres de la commission avaient proposé deux autres dates, prises dans l'histoire de la Révolution, et qui, suivant les auteurs de ces propositions, avaient l'avantage de ne rappeler ni luttes intestines, ni sang versé : celle du 5 mai, anniversaire de l'ouverture des Etats généraux en 1789, et celle du 4 août, dont la nuit fameuse est restée dans toutes les mémoires (Rapport de M. Henri Martin au Sénat). Le rapporteur a exposé les motifs qui ont fait préférer la date du 14 juillet. On a reproché à la date du 5 mai d'être peu connue du grand nombre et de n'indiquer que « la préface de l'ère nouvelle »; à la date du 4 août de ne marquer « qu'ne des phases de la Révolution, la fondation de l'égalité civile ». On a cru devoir préférer l'anniversaire du 14 juillet, qui rappelle à la fois « la prise de la Bastille, le 14 juillet 1789, et la grande fête de la Fédération, qui fut célébrée le 14 juillet 1790 » (Rapport à la Chambre des députés).

Une loi rendue quelques jours après celle dont il vient d'être question, la loi du 12 juillet 1880, a abrogé celle du 18 novembre 1814, relative au repos du dimanche et des fêtes religieuses, — loi d'ailleurs tombée en désuétude depuis bien des années, — ainsi que toutes les lois et ordonnances rendues antérieurement sur la même matière. Le rapporteur de la loi à la Chambre des députés, M. Maigne, a soutenu, pour justifier l'abrogation qu'elle prononce, que les prescriptions de la loi de 1814 portaient atteinte à la liberté de conscience et à la liberté du travail, en obligeant des israélites, des musulmans ou des libres-penseurs à suspendre leurs travaux et à arrêter leur commerce les dimanches et les jours de fêtes instituées par les lois chrétiennes. La plupart des membres du Parlement, qui prirent part à la discussion, invoquèrent le respect de la liberté du travail, « chacun, disait le rapporteur au Sénat, étant maître de son temps, à ses risques et périls », et proclamèrent que l'Etat n'avait pas à intervenir en cette matière. Au lendemain du jour où cette doctrine avait été consacrée par le pouvoir législatif, il devenait difficile de faire admettre les revendications qui, au fur et à mesure de l'élaboration des lois ouvrières, se manifestaient en faveur du repos du dimanche. Aussi les différentes propositions de loi, soumises quelques années plus tard à la Chambre des députés, restèrent-elles sans discussion.

Loi du 13 juillet 1906, *établissant le repos hebdomadaire en faveur des employés et ouvriers.*—Nous en préciserons successivement la genèse, le caractère et la portée, les conséquences pratiques.

Le 6 avril 1900, M. Zévaès et plusieurs de ses collègues, reprenant une proposition précédemment déposée, demandèrent à la Chambre des députés de décider que les employés de commerce auraient droit à un jour de repos par semaine. La commission chargée d'examiner cette question, trouvant trop restreinte la proposition de M. Zévaès, étendit le bénéfice du repos hebdomadaire aux ouvriers et employés, sans distinction d'âge ni de sexe, de presque toutes les entreprises. Le texte de la commission fut adopté par la Chambre le 27 mars 1902, mais subit d'importantes modifications devant le sénat, où la proposition fut discutée pendant plusieurs séances, en 1905 et 1906. Au cours des travaux préparatoires, la commission du sénat avait consulté de nombreuses délégations d'ouvriers et d'employés, qui avaient été unanimes pour réclamer le repos hebdomadaire, et reçut un grand nombre d'avis favorables, émanant d'importantes associations, telles que la Fédération des employés de France, la Fédération nationale des travailleurs de l'alimentation, la Fédération culinaire de France et des colonies; de Syndicats ou groupes d'employés de villes de province; de Chambres syndicales de différentes corporations ouvrières.— Les délégations patronales avaient également été entendues. La délégation des patrons, faisant partie du Conseil supérieur du travail, était d'accord avec la délégation ouvrière pour admettre l'intervention du législateur en cette matière. Les syndicats patronaux s'étaient partagés : ainsi s'étaient montrés nettement hostiles le syndicat de la boulangerie de Paris, le syndicat général de la pâtisserie, le syndicat de la boucherie de Paris et du département de la Seine, la Chambre syndicale de la marine, etc. Il en avait été de même de certaines Chambres de commerce, notamment de celle de Paris.

La loi nouvelle n'impose, en réalité, l'*obligation* du repos à personne : elle consacre le principe de la *possibilité* du repos hebdomadaire pour les employés et ouvriers, en interdisant aux chefs d'établissements de les occuper plus de six jours par semaine. Ce repos, elle le fixe au dimanche. — D'où une double conséquence. D'une part, le patron peut, sans être exposé aux sanctions de la loi, tenir son établissement ouvert, au jour fixé pour le repos hebdomadaire, et en continuer l'exploitation soit seul, soit avec l'aide des membres de sa famille non salariés. D'autre part, l'ouvrier pourra disposer du jour du repos, comme il l'entendra; il aura même la possibilité de travailler dans un établissement similaire à celui où il travaille habituellement, si le repos y est organisé par roulement.

Voilà le principe. Suit toute une série d'exceptions autorisées, que l'on peut ramener à trois groupes. — 1re catégorie d'exceptions. Lorsqu'il est établi que le repos simultané serait préjudiciable au public, ou compromettrait le fonctionnement normal de l'établissement, ce repos pourra être suspendu et remplacé, soit par un roulement, soit par un repos compensateur, soit par une demi-journée du dimanche, complétée par une demi-journée un autre jour de la semaine. — 2e catégorie d'exceptions. Celle qui accorde de droit le système du roulement. Il y a toute une catégorie de commerces et d'industries qui rentrent dans cette catégorie d'exceptions : toute l'alimentation, le commerce des denrées périssables — l'exception qui se justifie le mieux, — la vente des fleurs naturelles, les transports, — on ne remue jamais tant que le dimanche — les industries qui se rattachent à l'hygiène, les cabinets de lecture. Puis une formule générale, comme conclusion : sont comprises dans l'exception toutes les industries dans lesquelles une interruption du travail entraînerait la perte ou la dépréciation du produit en cours de fabrication. — 3e catégorie d'exceptions. Les industries au grand air, celles dont le fonctionnement est arrêté d'une façon presque constante par le cours des saisons, et puis celles où un surcroît d'activité est réclamé à certaines périodes de l'année. Dans ces commerces, le chef d'établissement est autorisé de plein droit par la loi à supprimer quinze repos hebdomadaires par an, quitte à les redonner dans la période de morte-saison.

Au point de vue de la fixation du salaire, si la loi du 13 juillet 1906 interdit à tout chef d'établissement d'occuper plus de six jours par semaine un même ouvrier, elle ne lui impose pas l'obligation de payer à l'ouvrier le jour de repos. Mais cette règle, applicable au salaire payable « à la journée », ne l'est pas lorsqu'il existe un contrat de louage d'ouvrage, pour une durée déterminée ou non, avec stipulation de paiement du salaire à la semaine, au mois ou à l'année. Dans ce cas, le salaire reste fixé d'après la convention, tant qu'elle n'a pas été dénoncée. — Au point de vue de la rupture du contrat de travail, lorsque aucune durée n'a été déterminée pour le louage de services, la résiliation ne saurait évidemment pas donner lieu à des dommages-intérêts, le refus par le patron de payer, dans l'avenir, le salaire du jour de repos hebdomadaire ne pouvant être considéré comme l'exercice abusif et préjudiciable du droit de résiliation. La même solution paraît devoir être adoptée en matière de louage de services avec détermination de durée.

En résumé, cette loi, qui ne vise que les employés et ouvriers, laisse de côté les patrons, et multiplie les dérogations, porte, dans son application pratique, de telles défectuosités qu'elle a suscité de nombreuses difficultés et bien des révoltes. Le Pouvoir lui-même estimait, dès 1907, qu'elle appelle des modifications. Le pays les attend toujours.

Action catholique. — Le rôle des catholiques au regard du dimanche a été surtout un rôle de propagande et de persuasion : ne disposant ni du pouvoir, ni de la force publique, ils ne pouvaient jouer qu'un rôle moral; ce rôle, ils l'ont tenu avec efficacité. L'action incessante de la presse et de la parole, depuis une vingtaine d'années surtout, a secoué l'opinion. Des Ligues se sont formées; les plus anciennes sont catholiques et ont montré la voie.

Née en 1853, l'*Association pour le repos et la sanctification du Dimanche* compte parmi ses premiers fondateurs le R. P. Picard, MM. d'Olivier, de Roys, Coppinger, Baudon, Bailloud, Mgr de Ségur. Honorée d'un Bref de Pie IX, du 21 décembre 1854, elle publiait, à partir de 1854, un bulletin mensuel, sous le nom d'*Observateur du Dimanche*, qui devient, en 1890, le *Bulletin pour le repos et la sanctification du Dimanche*, dirigé par M. Hubert-Valleroux. Elle reçoit, à cette occasion, les encouragements de Mgr Richard, archevêque de Paris (lettre du 5 mai 1890 à MM. Chesnelong et Keller). S. S. Léon XIII lui renouvela, par bref du 15 avril 1895, les privilèges accordés par Pie IX à l'œuvre naissante. Sa fusion avec le *Comité d'économie sociale et charitable*, fondé et présidé longtemps par M. le vicomte de Melun, et devenu, en 1886, une section du Comité catholique présidée par M. Keller (1889), puis avec l'*Association pour le repos du Dimanche dans l'industrie et le bâtiment*, lui assura le concours d'hommes d'œuvres et d'hommes du métier, aussi habiles que bons catholiques.

Le nombre des membres de cette Association dépasse plusieurs milliers. Le désir du Comité central est de les grouper en comités paroissiaux, rattachés ordinairement à quelqu'une des confréries ou œuvres de piété existant déjà sur la paroisse. Un certain nombre de ces comités existent déjà. En attendant leur formation, partout où l'Œuvre s'établit, un comité local est institué. Les membres de l'Œuvre estiment que leur but principal doit être de procurer non seulement le repos, mais aussi la sanctification du dimanche. Il faut avoir d'abord le repos du dimanche : c'est donc le but le plus immédiat, le plus prochain. L'Association travaille à l'obtenir, en faisant appel au sentiment religieux qu'elle estime seul assez fort pour décider l'homme à sacrifier ses habitudes et à les assujettir à la loi de Dieu. — Comme *action intérieure*, elle demande à ses membres l'engagement de ne pas travailler ni faire travailler le dimanche. Elle leur demande, s'ils ont à faire construire, de stipuler dans leurs cahiers des charges (ou verbalement, s'il s'agit de travaux minimes) que nul travail ne sera fait le dimanche; s'ils ont des métairies, que les travaux non urgents seront remis aux autres jours. Ils doivent s'abstenir de faire des commandes qui seraient exécutées le dimanche, exiger que les livraisons d'objets achetés ne soient pas faites le dimanche, et les refuser au besoin. Ils doivent s'abstenir d'acheter le dimanche, et favoriser de leur clientèle les magasins fermant ce jour-là. — Comme *action extérieure*, l'Association s'applique d'abord à faire connaître la question du repos dominical, à la vulgariser, soit par des conférences faites chaque année sur divers points par les membres les plus autorisés, soit par ses publications. Outre son bulletin, divers fascicules et des images toutes spéciales, elle publie des brochures de propagande, illustrées et non illustrées, ainsi que des tracts. Toujours représentée dans les congrès, elle sait bien que c'est à force de répéter les choses et de stimuler l'attention qu'on arrive à intéresser le public et à saisir les esprits. Comme résultats immédiatement pratiques, elle provoque la formation de listes de commerçants s'engageant à fermer le dimanche ; son Bulletin a publié plusieurs de ces listes, concernant soit des quartiers de Paris, soit des villes de province : Nancy, Rennes, Versailles, Lunéville, etc. Depuis plus de vingt ans, dans les assemblées annuelles des actionnaires des Compagnies de chemins de fer, des propriétaires d'actions ou des mandataires recherchés par l'Association prennent la parole afin de demander à l'administration ce qu'elle fait pour le repos du dimanche de ses employés non occupés au service des voyageurs, et des ouvriers de ses nombreux ateliers. Ces questions, accueillies avec étonnement au début, sont aujourd'hui acceptées, et quelques Compagnies insèrent même dans leur rapport annuel un passage sur le repos du dimanche.

L'Œuvre rappelle aux actionnaires des diverses Compagnies de chemins de fer ou autres, qu'ils sont, en conscience, obligés de s'occuper de ceux qu'ils emploient, et de leur procurer, dans la mesure de leur pouvoir, le repos dominical. Elle demande à ceux qui sont membres de quelque assemblée délibérante : conseil municipal, chambre de commerce, etc., de s'efforcer d'obtenir, par voie de pétition, la fermeture totale des gares de petite vitesse le dimanche, et directement l'insertion, dans les cahiers des charges de travaux à exécuter, de l'obligation du repos dominical, clause qui existait jadis pour tous les travaux publics. Sans solliciter l'intervention du législateur — la loi du 13 juillet 1906 a démontré son peu d'efficacité, — l'Association demande aux pouvoirs publics d'observer eux-mêmes le repos du dimanche pour leurs nombreux travaux, d'accorder ce jour-là un roulement au personnel de la Poste — roulement qui commence à fonctionner à la satisfaction des catholiques, — et de ne pas empêcher les Compagnies, qui en auraient le désir, de fermer, le dimanche, leurs gares de petite vitesse.

L'observation du dimanche est, avant tout, affaire de l'initiative privée ; elle est, par-dessus tout, une question de bonne volonté. C'est en ce sens qu'il importe d'agir, en concert de plus en plus actif avec les œuvres similaires, l'*Œuvre dominicale de France*, fondée à Lyon, en 1853 par l'infatigable apôtre que fut M. de Cissey : siège social à Lyon, rue Alphonse Fochier; organe mensuel, le *Dimanche catholique;* — *La Ligue populaire pour le repos du dimanche*, non confessionnelle, qui admet toutes les opinions et revendique le seul repos du dimanche. Fondée en 1889 par M. de Nordling, et présidée en dernier lieu par M. Cheysson, elle a surtout exercé une action sur les pouvoirs administratifs, et elle a organisé divers groupes en province, notamment à Lille; — *L'Association des propriétaires chrétiens*, fondée il y a un quart de siècle par le comte Yvert, persuadée que son premier devoir consiste à protéger le travail chrétien, que les catholiques doivent se soutenir intimement, et qu'il appartient aux plus fortunés, aux plus aisés d'entre eux de donner l'exemple : à cet effet, elle organise des Comités à Blois, à Pau, etc. ; — les *Unions fédérales*, formées de l'*Union fraternelle*, d'où quelques années plus tard sortirent les six *Syndicats fraternels du bâtiment*, qui comptent près de trente-cinq ans d'apostolat social et corporatif en faveur du repos du dimanche. L'action des Unions fédérales, dans ces deux dernières années, s'est manifestée, au regard du dimanche, par la fondation de la *Commission d'action sur les acheteuses*, réunissant à son siège social, 368, rue Saint-Honoré, les divers représentants des groupes féminins d'action sociale catholique, des grandes Associations et Ligues ayant pour but le repos du dimanche. Et lorsqu'en 1908 le Comité diocésain de Paris commença à siéger, sa *Commission des œuvres sociales*, présidée par le comte Albert de Mun, mit en tête de son ordre du jour le repos du dimanche : la réunion plénière du Comité diocésain adopta les principales résolutions pratiques de la *Commission d'action sur les acheteuses.* Il s'ensuit et il s'ensuivra un mouvement paroissial déjà brillamment inauguré à Saint-Sulpice, grâce au zèle de son pasteur. Voilà un des heureux exemples de ce que peut produire l'action individuelle, prônée par l'*Association pour le repos et la sanctification du dimanche !* Cette association, présidée par le colonel Keller qui a succédé à son vaillant et si regretté père, fortifie présentement son Comité par l'adjonction de membres pris dans le grand commerce, et compte développer énergiquement son action sur le terrain, forcément laissé jusqu'ici au second plan, de la sanctification du dimanche.

Cette tâche s'impose d'autant plus impérieusement aux catholiques, qu'ils sont en état d'apprécier pleinement la loi votée en 1906. Par une sorte de conjuration universelle, la loi du repos hebdomadaire qui, dans son texte et dans son esprit, visait le repos dominical, est défigurée à l'envi par des modifications qui la dénaturent; elle n'empêche pas qu'il y ait quantité de boutiques ouvertes. Le Gouvernement est le premier à trahir la loi du 13 juillet 1906, qu'il était chargé d'appliquer et de défendre. L'initiative privée, l'action individuelle, inspirée par le sentiment religieux, obtiendront bien davantage que l'intervention du législateur. Le grand danger, tant de la loi elle-même que de la manière dont l'appliquent les pouvoirs publics, est d'installer en France le

repos hebdomadaire tout matériel et tout païen, au lieu du repos dominical, et de transformer systématiquement le jour du Seigneur en un jour de pures distractions et de plaisirs. A quoi bon le dimanche, s'il ne doit servir qu'à permettre aux ouvriers de fréquenter les cabarets ? Telle est la plainte que répètent, non sans raison, beaucoup d'hommes pratiques. Cette critique est malheureusement fondée, partout où l'on fait du dimanche un jour de jouissances matérielles exclusives, et il ne sera évidemment pas autre chose si, sous prétexte de neutralité, l'on écarte toute intervention du sentiment religieux. C'est contre ce suprême danger que les catholiques doivent s'élever et se coaliser, parce qu'ils sont les seuls qui songent à la sanctification du dimanche.

Législation étrangère

Allemagne. — La loi allemande du 17 juillet 1878 porte que les patrons ne pourront astreindre les ouvriers au travail les dimanches et fêtes; sont exceptés de l'application de cette prescription les travaux qui, à raison de la nature de l'industrie, ne comportent ni ajournement, ni interruption.

Angleterre. — Une loi de 1781 punit de peines très rigoureuses toute violation du repos dominical; cette loi n'a jamais été abrogée, mais un *act* du 13 août 1875 (*Ann. de législ. étr.*, 1876, p. 9) a donné à la couronne le pouvoir de remettre toute peine encourue en vertu de ladite loi. L'*act* de 1872, qui réglemente la vente des liqueurs enivrantes (*Ann. de législ. étr.*, 1873, p. 45), prescrit la fermeture des locaux dans lesquels sont vendues ces liqueurs, les dimanches, le jour de Noël, et le vendredi saint pendant une partie de la journée. Une motion de lord Dunraven tendant à autoriser l'ouverture des collections nationales le dimanche, souvent présentée, a été constamment repoussée par la Chambre des lords.

Autriche-Hongrie. — L'art. 13 de la loi du 25 mai 1868 (*Ann. de législ. étr.*, 1875, p. 241, note), après avoir établi en principe que nul ne peut être tenu de s'abstenir de travail les jours déclarés fériés par une Eglise à laquelle il n'appartient pas, interdit cependant le dimanche pendant les offices tout travail exécuté publiquement. — La loi du 21 juin 1884 (*Ann. de législ. étr.*, 1885, p. 283) interdit le travail le dimanche dans les mines.

Danemark. — La loi du 7 avril 1876 sur le repos public pendant les jours de fête (*Ann. de législ. étr.*, 1877 p. 603) interdit, les jours de fête de l'Eglise nationale, de neuf heures du matin à quatre heures du soir, tous les travaux dans les maisons ou en dehors qui pourraient, par le bruit qu'ils causent ou par la manière dont on les exécute, troubler le repos des jours fériés. La même loi interdit, aux mêmes jours et pendant les mêmes heures, les ventes et achats dans les lieux publics, ainsi que les transports de marchandises, à Copenhague et autres villes marchandes.

Etats-Unis. — Les lois de plusieurs Etats contiennent des prescriptions relatives à l'observation du repos dominical. Nous citerons parmi les plus récentes la loi rendue dans la Louisiane le 21 juin 1886 (*Ann. de législ. étr.*, 1887, p. 786), qui prescrit la fermeture des magasins et débits, sous les seules exceptions qu'elle détermine, sous peine d'une amende de 25 à 250 dollars et emprisonnement de dix à trente jours (*Ann. de législ. étr.*, 1879, p. 104).

Mexique. — La loi organique du 14 décembre 1874 sur les réformes constitutionnelles (*Ann. de législ. étr.*, 1875, p. 712) porte, dans son art. 3, que tous les jours qui n'ont pas pour objet exclusif la célébration d'événements purement civils, cessent d'être jours fériés.

Suisse. — La loi fédérale du 23 décembre 1872 (*Ann. de législ. étr.*, 1874, p. 382) dispose que les employés de chemins de fer devront avoir au moins un dimanche libre sur trois. Mais une loi du 14 février 1878 (*ibid.*, 1879, p. 555) permet de remplacer le dimanche par un jour ouvrable, quand les nécessités du service l'exigent. Les lois de plusieurs cantons astreignent les citoyens à une observation rigoureuse du repos dominical. Dans le canton de Fribourg, un arrêté du conseil d'Etat du 22 octobre 1880 (*ibid.*, 1881, p. 460) interdit de vaquer aux travaux ordinaires des champs, des ateliers, des usines et des fabriques, d'exercer un métier d'une manière ostensible et bruyante, d'ouvrir des magasins, d'étaler, de colporter et transporter des marchandises, les dimanches et fêtes religieuses.

La danse publique et la danse dans les auberges ou leur voisinage immédiat sont également interdites les jours fériés par une loi du 11 décembre 1882 (*ibid.*, 1883, p. 785). Une loi du 24 avril 1887 (*ibid.*, 1888, p. 702) renferme des dispositions analogues pour le canton d'Unterwald. Dans le canton de Saint-Gall, une loi du 25 novembre 1885 (*ibid.*, 1886, p. 474) interdit, les dimanches et jours fériés, tous travaux d'exploitation industrielle, commerciale et agricole. Une ordonnance du 12 janvier 1884 (*ibid.* 1885, p. 384) interdit, dans le canton de Schwitz, les dimanches et jours fériés, tous les travaux manuels et mécaniques en plein air ou dans des lieux clos, ainsi que la circulation des voitures, l'ouverture des boutiques et magasins, la chasse, la pêche, et les divertissements publics.

Bibliographie. — P. Antonini, *Le dimanche, célébration et repos*, Paris, 1880; Champagny (comte de), *Du dimanche*, Pâris, 1887; Mgr Dupanloup, *Du dimanche*, Paris, 1873; E. Gauneron, *Le repos du dimanche envisagé au point de vue du bien-être de tous les travailleurs et de la prospérité de l'industrie*, Paris, 1882; Mgr Gaume, *La profanation du dimanche, considérée au point de vue de la religion, de la société, de la famille, de la liberté, du bien-être, de la dignité humaine et de la santé*, Paris, 1870; A. Gibon, *Le repos du dimanche et l'industrie*, Paris, 1891; F. Gibon, *La Croisade du dimanche*, Paris, 1889; *La nécessité sociale du dimanche*, Paris, 1891; *Le dimanche de l'homme des champs*, Paris, 1899; *Le dimanche de l'ouvrier*, Paris, 1910; E. Hello, *Le jour du Seigneur*, Paris, 1871; le P. Hyacinthe, *Discours : Le dimanche et les classes laborieuses*, Paris, 1871; A. Jordan, *Du repos hebdomadaire*, Paris, 1870; R. Lavollée, *Le dimanche et les chemins de fer*, Paris, 1889; Mgr Le Courtier, *Le dimanche*, Paris, 1850; J. Lefort, *Etudes sur la moralisation et le bien-être des classes ouvrières*, Paris, 1874; F. Lescuyer, *Recherches sur le dimanche*, Paris, S. d.; A. Lombard, *L'institution du dimanche dans ses rapports avec la société*, Paris, 1869; Montalembert (de), *De l'observation des dimanches et jours fériés. Rapport sur la proposition de M. d'Olivier*, Paris, 1851 (Œuvres, t. III); Abbé Mullois, *Le dimanche au peuple*, Paris, S. d.; W. de Nordling, *Le repos du dimanche et le service des chemins de fer*, Paris, 1890; A. d'Olivier, *De l'observation du dimanche*, Paris, 1852; Mgr Parisis, *La sanctification du dimanche*, Paris, 1866; F. Pérennès, *De l'observation du dimanche considérée sous les rapports de l'hygiène publique, de la morale, des relations de famille et de cité*, Paris, 1840; *De l'institution du dimanche considérée principalement dans ses harmonies avec les besoins de notre époque*, Paris, 1844; Mgr Perraud, *La sanctification du dimanche*, Paris, 1891; P. J. Prou-

dhon, *De la célébration du dimanche considérée sous les rapports de l'hygiène publique, de la morale, des relations de famille et de cité,* Paris, 1850; A. Ravelet, *Le dimanche,* questions du jour, Paris, 1872; J. C. Ryle, évêque de Liverpool, *A word for sunday,*Londres, 1880; Tranchant, *Mémoire sur le chômage des fêtes et dimanches,* Paris, 1854; A. Vinet, *Le sabbat juif et le dimanche chrétien,* Lausanne, 1878; N. Wardner, *The sabbath,* Glasgow, 1876; Wilson, évêque de Calcutta, *The divine authority of the Lord's day,*Londres, 1880; C. Wordsworth, évêque de Lincoln, *The christian sunday,* Londres, 1880.

Consulter aussi *: Congrès international du repos hebdomadaire, de 1889, au point de vue hygiénique et social,* Paris et Genève, 1890; *Répertoire méthodique et alphabétique de législation, de doctrine et de jurisprudence, de Dalloz,* t. XIV et XXIX, et *supplément au Répertoire,* t. IX.

Revues exclusivement consacrées à la question dominicale : Bulletin de la Ligue populaire pour le repos du dimanche, Paris; *Bulletin dominical,* publié par la section suisse de la Fédération internationale pour l'observation du dimanche, Genève; *Dimanche catholique,* Annales de l'œuvre dominicale de France, Lyon; *Le repos et la sanctification du dimanche,* Paris.

Sur la loi du 13 juillet 1906 : Armbruster, *Le repos hebdomadaire,* Paris, 1907; Bonnefoy, *Le repos hebdomadaire, étude de la loi avec la jurisprudence,* Paris, 1907; *Bulletin commentaire des lois nouvelles et décrets,* art. de L. Guibourg; Bruneau, *Le repos hebdomadaire,* Paris, 1907; Mesnard, *Le repos hebdomadaire,* Paris, 1907.

Fénelon Gibon.

DIME ECCLÉSIASTIQUE EN FRANCE. — Sous l'ancienne Loi, la dîme était un impôt du dixième sur le revenu foncier et le croît des animaux, perçu soit au profit de la tribu de Lévi, qui avait été exclue du partage des terres du pays de Chanaan, soit pour l'entretien du culte rendu à Dieu par le peuple d'Israël, soit pour assurer la subsistance des indigents (*Exode,* xxii, 29; *Lévitique,* xxvii, 30-33; *Nombres,* xviii, 21-32; *Deutéronome,* xiv, 22-29). Sous la nouvelle Loi, elle peut être définie : une portion de revenus dont l'Eglise réclame le bénéfice. Elle a été ainsi appelée parce qu'elle fut introduite dans l'usage à l'imitation du tribut versé aux lévites, et aussi parce que originairement elle correspondait au dixième des produits imposés. Très décriée à la fin de l'Ancien Régime, volontiers elle est considérée de nos jours par le vulgaire comme une taxe illégale, écrasante, haïssable; c'est un des abus qui sont le plus gravement reprochés à l'Eglise. Il convient d'examiner les questions suivantes : I. *Origine et nature de la dîme.* — II. *Matière de la dîme.* — III. *Taux et quotité de la dîme.* — IV. *Par qui elle était due.* — V. *A qui elle était due.* — VI. *Charges du décimateur.* — VII. *Mode de perception.* — VIII. *Abus reprochés à la dîme.*

I. Origine et nature de la dîme. — Quoique le Christ n'ait pas établi dans son Eglise la dîme, il n'a pas moins hautement proclamé le devoir des chrétiens de subvenir aux besoins matériels des ministres du culte. Lorsqu'il envoie les douze apôtres prêcher la bonne nouvelle, il leur dit : « Ne prenez ni or, ni argent, ni aucune monnaie dans vos ceintures, ni sac pour la route, ni deux tuniques, ni chaussure, ni bâton; car l'ouvrier mérite sa nourriture » (*Matth.,* x, 9-10). De même encore, il invite les soixante-douze disciples, au cours de leurs missions, à chercher un abri dans la première maison venue et à y demeurer, mangeant et buvant de ce qu'il y aura; « car, ajoute-t-il, l'ouvrier mérite son salaire » (*Luc,* x, 4-8).

Le Sauveur a voulu mettre lui-même en pratique ses enseignements. Durant son ministère en Galilée, (*Luc,* viii, 1-3), « les douze étaient avec lui, et quelques femmes qui avaient été guéries d'esprits malins et de maladies : Marie, appelée Madeleine, de laquelle étaient sortis sept démons; Jeanne, femme de Chusa, intendant de la maison d'Hérode; Suzanne et plusieurs autres, qui l'assistaient de leurs biens, lui et ses disciples ». De plus, les aumônes faites à la petite troupe évangélique étaient nombreuses; elles étaient concentrées dans une bourse dont Judas avait la garde et dans laquelle il puisait honteusement, — « il dérobait ce qu'on y mettait » (*Jean,* xii, 6).

La doctrine enseignée et pratiquée par Jésus est rappelée aux Corinthiens par saint Paul, qui invoque trois sortes d'arguments pour prouver le droit des ouvriers apostoliques à demander aux fidèles leur propre subsistance : 1° s'il est naturel que le soldat ne porte pas les armes à ses dépens, que le vigneron plante de la vigne pour en manger le fruit, que le pâtre se nourrisse du lait de son troupeau, que celui qui remplit les fonctions sacrées vive du temple et que celui qui sert à l'autel ait part à l'autel, à plus forte raison le semeur de biens spirituels doit pouvoir moissonner des biens temporels là où il a semé; 2° la parole du Maître, qui « a ordonné à ceux qui annoncent l'Evangile de vivre de l'Evangile »; 3° l'exemple des autres apôtres auquel il fait exception (I *Cor.,* xi, 7-15). Dans la première épître à Timothée (v, 17-18), Paul écrit : « Que les prêtres qui gouvernent bien soient jugés dignes d'un double honneur (abondante rémunération), surtout ceux qui travaillent à la prédication et à l'enseignement, car l'Ecriture dit : Tu ne musselleras pas le bœuf, quand il foule le grain. Et l'ouvrier mérite son salaire. »

La *Doctrine des douze apôtres* indique clairement la règle de conduite à suivre à l'égard des trois classes de ministres de la parole : les apôtres peuvent, pendant deux jours, accepter le gîte et le couvert de ceux qu'ils visitent, ainsi qu'une ration de pain pour continuer leur route; les prophètes et les docteurs ont droit d'être nourris et entretenus aux frais de ceux qu'ils enseignent; aux prophètes reviennent des prémices de toutes sortes, mais non une dîme proprement dite (xi, 3-6, et xiii, 1-7; édition H. Hemmer, Paris, 1907, p. 20-25).

Tertullien, S. Cyprien, S. Jérôme, S. Augustin, S. Ambroise (cf. les textes réunis par Thomassin, *Ancienne et nouvelle discipline de l'Eglise,* édition Bar-le-Duc, 1864-1867, t. VI, liv. iii, et aussi la *Didascalie des apôtres,* c. 8 et 18) parlent des dîmes et exhortent vivement les fidèles à les acquitter. S. Augustin reproche à ses contemporains leur peu de zèle et montre que si les Pharisiens donnaient le dixième de leurs biens, combien plus les chrétiens doivent-ils le payer, car suivant la parole du Seigneur « Si votre justice ne surpasse celle des Scribes et des Pharisiens, vous n'entrerez point dans le royaume des cieux » (*P. L.,* t. XXXVII, col. 1911). Cependant, au temps des Pères de l'Eglise, les dîmes se présentent avec le caractère de dons gracieux, d'offrandes, de contributions libres et volontaires aux frais du culte et à l'entretien des ministres de Dieu. Ce n'est qu'au vi[e] siècle qu'elles apparaissent comme une obligation religieuse. La lettre synodale du concile de Tours (567) relate que l'on doit donner le dixième de tous les biens et même le dixième esclave (Mansi, *Sacrorum conciliorum nova et amplissima collectio,* t. IX, p. 808). Le cinquième canon du concile de

Mâcon (585) constate que le paiement de la dîme est très peu observé, et édicte la peine d'excommunication contre quiconque refusera opiniâtrément de l'acquitter (Mansi, *ut supra*, p. 947).

Cette menace ne suffit pas à stimuler le zèle des fidèles; il fallut la sanction des lois civiles, qui fut notifiée par plusieurs capitulaires des Carolingiens. « Pourvoyez et ordonnez en notre nom que tout homme, qu'il le veuille ou ne le veuille pas, donne sa dîme » [capitulaire de Pépin le Bref (755-768) dans A. Boretius et V. Krause, *Capitularia regum francorum*, t. I, p. 42. Hanovre, 1883, éd. des *Monumenta Germaniae historica. Legum sectio IIa*]. « Selon le commandement de Dieu nous ordonnons que tous, nobles, hommes libres et lètes (colons affranchis) donnent à leurs églises et à leurs prêtres la dixième partie du produit de leurs terres et de leur travail » [capitulaire de Charlemagne (775-790) dans Boretius, p. 69, c. 17]. « Que tout homme donne la dîme, et que celle-ci soit répartie suivant la volonté de l'évêque » [Capitulaire d'Héristal (779) dans Boretius, p. 45, cap. 7]. Celui qui refusait la dîme était condamné à une amende de six sols qu'il payait à l'Eglise en plus de cette dîme [cf. Boretius, p. 186, cap. 3]. Le capitulaire de Mantoue est encore plus sévère, quand il établit l'échelle des peines à encourir en cas de refus de paiement : après trois monitions, le coupable se voit interdire l'entrée de l'église, et est puni d'une amende de six sols; s'il résiste, on prononce la clôture de sa maison avec défense d'y pénétrer; s'il outrepasse cette défense ou s'il persiste dans son refus, il est saisi et emprisonné jusqu'à la réunion du prochain plaid, qui lui inflige une double amende, une de six sols pour l'Eglise et une autre pour le comte (Boretius, *ut supra*, p. 197, cap. 8).

Pour quelle raison les Carolingiens se montrèrent-ils si bienveillants envers l'Eglise? On a supposé, avec vraisemblance, que ce fut un moyen de compenser l'extrême dommage occasionné par la sécularisation des biens ecclésiastiques qu'opéra Charles Martel en faveur de ses guerriers (P. Viollet, *Histoire des Institutions politiques et administratives de la France*, t. I, Paris, 1890, p. 376).

A partir de la seconde moitié du viiie siècle, la perception de la dîme s'organise à la manière d'un impôt, dont le paiement est rendu obligatoire par la sanction de l'Etat. Cette situation faite à l'Eglise par les rois de France persistera depuis cette époque jusqu'à la nuit du 4 août 1789, où l'Assemblée Constituante vota l'abolition des dîmes et le rachat de certaines d'entre elles. Le 17 juillet 1793, la suppression totale, sans rachat, fut proclamée.

De tout ce qui précède, il résulte que, contrairement à l'opinion reçue dans l'Eglise gallicane, la dîme n'est pas d'origine divine. Le principe sur lequel en repose la levée, c'est-à-dire l'obligation des peuples à donner la subsistance à leurs pasteurs, est seul de droit naturel et de droit divin; quant à la réglementation du mode de contribution des fidèles, à la fixation du taux de cette contribution, tout cela est de droit positif, de droit ecclésiastique. C'est, d'ailleurs, la doctrine professée par S. Thomas : « *Determinatio decimae partis solvendae est auctoritate Ecclesiae tempore Novae Legis instituta* » (IIa IIae, q. 87, art. 1). Loin d'être une taxe illégale, par suite du principe dont elle découle et qui a été proclamé par le Christ, la dîme est absolument légitime, aussi légitime que l'est en ce moment l'institution du denier du culte, rendu nécessaire en France par la suppression de l'indemnité qui était servie au clergé sous le régime concordataire.

II. **Matière de la dîme.** — A l'origine, la dîme fut perçue sur le produit des terres (*dîme prédiale* ou *réelle*). Dès 850, le dix-septième canon du synode de Pavie comprit les revenus de toute nature (Mansi, *op. cit.*, t. XIV, p. 930); cette doctrine fut admise par les Décrétales de Grégoire IX (lib. III, tit. xxx, *de decimis*) et par saint Thomas IIa IIae, q. 87, a. 2. Les fruits du travail, les gains retirés de l'industrie et du commerce, les héritages, les ventes, etc. étaient soumis à la dîme (*dîme personnelle*). Toutefois, la dîme personnelle tomba en désuétude en France. Les juristes du xviie siècle, sans autrement préciser, affirment qu'elle n'est plus exigible, depuis très longtemps. En fait, on constate qu'au xvie siècle la dîme n'était perçue que sur les biens de la terre et sur ce qui y croissait. Les produits principaux du sol, vin, blé, seigle... composaient les *grosses dîmes;* les produits de moindre importance, comme les œufs, huile, foin, pois, fèves s'appelaient *menues dîmes;* les légumes, les fruits... *dîmes vertes;* le croît des bestiaux et des volailles, *dîmes de sang, dîme de charnage ou de charnelage*. Ces diverses sortes de dîmes n'étaient pas uniformément perçues dans toute la France; il n'y avait sur ce point aucune règle fixe; tout dépendait de la coutume des lieux, suivant la formule de Dumoulin : *De Gallia non debentur decimae, nisi consuetae tantum.*

III. **Taux et quotité de la dîme.** — Bien qu'aux Etats de 1614 il ait été proclamé que « de droit divin le dixième de toute chose croissant sur la terre est entièrement dû à l'Eglise », nulle part, en France, depuis longtemps, le principe n'était appliqué. Le taux de la dîme était extrêmement variable; il oscillait entre le onzième et le cinquantième; il changeait suivant les us et coutumes des lieux. Aux xvie et xviie siècles, le Vicomte d'Avenel estime qu'il équivalait à 4 % du revenu (*Richelieu et la Monarchie absolue*, t. III, chap. v, *Des cultes*, Paris, 1887, p. 303). A la fin de l'Ancien Régime, ce taux se serait élevé à 7 %, suivant Taine (*Les Origines de la France Contemporaine : La Révolution*, Paris, 1878, p. 225-226), mais cette évaluation a été contestée par M. L. Durand (*La dîme ecclésiastique au XVIIIe siècle : Etude d'histoire du droit*, Paris, 1898, p. 232) qui la rabaisse à 5 %.

Les économistes ont encore cherché à établir le chiffre global auquel s'élevait en France la perception de la dîme. D'après le *Secret des Finances*, imprimé en 1581, la part de dîme payée par la nation atteignait de 25 à 30 millions de livres. En 1790, suivant le rapport de Chasset au nom de la commission des dîmes, par suite de la dépréciation du numéraire, l'accroissement des terres cultivées, l'agrandissement du territoire français, la quotité de la dîme était de 133 millions de livres. Le vicomte d'Avenel avoue toutefois que ces chiffres sont exagérés et sont loin de correspondre à la réalité (*op. cit.*, p. 307); encore convient-il de remarquer qu'ils ne représentent pas les sommes encaissées par les ayants droit, mais uniquement les sommes déboursées par les contribuables.

Pour les époques antérieures au xvie siècle, on peut seulement dire que les capitulaires des Carolingiens et les statuts conciliaires réclamèrent le dixième du revenu, mais l'empressement que mettent conciles et rois à rappeler leurs devoirs aux chrétiens prouve que dès ce temps les exceptions devaient être plus fréquentes que la règle (cf. Boretius, *op. cit.*, t. II, Hanovre, 1897, l'index final au mot *decimae*).

IV. **Par qui la dîme était due.** — D'après les capitulaires carolingiens, les décisions conciliaires, les décrétales (lib. III, tit. xx), saint Thomas (IIa IIae, q. 87, a. 2), tout homme, étant tenu de rendre un culte à Dieu en signe de sujétion, est par le fait même

soumis à la dîme. C'est encore le principe qui domine à la fin du XVIe siècle, lorsque les protestants y furent astreints par l'article 25 de l'Edit de Nantes (1598). En pratique, un grand nombre de privilégiés jouissaient d'exemptions, tels les Cisterciens, l'ordre de Malte, des gentilshommes qui s'étaient rachetés à leurs dépens ou grâce à la faveur. Comme d'autre part la dîme personnelle était inconnue en France sous l'Ancien Régime, les gens ne possédant pas de terres ne payaient pas la dîme réelle, qui retombait exclusivement sur la propriété foncière : c'était là une inégalité contre laquelle s'élevèrent tous les cahiers des Etats de 1789, à juste titre.

V. **A qui la dîme était due.** — D'après le droit commun, la perception de la dîme revenait aux églises paroissiales. A l'époque carolingienne, les conciles avaient spécifié que trois ou quatre parts devaient être faites et que les attributaires de droit seraient la fabrique de l'église, le clergé, les pauvres, l'évêque (Héfélé, *Histoire des Conciles*, trad. fr., Paris, 1870, t. V, p. 155, 163, 328). A partir du xe siècle, les synodes gratifient l'évêque d'une part que le synode d'Auch (1068) fixe à un quart (Héfélé, *ut supra*, t. VI, p. 442). Peu à peu les curés furent dépossédés de la dîme, qui profita à ceux qu'on appela les *gros Décimateurs*, aux évêques, aux abbés, aux prieurs, aux couvents. Ceux-ci se considéraient comme des curés primitifs, soit qu'ils détinssent le droit de patronat, soit qu'ils aient été les premiers pasteurs d'un village ou qu'ils aient usurpé leurs privilèges. Des dîmes étaient encore possédées à titre de fief par des seigneurs laïques, — on les appelait *inféodées*. Quoi qu'il en soit de leur origine, qu'elles aient été concédées ou non par l'Eglise ou usurpées à la faveur de l'anarchie qui régna à l'époque féodale, le troisième concile de Latran (1179) les condamna formellement (Héfélé, *op. cit.*, t. VII, p. 506), mais vainement. Il est curieux de constater que saint Thomas se prononce pour leur légitimité (IIa IIae, q. 87, a. 3). Sous l'Ancien Régime, rares sont les curés qui jouissent des dîmes. Ils sont à la merci des gros décimateurs, qui leur octroient à peine de quoi s'entretenir; d'où ces cris de colère qu'ont enregistrés les cahiers des Etats de 1789. La subsistance fournie aux desservants s'appelait la *portion congrue* : elle fut fixée par des arrêts du parlement à 120 livres (1571), 200 (1634), 300 (1686), 500 (1768), 700 (1785) par curé, à 200 livres (1768), 250 (1778), 350 (1785) par vicaire.

VI. **Charges du décimateur.** — Le décimateur avait à sa charge les frais du culte, l'entretien de l'église et du presbytère, l'achat des ornements et des vases sacrés, l'assistance aux pauvres. Ses obligations ne varièrent pas depuis le VIIIe siècle jusqu'au XIXe. En pratique, à la fin de l'Ancien Régime, tous ces devoirs étaient négligés par les gros décimateurs. Les cahiers des Etats généraux de 1789 le constatent avec une unanimité parfaite, si bien que le portrait du curé de campagne tracé par Voltaire (*Dictionnaire philosophique*, Paris, 1829, voir au mot *curé de campagne*), ne paraît pas trop poussé au noir. Les gros décimateurs vivent dans le luxe, tandis que les édifices du culte tombent en ruines, et que les pauvres sont sevrés d'aumônes. Les arrêts du parlement et les édits du roi semblent les encourager en quelque sorte, en réduisant leur contribution aux réparations des églises, à l'entretien du chœur, et en laissant aux paroissiens celui de la nef (édit de 1695).

VII. **Mode de perception.** — Nos connaissances relativement au mode de perception de la dîme sont des plus maigres. Nous savons seulement qu'à l'époque carolingienne la dîme était levée sur-le-champ même, en présence de plusieurs témoins (Boretius, *op. cit.*, t. I, p. 106 et 197). Il faut redescendre jusqu'aux XVIIe et XVIIIe siècles pour posséder quelques renseignements, très précis il est vrai. A cette époque l'agent chargé de la perception s'appelle *dîmier* ou *dîmeur;* la circonscription dans laquelle il exerce ses fonctions est dénommée *dîmerie*. Les dîmeries étaient délimitées par des bornes et portaient chacune un nom particulier. Il n'y avait absolument rien de fixe dans l'organisation interne de la dîmerie, qui était réglée par la coutume.

La levée même s'effectuait de trois façons : 1° par l'intermédiaire d'un dîmeur aux gages du décimateur; 2° par abonnement, c'est-à-dire que le contribuable, après avoir passé une convention avec le décimateur, payait annuellement une somme fixe en nature ou en argent; 3° par fermage ou par adjudication à un fermier de la perception des dîmes, moyennant en général une rémunération de 5 % sur le produit de la collecte. Le mode de levée le plus répandu était le fermage. Que les fermiers aient usé de violence à l'égard des contribuables, qu'ils leur aient extorqué indûment de l'argent, qu'ils ne leur aient pas épargné des vexations de toutes sortes, les faits sont là pour le prouver. Leurs malversations occasionnèrent des rixes, des émeutes.

En principe, la dîme était perçue sans déduction des frais de culture et autres dépenses; en fait, beaucoup de décimateurs avaient reconnu le *droit de léger* qui consistait dans l'abandon d'une part de la dîme en compensation desdits frais de culture.

La dîme suivait la variation de la récolte; celle-ci était-elle fructueuse, le produit de la dîme était abondant; l'intempérie des saisons avait-elle détruit les promesses de moisson abondante, le décimateur se contentait d'un moindre gain.

Quant au mode d'enlèvement des moissons, il n'y avait aucune prescription fixe; cela dépendait de la coutume.

On a vu plus haut quels étaient les moyens de coercition employés sous les carolingiens : il faut y joindre les armes de l'Eglise, l'excommunication, l'interdit, la privation de sépulture chrétienne. Au XVe siècle, et même auparavant, ces armes étaient quasi totalement usées. La seule ressource laissée au décimateur consistait à poursuivre les délinquants devant les cours séculières qui prononçaient des amendes. Pour peu que le collecteur fût tracassier, il lui était facile d'entraîner les contribuables dans de longs procès.

VII. **Les abus reprochés à la dîme. Conclusion.** — Est-il exact de dire que la dîme fut un impôt *sensément conçu, sensément perçu, le meilleur de l'Ancien Régime*, comme l'a prétendu M. d'Avenel (*op. cit.*, p. 302; comparez dans le même sens Vauban, *La Dîme royale*, éd. Michel, p. 9 et 36)? La lecture des cahiers des Etats généraux de 1789 laissent une tout autre impression. Bas clergé, propriétaires fonciers, ruraux s'entendent pour élever contre la dîme de graves griefs : 1° son injustice naturelle, parce qu'elle frappait également les terres de mauvaise qualité, qui réclamaient de gros frais de culture, et les terres de qualité supérieure; 2° l'inégalité de la répartition, puisque seule la propriété foncière était grevée; 3° l'absence d'une législation claire et précise relativement au mode de perception vexatoire, entièrement réglé par l'usage et la possession, créant des entraves à l'extension de l'agriculture, occasionnant des sujets de contestation et des procès; 4° les abus commis par les gros décimateurs qui n'ont cure de s'acquitter des charges leur incombant.

Il est toutefois remarquable que les critiques ne

visent ni la quotité de la dîme, ni le principe sur lequel la dîme même repose. Le pays ne refuse pas la subvention au culte; il réclame une répartition et une perception équitables, la suppression des abus, l'établissement d'une législation précise.

Les abus constatés sous l'Ancien Régime sont-ils imputables à l'Eglise? Tout d'abord, il convient d'observer que la science financière et économique n'était pas très avancée, tant au Moyen Age que sous l'Ancien Régime, et qu'elle ne fournissait que des expédients très grossiers ressemblant aux procédés des conquérants, que la matière imposable était très durement traitée, même dans le monde religieux. D'autre part, à partir du Concordat de François I[er] l'Eglise de France tombe pour ainsi dire en servage, les parlements s'emparent de la connaissance des causes bénéficiales et imposent leurs arrêts en matière de dîme. L'Eglise n'est donc pas responsable des abus qu'elle n'a pas créés elle-même. D'ailleurs, la France n'a pas beaucoup gagné à l'abolition de la dîme : elle dut la rétablir sous une forme différente, par la création du budget des cultes et de l'assistance publique, qui, comparativement, grèvent plus lourdement que l'ancien impôt la fortune publique.

Bibliographie. — Il n'existe aucun travail sur la perception de la dîme entre l'époque carolingienne et l'Ancien Régime. On trouvera les textes de droit dans Roch Drapier, *Recueil des principales décisions sur les dîmes, les portions congrues, et les droits et charges des curés primitifs*. Paris, 1741; Boretius, *op. cit.*, t. II, l'index au mot *decimae;* Louis de Héricourt, *Les Lois ecclésiastiques de France dans leur ordre naturel..* Paris, 1719, p. 540-560; L. F. de Jouy, *Principes et usages concernant les dixmes*. Paris, 1775; Thomassin, *Ancienne et nouvelle discipline de l'Eglise*, éd. de Bar-le-Duc, t. IV, lib. III; concile de Trente, session xxv, cap. 12, *de reformatione;* Héfélé, *Histoire des conciles*, t. XII, au mot *décimes*. Paris, 1878.

G. d'Avenel, *Richelieu et la Monarchie absolue*, t. III, Paris, 1887, p. 302-316; G. Cassani, *Origine giuridica delle decime ecclesiastiche in generale...* Bologne, 1894; *La Dîme et les décimateurs sur le territoire d'Alette*. Boulogne-sur-Mer, 1903; Léon Durand, *La Dîme ecclésiastique au XVIII[e] siècle. Etude d'histoire du droit*. Paris, 1898; Durand de Maillane, *Dictionnaire de droit canonique et de pratique bénéficiale*, t. II, p. 187-124. Lyon, 1770; Fleury, *Institution au droit ecclésiastique*, 2[e] partie, chap. xi et xiii, éd. Emery, Paris, 1711, t. I, p. 337-340, 352-359; E. Perels, *Die Kirchlichen Zehnten im Karolingischen Reiche*. Berlin, 1904; Francisque Mège, *Charges et contributions des habitants de l'Auvergne à la fin de l'Ancien Régime. La Dîme. Les Droits seigneuriaux*. Clermont-Ferrand, 1898, p. 1-43; Michel du Perray, *Traité historique et chronologique des dixmes*, Paris, 1748; Ch. Routier, *Pratiques bénéficiales suivant l'usage général et celui de la province de Normandie*, p. 11-38, 258-296, Rouen, 1745; Sehling, art. *Zehnten* dans *Realencyklopädie für protestantische Theologie und Kirche*, t. XXI, p. 631-639. Leipzig, 1908; H. Taine, *Les Origines de la France contemporaine. L'Ancien Régime*, t. I, p. 94-96, 456-458. Paris, 1882; P. Viollet, *Histoire des institutions politiques et administratives de la France*, t. I, p. 375-377. Paris, 1890; *Corpus juris canonici; Decretales Gregorii* IX, lib. III, tit. xxx. *De decimis;* H. Villemonte de la Clergerie, *La Dîme dans notre ancien droit français et son abolition*, Bordeaux, 1908; H. Stutz, *Das Karolingische Zehntgebot. Zugleich ein Beitrag zur Erklärung vom 7. und 13. des Kapitulars von Heristall*, dans *Zeitschrift der Savigny Stiftung für Rechtsgeschichte. Germanische Abteilung*, t. XXIX (1909), p. 239-260; P. Viard, *Histoire de la dime ecclésiastique principalement en France, jusqu'au décret de Gratien*, Dijon, 1909. G. Mollat.

DISPENSES. — I. *Notion.* — II. *Principes en matière de dispenses.* — III. *Objections.*

I. — La dispense est l'acte par lequel le législateur, tout en laissant subsister l'obligation générale d'une loi, la supprime cependant, soit temporairement soit définitivement, pour un ou plusieurs membres de la société. — L'autorité ecclésiastique rencontre, en effet, de temps à autre et même assez fréquemment, de justes motifs d'accorder cette exemption, soit en matière de vœux, d'ordinations et de fonctions sacrées, soit en matière de jeûne et d'abstinence, soit surtout en matière d'empêchements de mariage.

II. — La notion même de la dispense montre que cette grâce ne peut être concédée que par le législateur, ses supérieurs ou ses légitimes successeurs; car il faut, pour suspendre l'effet de la loi, avoir droit sur elle et autorité de la faire. Aussi Dieu et ses envoyés peuvent-ils seuls dispenser des lois divines positives; le Souverain Pontife, le concile œcuménique et leurs délégués, des lois de l'Eglise universelle; l'évêque et ses délégués, des lois diocésaines, etc. — La loi naturelle, en tant qu'elle résulte de l'essence même des choses, n'est sujette à aucune dispense; personne, pas même Dieu, ne peut exempter quelqu'un du respect envers le vrai et le bien. L'Eglise peut assurément interpréter cette loi naturelle et déclarer si telle ou telle action, telle ou telle conduite, lui est conforme ou opposée; mais ce droit d'interprétation n'est jamais un droit de dispense. — Nous n'avons pas à rapporter ici les preuves de la délégation faite par Dieu à son Eglise, principalement à saint Pierre et à tous les Papes, de son pouvoir de légiférer et par conséquent de dispenser (voir les articles Eglise, Papauté, etc.). Nous n'avons pas non plus à exposer le droit des supérieurs ecclésiastiques à déléguer leur pouvoir, et à tracer les limites et les conditions de cette délégation : c'est l'objet de la science canonique et morale, dont nous ne traitons pas directement ici. Mais nous devons indiquer, d'après le concile de Trente, les principes généraux de l'Eglise relativement aux dispenses, surtout aux dispenses matrimoniales. « Que tous sachent que les saints canons doivent être exactement et autant que possible indistinctement observés par tous. Que si une raison urgente et juste, et parfois une plus grande utilité, le demandent, on accordera quelques dispenses; mais tous ceux qui les concéderont, ne le feront qu'en connaissance de cause, avec la plus grande maturité et gratuitement; autrement, la dispense devra être regardée comme subreptice. » (Sess. xxv, *De Reform.*, cap. 18.) « Pour les mariages à contracter, qu'on ne donne absolument aucune dispense; ou que ce soit rarement, pour cause, et gratuitement. Au second degré, jamais l'on ne dispensera, si ce n'est entre grands princes et pour une cause publique. » (Sess. xxiv, *De Reform. matrim.*, cap. 5; pour les dispenses d'irrégularités et de suspenses, cf. cap. 6, *De Reform.*, ibid.) Un supérieur ecclésiastique serait donc simoniaque s'il accordait des dispenses « pour de l'argent », « s'il se faisait payer » cet exercice de son pouvoir spirituel, si enfin il s'enrichissait ainsi au détriment de l'observation des lois. — Mais le concile de Trente n'a point entendu blâmer les *taxes*, *compositions* ou *componendes* exigées de certaines personnes pour certaines dispenses, et dont le but est : 1° de pourvoir aux frais

nécessaires de la demande, de la rédaction et de l'expédition des dispenses; 2° de contribuer à l'entretien de l'Eglise et de ses ministres qui, surtout en des époques de détresse et de ruine comme est la nôtre, ne sauraient subsister que du produit des aumônes ou des taxes justement payées par ceux qui implorent des exemptions et qui peuvent restituer, sous cette forme financière, ce qu'ils enlèvent à l'édification commune par l'inobservance des lois générales; 3° enfin et surtout, de mettre par là même un frein à l'envie démesurée d'obtenir des dispenses, et de ne pas se soumettre aux règlements et prohibitions portés dans l'intérêt de l'Eglise et même de la société humaine. — Inutile d'ajouter, tant la chose est naturelle, que les dispenses sollicitées par les pauvres, et d'ailleurs justifiées par de bonnes raisons, leur sont concédées sans taxes et sans componendes, *in forma pauperum*. Les frais de poste ou de bureaux qui restent à leur charge ou à celle de leurs protecteurs sont des plus insignifiants. Il est plus utile d'observer, car on n'y fait pas assez attention, que les personnes les plus ardentes à se plaindre des prétendues exigences de l'autorité ecclésiastique à leur endroit, quand elles en doivent recevoir des dispenses, se distinguent ordinairement par une extrême prodigalité dans l'usage qu'elles en font, tant il est vrai qu'elles ne sont pas aussi écrasées qu'elles le disent par les exactions de la cour de Rome ou des chancelleries épiscopales; elles se plaignent moins aussi des redevances qu'elles paient à l'autorité civile pour des raisons analogues, ne se souvenant probablement pas que ces redevances spéciales ne les exemptent nullement des impôts ordinaires et très lourds que l'Etat prélève constamment et l'Eglise jamais. (Voir Curie romaine; Mariage.)

III. — Une *première* objection attaque le principe même des dispenses : si la loi est bonne, pourquoi permettre de ne pas l'observer? N'est-ce pas créer contre elle d'injustes privilèges, et travailler ainsi à son renversement? — Il est certain que l'obligation d'accorder des dispenses est théoriquement regrettable : le Concile de Trente aurait voulu qu'on n'en donnât aucune pour les mariages; mais, pratiquement, la prudence exige cette concession aux faiblesses ou aux intérêts de la société; toutefois elle doit veiller en même temps à ce qu'il n'en résulte pas de dommages trop considérables, et à ce que la loi soit plutôt abrogée, si elle peut l'être, que de se voir continuellement violée par des dispenses qui en amoindrissent l'autorité et la notion même. D'ailleurs, ce n'est pas l'Eglise seule, ce sont également tous les gouvernements civils qui ont à pratiquer la même indulgence, à user de la même prudence.

Une *deuxième* objection vise l'objet de certaines dispenses, qu'on prétend avoir été données par l'Eglise au détriment de la loi naturelle, de la loi divine, ou des statuts promulgués par des conciles généraux. — Nous répondons que nul cas authentique de véritable dispense en matière de droit naturel ne saurait être allégué contre les Souverains Pontifes. Ils ont déclaré que ce droit ne comportait pas telle application, ne s'étendait pas à telle circonstance, c'est vrai; mais ils ne se sont jamais arrogé le pouvoir de s'en exempter ou d'en exempter les autres. Que des prélats schismatiques, hérétiques ou prévaricateurs, que de faux docteurs, de connivence, comme Luther, avec les passions les plus honteuses, aient permis, voire encouragé, ces violations scandaleuses, l'Eglise catholique n'en est certes point responsable. — Pour le droit divin positif, par exemple pour les vœux, ou pour les devoirs attachés à l'ordination sacerdotale, elle peut dispenser en des rencontres tout exceptionnelles et à cause de raisons très graves, non pas en vertu d'une autorité humaine évidemment insuffisante ici, mais en vertu de la délégation qu'elle a reçue de son divin Fondateur : c'est donc Dieu qui dispense de sa propre loi; par exemple, c'est lui, par le Pape Pie VII, qui a dispensé des évêques, des prêtres et des moines révolutionnaires, de garder leurs vœux et leur a permis de rentrer dans la vie laïque sans être désormais obligés au devoir de la prière liturgique et de l'oblation du sacrifice. — Quant aux lois portées par l'Eglise, on comprend aisément que l'Eglise elle-même en dispense, et que son chef suprême, qui n'est nullement dépendant, comme les gallicans l'eussent voulu, des règlements disciplinaires délibérés dans les conciles œcuméniques, en puisse également dispenser selon sa conscience et selon les motifs qui lui sont soumis. N'étant pas infaillible, non plus que l'Eglise elle-même, en ces détails de gouvernement et d'administration, le Pape pourra, comme elle, être trompé ou se tromper; la dispense ainsi accordée sera nulle, mais ne prouvera que la culpabilité de ceux qui l'auront extorquée ou qui s'en serviront sciemment.

Une *troisième* objection rappelle les abus commis plus d'une fois dans la concession de ces faveurs, soit par peur et faiblesse de quelques prélats, soit par avarice ou basse cupidité de quelques autres, soit enfin, dit-on, par l'ambition démesurée des Papes, toujours empressés à se réserver des dispenses que les fidèles eussent bien plus commodément implorées de leurs pasteurs immédiats. — Répéterons-nous une fois de plus que des abus sont et seront toujours possibles, probables, réels même dans une société composée d'éléments humains, que l'élément divin travaille perpétuellement à sanctifier, mais que leur libre arbitre ramène incessamment au mal? L'important est de savoir simplement si le Saint-Siège et les conciles ont approuvé ce mal. Or, ils l'ont condamné et réprimé hautement, ils l'ont supprimé autant qu'ils ont pu. Nous avons indiqué le vrai caractère des taxes et frais de dispenses : qu'on veuille bien s'en souvenir dans l'interprétation des faits rapportés par de malicieux chroniqueurs, et dans l'appréciation des plaintes si bruyamment élevées par les légistes au nom du fisc, par les hérétiques au nom de la morale : les unes et les autres sont de même valeur. Enfin, les Papes, en se réservant le pouvoir d'accorder les dispenses les plus considérables, ont sagement pourvu, non à leur intérêt qui n'était pas en jeu, mais au respect des lois, qu'ils étaient plus capables que personne de faire observer, et que l'excessive facilité des dispenses n'eût pas manqué de faire tomber dans un prompt et irrémédiable discrédit.

Cf. Thomassin, *Ancienne et nouvelle discipline de l'Eglise*, liv. III, ch. xxiv et suiv. ; Fiebach, *Dissertatio de indole ac virtute dispensationum secundum principia juris canonici*, etc. J. Didiot.

DIVORCE DES PRINCES ET L'ÉGLISE. — On sait quel dommage l'Eglise a souffert à raison de la sévérité de sa discipline sur le mariage, quand cette discipline gênait les princes; on sait, en particulier, qu'à l'époque du protestantisme le divorce, préconisé par les réformateurs, tendu aux princes comme un appât, ne fut pas étranger à de nombreuses défections. Chose étrange! dans les cas où l'Eglise a résisté aux violateurs de la loi du mariage, on lui a reproché un excès de rigueur; dans les cas où elle a cédé ou gardé le silence, on l'a accusée de faiblesse, de complaisance vis-à-vis des grands.

Après quelques observations générales sur l'ensemble des décisions que l'histoire de l'Eglise nous présente, nous examinerons en détail quelques cas pris

parmi les plus célèbres de l'histoire de France, montrant pourquoi dans les uns l'Eglise a accordé, dans les autres elle a refusé, non le divorce, mais la déclaration de nullité, ou la rupture d'un premier mariage, avec faculté d'un second mariage.

1° L'Eglise n'a jamais accordé, pas plus à un prince qu'à tout autre fidèle, le *divorce proprement dit*, c'est-à-dire la *rupture d'un mariage validement contracté et consommé*, et la permission d'un second mariage.

2° L'Eglise a plus d'une fois, pour des princes comme pour d'autres fidèles, reconnu l'invalidité originelle d'un premier mariage et par conséquent la licéité d'un second mariage. Elle a, en outre, pour de sérieuses raisons, rompu plus d'un mariage validement contracté mais non consommé. Ces raisons pouvaient se présenter plus nombreuses et plus fortes en faveur des princes qu'en faveur des simples sujets.

3° Des défaillances d'hommes d'Eglise, voire de conciles particuliers, dans l'application des principes ci-dessus énoncés, ne sont pas niables. Des évêques, des officialités, des conciles particuliers, tout en maintenant le principe de l'indissolubilité du mariage validement contracté et consommé, ont admis trop facilement l'invalidité originelle de tel ou tel mariage princier, ou sa non-consommation, et par là servi les passions d'un souverain. Généralement les Papes se sont montrés, en cette matière, fidèles à leur devoir, et Joseph de Maistre a signalé avec raison, comme une des principales causes de leurs démêlés avec les princes « l'inébranlable maintien des lois du mariage contre toutes les attaques du libertinage tout-puissant » (*Du Pape*, chap. 7).

On cite, à l'encontre, la rupture du mariage de Lucrèce Borgia avec Jean Sforza, prononcée en 1497 par Alexandre VI, père de Lucrèce, pour permettre à celle-ci une plus brillante union : Lucrèce jura que le mariage n'avait pas été consommé ; Jean Sforza protesta d'abord, puis, cédant à la pression exercée par sa famille, donna par écrit la même attestation. Personne ne prit au sérieux ces déclarations, et la rupture du mariage de Lucrèce compte au nombre des pires scandales du règne d'Alexandre VI (cf. Gregorovius, *Lucrèce Borgia*, t. I, p. 202 sq.; Pastor, *Histoire des Papes*, t. V, p. 498).

Il nous reste à examiner quelques exemples, célèbres dans notre histoire, d'instances en rupture de mariage, dont les unes furent repoussées, les autres admises par les Papes.

1° Lothaire, roi de Lorraine, et Teutberge (années 857 sq.). — Lothaire II, roi de Lorraine, frère de l'Empereur Louis II, avait répudié en 857 sa femme Teutberge, et vivait maritalement avec sa concubine Waldrade. Waldrade exigea le mariage. Pour faire casser sa première union, Lothaire II accusa Teutberge d'un inceste et d'un avortement commis avant son mariage, et découverts dans la suite ; à l'époque, ces crimes étaient considérés, par les évêques de l'empire franc, comme rendant invalide le mariage subséquent (Jungmann, *Dissertationes*, t. III, p. 236 sq.). La reine se justifia par l'ordalie de l'eau bouillante, dont sortit indemne un de ses serviteurs ; surtout elle prouva l'invraisemblance évidente des accusations portées contre elle ; un premier concile d'évêques lorrains lui donna raison. En 860, Lothaire II revint à la charge ; à force de mauvais traitements, il arracha à la malheureuse Teutberge l'attestation de ses prétendues fautes ; le concile d'Aix-la-Chapelle enregistra son aveu, et lui imposa une pénitence. En 862, un nouveau concile déclara nul son mariage, et Lothaire épousa solennellement Waldrade. Teutberge, réfugiée sur les terres de Charles le Chauve, en appela au Pape S. Nicolas Ier ; l'épiscopat français, et en particulier le fameux Hinkmar, archevêque de Reims, prirent sa défense et l'appuyèrent auprès du Pape. Deux légats, envoyés par S. Nicolas Ier en France en 863, eurent la faiblesse de confirmer la sentence des évêques lorrains. Heureusement S. Nicolas voulut prendre lui-même connaissance des pièces du procès. Pleinement convaincu du bon droit de Teutberge, il déposa et interdit les évêques de Cologne et de Trèves, qui s'étaient faits les instruments de Lothaire, et cassa les sentences du synode lorrain et des légats. Rien ne put le faire revenir sur sa décision, pas même le siège mis devant Rome par l'Empereur Louis II, qui soutenait son frère. Les deux évêques coupables et Lothaire durent faire leur soumission et accepter une pénitence ; Teutberge fut reconduite à son mari par un légat. Mais la malheureuse femme fut l'objet de telles vexations qu'elle-même demanda au Pape la permission de se retirer dans un monastère, afin que Lothaire pût épouser Waldrade. Nicolas refusa, à moins que Lothaire ne fît vœu de continence. Après la mort du Pape, Lothaire demanda et obtint d'Hadrien II, successeur de Nicolas, la reprise du procès ; il mourut, le 8 août 869, avant que le synode romain qui devait statuer sur son cas se fût réuni (cf. Jungmann, *Dissertationes in Historiam Ecclesiasticam*, t. III, p. 233 sq., Ratisbonne, 1882 ; Parisot, *Histoire du royaume de Lorraine sous les Carolingiens*, p. 146 sq., Paris, 1898 ; Roy, *S. Nicolas Ier*, p. 45 sq., Paris, 1899).

2° Philippe-Auguste et Ingeburge (1193 sq.). — Ingeburge de Danemark, seconde épouse de Philippe-Auguste, ne jouit pas longtemps de la faveur du roi. Dès le lendemain de son mariage, pour des raisons restées inconnues, Philippe déclara vouloir la répudier, et tenta de la remettre à l'ambassade danoise qui l'avait amenée en France. Sur le refus des ambassadeurs et de la reine elle-même, Ingeburge fut enfermée dans un monastère. Un synode français réuni à Compiègne déclara invalide son mariage, à cause de sa parenté éloignée avec Isabelle de Hainaut, première femme de Philippe. A l'annonce de cette inique sentence, la malheureuse princesse, qui ne savait pas notre langue, s'écria : « Mala Francia, mala Francia. » Et elle ajouta aussitôt : « Roma, Roma. » Sa confiance ne fut pas trompée. Célestin III déclara « illégale, nulle et non avenue » la sentence de rupture. Malgré cet arrêt, Philippe épousa Agnès ou Marie de Méran, fille d'un grand seigneur bavarois. Innocent III, successeur de Célestin III, n'ayant pu, malgré ses démarches répétées, ramener au devoir le roi de France, fit jeter l'interdit sur le royaume par un légat (1198). Philippe tenta de résister ; contraint par l'indignation populaire, il fit mine, en 1200, de reprendre sa femme, et l'interdit fut levé. Agnès de Méran, à laquelle le roi avait gardé toute sa faveur, mourut en 1201 ; Ingeburge, accablée de mauvais traitements, emprisonnée, n'avait, en réalité, recouvré aucun de ses droits, et Philippe s'acharnait à demander au Pape la revision de son procès. Pour ménager le puissant roi de France, Innocent III fit toutes les concessions que sa conscience lui permettait ; il alla jusqu'à légitimer les deux enfants que Philippe avait eus d'Agnès de Méran ; mais il n'abandonna pas la cause d'Ingeburge. En avril 1213, Philippe, lassé de la lutte, ayant besoin de l'appui du Pape et du Danemark pour sa guerre avec l'Angleterre, rendit à Ingeburge sa place de reine ; après la mort du roi (1223) Ingeburge fut, pendant les quinze années qu'elle vécut encore, traitée en souveraine, et jouit de la somme de 10.000 livres parisis que Phi-

lippe lui avait léguée par testament « comme à sa très chère épouse » (cf. Luchaire, *Philippe-Auguste et Innocent III*, dans l'*Histoire de France* de E. Lavisse; t. III (1), p. 144 sq., et les auteurs auxquels il renvoie).

3° **Louis XII et Jeanne de Valois** (1498). — Louis, duc d'Orléans, avait épousé en 1476 Jeanne de France, fille de Louis XI; la princesse, à laquelle ses rares vertus ont mérité la béatification, était contrefaite et d'une laideur repoussante; Louis d'Orléans ne l'avait épousée qu'à contre-cœur, forcé par la terrible volonté du père de Jeanne. A peine sur le trône de France (1498), il demanda au Pape Alexandre VI l'annulation de son mariage, fondant sa demande sur quatre chefs principaux : 1° Sur ce qu'il était parent de Jeanne de France au quatrième degré; 2° sur ce que Louis XI, père de Jeanne, ayant été son parrain, il y avait entre elle et lui une affinité spirituelle qui annulait le mariage; 3° sur ce qu'il n'avait donné à ce mariage qu'un consentement forcé; 4° sur ce que Jeanne était tellement contrefaite, que les médecins la jugeaient incapable d'avoir jamais d'enfants.

En ce qui regarde les deux premiers points, il est de fait que là parenté et l'affinité spirituelle constituaient des empêchements dirimants; mais Jeanne prétendait que ces empêchements avaient été levés par une dispense. Elle ne put toutefois apporter qu'une copie de cette dispense, et le témoignage de l'évêque d'Orléans chargé de la fulminer. Celui-ci n'osa affirmer que la dispense d'affinité spirituelle fût mentionnée dans la Bulle pontificale.

De tous les motifs présentés par Louis XII pour obtenir la déclaration de nullité de son mariage, celui sur lequel on insista davantage fut le motif de violence. Il convient de se défier des témoignages plus ou moins sincères, et des pièces écrites plus que suspectes, qui furent produits pour attester la violence dirigée contre le jeune duc d'Orléans dans la réalisation de son mariage; néanmoins il reste probable, vu le caractère de Louis XI qui avait fermement voulu cette union, que le futur roi de France avait pu n'avoir pas toute la liberté nécessaire pour refuser la main de Jeanne. L'évêque d'Orléans assura que, lorsqu'il demanda au duc d'Orléans s'il consentait à épouser la princesse Jeanne, le duc lui avait répondu : « Hélas, monseigneur d'Orléans, mon ami, que ferai-je? Je ne saurais résister, j'aimerais mieux être mort que de faillir à le faire; car vous connaissez à qui j'ai affaire, il n'est force et n'y a remède. » Il aurait dit à d'autres personnes : « J'aimerais mieux épouser une simple demoiselle de Beauce. »

Sur la question d'impuissance et de non-consommation, la reine répondait que sa conscience l'empêchait d'en demeurer d'accord. Le roi, cependant, insistait fort de ce côté. Il fut produit une lettre de Louis XI au comte de Dammartin, ainsi conçue : « Je me suis délibéré de faire ce mariage de ma petite fille Jeanne avec le petit duc d'Orléans; pour ce qu'il me semble que les enfants qu'ils auront ensemble ne leur coûteront guère à nourrir; vous avertissant que j'espère faire ledit mariage; autrement, ceux qui iraient au contraire ne seraient guère assurés de leur vie en mon royaume; par quoi il me semble que j'en ferai le tout à mon intention. »

La reine Jeanne se refusa constamment à la visite des matrones, alléguant que cette épreuve était contraire à la pudeur, et au-dessous d'une personne de sa naissance. Elle finit par déclarer s'en rapporter au serment du roi. Louis XII prêta le serment que les défauts corporels de Jeanne mettaient obstacle à la consommation du mariage. La sentence de nullité fut rendue à Amboise le 17 décembre 1498, et Louis XII épousa Anne de Bretagne.

Si la vertu de la reine lui mérite une sympathie que n'excitent à aucun degré les procédés du roi dans le procès, on ne doit pas, pour autant, taxer d'injustice la sentence rendue contre elle : d'abord parce que, dans cette affaire, il est essentiel de séparer la responsabilité des juges de celle des témoins; ensuite parce qu'on se trouvait en présence d'une de ces situations douteuses dont la solution s'impose au juge, quand cette solution est favorable au bien public (cf. de Maulde, *Jeanne de France*, Paris, 1883; — id., *Alexandre VI et le divorce de Louis XII : Bibliothèque de l'Ecole des Chartes*, t. LVII, 1896). Il est, du reste, à noter que cette décision, légitime en somme, d'Alexandre VI, suscita un certain scandale parmi les contemporains, ce malheureux Pape ayant, en retour du service rendu, sollicité et obtenu pour son fils César un riche apanage français et le titre de duc de Valentinois (Pastor, *Histoire des Papes* t. VI, p. 56 sq.).

4° **Henri IV et Marguerite de Valois** (1599-1600). — Marguerite de Valois, sœur de Charles IX, épousa, le 18 août 1572, à Notre-Dame de Paris, Henri, roi de Navarre. Les dispenses nécessaires à cette union, à cause de la différence de religion, de la parenté des deux fiancés, enfin de l'affinité spirituelle qui les unissait (Henri II, père de Marguerite, avait été le parrain d'Henri de Navarre), avaient été refusées par S. Pie V d'abord, par Grégoire XIII ensuite; malgré ce refus, le Cardinal de Bourbon, peut-être trompé, croyant que le Bref de dispense avait été accordé par le Pape et arriverait prochainement, consentit à la célébration du mariage. Les dispenses ne furent concédées par Grégoire XIII que plusieurs mois après; le mariage était donc nul, et les époux prétendirent, dans la suite, n'avoir ni renouvelé leur consentement, ni consommé leur union après la réception des dispenses. De plus Marguerite avait manifesté la plus vive répugnance du mariage, éprise qu'elle était alors du jeune duc de Guise; elle n'avait cédé qu'à la pression de Catherine de Médicis et de Charles IX, qui voyaient dans cette union un gage pour la pacification de la France. Si l'on en croit Davila, lorsque le Cardinal de Bourbon demanda à la princesse si elle donnait son consentement, « Madame Marguerite ne dit jamais aucun mot; alors le Roy son frère, luy ayant porté la main sur la teste, la luy fit pancher, et ceste action fut prise pour le consentement qu'elle prestoit, bien que toutesfois, et auparavant, et depuis, aux lieux où elle pouvoit parler librement, elle eut toujours déclaré qu'elle ne sçavoit point accommoder son esprit, non seulement à se priver du duc de Guise, à qui elle avoit déjà engagé sa foy, mais encore à prendre pour mary un de ses plus grands ennemis » (*Guerres civiles de France*, t. I, p. 609; Paris 1661). Les deux époux vécurent presque constamment séparés, menant, chacun de son côté, la vie la plus licencieuse.

Après qu'Henri IV fut devenu le maître incontesté de la France, désireux d'avoir des héritiers légitimes, il pria Marguerite de consentir à introduire devant le Pape Clément VIII une instance en annulation de mariage. Marguerite refusa, tant qu'elle crut que Henri voulait faire reine de France Gabrielle d'Estrées, duchesse de Beaufort; celle-ci étant morte le 8 avril 1599, la fille de Henri II consentit, moyennant certains avantages, à demander au Pape l'annulation d'un mariage qui lui avait été imposé, disait-elle, « par force et contrainte »; Henri IV pourrait ainsi rechercher l'alliance d'une princesse étrangère. D'Ossat conduisit à Rome la négociation; Clément VIII

voulut entourer le procès de toutes les garanties requises; en septembre 1599, il délégua trois commissaires, le cardinal de Joyeuse, le nonce de Paris et l'archevêque d'Arles, pour connaître de la cause en France; le 17 décembre, après une sérieuse enquête, ceux-ci admirent la validité des raisons présentées par Henri IV et Marguerite, — défaut des dispenses nécessaires, défaut de consentement d'une des parties, — et déclarèrent leur mariage nul. Le 25 avril 1600 fut signé, à Florence, le contrat de mariage d'Henri avec Marie de Médicis.

(Les détails sur le procès se trouvent dans les *Lettres* du Cardinal D'OSSAT, t. III, p. 387 sq., 403 sq. Amsterdam, 1708. Cf. DEGERT, *Le Cardinal d'Ossat*, p. 274 sq. Paris, 1894; POIRSON, *Histoire de Henri IV*, t. II, p. 543 sq. Paris, 1864.)

5° **Napoléon Ier et Joséphine** (1909 sq.). — Le 9 mars 1796, Napoléon Bonaparte s'était uni, par un mariage purement civil, à Joséphine Tascher de la Pagerie, veuve du général de Beauharnais. Le mariage fut stérile; à mesure que la fortune de Bonaparte s'affermissait, ses frères le poussaient à un divorce qui lui permettrait une union féconde. Joséphine, qui se rendait compte de la campagne menée contre elle, profita du voyage du Pape Pie VII à Paris, à l'occasion du sacre, pour lui révéler sa situation; Pie VII fit entendre à Napoléon qu'il se refusait à la cérémonie du sacre, à moins que les deux souverains n'eussent auparavant reçu la bénédiction nuptiale. Après une explosion de colère qui montrait que dès lors il avait des projets, l'Empereur céda, par crainte du scandale; la veille du sacre, le cardinal Fesch, prévenu par son neveu, se munit auprès du Pape « de toutes les dispenses qui lui devenaient quelquefois indispensables pour remplir les devoirs de grand aumônier »; il maria ensuite Napoléon et Joséphine sans témoins, vers 4 heures de l'après-midi, dans les appartements privés des Tuileries (1er décembre 1804). Le cardinal remit, quelques jours après, sur sa demande, à Joséphine, un certificat de la bénédiction nuptiale, et dut subir, à la suite de cet acte, une scène violente de son impérial neveu.

Dès 1807, Napoléon semble avoir pensé sérieusement au divorce, une liste des princesses d'âge nubile dans les différentes cours européennes fut alors dressée par son ordre. Un projet d'union avec la grande-duchesse Anne, sœur du tzar Alexandre, échoua à cause des exigences de la cour de Russie, qui eût voulu l'engagement formel que le royaume de Pologne ne serait jamais rétabli; Napoléon fixa son choix sur l'archiduchesse d'Autriche Marie-Louise. Mais l'Empereur François II n'accorderait sa fille qu'après la dissolution canonique du mariage religieux avec Joséphine, dont il avait connaissance. Après l'émouvante scène du 15 décembre 1809, où Napoléon et Joséphine déclarèrent, dans une assemblée de famille, se séparer volontairement, « l'un et l'autre glorieux du sacrifice fait au bien de la patrie », après le sénatus-consulte du 16 décembre, qui déclarait le mariage dissous, et réglait le rang et la situation de Joséphine, l'Empereur pensa donc aussitôt à faire annuler sa première union par l'autorité ecclésiastique. Le mariage des princes était une de ces causes majeures qui, d'après les traditions mêmes de l'Eglise gallicane et les précédents historiques, relevaient du Souverain Pontife. Mais Pie VII était alors prisonnier à Savone par l'ordre de l'Empereur; et d'ailleurs la fermeté avec laquelle il avait refusé de déclarer nul, en 1806, le mariage de Jérôme Bonaparte avec Elisabeth Patterson, laissait peu d'espoir de succès si l'on s'adressait à lui. Napoléon se résolut donc à confier sa cause, comme celle d'un simple particulier, à l'officialité de Paris, rétablie depuis le Concordat. Le 22 décembre 1809, l'official et le promoteur de Paris, mandés par Cambacérès, que l'Empereur avait chargé de poursuivre cette affaire, apprirent les volontés du Maître. Ils essayèrent de se dérober à la responsabilité qui les menaçait, en faisant observer que la cause n'était pas de leur compétence, mais de celle du Pape; l'avis de la commission ecclésiastique alors réunie à Paris, et qui comprenait plusieurs évêques, fit taire leurs scrupules, et le 6 janvier 1810 l'enquête commença. Cambacérès faisait valoir, au nom de l'Empereur, deux motifs de nullité contre l'acte du 1er décembre 1804: « la bénédiction nuptiale départie à Leurs Majestés n'a été précédée, accompagnée, ni suivie des formalités prescrites par les lois canoniques et par les ordonnances, non plus que des conditions essentiellement nécessaires pour constituer un mariage valable. Le vice radical du mariage que nous vous dénonçons est le défaut de lien, résultant de l'absence d'un consentement mutuel, que l'on doit considérer comme la cause et le résultat des circonstances qui l'ont accompagné ». Les témoins entendus furent le cardinal Fesch, Berthier, Duroc et Talleyrand. Fesch, après avoir fait le récit reproduit plus haut, ajouta que deux jours après le mariage l'Empereur lui avait déclaré « que tout ce qu'il avait fait n'avait d'autre but que de tranquilliser l'Impératrice et de céder aux circonstances; qu'au moment où il fondait un Empire, il ne pouvait pas renoncer à une descendance en ligne directe ». Berthier, Duroc et Talleyrand affirmèrent « avoir eu plusieurs fois l'occasion d'entendre dire à Sa Majesté qu'il n'avait pas voulu s'engager, et ne se croyait nullement lié par un acte qui n'avait ni le caractère, ni les solennités prescrites ».

Le 9 janvier 1810, l'abbé Rudemare, promoteur, déposa ses conclusions; il prétendit plus tard qu'elles avaient été approuvées de plusieurs théologiens, parmi lesquels M. Emery. Il renonçait à l'argument tiré du défaut de consentement, n'osant pas faire valoir, disait-il plus tard, « en faveur d'un homme qui nous fait tous trembler, un moyen de nullité qui ne fut jamais invoqué utilement que pour un mineur surpris ou violenté ». En revanche, il admettait que l'absence du propre curé et des témoins, requis par le Concile de Trente, rendait nulle l'union célébrée par le cardinal Fesch. Sans doute, celui-ci avait obtenu du Pape les dispenses nécessaires à l'exercice de sa charge de grand aumônier, mais « n'ayant pas particularisé, et nominativement spécialisé, les fonctions extraordinaires et curiales qu'il allait exercer auprès de Sa Majesté, il n'avait pu recevoir, et n'avait reçu, ni la dispense des témoins, ni le pouvoir de se substituer au curé ». L'Official de Paris, l'abbé Boilesve rendit en conséquence, une sentence par laquelle « vu la difficulté de recourir au chef visible de l'Eglise, à qui a toujours appartenu de fait de connaître et de prononcer sur ces cas extraordinaires », il déclarait nul et de nul effet le mariage contracté entre l'empereur et roi Napoléon, l'impératrice et reine Joséphine, et les prononçait libres de cet engagement, avec la faculté d'en prendre un autre. Appel fut immédiatement formé par le promoteur Rudemare à l'officialité métropolitaine, « attendu que M. l'Official, qui a jugé selon sa sagesse, n'en a pas moins jugé contre la pratique ordinaire des tribunaux en pareil cas ». Le 11 janvier 1810, l'Official métropolitain, l'abbé Lejeas, vicaire général capitulaire et administrateur de l'archevêché de Paris, rejeta l'appel, et admit, en plus du motif qu'avait accepté l'official diocésain, celui tiré du défaut de consentement; Napoléon avait exigé cette insertion dans la sentence; Lejeas obtint en récompense l'évêché de Liége, et s'y comporta en parfait courtisan. Le 14 janvier, le *Moniteur*, par

une note de Cambacérès, porta les sentences des deux officialités à la connaissance du public. Le même jour, le *Journal des Curés* annonçait qu'elles avaient reçu l'approbation unanime du Comité ecclésiastique réuni à Paris. L'archevêque de Vienne, avant de procéder à la célébration du mariage de Marie-Louise avec l'archiduc Charles, qui représentait Napoléon, manifesta l'intention d'examiner les sentences parisiennes; sur la protestation de l'ambassadeur de France, il s'en rapporta à la parole de celui-ci, qui attestait « qu'il avait vu et lu les originaux des deux sentences des deux officialités diocésaines de Paris... et qu'il résulte de ces actes que, conformément aux lois ecclésiastiques catholiques établies dans l'empire français, ledit mariage a été annulé de toute nullité ». Le second mariage de Napoléon fut célébré à Vienne le 11 mars 1810.

Pie VII, par contre, lorsqu'il connut à Savone les événements, protesta, devant les Cardinaux qui l'entouraient, contre l'illégalité des sentences rendues par les officialités parisiennes en une matière qui n'était pas de leur compétence.

Cette protestation du Pape, connue des Cardinaux qui se trouvaient à Paris, fut cause d'un grave incident lors de la célébration du second mariage au Louvre, le 2 avril 1810. Treize cardinaux sur vingt-sept refusèrent d'y assister. Bien que, dans une note remise quelques jours après à l'Empereur, ils aient déclaré « qu'ils n'entendaient pas s'immiscer dans le fond de l'affaire, et statuer sur la validité ou sur l'invalidité du premier mariage, par conséquent sur la justice ou l'injustice des causes du second, que leur désir était de ne point léser les droits du Saint-Siège, qui, à leur avis, devait être le seul juge compétent dans cette affaire », ils reçurent la défense de porter les insignes de leur dignité, et furent dispersés en diverses villes de France et soumis à la surveillance de la police jusqu'à la chute de l'Empire.

Mais pourquoi le Saint-Siège n'a-t-il pas protesté plus tard?

On peut donner plusieurs raisons de son silence. La première, c'est que la cause ne lui fut pas officiellement déférée par Joséphine, et que, dans ces sortes de causes, le Pape n'intervient que sur la demande de la partie lésée. La seconde, c'est qu'au fond l'iniquité du jugement pouvait paraître douteuse. La troisième, enfin, est un motif d'opportunité : le Pape était resté en dehors de toute cette affaire; le doute subsistait sur le fond de la cause, personne n'en réclamait la revision ; le silence du Saint-Siège devait donc passer, auprès des esprits sincères et réfléchis, pour un acte de prudence, et non pour une approbation de l'injure faite à la sainteté du mariage.

A consulter: H. Welschinger, *Le divorce de Napoléon*, Paris 1889. — B. Duhr, S. J., *Divorce et second mariage de Napoléon Ier* (allem.), dans *Zeitschrift für Kathol. Theologie*, 1888, 4 Heft.

Sur la question du divorce en général, on consultera avec fruit: J. Cauvière, *Le lien conjugal et le Divorce*, Paris, Thorin. Et voir ci-dessous l'article Mariage.

[P. Guilleux], J. de la Servière.

DOGME. — Ire Partie (historique) : I. *Le mot et son histoire.* — II. *Sommaire de la doctrine catholique.* — III. *Aperçu sur les théories modernes: A. catholiques, B. hétérodoxes.*

IIe Partie (dogmatique) : Existence et objet du dogme : IV. *Existence du dogme.* — V. *Trois classes de dogmes.* — VI. *Valeur de vérité.* — VII. *Valeur de vie.* — VIII. *Dogme et théologie.* — IX. *Dogme et formules dogmatiques.*

IIIe Partie (dogmatique) : Développement du dogme : X. *Notions de l'implicite et de l'explicite.* — XI. *Germe primitif.* — XII. *Plénitude apostolique.* — XIII. *Immutabilité.* — XIV. *Objet du développement.* — XV. *Facteurs.* — XVI. *Phases.* — XVII. *Critères.* — XVIII. *Avenir du dogme.*

Conclusion : XIX. *Economie de la révélation.* — XX. *Bibliographie.*

Ire Partie. — Historique

I. Le mot. — Dans le langage chrétien, le mot *dogme* désigne une vérité qui appelle un assentiment de foi.

Histoire du mot : Dérivés du même verbe *δοκέω*, les mots *δόξα* et *δόγμα* ont eu une fortune différente.

Dans le langage platonicien et aristotélicien, *δόξα* désigne, par opposition à la *science*, qui démontre, le jugement ou *opinion*, que fondent les apparences sensibles.

Dans le vocabulaire stoïcien, *δόγμα* désigne une opinion arrêtée, un jugement, principe d'action, *παντὶ γὰρ αἴτιον τοῦ πράσσειν τι δόγμα*, Epictète, *Dissert.* III, c. ix, n. 12, vice ou perfection de l'esprit, *ψυχῆς μὲν ἀκαθαρσία δόγματα πονηρά*, *Dissert.* IV, c. xi, n. 8; Cicéron, *Academ. post.*, l. II, c. ix; Marc Aurèle, *Comment.*, l. II, n. 3; l. III, n. 13. etc.

Dans le grec du N.-T., *δόξα* est réservé au sens de gloire; *δόγμα* signifie le *placet* ou décret administratif du pouvoir civil, *Luc*, ii, 1; *Act.*, xvii, 7, ou de l'autorité apostolique, *Act.*, xvi, 4, ou encore les prescriptions de la loi mosaïque, *Ephes.*, iii, 15; *Col.*, ii, 14.

Chez les Pères, sous l'influence du langage stoïcien, le mot *δόγμα* se restreint à exprimer les vuès chrétiennes en matière de foi, ou, si l'on veut, les divers jugements qui s'imposent à la foi et caractérisent la philosophie nouvelle, celle du Christ. S. Justin, I *Apol.*, n. 26, P. G., t. VI, col. 369; cf. n. 20, col. 357; S. Irénée, *Epist. ad Florin.*, P. G., t. VII, col. 1225. L'usage s'accentue chez les Pères alexandrins, Clément d'Alex., *Strom.*, l. VII, P. G., t. IX, col. 544. Le mot, employé encore, par opposition à *κήρυγμα*, l'enseignement ecclésiastique, pour désigner les prescriptions rituelles, *ἄλλο γὰρ δόγμα καὶ ἄλλο κήρυγμα*, par S. Basile, *De Spir. Sancto*, c. xxvii, n. 66, P. G., t. XXXII, col. 188, 189, est réservé expressément à la doctrine dans S. Grégoire de Nysse, *Epist.* xxiv, P. G., t. XLVI, col. 1089. C'est le sens qui a prévalu : *Caelestis philosophiae dogmata*, Vincent de Lérins, *Common.* I, c. xxii, P. L., t. L, col. 668.

On éclairera encore le sens du mot, en étudiant l'expression voisine, « article de foi ».

S. Thomas nomme article la vérité de foi que caractérise une difficulté spéciale. L'article a donc une certaine individualité : celle d'un *membre*, *ἄρθρον*, dans le *corps de la doctrine chrétienne.* Ainsi la passion, la mort, la sépulture du Christ, présentant au fond la même difficulté, se rapportent à *un* article, bien qu'elles donnent lieu à *plusieurs* propositions, dont chacune exige l'assentiment du croyant. *In IV Sent.*, l. III, dist. 25, q. 1, a. 1, q. 1, sol.; *Sum. theol.*, II, ii, q. 1, a. 6, c; S. Bonaventure, *In IV Sent.*, l. III, dist. 25, éd. Quaracchi, t. III, p. 525.

Dogme et article de foi, on le voit, ont été définis par leur rapport avec l'intelligence.

II. Sommaire de la doctrine catholique. — L'enseignement de l'Eglise, sur le sujet présent, est résumé dans les textes officiels suivants. Ils forment la base de cette étude et le lecteur voudra bien s'y reporter.

1° *Fin du dogme.* — La raison d'être du dogme est celle de la révélation. Le concile du Vatican la *définit* ainsi :

a. Il faut attribuer à cette divine révélation, que les vérités qui, dans les choses divines, ne sont pas de leur nature inaccessibles à la raison humaine, puissent, même dans la condition présente du genre humain, être connues *de tous, sans difficulté, avec une ferme certitude, et sans mélange aucun d'erreur.*

b. Toutefois, ce n'est pas pour ce motif que l'on doit dire la révélation *absolument nécessaire*, mais parce que Dieu, dans sa bonté infinie, a ordonné l'homme à une fin surnaturelle, c'est-à-dire à la participation des biens divins, qui dépassent complètement l'intelligence de l'esprit humain, I Cor., II, 9.

Sess. III, c. 2, DENZINGER, n. 1786 (1634).

2° *Nature du dogme.* — Présenté à l'intelligence, soit pour secourir sa faiblesse, dans la connaissance de vérités qui, en droit, lui sont pourtant accessibles, soit pour suppléer à son impuissance radicale, dans la connaissance des choses surnaturelles, le dogme est donc une *vérité garantie par l'autorité de Dieu.*

a. En conséquence, l'Eglise ne peut tolérer qu'on l'assimile aux doctrines philosophiques d'origine humaine. C'est l'opinion qu'elle a condamnée par l'Encyclique *Qui pluribus* (9 nov. 1846), chez les Hermésiens :

Comme si la religion n'était pas l'œuvre de Dieu, mais des hommes, ou quelque invention philosophique que pût parfaire le travail humain. A ces gens emportés d'un si déplorable délire s'applique à merveille le reproche justifié de Tertullien aux philosophes de son temps « fauteurs d'un christianisme stoïcien, platonicien, sophistique », *De praescript*, c. VII, P. L., t. II, col. 20.

DENZINGER, n. 1636 (1497).

b. Elle ne saurait supporter davantage l'explication pragmatiste, et l'a proscrite par le décret *Lamentabili* (3 juillet 1907), en censurant cette proposition :

Les dogmes de foi sont à retenir seulement selon leur sens pratique, c'est-à-dire comme règle qui s'adresse à l'action et non comme règle de croyance.

Propos. 26, DENZINGER, n. 2026.

c. L'Encyclique *Pascendi* (7 sept. 1907) a condamné de même, avec insistance, l'interprétation des modernistes, qui présentent le dogme comme la formule symbolique, plus ou moins arbitraire, par laquelle l'homme traduit ses impressions religieuses, son « expérience » personnelle du divin :

Le dogme, d'après eux, tire son origine des *formules primitives* et simples, essentielles, sous un certain rapport, à la foi ; car la révélation, pour être vraie, demande une claire apparition de Dieu dans la conscience. Le dogme lui-même, si on les comprend bien, est contenu proprement dans les *formules secondaires*... ; [leur but] est de fournir au croyant le moyen de se rendre compte de sa foi. Elles constituent donc, entre le croyant et sa foi, une sorte d'entre-deux : par rapport à la foi, elles ne sont que des signes inadéquats de son objet, vulgairement des *symboles*; par rapport au croyant, elles ne sont que de vulgaires *instruments*.

DENZINGER, n. 2079; cf. n. 2078 sq., 2039 sq.

3° *Propriétés du dogme.* — Ayant rejeté ces principes, l'Eglise répudie leurs conséquences :

a) Soit la théorie du rationalisme, que le dogme doit évoluer avec les progrès de la philosophie, opinion condamnée par le *Syllabus* ·

La révélation divine est imparfaite et pour ce motif soumise à un progrès continu et indéfini, qui réponde au progrès de la raison humaine.

Propos. 5, DENZINGER, n. 1705 (1552).

b) Soit la thèse moderniste :

[De sa conception des formules dogmatiques] on peut déduire, continue l'Encyclique *Pascendi*, qu'elles ne contiennent point la vérité absolue : comme symboles, elles sont des images de la vérité, qui ont à s'adapter au sentiment religieux dans ses rapports avec l'homme; comme instruments, des véhicules de vérité, qui ont réciproquement à s'accommoder à l'homme dans ses rapports avec le sentiment religieux. Et comme l'Absolu, qui est l'objet de ce sentiment, a des aspects infinis, sous lesquels il peut successivement apparaître; comme le croyant, d'autre part, peut passer successivement sous des conditions fort dissemblables, il s'ensuit que les formules dogmatiques sont soumises à ces mêmes vicissitudes, partant sujettes à mutation. Ainsi est ouverte la voie à la variation substantielle des dogmes. — Amoncellement infini de sophismes, où toute religion trouve son arrêt de mort.

DENZINGER, n. 2079; cf. décret *Lamentabili*, propos. 58, *ibid.*, n. 2058 sq.

A l'encontre de ces doctrines, le Concile du Vatican a *défini* celle de l'Eglise, avec une grande netteté, accentuant à la fois deux caractères du dogme, une *immutabilité absolue en lui-même*, une *perfectibilité très large dans l'intelligence que nous pouvons en acquérir :*

C'est qu'en effet, la doctrine de la foi, que Dieu a révélée, n'a pas été proposée à l'esprit humain comme une élucubration philosophique à perfectionner; mais, comme un dépôt divin, elle a été confiée à l'Epouse du Christ, pour être gardée avec fidélité et proclamée avec infaillibilité.

Aussi faut-il conserver perpétuellement aux dogmes sacrés le sens que notre Sainte Mère l'Eglise a une fois défini et ne jamais s'en écarter, dans l'illusion et sous le prétexte de les comprendre mieux.

Qu'il y ait donc accroissement, qu'il y ait grand et intense progrès d'intelligence, de science, de sagesse, pour chacun comme pour tous, pour chaque individu comme pour l'Eglise entière, suivant la marche des âges et des siècles, mais que ce soit exclusivement dans son genre propre, à savoir dans l'identité du dogme, dans l'identité du sens, dans l'identité de la pensée, *in eodem scilicet dogmate, eodem sensu, eademque sententia*, cf. S. Vincent de Lérins, *Common.* I, n. 28, P. L., t. L, col. 668.

Sess. III, *De fide*, c. IV, DENZINGER, n. 1800 (1647).

Si quelqu'un venait à dire qu'il peut se faire, avec le progrès de la science, qu'il faille quelque jour attribuer aux dogmes proposés par l'Eglise un sens différent de celui que l'Eglise a compris et comprend, anathème.

Ibid., can. 3, DENZINGER, n. 1818 (1665).

Que le lecteur veuille bien noter le lien qui existe entre l'*origine* du dogme, sa *nature*, ses *propriétés*. Les trois choses sont unies de telle sorte, que l'opinion admise sur l'un de ces points commande celle que l'on adoptera sur les deux autres.

III. Aperçu sur les théories modernes. — Pour l'intelligence des études qui vont suivre, il paraît utile d'esquisser ici en quelques mots les théories modernes que nous aurons soit à recommander, soit à réfuter.

A. THÉORIES CATHOLIQUES. — Les décisions de l'Eglise rappelées plus haut — et l'article TRADITION montrera à quel point elles résument la pensée de tout le passé chrétien — imposent à tous les écrivains catholiques des assertions communes : α) origine *divine* du dogme, β) valeur *intellectuelle* de ses données, γ) développement *sans changement substantiel.* S'il y a divergence entre eux, ce n'est donc que sur la manière de les justifier mieux. Elle s'accuse surtout dans la question du développement dogmatique, encore est-ce moins par opposition proprement dite, que par insistance plus spéciale, chez l'un ou chez l'autre, sur telle ou telle explication.

On pourrait caractériser ainsi l'orientation respective de trois théories plus originales et les déviations spéciales qui les ont provoquées.

En réaction contre le protestantisme et ses prétentions à retrancher tout ce qui est addition (dogmatique, liturgique ou ascétique) à l'Evangile, J. H. NEWMAN insiste sur le *pouvoir assimilateur* des grandes idées et sur leur *développement organique*.

A l'encontre de l'évolutionisme idéaliste de Hegel et de Guenther, le Cardinal FRANZELIN met en relief l'*explicitation logique.*

Aux excès du criticisme philosophique ou historique, M. BLONDEL oppose les *ressources de l'action* morale et religieuse.

La note suivante éclairera ces assertions de quelques détails.

THÉORIES PARTICULIÈRES. — *a*) NEWMAN a indiqué lui-même, comme initiateurs de sa pensée, J. DE MAISTRE et A. MOEHLER.

Des spéculations du premier deux idées surtout se détachent : la conception de l'Eglise comme d'un « organisme social » et celle de l'accroissement « insensible » de tout ce qui a vie. Les passages les plus marquants de ses œuvres ont été relevés par M. DE GRANDMAISON, *Revue pratique d'apologétique*, 1908, t. VI, p. 12 sq. On y ajoutera quelques notes inédites, publiées dans les *Etudes*, 1897, t. LXXIII, p. 5, 14 sq.

J. S. VON DREY, à Tubingue, en 1821, reprenait l'application de ces vues à la dogmatique chrétienne, G. GOYAU, *L'Allemagne religieuse, Le Catholicisme*, t. II, p. 23.

Elles sont poussées, dans le même milieu, par J.-A. MOEHLER. En même temps qu'il insistait sur le développement du dogme par adaptation continue aux besoins de la pensée catholique, cet écrivain signalait surtout le rôle de l'Esprit-Saint dans la vie de l'Eglise. Il en est l'âme. Cf. *Die Einheit in der Kirche oder das Princip des Katholicismus*, Tubingue, 1825. En présence des théories protestantes sur la révélation de l'Esprit, sur l'expérience immédiate du divin, cf. Néander dans G. GOYAU, *J.-A. Moehler*, in-12, Paris, 1905, p. 17 sq., il ramenait l'attention sur les Pères des trois premiers siècles, à la fois très voisins de cette thèse par leur insistance à rappeler la présence constante et les touches de l'Esprit-Saint dans les âmes, et très éloignés d'elles par leur doctrine sur le principe d'autorité. Son ouvrage, *La symbolique*, traduct. Lachat, 2e édit., Paris, Vivès, 3 in-8°, 1852-53, témoigne d'une préoccupation analogue, celle de mettre en lumière l'action intérieure de l'Esprit, et d'établir, contre le protestantisme, le rôle du Christ, à l'origine, et, dans la suite des temps, celui de l'Eglise, « son incarnation permanente ». Cf. l. I, c. v, p. 1-150.

Le spéculatif profond et l'affectif qu'était NEWMAN devait faire son profit de ces observations. Il a rapporté comment, demeurant dans son Eglise tant que le caractère schismatique de l'anglicanisme ne lui parut pas plus évident que l'idolâtrie du romanisme (1841), cf. *Apologia pro vita sua*, in-12, Londres, 1881, c. III, p. 113 (trad. franç., in-12, Tournai, 1865), il en vint au cours de ses études historiques à modifier peu à peu ses préjugés, reconnaissant que tout était « grossi » dans l'Eglise romaine, mais en respectant l'harmonie de l'ensemble. *Apologia*, p. 196, n. 2. Mis sur la voie du développement dogmatique, il poursuit cette idée. En 1843, il en fait l'objet de son sermon célèbre, le XV des *University sermons*, trad. franç. R. SALEILLES, *La Foi et la Raison*, in-12, Paris, 1905, p. 199 sq. Cf. *Apologia*, c. IV, p. 197, n. 3 sq. Les développements dogmatiques sont légitimés par la puissance d'expansion des idées révélées : en les expliquant, ils ne leur ajoutent rien. Ainsi l'explicitation logique du dogme a sa raison cachée dans la continuité latente de la vie et de la piété chrétienne. A ce stade de son évolution personnelle, Newman n'est pas encore porté à préciser le rapport des illuminations intimes de la foi dans les âmes avec le magistère extérieur. Enfin, ses doutes augmentant, il se décide à étudier de plus près, en vue d'un livre, l'évolution du dogme chrétien. *Apologia*, c. IV, p. 228, 234. Avant que l'ouvrage fût achevé, sa conviction était faite. Il signe, en 1845, comme catholique, son *Essay on the development of Christian doctrine*. Les idées du discours d'Oxford sont développées et complétées. Dans une première partie, Newman détermine en quoi consiste l'énergie vitale des idées, et par quel processus elles arrivent à la traduire au dehors, c. II; il établit la richesse hors pair des idées chrétiennes et la présence d'une autorité infaillible qui surveille leur évolution, c. III, IV; il examine enfin, au regard de l'histoire, leur mode d'explicitation. Une seconde partie précise les caractères du développement légitime : conservation du type originel, continuité des principes, puissance d'assimilation, enchaînement logique, anticipation de l'avenir, action conservatrice à l'égard du passé, énergie persistante; elle montre leur vérification dans les dogmes chrétiens.

Dès l'abord, on notera ces points, qui suffisent à distinguer ces théories de tout système hétérodoxe : α) l'origine du dogme est une révélation divine, *extérieure*, de telle richesse malgré l'état d'enveloppement dans lequel elle a livré son apport, que les âges suivants ne l'ont pas encore « réalisé » tout entier; β) un magistère extérieur, d'institution divine, maintient le développement dans de justes limites et garantit infailliblement sa valeur. C'est bien à tort que le modernisme essayerait de revendiquer ce patronage, cf. J. LEBRETON, dans la *Rev. prat. d'apol.*, 1908, t. VI, p. 630 sq.; Mgr O'DWYER, *Card. Newman and the Encyclical Pascendi*, Londres, 1908; L. GOUGAUD, *Le Modernisme en Angleterre*, § III, dans la *Rev. du clergé*, 1909, t. LVII, p. 560 sq.

Les idées de ce docteur n'ont pas eu dès leur apparition la vogue qu'elles obtiennent aujourd'hui. C'est en dehors d'elles que s'est débattue la question du développement dogmatique soulevée par le semi-rationalisme allemand et tranchée au Concile du Vatican, sess. III, c. 4. Cf. DENZINGER, n. 1795 sq. (1643 sq.).

b) FRANZELIN, alors théologien consulteur, avait mis la dernière main au schéma prosynodal, cf. *Acta et decreta*, t. VII, p. 508, 513 et les annotations, p. 534, n. 20 sq., 537, n. 24. Son beau livre, *De divina Traditione et Scriptura*, 3e édit., in-8°, Rome, 1882, thes. 22-26, p. 263 sq., reste le meilleur traité scolastique sur le sujet. Moins fouillé que les écrits de Newman, moins séduisant dans l'allure rigide de ses thèses, éclairant de manière peut-être trop exclusive le côté logique de l'expansion dogmatique, il accentue avec plus de fermeté les grands traits de la doctrine catholique : plénitude de la foi apostolique, clôture de la révélation à la mort des apôtres, implicitation des développements futurs, soit dans la doctrine, soit dans la vie chrétienne, explicitation progressive, et donc intelligence exacte du canon Lérinien : point de nouveautés, c'est-à-dire, *rien de contraire* à la foi traditionnelle, et non pas *rien de plus clair* que la doctrine de tel ou tel âge.

c) M. BLONDEL a voulu opposer d'une part au criticisme agnostique les données immédiates de toute action humaine, d'autre part à l'immanence panthéistique les traces de transcendance que nous découvrons en nous-mêmes, cf. *Revue du Clergé*, 1904, t. XXXVIII, p. 407. En 1893, sa thèse de *L'Action*, in-8°, Paris, montrait comment, sans violenter une certaine autonomie de la volonté, Dieu se révèle dans l'action qu'il dirige, p. 400 sq., et pour amener à accepter les vérités qu'il a en vue, nous façonne lui-même par les pratiques qu'il nous impose, p. 408 sq. C'était dire qu'agir prépare à connaître, et qu'il peut y avoir dans nos actes des éléments qui n'arriveront que lentement à la pleine conscience. En 1904, dans la *Quinzaine*, 3 articles, il signalait « dans l'action fidèle l'arche d'alliance où demeurent les confidences de Dieu », p. 443. Ayant formé ses apôtres à une vie nouvelle, Jésus comptait sur la persévérance de cette vie, pour maintenir dans leurs âmes le sens précis des quelques paroles riches de sens, dont ils n'auraient pu à la première heure pénétrer toute la portée. La tradition vivante, c'est-à-dire les affections et les pensées auxquelles il les avait formés, soutenue par la pratique chrétienne, devait donc suppléer à la concision et à l'imperfection des textes : « L'Evangile n'est rien sans l'Eglise... l'exégèse rien sans la tradition », p. 445. L'action chrétienne, qui se continue à travers les âges, est donc le lien mystérieux par où se rejoignent les faits chrétiens primitifs et les définitions dogmatiques de tous les temps. « Les dogmes ne sont pas justifiables par la science historique seule, ni par la dialectique la plus ingénieusement appliquée aux textes, ni par l'effet de la vie individuelle, mais toutes ces forces y contribuent et se concentrent dans la tradition, dont l'autorité divinement assistée est l'organe d'expression infaillible », p. 448 sq. Il soulignait ailleurs sa pensée : « Une tradition doctrinale est humainement inintelligible, si elle ne se complète par une tradition ascétique, et réciproquement. Telle est la vérité essentielle que j'ai eu à cœur de mettre en lumière. » *Revue du Clergé*, 1904, t. XXXVIII, p. 518, 519.

M. BLONDEL a nommé lui-même sa philosophie un « pragmatisme ». *Rev. du Clergé*, 1902, t. XXIX, p. 652. Mais il a souligné les divergences qui le séparent des vues de M. Le Roy : « Nous n'avons, dit-il, la même conception initiale ni des relations de la pensée et de l'action, ni de la

liaison des phénomènes avec l'être ou de la matière avec l'esprit, ni des relations de la science avec la philosophie ou de la philosophie avec la théologie. » *Rev. du Clergé*, 1907, t. L, p. 546. Ni le concept de dogme, ni celui de son développement n'ont donc dans ces systèmes les mêmes caractères.

Chacune de ces théories présente des avantages ou prête à des abus que le détail des problèmes nous amènera à préciser.

B. Théories hétérodoxes. — En dehors de l'Eglise, se manifestent des tendances toutes opposées. La note suivante esquissera les thèses particulières des écrivains les plus marquants; nous nous bornons à indiquer les assertions communes les plus caractéristiques.

A des degrés divers, les théories hétérodoxes se révèlent : *a. Agnostiques.* — Elles refusent à la raison la possibilité de connaître Dieu et au langage humain la possibilité d'exprimer ses attributs avec quelque exactitude.

b. Rationalistes. — En même temps, elles rejettent la possibilité d'une révélation divine, au sens reçu de manifestation authentique de vérités précises, soit en tant qu'intervention *miraculeuse* de Dieu dans les choses de ce monde, soit en tant que violation de l'*autonomie* de la raison, incapable de s'assimiler ce qui ne serait pas le produit de sa propre activité.

c. Individualistes. — Ayant déclaré la raison impuissante, il ne leur reste plus, pour arriver à Dieu, que le sentiment. L'expérience individuelle, la conviction subjective qu'elle entraîne, deviennent la règle de la foi. Tout au plus, dans les systèmes qui n'ont pas encore admis les dernières conséquences de ces principes, reconnaît-on à la communauté, ou même à l'autorité, un certain droit de contrôle.

d. Evolutionistes. — N'étant plus un énoncé intellectuel garanti par Dieu, le dogme et ses formules ont à évoluer avec l'esprit humain et les expériences religieuses de l'humanité.

Théories particulières. — L'homme qui parait, dans les temps modernes, avoir exercé sur la dogmatique protestante l'influence la plus décisive est Schleiermacher. Porté à insister sur le sentiment par son éducation piétiste et par la philosophie de Jacobi, il se rapproche, par ailleurs, du panthéisme de Spinoza. La religion, à ses yeux, est le sentiment intime de l'identité de l'homme avec Dieu; le dogme n'est que l'expression abstraite des expériences de la communauté chrétienne.

Tous les partis, en quelque mesure, devaient se réclamer de lui. Comme ils ne peuvent, en effet, sans renier la Réforme, faire appel à d'autre critère qu'à l'évidence subjective, la théorie de l'expérience religieuse les intéresse tous de très près. Il est aisé de voir, par contre, combien elle devait favoriser la volatilisation de tous les dogmes. L'essentiel, pense-t-on, le sentiment demeure, quand les formules se transforment ou s'en vont. Cf. Vacant, *Etudes théol. sur le Conc. du Vatican*, in-8°, Paris, 1895, t. I, p. 100 sq.; G. Goyau, *L'Allemagne relig.*, *Le Protestant.*, p. 75 sq. Voir l'art. Expérience religieuse.

La théologie catholique elle-même, avec le semi-rationalisme allemand, se laissait contaminer. Après Hermès, Guenther, hégélien par ses vues panthéistiques et son intellectualisme, qui prétend démontrer même les mystères (*fides cognitionis*), sentimentaliste par sa conception de la foi (*fides cordis*), s'essaye à la « renouveler ». Singulière illusion, qu'on avait vue et qu'on revoit. Elle explique ce fait, qu'un concile ait cru devoir avertir les fidèles que le panthéisme est inconciliable avec la foi, *Collect. Lacensis Acta*, t. VII, p. 100, *emend.* 28; p. 112, 113. Les propositions dogmatiques, pour Guenther, marquent les divers stades de la pensée en évolution : vraies au moment où l'Eglise les formule, comme la traduction la meilleure pour ce temps, elles ont à se transformer avec le progrès de la raison philosophique. Cf. Kleutgen, *Die Theologie der Vorzeit*, 2ᵉ éd., in-8°, Münster, 1874, t. V, p. 391 sq.; G. Goyau, *L'Allemagne relig.*, *Le Catholic.*, t. II, p. 43 sq.

Pendant ce temps, la dogmatique protestante se divisait en trois courants principaux, l'un dit *liberal*, qui fait appel surtout à l'exégèse et à la critique pour épurer le Christianisme, l'autre *orthodoxe*, qui s'essaie à maintenir l'autorité des dogmes et à définir un minimum de doctrine, le dernier *symbolo-fidéiste*, reconnaissant aux formules dogmatiques une utilité temporaire de symboles, et confinant la religion dans les expériences du cœur. Au surplus, par deux voies différentes, libéraux et symbolo-fidéistes se rapprochent, souvent se rejoignent.

A la tête du mouvement libéral, M. Harnack paraît s'accorder avec Ritschl pour rejeter le panthéisme et reconnaître la valeur spéciale de la révélation primitive. La conscience ineffable des relations de Jésus, homme comme nous, avec Dieu, son Père, la prédication de la paternité divine, qui en est sortie, voilà le germe et l'essence du Christianisme. A ce germe étaient unies quelques données historiques, et l'on pouvait en tirer toute une conception du monde. Il était impossible que les intellectuels n'en vinssent à le tenter : effort légitime, à condition de ne pas confondre cette systématisation, adaptée aux besoins d'une époque, et, de sa nature, réformable, avec la révélation. En fait, le danger n'a pas été évité. Les théologiens ont formulé leurs vues dans les cadres de la philosophie grecque. L'hellénisme a envahi et masqué l'Evangile. Le Christianisme, qui était un amour, est devenu une métaphysique, et le même progrès du formalisme, qui en faisait une orthodoxie, en a fait une hiérarchie et une liturgie.

On voit ce qu'est le dogme pour M. Harnack : dans son origine, l'œuvre de l'*esprit* grec sur la *piété* de l'Evangile; dans son développement, une déviation croissante vers la spéculation. Cf. *Das Wesen des Christentums*, in-8°, Leipzig, 1899; trad. franç., Paris, 1902; autre 1907; *Die Mission u. Ausbreitung des Christentums*, in-8°, Leipzig, 1902; 2ᵉ éd., 1906, et son *Histoire des dogmes*.

Le symbolo-fidéisme allemand a été vulgarisé en France par les publications de A. Sabatier, surtout dans son *Esquisse d'une philosophie de la religion d'après la psychologie et l'histoire*, 7ᵉ éd., in-8°, Paris, 1903 et dans *Les religions d'autorité et la religion de l'Esprit*, 2ᵉ éd., in-8°, Paris, 1904.

« Si la piété c'est Dieu sensible au cœur, il est évident, écrit-il, qu'il y a dans toute piété quelque manifestation positive de Dieu... Je conçois donc que la révélation soit aussi universelle que la religion elle-même... Elle consiste dans la création, l'épuration et la clarté progressive de la conscience de Dieu dans l'homme individuel et dans l'humanité. » *Esquisse*, 7ᵉ éd., p. 34 sq. D'abord traduite en symboles plus ou moins naïfs et grossiers — phase mythologique — cette expérience intime tend à s'exprimer en formules rigides, dont on confie la défense au magistère de l'autorité — phase dogmatique. La formule ainsi arrêtée reste en retard sur les sciences humaines qui progressent et les conceptions nouvelles qui s'imposent. La lutte s'aggrave. La solution ne peut être que dans l'abandon des cadres vieillis. A chacun de traduire à sa manière le divin qu'il perçoit en lui — phase critique.

Ces idées ont provoqué les réfutations des protestants conservateurs autant que des catholiques. Leur influence a marqué de manière sensible les systèmes de MM. Loisy et Tyrrell.

Le premier, pour réfuter la thèse de M. Harnack, a changé les rôles. Ce n'est plus l'Eglise, à son sens, qui s'est trompée, c'est Jésus. La révélation première était l'annonce du royaume de Dieu, que le Christ croyait imminent. Quand l'espoir a été déçu, l'Eglise s'est adaptée aux nécessités des temps : elle s'est organisée en un corps social que le Christ n'avait pas prévu; elle s'est constitué un corps de doctrine, recevable en tant qu'il sauvegarde la tradition première, l'idée du royaume, réformable en tant qu'il doit s'adapter lui aussi au mouvement de l'esprit humain. Cf. *L'Evangile et l'Eglise*, 4ᵉ éd., in-12, Paris, 1908.

Un panthéisme très voisin de l'hégélianisme, cf. *Quelques lettres*, in-12, Ceffonds, 1908, p. 47, 69 et passim, forme le postulat caché de ces études, où l'histoire seule est censée parler; cf. Lepin, *Les Théories de M. Loisy*, in-12, Paris, 1908.

G. Tyrrell a donné quelques indications sur l'histoire de sa pensée, *Rev. prat. d'apol.*, 1907, t. III, p. 499 sq. (Rectifications et critiques par M. J. Lebreton, *ibid.*, t. III, p. 542 sq.; t. IV, p. 527 sq.; 1908, t. VI, p. 462 sq.) Après avoir réclamé de manière d'abord assez modérée contre

les excès de la spéculation théologique et insisté sur la nécessité de vivifier et de corriger l'étude abstraite par la piété, *Théologie et Religion*, dans les *Annales de philos. chrét.*, 1900, t. CXXXIX, p. 625 sq., il a réduit de plus en plus la valeur intellectuelle des formules dogmatiques et exagéré progressivement la part du sentiment et de l'instinct religieux dans la foi. En 1907, il se révolte ouvertement contre l'Encyclique *Pascendi*. Adhérant fermement à l'Eglise catholique, comme à l'héritière authentique du Christ, lui reconnaissant un « instinct prophétique », pour défendre la piété inaugurée par lui sur la terre, il voit dans ses définitions doctrinales « non un corps de vérités théologiques dialectiquement développées, mais une masse de protections défensives », variables par conséquent et révisables. Voir surtout *Lex orandi*, in-12, Londres, 1903; *Lex credendi*, in-12, Londres, 1906; *Through Scylla a. Charybdis*, in-12, Londres, 1907.

Entre les thèses de G. Tyrrell et celles de MM. Wilbois et E. Le Roy les points de contact sont nombreux : agnosticisme, pragmatisme, insistance sur la vie mystique; mais les présupposés philosophiques, qui donnent à ces tendances leur sens précis, sont bien différents. Ce sont, pour MM. Wilbois et Le Roy, les théories idéalistes de M. Bergson.

L'évolutionisme de cet auteur a ceci de particulier, qu'il ne sépare plus, comme les philosophies anciennes, l'agir et le connaître, sinon pour opposer la connaissance discursive et les *concepts abstraits* aux *intuitions* immédiates de la connaissance concrète. Il fait de l'idée abstraite une déformation plutôt qu'une expression des choses et de l'intuition concrète la forme la plus haute du devenir conscient : idéalisme et pragmatisme se compénètrent. En conséquence, il définit la vérité de l'idée, non par sa coïncidence plus ou moins fidèle avec l'objet, mais par son aptitude plus ou moins grande à diriger dans la vie vraie, celle qui, par des expériences plus heureuses, amènera la pensée à se libérer et à se développer. Ainsi, comme les hypothèses et formules scientifiques sont plus ou moins vraies, selon qu'elles apparaissent plus ou moins utiles à diriger l'action et plus ou moins fécondes d'applications, les propositions dogmatiques sont vraies, non par les idées abstraites qu'elles suggèrent, mais par les expériences plus parfaites du divin qu'elles nous ménagent dans l'action..

On voit par là à quel point le système que MM. E. Le Roy et Wilbois veulent accréditer s'en prend aux fondements de la doctrine catholique. Les dogmes en rigueur ne sont vrais que comme *recettes pratiques*; leur immutabilité n'est plus celle d'une image exacte, bien qu'inadéquate, mais celle d'une formule d'expérience indéfiniment perfectible. Cf. E. Le Roy, *Dogme et critique*, in-12, Paris, 2ᵉ éd., 1907, bibliographie de cette controverse, p. 359 sq.

Plus radical encore est le pragmatisme américain et anglais, dont M. W. James est le représentant le plus en vue.

Il se rapproche du précédent par sa critique de l'intellectualisme et de la connaissance abstraite, et par sa notion de la vérité. « Est vrai uniquement ce qui sert en matière de pensée, comme est bien ce qui sert en matière de conduite. » *Pragmatism*, in-8°, Londres, 1907, p. 222, cf. p. 76 sq., p. 121. Encore faut-il bien comprendre ce « critère de la valeur ». Ce n'est pas que l'utilité soit *signe* de la vérité — il y a là un intellectualisme latent — c'est que l'utilité est la *mesure* de la vérité.

« Il ne faut pas dire, écrit Leuba, que l'on *connaît* Dieu..., il faut dire que l'on *s'en sert*... Existe-t-il réellement? Comment existe-t-il? Il n'importe guère. Le but de la religion... n'est pas Dieu, mais la vie, une vie plus large, plus riche, plus satisfaisante. » Cité par W. J., *Expérience religieuse*, 2ᵉ éd., in-8°, Paris, 1908 (1ʳᵉ éd., angl., p. 506).

La religion est donc vraie, pour le réconfort qu'elle apporte à l'humanité. L'essentiel en est dans les attitudes pratiques. L'interprétation intellectuelle de ces « expériences religieuses » constitue les « surcroyances », matière accessoire et libre. *Expérience relig.*, p. 420 sq. (angl., 504 sq.) Voilà le dogme.

Ces thèses sont du plus haut intérêt, comme dernier aboutissement des théories protestantes sur le libre examen et sur la nécessité pour chacun de sentir sa justification personnelle et sa foi, cf. Expérience religieuse.

Il suffira, en terminant, de mentionner l'école sociologique de M. Durkheim. Positiviste aussi dans sa méthode, elle essaye de montrer dans les besoins sociaux l'origine commune du droit, de la morale et des dogmes. Cf. G. Michelet, *Dieu et l'agnosticisme contemporain*, in-12, Paris, 1909, c. i, p. 1-71 et *Rev. prat. d'apol.*, 1906.

Le lecteur voit, par cet exposé, à quels articles de ce dictionnaire il devra se reporter, pour trouver la solution détaillée de multiples problèmes en relation avec la théorie catholique du dogme.

Les difficultés intellectuelles étant choses très relatives aux états d'esprit, la réponse théoriquement la plus importante, que nous nous efforcerons toujours d'indiquer, peut demeurer pratiquement insuffisante, pour qui envisage la question sous un aspect plus particulier.

Voir : Agnosticisme, Révélation, Immanence, Expérience religieuse, Pragmatisme.

L'étude dogmatique qui suit s'attachera à établir l'existence du dogme, son objet précis, la nature de son développement.

IIᵉ Partie. — Existence et objet du dogme

IV. Existence du dogme. — Que l'Eglise ait un dogme défini, c'est chose d'autant plus manifeste à l'heure actuelle, qu'en dehors d'elle presque toutes les sociétés religieuses sèment sur la route, d'année en année, quelques pages de leur *Credo*. Elle sera bientôt presque seule à garder le sien.

L'esprit moderne, que ce dogmatisme importune, prétend lui ôter tout droit à le faire : il l'accuse d'avoir transformé en un système intellectualiste imposé d'autorité la religion toute spirituelle inaugurée par Jésus-Christ.

« Bavards prédicateurs, extravagants controversistes, écrivait Voltaire, tâchez de vous souvenir que votre Maître n'a jamais annoncé que le sacrement était le signe visible d'une chose invisible... Il a dit... « Aimez Dieu et votre prochain. » Tenez-vous-en là, misérables ergoteurs; prêchez la morale et rien de plus. » *Dictionn. philosophique*, au mot *Morale*, *Œuvres complètes*, in-8°, Paris, 1826, t. LVII, p. 154. La thèse est poussée de nos jours par tout le mouvement libéral. Hatch l'a exprimée dans un contraste frappant, en opposant au Sermon sur la montagne, dans lequel il voit le Christianisme pur, le Symbole, déjà nettement intellectualiste de Nicée ; *The influence of greek ideas... upon the Christian Church*, in-8°, Londres (éd. 1907), lect. i, p. i. Pour A. Sabatier, l'Evangile n'était qu'une « expérience », *Esquisse*, l. III, c. i, § 4, 7ᵉ éd., p. 280, 290, et M. Goblet d'Alviella, écrit dans son *Syllabus d'un cours sur les origines du Christianisme* : « Sa théodicée était une page blanche, où la philosophie hellénique pouvait inserire ses conceptions favorites de Dieu et de l'âme, sans devoir les coucher dans le lit de Procuste des vieilles mythologies. » *Rev. de l'hist. des relig.*, Paris, 1903, p. 321.

Historiquement ces assertions sont insoutenables.

De toute évidence, il n'y a, dans l'Evangile, ni les formules abstraites, ni l'ordonnance d'un manuel scolastique; mais il s'y trouve des affirmations catégoriques, assertions concernant Dieu, ses attributs et ses œuvres, ou narrations de faits. Cela suffit pour constituer une *dogmatique révélée* et le travail logique pourra et devra en déduire toute une *théologie*. Voir plus loin, VIII, col. 1144.

Pour vérifier ce qu'il en est, remontons du iiᵉ siècle aux origines.

1° Comment expliquer, sans l'existence d'une doctrine précise, *l'uniformité du langage chrétien*, dès le premier siècle de l'Eglise, 50-150, son accord remarquable dans un ensemble de vérités exprimées dans les mêmes termes, cf. Kattenbusch, *Das Apostolische Symbol*, in-8°, Leipzig, t. II, 1900, p. 619; A. Hahn,

Bibliothek der Symbole, in-8°, Breslau, 1897, Appendice de A. HARNACK, p. 364 sq., considérées comme *un dépôt* et comme le fondement du salut? Cf. art. TRADITION. Le fait est d'autant plus inexpliqué, si Jésus n'a pas inauguré un enseignement intellectuel comme il a inauguré un mouvement moral, qu'aucune secte religieuse de cette époque n'a senti le besoin d'un corps de doctrine arrêté, qu'aucune école philosophique n'exerce alors sur tant de points du monde romain une influence ainsi caractérisée, et que les philosophes chrétiens de cette première heure vont philosopher non pour introduire ces formules, mais pour essayer de les justifier. S. JUSTIN, *I Apol.*, 60, *P. G.*, t. VI, col. 420.

2° *L'histoire de S. Paul* est la meilleure réponse aux innovations qu'on lui prête. Qu'il ait mieux compris et fait mieux comprendre la richesse des dogmes reçus, nul ne le conteste; qu'il ait proprement créé la dogmatique chrétienne et fait dévier la *piété* chrétienne vers la *spéculation*, quelle critique consciencieuse pourra l'établir? Voici les faits.

Son caractère ne l'y prédispose pas : c'est le docteur de la charité et de la liberté dans le Christ, *I Cor.*, II, 15; *II Cor.*, III, 17, non l'apôtre du savoir.

Sa manière d'agir est significative. En proposant ses vues profondes, il se réclame de l'enseignement commun, *I Cor.*, XV, 1, 3, 11. C'est habile, s'il innove, mais dangereux, s'il veut réussir, car il est le dernier venu et n'a que trop d'ennemis prompts à lui opposer les « grands apôtres ». On les lui oppose en effet, mais uniquement sur le terrain disciplinaire et moral.

Il tient à affirmer son union avec les Douze et à autoriser « son Evangile » de l'approbation complète que Jacques, Pierre et Jean lui ont donnée, *Gal.*, I, 23; II, 2-11; cf. II *Petr.*, III, 16.

Ce novateur s'adresse à des églises qu'il n'a pas fondées et leur prêche ses idées, sans éprouver le besoin d'excuser ces innovations, en prédicateur qui reprend un thème connu et l'explique seulement plus à fond, *Ad Rom.*, XVI, 17.

Ces lettres, loin de rebuter par leur nouveauté, ou par l'articulation d'un dogmatisme inconnu aux premiers disciples, ont tel succès, qu'elles sont recherchées même par les églises auxquelles elles ne sont pas adressées et que leur ferveur devait défendre contre ces déviations.

Enfin, cet apôtre de l'Esprit et de la liberté est celui qui donne pour pierre de touche de l'inspiration authentique l'attachement à la tradition, *I Cor.*, XII, 3; XIV, 37, 38; *Ephes.*, IV, 3-7; *Gal.*, I, 8, 9, et qui distingue avec soin son enseignement personnel de celui qui vient de Jésus : *I Cor.*, III, 11; VII, 10-13, 25; XI, 23, XV, 3; *II Cor.*, V, 20; *Gal.*, I, 11; II, 2; *I Tim.*, VI, 20; *II Tim.*, I, 14; IV, 7.

3° *Les évangiles synoptiques* marquent un stade moins avancé de la pensée chrétienne : c'est une histoire anecdotique, une catéchèse rudimentaire. Ils paraissent après les épîtres pauliniennes. Or ils sont, malgré tout, reçus avec elles et au même titre : la différence de forme et, jusqu'à un certain degré, de contenu, qui devait mettre en garde, n'a pas permis de méconnaître l'identité foncière de la doctrine.

Il existe en effet, dans les Synoptiques, bien qu'enveloppé dans des récits et caché dans des faits, un enseignement précis, dont l'accord avec celui de S. Paul se découvre sans grande peine. C'est d'abord le fonds dogmatique de l'A.-T., qui forme la trame du Nouveau : personnalité de Dieu, création, providence, rémunération, salut messianique. C'est ensuite l'histoire de la naissance, de la vie, de la mort et de la résurrection du Christ. Ce sont encore des assertions nettes sur le Messie lui-même, définissant sa nature, *Mat.*, XI, 27; *Luc*, X, 22; *Mat.*, XVI, 17; et ses pouvoirs, *Mat.*, IX, 6; *Marc*, II, 10; *Luc*, V, 24; *Mat.*, XXVIII, 18, 19... Jésus ne s'y présente pas comme simple transmetteur de la foi; il est lui-même objet de croyance.

Est-ce bien là une page blanche?

Si l'on objecte les différences marquées qui séparent les Synoptiques, S. Paul, S. Jean, les Pères apostoliques, il sera facile de montrer qu'elles n'indiquent pas une altération, une déviation du courant primitif, mais une description plus complète et une prise de conscience progressive du contenu intellectuel des faits chrétiens. Cf. J. LEBRETON, *Origines du dogme de la Trinité*, t. I, c. V, p. 374 sq.; voir XIV, col. 1161 sq.

C'est à nos adversaires de prouver ce double postulat de leur thèse : qu'un auteur ne peut parler sur un sujet, sans être tenu de tout dire, ou qu'un fait transcendant, comme l'Incarnation du Verbe, peut être exprimé en une esquisse unique, et qu'on est convaincu d'erreur ou de duplicité, dès qu'on prétend en traduire quelque détail avec plus de précision.

V. Trois classes de dogmes. — D'après la nature des vérités garanties par l'autorité divine, nous pouvons distinguer trois catégories de dogmes :

α) Les *vérités d'ordre naturel.* — En droit au moins, elles ne dépassent pas les limites de la raison humaine : telle l'existence de Dieu, de la loi morale, de la vie future...

β) Les *mystères proprement dits.* — Inaccessibles aux forces de la raison, qui ne peut ni les découvrir à elle seule, ni les prouver directement, même après leur révélation, ils ne tombent sous son contrôle que par la critique des titres du témoin divin qui nous les a enseignés : Trinité, péché originel, adoption divine, etc.

γ) Les *faits historiques enseignés par la Bible ou par la Tradition*, et spécialement ceux qui concernent la personne du Sauveur. — Ils relèvent de la connaissance sensible et du témoignage historique, quant au matériel de l'événement, et des inductions de la raison, quant à leur qualification de faits divins : naissance, vie, mort et résurrection du Christ...

Manifestement les difficultés que présente chaque classe, à l'adhésion de l'esprit, sont très différentes : l'attaque comme la défense se doivent d'en tenir compte.

VI. Valeur de vérité. — Avant de définir quels rapports le dogme peut avoir soit à la spéculation, soit à l'action, nous noterons avec profit trois degrés dans la connaissance religieuse.

α) Connaissance *catéchétique* : c'est celle du catéchumène dans l'esprit duquel, tant bien que mal, le catéchiste a versé son propre savoir. Il peut avoir compris quelque chose aux termes *bonté divine*, *providence* et autres, comme l'enfant des écoles entrevoit au moins quelque chose, quand on lui explique bien *représentation nationale*, *finesse diplomatique*, etc. C'est à peine une connaissance personnelle.

β) Connaissance *pratique* : c'est celle de qui connaît par sa propre expérience, de qui comprend par exemple la miséricorde et la « philanthropie » du Christ, pour en avoir éprouvé les effets.

γ) Connaissance *dialectique* : c'est celle du savant et du philosophe.

La première est juste un peu plus que verbale, la seconde est expérimentale, la troisième toute abstraite. On peut avoir la première et la troisième sans la seconde et la seconde sans la troisième ni la première. Dans les trois cas, pourtant, on sait quelque chose.

Ces distinctions rappelées, la doctrine catholique peut se résumer dans les propositions suivantes :

1° *Le dogme est, avant tout, un énoncé intellectuel;*
2° *Il est cependant révélé en vue de l'action;*
3° *Il est compris surtout dans et par l'action.*

Les deux dernières feront l'objet du § VII, Valeur de vie, col. 1143.

Le dogme, disons-nous, *est, avant tout, un énoncé intellectuel.*

Dire qu'il est cela *exclusivement* supposerait, à tort, que le Christianisme n'est qu'une « sagesse », ou encore une juxtaposition bizarre de doctrines et de pratiques, sans lien. Dire *principalement* donnerait à croire que la révélation a eu pour but de faire surtout des gens instruits. En disant *avant tout*, on exprime seulement, quel que soit son rôle comme règle d'action et notification de conduite, que le dogme ne remplit cet office qu'à condition d'être *d'abord* règle de pensée et notification de vérité.

A. *Preuves théologiques.* — Si l'argument de prescription a quelque part (pour les fidèles) un emploi légitime, c'est, à coup sûr, en pareil sujet.

Comme la différence est énorme, — soit théoriquement et en soi, soit comme stimulant d'action, soit comme dignité et donc mérite de nos actes, — d'agir *parce que* l'on sait, ou de faire *comme si* l'on savait quelque chose sur Dieu, il est inadmissible que vingt siècles de Christianisme se soient trompés sur ce point. Or, si plusieurs de ces siècles ont pu donner dans un intellectualisme excessif, on peut assurer que pas un n'a admis le pragmatisme, sous quelque forme qu'on le propose (*symboles* de A. Sabatier, *formules défensives* de G. Tyrrell, *surcroyances* de M. W. James, *recettes d'action* de M. E. Le Roy). Tous ont cru vraiment que les dogmes leur apprenaient quelque vérité.

a. La conduite des apôtres, à l'égard des trois classes de dogmes signalées plus haut, est significative : α) Ils se donnent comme témoins des faits évangéliques et manifestement nous les livrent comme de l'histoire : *Act.*, I, 8; II, 32; III, 15; V, 22; X, 39; *Luc*, XXIV, 48; I, 1-5; *II Petr.*, I, 16; *I Joa.*, I, 1-4; IV, 14. β) Pour les autres dogmes ils prétendent proposer un enseignement reçu, à garder et à transmettre, tel, en certains cas, que le Fils de Dieu, seul renseigné, pouvait seul en donner la matière, *Joa.*, I, 18. Les épîtres témoignent, avec une préoccupation marquée de maintenir la morale chrétienne, un souci aussi vif de prévenir toute corruption des vérités qui la fondent, *I Joa.*, II, 21; V, 11, 20; *Jud.*, 17-23.

b. Le cas de S. Paul est instructif.

Même prétention à rapporter après les autres l'histoire exacte du Christ, *I Cor.*, XV, 1 sq.

Pour les autres dogmes, α) sa notion de la foi est celle d'une sujétion ou d'une obéissance intellectuelle, *II Cor.*, X, 5; *Rom.*, VI, 17; cf. *Ephes.*, II, 2; V, 6; ce n'est pas seulement une confiance aimante; elle comporte une connaissance obscure par rapport à la vision, *I Cor.*, XIII, 12. β) Son progrès dans la foi est un surcroît, non de pure confiance, mais d'intelligence, *I Cor.*, II, 6; III, 2; *Coloss.*, I, 10; cf. *Hebr.*, VI, 1...

γ) Certaines épîtres ont pour but très net d'opposer thèse à thèse vg. la christologie chrétienne aux spéculations gnostiques. Sans doute, en quelques cas, il se borne à interdire des rêveries sans profit, *I Tim.*, I, 3, 4; *Tit.*, III, 9; *Col.*, II, 4; VI, 16; mais « ce rejet des fausses représentations en suppose une véritable, la rappelle et la détermine d'autant ». De Grandmaison, dans le *Bulletin de litt. ecclés.*, 1905, p. 196; et d'ordinaire c'est par un surcroît de lumières qu'il combat la séduction des fables hérétiques : *Ad Coloss.*; *Ad Ephes.* Le P. Lemonnyer l'a noté judicieusement dans l'épître aux Hébreux : « L'auteur pressent, semble-t-il, que la répétition incessante des vérités élémentaires est stérile et que seul *un progrès dans l'intelligence du Christ* peut assurer la persévérance de ses correspondants dans la foi et l'épanouissement de leur vie religieuse. » *Epîtres de S. Paul*, 3e édit., Paris, 1905, t. II, p. 220. ε) Le rapport de la foi à l'action s'accuse chez lui, par cette division habituelle de ses lettres en deux parties, la première théorique, la seconde pratique et par son insistance à appuyer ses directions morales sur quelque point de la christologie. δ) Enfin, il a contribué, pour une très large part, à faire entrer dans la langue et dans la pensée chrétienne les notions de *dépôt* et de *tradition.* Voir les citations de S. Paul dans S. Vincent de Lérins, *Commonit.* I, n. 7, 21, sq., *P. L.*, t. L, col. 648, 666 sq. En l'une et en l'autre, il ne voit pas seulement un rituel, un ensemble d'habitudes chrétiennes; comme il les oppose à la pseudognose, ils constituent pour lui une *gnose orthodoxe*, donc une *doctrine spécifiquement chrétienne.*

c. La pratique de l'Eglise, à la considérer dans ses grandes lignes, trahit la même manière de voir. C'est, entre autres : α) l'importance donnée dans le catéchuménat primitif à la remise du Symbole, *traditio Symboli*, cf. Vacant, *Dict. de théol.*, art. *Catéchuménat.* C'était le signe de l'initiation à l'enseignement du Christ, à « ses dogmes », en opposition à tous « les dogmes » qui partageaient les écoles et les sectes des Gentils; β) c'est surtout, dès l'origine, l'intention manifeste de ses formulaires de foi et des définitions de ses conciles : elle oppose orthodoxie intellectuelle à spéculation hétérodoxe et cherche à prévenir des écarts, non de pratique, mais de pensée, par des précisions de concepts et de mots.

Les dogmes ont donc, *avant tout*, aux yeux de la tradition chrétienne, une valeur de vérité. Qui les définit autrement, altère leur sens authentique et corrompt la foi [1].

B. *Preuves philosophiques.* — Cette valeur intellectuelle, la raison d'ailleurs la défend aussi comme toute première.

1. Par une illusion singulière, M. E. Le Roy a prétendu cependant n'apporter « aucun changement substantiel », parce que, au lieu de l'appliquer seulement à tel ou tel dogme, il étendait son interprétation pragmatiste à tous les dogmes également, « les rapports demeurant intacts dans l'égale transposition de tous les termes ». *Rev. du clergé*, 1907, t. LII, p. 217.

Ces raisonnements sont de mise en mathématiques, où l'on ne change pas la valeur d'un rapport en multipliant tous ses membres par un même nombre, d'une équation en la transposant dans un autre système, en musique, où l'on peut transposer dans une autre clef, etc..., mais le cas ici n'est pas le même. Ce n'est pas *la notation* que transpose M. Le Roy — il conserve au contraire tout « le formulaire » dogmatique, *loc. cit.*, — c'est la *réalité notée*, qu'il fait autre. Aux mêmes mots il fait signifier, au lieu d'une *vérité dogmatique précise*, une *attitude pratique impliquant une donnée intellectuelle théologisable.* Le changement de sens portant sur une seule formule ne modifierait qu'un dogme; portant sur toutes, c'est toute la dogmatique chrétienne qui est transformée.

M. Le Roy doit en convenir, puisqu'il reconnaît avec ses contradicteurs que le dogme est exprimé en langage de sens commun, *loc. cit.*, p. 211 sq., et que pourtant l'interprétation du sens commun qu'il adopte date de M. Bergson, *ibid.* p. 214 sq., « dont l'œuvre admirable est le point de départ d'une profonde révolution dans les idées traditionnelles ». *Revue de Métaphysique et de Morale*, 1899, p. 727, puis qu'ayant concédé que le dogme est en dehors des systèmes, il interprète aujourd'hui tous les dogmes, *à neuf*, dans son propre système.

Renvoyant le lecteur, pour une réfutation plus détaillée aux articles Agnosticisme, Révélation, Immanence, Expérience religieuse, nous nous bornerons ici à l'essentiel.

En un sens, la difficulté articulée par l'agnosticisme commande toutes les autres. Si Dieu n'est point connaissable, exprimable en quelque manière par les mots humains, on peut parler encore d'une certaine révélation par le sentiment (émotionnelle), non de révélation par énoncés précis de vérité (intellectuelle).

Nous montrerons donc brièvement qu'il nous est *possible* de connaître et de désigner en quelque manière les choses divines, qu'il est donc *convenable* que Dieu nous secoure par un apport de vérités, bien plus, que cela est *nécessaire*, à faute de rendre immorales certaines attitudes pratiques, enfin que les thèses opposées pèchent par *illogisme*.

a. Possibilité d'une valeur intellectuelle des formules dogmatiques. — La difficulté capitale qui fonde l'agnosticisme, c'est la distance qui sépare le divin de l'humain. La réponse, s'il en est, doit se tirer du rapprochement ou de l'affinité de ces deux termes.

Or — il faut bien concevoir ce fait — si Dieu seul *est* par lui-même, s'il est l'*Etre*, il n'y a pas deux types d'être; il n'y en a qu'un. S'il est *toute-puissance*, il n'y a de *possibilité d'être* que par imitation de sa nature. L'être fini, ayant toute sa raison d'être dans l'Infini, n'est concevable dans sa nature propre qu'en fonction de l'Infini, comme il n'est réalisable que par participation de l'Infini.

Il en résulte, qu'il est aussi impossible d'imaginer un être qui ne ressemble pas à Dieu, par tout son être, que d'admettre un être qui existe indépendamment de Dieu.

En quoi consiste cette ressemblance?

— Si Dieu est la plénitude de l'être, il est certain que seul le néant absolu diffère de lui du tout au tout. S'il est infini, il est certain qu'il n'y a pas de proportion mesurable entre lui et le fini. Mais il n'est pas moins évident, pour la raison indiquée, qu'il y a une certaine communauté de nature, une certaine affinité d'être entre lui et nous. Qu'on nomme cela comme on voudra, *analogie* avec S. Thomas, I, q. 13, cf. Cajetan et Tolet, *in h. l.*, ou *univocité* (ontologique ou métaphysique) avec Scot, *In IV Sent.*, l. I, dist. 3, q. 2, n. 5 sq.; q. 3, n. 6; dist. 8, q. 3, *le fait* de la ressemblance demeure, indépendamment des systèmes qui se proposent d'en expliquer le *comment*.

Les conséquences sont des plus graves.

En effet, s'il n'y a pas hétérogénéité absolue entre les deux termes, fini et Infini, il est acquis que le fini connaît *quelque chose* de l'Infini, *en demeurant en soi*, et donc qu'il peut nommer avec *quelque exactitude* l'Infini, en usant des mots qui désignent le fini. En atteignant mon existence, ma liberté, ma pensée, j'ai une image, infiniment imparfaite mais inévitablement ressemblante, de l'existence, de la liberté, de la pensée de Dieu. J'en conclus que toute perfection connue en moi m'indique, non le *terme* de la perfection divine correspondante, mais la *direction de pensée* selon laquelle je dois m'attacher à la concevoir : Dieu est cela, en infiniment mieux. Pour que cette indication me soit précieuse, il n'est nullement nécessaire que je voie où elle aboutit. Si la *direction* indiquée est claire et sûre, c'est beaucoup. C'est assez, si je ne puis prétendre à plus sans déraisonner.

Ce point établi est l'essentiel : *il y a un pont* entre le Dieu transcendant et le sujet connaissant et c'est la nature même du sujet connaissant. Parce qu'il existe seulement dans la mesure où il imite le transcendant, il peut connaître celui-ci, sans sortir de soi[1].

En résumé, les difficultés élevées contre la valeur intellectuelle du dogme proviennent de ce fait : ou bien l'on suppose que nos expériences (et j'entends ici connaissances acquises, soit des choses sensibles, soit des choses spirituelles par le moyen du sensible) n'ont rien de commun avec la réalité divine ; ou bien on imagine que la révélation se présente à nous en dehors de nos expériences. La première erreur étant réfutée en substance, la seconde appelle quelque explication.

C'est un principe communément reçu: point de connaissance qui ne s'appuie sur une expérience sensible : *nihil est in intellectu, quod non prius fuerit in sensu.* Nous dirons donc, non, comme le symbolo-fidéisme et le modernisme : « Seule *l'expérience du divin* peut nous instruire », mais: « Nous ne pouvons *connaître le divin que par l'analogie de nos expériences.* » Pour concevoir la sainteté divine, par exemple, il faut avoir expérimenté par nous-mêmes ce qu'est la sainteté (conn. pratique). L'enseignement catéchétique ne nous donnera que des mots (conn. verbale), tant qu'il n'accrochera pas le mot à une expérience personnelle au moins embryonnaire, qui nous renseigne sur son contenu.

C'est là une nécessité de notre nature; la voie est donc la même pour quelque ordre de connaissance que ce soit, que nous inventions par nous-mêmes, *cum aliquis... principia applicat ad aliqua particularia, quorum memoriam et experimentum per sensum accipit, ex notis ad ignota procedens*, ou que nous apprenions d'un maître, *quilibet docens, ex his quae discipulus novit, ducit eum in cognitionem eorum quae ignorabat*, S. Thomas, I, q. 117, a. 1, c; *De Verit.*, q. 11, a. 1-4; *Cont. gent.*, l. II, c. 75, 3°, etc., et la méthode sera la même, que le maître soit un homme, ou un ange, ou Dieu même, *De Verit.*, q. 11, a. 3, c.

S'agit-il de la révélation chrétienne? Elle nous a été proposée précisément dans le cadre de nos expériences habituelles. Le Verbe s'est fait l'un de nous; Il a parlé comme nous, élevant sans cesse la pensée *au delà* de la mesure humaine, mais *en partant* toujours de l'analogie des choses terrestres, n'expliquant jamais le *comment,* qui nous est incompréhensible, mais enseignant *le fait,* dans les mots que l'expérience nous a rendus intelligibles.

S'agit-il de la révélation prophétique? — Dieu, en

1. Ces vues ont été fréquemment proposées par les premiers Pères. Ils ont insisté α) sur l'affinité de l'âme et de Dieu, pour expliquer en nous l'appétit du divin et la connaissance des perfections divines, β) sur l'influence, à ce double point de vue, de tout ce qui, vice ou vertu, pouvait aviver ou affaiblir cette ressemblance.

Ne pouvant retracer ici l'histoire de cette théorie, je donne seulement quelques textes, pour orienter le lecteur: S. Justin, *Dial.* n. 4, P. G., t. VI, col. 484; S. Théophile, *Ad Autol.*, l. I, c. II, P. G., t. VI, col. 1025 ; Clément d'Alex., *Strom.*, l. III, c. V, P. G., t. VIII, col. 1145, 1148; l. V, c. XI, t. IX, col. 101 sq.; S. Athanase, *De Inc. Verbi*, n. 57, P. G., t. XXV, col. 196, 197 ; S. Basile, *Epist.* CCXXXIII, n. 1, 2, P. G., t. XXXII, col. 865, 868 ; S. Grégoire de Naz., *Orat.* XX, c. I, XII, P. G., t. XXXV, col. 1065, 1080 ; *Orat. theol.* II, c. I, II, t. XXXVI, col. 25, 28; S. Augustin, dans Vacant, *Dict. de théol.* art. *Augustin*, col. 2332...

La théorie de l'analogie n'a été fixée que beaucoup plus tard. Elle a apporté des précisions de haute importance, dont j'ai préféré ne pas m'occuper ici.

Sur la relation entre affinité de nature et affinité d'appétits, cf. S. Thom. : *non enim esset in natura alicujus quod amaret Deum, nisi ex eo quod unumquodque dependet a bono, quod est Deus*, I, q. 60, a. 5, 2m; II, II, q. 26, a. 13, 3m et P. Rousselot, *Pour l'histoire du problème de l'Amour*, in-8°, Münster, 1908.

utilisant les connaissances et les images acquises, amène le voyant à comprendre, dans un agencement nouveau de cet avoir personnel, une image ou une idée nouvelle. Le message sera donc exprimé en dépendance évidente des antécédents du prophète — c'est un fait. — En quoi cela empêche-t-il qu'il y ait, dans cette phrase nouvelle, autre chose que la somme des images et des mots déjà connus? S. Thomas, II, II, q. 173, a. 2, c.

S'il s'agit de catéchèse, la marche sera la même.

Le secours du maître, — que sa voix, comme celle de Dieu, résonne dans le cœur, ou, comme la nôtre, aux oreilles, — n'est jamais que pour *aider* la nature à comprendre *par elle-même;* mais en l'aidant, il ne supplée pas son mode essentiel d'opération, *omnis scientia ex praecedenti fit cognitione*, S. Thomas, *loc. cit.;* on comprend le nouveau par l'analogie des connaissances antérieures[1].

Appliquons ces principes aux trois ordres de dogmes indiqués, col. 1132.

α) Les vérités d'ordre naturel, comme les attributs divins, nous sont intelligibles par l'analogie des perfections humaines.

Il se peut, car il y a des âmes qui pratiquent, avant la foi, nombre de vertus chrétiennes, et qui, par cela même, sont conduites à affirmer de Dieu tout ce qu'elles conçoivent de beau et de bien, que la révélation ou la catéchèse leur apporte seulement les mots qui distinguent et classifient leurs appréhensions confuses.

Il se peut aussi que des intellectuels, par voie de déduction (conn. dialectique), aient découvert tout cela.

A tous, la foi n'apporte rien que dans le langage de l'expérience.

β) Les faits évangéliques sont, comme phénomènes sensibles, de même ordre que les faits quotidiens. Si certains, comme la résurrection de Jésus, font exception aux lois ordinaires, ils restent constatables, comme *faits matériels*, même quand reste inexpliqué *le comment* de leur production. Ils s'imposent à la raison, comme s'imposent à elle les faits imprévus, déconcertants, naturels pourtant, que la science doit parfois enregistrer.

M. Le Roy l'a reconnu : « L'autonomie de la pensée s'accorde parfaitement avec le principe de la soumission aux faits. La raison la plus scrupuleuse et la plus jalouse ne voit aucune gêne à la liberté de sa recherche dans l'obligation d'admettre que les faits jugent les théories. » *Dogme et critique*, p. 286 sq. « La comparaison est éclairante. » L'auteur tente en vain, par la suite, de reconquérir ce que cette concession nécessaire lui fait perdre. « Avant d'être *matériaux de science*, écrit-il, les faits sont des *moments de vie*, p. 287. » Non pas. Si le fait est *fait pour moi*, s'il entre dans *ma* connaissance, c'est, il est vrai, par le point où il entre en contact avec *ma vie;* mais, s'il y entre, souvent, très souvent, c'est parce qu'il la heurte, parce que j'ai senti hors de moi, contre moi, s'exercer une activité qui n'était pas de moi et qui ne s'explique pas par ma vie seule. Dans nombre de cas, c'est l'hétérogénéité du fait qui est sa note dominante, et plus cette hétérogénéité nous dérange, au premier choc, plus il y a chance que cette rencontre nous fasse apprendre du nouveau. N'est-ce pas du heurt des contradictoires, de l'impasse où les faits nous jettent, que sortent souvent les grandes inventions? L'expérience en quelque sorte nous impose un problème, dont les données sont intelligibles et dont la solution reste à chercher. En ce sens, le parallèle entre les faits et les dogmes est assez strict : à côté du « donné expérimental », il y a le « donné révélé » : l'un et l'autre ont une valeur de vérité.

γ) Les mystères proprement dits présentent évidemment le maximum de difficulté. Quand on a prouvé qu'ils sont garantis par le témoignage divin (crédibilité), on n'a pas encore montré leur intelligibilité intrinsèque (cognoscibilité).

Faut-il exagérer, et montrer là un « bloc notionnel », imposé du dehors, pesant de tout son poids sur la vie de l'esprit?

— Sans doute, une proposition comme celle-ci : « Un Dieu en trois personnes » comporte plus d'ombre que de lumière; mais encore est-il qu'il y a là plus que des mots. On entrevoit un rapport[1] insoupçonné entre personne et nature, indémontrable dans sa vérité intrinsèque, mais dont la contradiction intrinsèque est aussi indémontrable, ou plutôt dont on peut concevoir, par comparaison avec l'âme humaine, quelque vague analogie. C'est insuffisant pour une preuve, mais suffisant pour indiquer une nouvelle orientation de pensée: le terme dernier nous échappe; la direction reste assez précise.

Extrinsécisme, oppression... soit! Exactement comme des formules qu'*on sait vraies*, sans avoir jamais pu soi-même établir *comment elles sont vraies*, comme ces conclusions de vingt sciences différentes que nous acceptons d'autorité, sans *pouvoir les justifier*, comme des faits bruts, établis dans leur réalité, à l'explication desquels *nous ne comprenons rien.*

Ces « blocs » sont-ils un poids mort?

— Ce n'est pour étonner personne, si l'on affirme qu'ouvrir seulement à l'intelligence une perspective nouvelle et l'angoisser d'un problème fécond, c'est lui rendre un bien autre service que de l'abandonner à ses études somnolentes et à sa béate suffisance.

Le lecteur voudra bien, pour plus d'explications, se reporter aux articles spéciaux. On ne prétend ici que lui faire entrevoir comment chaque classe de

1. Voici l'exagération.

Les théoriciens protestants et modernistes vont répétant que la foi au Christ, par exemple, présuppose l'expérience personnelle du Christ, et l'acceptation des mystères l'expérience de leur vérité.

Erreur manifeste. On expérimente des manifestations, des opérations, *qui sont divines;* on ne les connaît *comme divines*, que par l'intelligence. Les sens expérimenteront *ce qui est merveilleux*, mais la raison seule peut le reconnaître *en tant que* miraculeux, etc.

Il importe de distinguer entre *concept* et *jugement* (affirmation de rapports entre concepts). L'expérience est nécessaire pour nous amener aux concepts, mais, ceux-ci donnés, on peut apprendre des rapports nouveaux, soit par voie de déduction (preuve intrinsèque), soit par voie d'autorité (preuve extrinsèque), sans expérience nouvelle. L'intelligence antérieure des concepts fait ces rapports *intelligibles*, et la preuve *certains :* il peut donc y avoir une certitude (dialectique), avant l'expérience de la vie de foi.

Que, pour admettre cette preuve et pour régler sa vie sur cette vérité, il faille avoir goûté déjà, en quelque mesure, les charmes de la bonté, de la sainteté, de la sagesse du Christ, soit. Cette expérience peut bien être, à quelque degré, une *condition indispensable*, mais elle ne peut être tenue, sans les plus graves dangers, comme le *critère suprême* de la connaissance : ce n'est jamais au sentiment à prononcer du vrai et du bien.

1. Dire « Comment les termes humains signifieraient-ils autre chose que de l'humain ? » Laberthonnière, *Ann. de phil. chrét.*, t. CLVII, p. 69, équivaut à dire : Comment avec des traits et des points, en télégraphie, peut-on signifier autre chose que des traits et des points ?

On apprend du neuf, quand on apprend des rapports nouveaux, et ces rapports peuvent être signifiés en n'importe quelle langue. Voir les pages pénétrantes de Newman sur la possibilité d'exprimer une valeur en de multiples systèmes, *De la théorie du développement*, n. 31 sq., 38 sq., dans Saleilles, *La foi et la raison*, p. 239 sq., 249 sq.

dogmes peut contenir quelque vérité et comment l'esprit humain peut en prendre connaissance.

b. Convenance d'une révélation de vérité. — Si cette notification est possible, il n'est pas besoin de longs discours pour montrer à quel point elle est convenable.

Outre l'utilité de garantir divinement les vérités capitales de l'ordre naturel, Concil. Vatic., Sess. III, c. 2; voir le texte, col. 1122 ; VACANT, *Etudes théol. sur le Conc. du Vat.*, t. I, p. 343 sq., il paraît plus digne de Dieu et de l'homme, que Dieu initie l'homme, dès cette terre, à la vie plus haute à laquelle il lui a plu de l'élever, comme il a voulu, de fait, avant l'Incarnation, prévenir la Vierge, pour que sa collaboration consciente fût plus digne d'elle et de lui.

Puisque notre vie doit se terminer à la vision du Père, du Fils et du Saint-Esprit, il convient que, dès cette vie, quelque chose nous en soit révélé, afin que nous puissions orienter au moins notre pensée dans le sens de cet Infini de mystère, que l'éternité même ne nous permettra pas d'épuiser. Et puisqu'elle doit se couronner par l'amour béatifiant des trois personnes, il convient que notre amour, dès maintenant, aille à elles trois. *En vue de cette conduite* à tenir, il était opportun que nous fussions *d'abord informés de cette vérité.*

c. Nécessité de cette révélation. — Il y a plus. Dieu se doit d'en agir ainsi.

La raison en est — et partout ailleurs cette assertion ne fait pas l'ombre d'un doute — que c'est l'intention (et donc l'idée dont ils s'inspirent), qui donne leur sens aux actes. Dire, par conséquent, que les attitudes religieuses importent seules (A. SABATIER, W. JAMES), ou que les attitudes seules sont révélées et les vérités affaire de systèmes (E. LE ROY), ou que les dogmes ne sont qu'énoncés prophétiques, providentiellement utiles sans être philosophiquement vrais (G. TYRRELL), conduit à des conclusions également inacceptables.

Dans le premier cas, comme les interprétations humaines sont, non seulement de perfection différente, mais divergentes et contradictoires, on aboutit à dire que Dieu et la morale autorisent, à la fois, le pour et le contre.

Dans les autres cas, on fait les prescriptions divines déraisonnables et gravement insuffisantes. La morale interdit, en effet, des attitudes que la réalité des choses ne justifie pas. Se conduire envers Jésus comme envers le Fils du Père, l'égal du Père, est un crime, s'il n'est pas tel en vérité. Adorer l'hostie comme si elle était Jésus est pure idolâtrie, si elle n'est pas Jésus même, le dogme affirmant d'ailleurs qu'elle n'est ni pur symbole, ni pure image du Christ. Les préceptes qu'on nous donne d'agir *comme si* ne sont donc légitimes *que si* la vérité est telle en effet.

Précisons. Dieu commande un acte immoral, non seulement s'il n'y a pas, pour justifier l'acte, *une* vérité objective, mais s'il n'y a pas *cette vérité que l'attitude d'un homme implique;* et si elle l'implique nécessairement, est-il si difficile d'exprimer, au moins en termes approchés, ce qu'elle est !

Bien plus, c'est par la révélation de *cette vérité* que Dieu doit commander la pratique. L'action, en effet, est brutale et sans nuances. Si l'on me dit : « agissez avec Dieu comme avec une personne », j'agirai avec Dieu comme avec une autre personne humaine : c'est de l'anthropomorphisme pratique, et c'est faire injure à Dieu. Il faut donc rectifier l'attitude. Or quel moyen d'y atteindre, sinon de mettre dans l'intelligence les corrections nécessaires ?

Autre raison. Si la pensée est ainsi la forme de l'acte, qui ne voit combien l'action est pour ainsi dire malléable ? Les attitudes d'âme sont parfois comme identiques. Sénèque écrit un *Suscipe* qu'on pourrait croire signé par S. Ignace ; S. Nil adopte pour ses moines le Manuel d'Epictète, se contentant de remplacer le nom de Zeus par celui de S. Paul. On peut donc entrevoir une similitude « dans toutes les démarches de la vie... dans tous les actes pratiques de l'âme », *Bull. de litt. ecclés.*, 1906, p. 19, qui serait parfaite en effet, si quelque panthéisme — et il n'est pas difficile d'en trouver de plus subtil que le stoïcisme — n'imprégnait pas toutes les pensées des uns ou des autres et n'altérait pas tous leurs actes.

Dans ces conditions, pourquoi veut-on que Dieu ait prescrit le geste sans préciser l'esprit qui doit l'animer, et, pour le rendre ce qu'il doit être, ne nous ait pas, *avant tout,* appris à penser de Lui comme il faut?

Il devait le faire ; Il l'a fait.

d. Illogismes des théories pragmatistes. — Il nous reste à examiner sommairement les thèses qu'on nous oppose.

Les formules dogmatiques sont ou facultatives (A. SABATIER, W. JAMES), ou obligatoires à quelque degré (G. TYRRELL, E. LE ROY).

Dans la première hypothèse, et très logiquement, si elles ne sont que la traduction humaine d'émotions individuelles, elles sont interchangeables, modifiables en recettes équivalentes; il est même loisible de les abandonner à qui pense arriver sans elles au même résultat.

Le protestantisme est allé jusqu'à cette conclusion. Chacun s'y taille son Credo. Et donc « il [y] serait plus juste de dire : j'ai *ma foi* que de dire j'ai *la foi* ». G. GOYAU, *Le Protestantisme,* p. 108 sq. Au dernier terme, l'historicité des faits chrétiens est déclarée accessoire à la vie chrétienne, cf. J. LEBRETON, *L'Encyclique et la Théologie moderniste,* p. 65. Il est vrai que, par respect du passé, et pour ne pas effaroucher les simples, on conseille de garder au moins le culte des vieux mots.

On voit la singularité d'une telle conduite.

Elle aboutit à fonder la vie religieuse sur le sentiment et l'émotion, alors que partout ailleurs nous réglons l'agir sur le savoir.

Elle conduit à ce résultat singulier, qu'en matière religieuse seule les propositions n'ont pas de sens objectif ferme, et qu'on légitime des duplicités de langage inconcevables partout ailleurs. Cf. G. GOYAU, *op. cit.*, p. 128 sq. ; J. LEBRETON, *op. cit.*, p. 68.

Enfin, au nom de l'unité des attitudes religieuses, elle installe dans la religion le principe de la divergence la plus radicale: l'autonomie du sentiment. L'attitude *matérielle et animale* demeurant à peu près la même, l'attitude *humaine*, qui varie avec les idées, varie d'homme à homme, cf. EXPÉRIENCE RELIGIEUSE.

Dans l'autre hypothèse, les objections ne sont pas moindres.

On rejette, au nom de l'immanence et de l'autonomie de l'esprit, une *vérité* imposée du dehors, et le remède que l'on propose, c'est une *action* imposée du dehors et une action qui reste sans justification pour l'esprit. En somme, on transporte seulement l'hétéronomie sur un autre terrain, celui de la volonté, et, pour la rendre plus tolérable, on la rend irrationnelle.

Encore faut-il bien saisir cette irrationabilité. Non seulement on ne veut pas que la « recette d'action » ou « l'énoncé prophétique » se justifient par leur vérité spéculative obvie, mais on leur dénie cette valeur de vérité, malgré la logique elle-même. Car pourquoi ces formules sont-elles obligatoires, si elles ne sont vraies?

Parce qu'elles sont utiles? — Mais précisément, si

elles sont si riches d'efficacité morale, n'est-ce pas parce qu'elles sont appuyées sur une connaissance divinement sûre de la réalité? Si c'est d'agir *comme si* Dieu était personnel qui me fait vivre la vie humaine la plus accomplie, n'est-ce pas une bonne preuve que Dieu *est* personnel *en quelque manière ?* Et comme, à propos de tous ces énoncés dogmatiques, où MM. G. Tyrrell et Le Roy ne voient qu'un formulaire d'action (s'adressant aussi à l'intelligence, mais sans l'instruire positivement), je pourrai renouveler un raisonnement semblable, concluant que Dieu *est* trine, en *quelque manière* analogue à une personnalité triple, que le Verbe est Fils, en *quelque manière* etc., toutes ces déductions inéluctables s'appuyant l'une l'autre, ne trouverai-je pas, dans l'ensemble de la dogmatique, une lumière propre à me faire mieux saisir, au moins obscurément, en *quelle manière* chaque proposition isolée peut exprimer la réalité?

MM. G. Tyrrell et E. Le Roy ont observé judicieusement, chacun à leur point de vue, que, pour apprécier la valeur prophétique ou pratique de chaque dogme, il fallait le considérer dans ses rapports avec tous les autres. De même, dirons-nous, de tout l'ensemble de ces indications divines, il se dégage, inévitablement, toute une série de concepts, indiquant tous une direction de pensée et *la précisant les uns par les autres.* Si les dogmes me disent tour à tour : conduisez-vous envers Jésus comme envers le Fils du Père en quelque manière, comme envers le coprincipe du Saint-Esprit; adorez-le comme le Père, personnel et puissant comme lui; tenez-le comme le principe de votre vie religieuse, cause de votre salut, vie de votre vie, terme de tous vos actes... plus je parcours cette liste de recettes, plus nettement se dessine le concept que je me fais et me dois faire du Christ. Je vois bien qu'il me reste, dans le sens de ces aperçus, infiniment à comprendre, mais je vois bien que je comprends quelque chose, que ce quelque chose la réalité doit le contenir, non pas « sous une forme ou sous une autre », *Dogme et critique*, p. 25, p. 298, mais sous une forme qui m'apparaît de plus en plus déterminée, d'autant que des faits comme ceux-ci, divinité stricte, égalité stricte, omnipuissance stricte, sont singulièrement clairs et en illuminent d'autres.

Allons plus loin; laissons le rapport d'utilité et considérons les notions mêmes. Qu'est-ce donc qu'un « énoncé prophétique » ou une « recette pratique », indépendamment d'une valeur spéculative, non seulement implicite dans leur formule, mais explicitement connue avant qu'on les énonce?

G. Tyrrell, qui ne l'admet pas, est obligé de recourir à un *instinct* prophétique de l'Eglise. Il substitue ainsi à la connaissance normale un sens divinatoire, et le miracle continuel au jeu naturel des facultés. Cela rend-il l'explication plus claire et plus acceptable à l'esprit moderne?

M. E. Le Roy rejette aussi cette valeur spéculative, mais sa *recette* d'action malgré lui l'affirme.

Il est certain que, dans la connaissance vulgaire, nous connaissons les choses par leur action sur nous, que nous les envisageons surtout dans leurs rapports avec nos actions. En dehors de toute explication scientifique, le feu c'est ce qui nous brûle, la beauté ce qui nous charme, la miséricorde ce qui nous soulage. S'ensuit-il que ces idées, même grossières, n'aient aucune valeur spéculative? M. Bergson ne peut le prouver. Sans doute cette connaissance du feu par son effet sur moi est très relative, très rudimentaire, mais elle me dit *quelque chose* sur la nature du feu, et c'est l'essentiel; et ce quelque chose, ce n'est pas seulement mon attitude passée et mon attitude à venir, mais quelque chose qui explique en partie l'une et exige l'autre : c'est *leur raison d'être*, mal définie, mal exprimée, mais réelle. La formule qui exprimera cela n'est pas un schème d'action; elle exprime une vérité objective, toujours *par rapport à moi*, mais, en même temps et si grossièrement que ce puisse être, *en soi.*

Il le faut bien.

En disant que les « concepts » sont des « schèmes d'action », on n'entend pas qu'ils soient des représentations mentales qui produisent certains actes comme par un déclanchement automatique ou instinctif. Ces images, toutes relatives à l'action, sont telles qu'elles permettent à l'homme de prévoir les besoins de l'action et d'y pourvoir; et parce que, pour une action précise, il faut prévoir et pourvoir de manière exacte, l'image doit avoir avec l'acte à produire une conformité précise. S'il en est ainsi, que manque-t-il au « concept » pour être spéculativement vrai? Il y a donc une vérité dans le « concept », et non pas seulement dans « l'intuition ». Par cette brèche, on restituera aux formules du langage vulgaire leur valeur intellectuelle; cf. de Tonquédec, *La notion de vérité*, p. 76 sq., 81 sq. La valeur spéculative des formules dogmatiques rentrera par la même porte.

L'idée abstraite d'air ou d'eau, qui sera ma « recette » peut-elle être « pratique », si elle n'est « véridique », me représentant l'air et l'eau fluides, *comme ils sont*, et le dogme trinitaire peut-il être « recette pratique », s'il ne me décrit, toutes proportions gardées, l'être divin trine et un, *comme il est?*

Sans doute la connaissance humaine ne va pas loin. Elle définit ce qu'est le feu par ses qualités sensibles, sans atteindre sa nature intime. Elle n'atteint pas davantage le constitutif intime de la personnalité humaine, quand elle juge que Pierre est une personne : elle avoue un *rapport* de Pierre à d'autres êtres et un rapport statique. Elle n'atteint pas la réalité profonde qu'est la sagesse, quand elle estime qu'il est sage : elle exprime un rapport spécial de convenance et d'opportunité, qui se traduit dans tous ses actes et dont elle voit en lui la cause responsable. A tout prendre, le langage courant fournit une définition des choses par l'extérieur, par la collection de leurs actions et réactions, qui suffit à les distinguer, qui exprime tantôt leur état, tantôt leur aptitude à produire divers effets, tantôt le fait qu'elles les ont produits. La notation de ces réalités reste très superficielle; elle s'inspire surtout de nos besoins pratiques : c'est chose évidente; mais elle suffit à discerner des *individualités* précises et des *rapports* bien définis. C'est assez pour que l'on sache *de quoi* l'on parle et *ce que* l'on en dit.

Dire que la révélation, qui s'exprime en cette langue du sens commun, n'apporte que des « données théologisables », *Bulletin de litt. ecclés.*, 1906, p. 8, cf. *Revue du Clergé*, 1907, t. LII, p. 219, repose donc sur une confusion de la théologie et du dogme, et reste un propos « subversif », *Dogme et critique*, p. 299, si l'on veut dire que *le dogme* contient uniquement des recettes pratiques, que légitime un grand X, à préciser vaille que vaille par *les théologies.* La révélation apporte un ensemble de vérités, exprimant avec toute la lucidité du langage courant *les rapports* qu'il nous importe le plus de connaître entre l'Etre divin et nous : Dieu vraiment personnel, vraiment Père, vraiment auteur de l'Univers, etc... Et cet apport de vérité c'est proprement *la dogmatique.* La théologie peut s'exercer en marge, pour expliquer, préciser, agencer. Elle n'a pas à déduire ces vérités majeures; elle les trouve, et elle s'égare, le jour où elle met sous ces mots un sens que le vulgaire ne comprend plus, cf. IX, col. 1148 sq.

VII. **Valeur de vie.** — 1° *Le dogme est une vérité révélée en vue de l'action.* — Ayant dit ce que les dogmes sont *en eux-mêmes,* à savoir notification de vérité, il est inutile d'expliquer longuement qu'ils ne sont pas révélés *pour eux-mêmes,* à titre de renseignement, pour satisfaire une curiosité stérile et notre amour de la spéculation.

Les vérités d'ordre naturel doivent guider notre vie morale, les faits évangéliques nous proposer le type concret de la vie chrétienne et nous entraîner par un exemple divin, les mystères nous indiquer le fondement de l'ordre surnaturel, nous initier obscurément à la vie de Dieu, et nous faire désirer les réalités entrevues. C'est une lumière fumeuse, destinée à guider la marche en attendant le jour, *II Petr.*, I, 19.

On en verra une preuve dans le nombre relativement restreint et dans le choix des vérités révélées, dans le caractère tout concret de leur formule évangélique, dans les exhortations de J.-C., des Apôtres et des Pères, à agir de suite, sans perdre de temps à sonder les profondeurs de Dieu.

« Il est de la perfection même de ces dogmes, dit très bien A. Nicolas, que la plus grande somme de leur évidence soit tournée vers la pratique, qui est leur unique but (ces derniers mots pris en rigueur dépasseraient la pensée de l'écrivain), que vers la spéculation. — Considérer les dogmes trop abstractivement serait un grand vice de méthode, car ce serait commencer par supposer, dans le Christianisme, un vice qui fort heureusement ne s'y trouve pas; et en ce sens l'obscurité qui s'oppose à nos téméraires investigations, pour les ramener à une évidence pratique, ne prouve pas moins sa divinité que cette évidence même. » *Etudes sur le Christianisme*, 16e édit., in-12, 1863, t. II, l. II, p. 367-378.

2° *Le dogme est compris surtout dans et par l'action.* — C'est à prévoir, s'il est révélé surtout pour l'action.

N'allons pas dire, avec le pragmatisme de M. Bergson, que les « intuitions » de l'agir nous donnent seules la vérité sur Dieu. — Dieu n'est objet d'expérience directe que dans le panthéisme — ni avec le pseudo-mysticisme, protestant ou moderniste, que les émotions religieuses nous renseignent sur Dieu mieux que toutes les dogmatiques. Les résultats se chargent de juger la théorie; cf. Expérience religieuse. Il suffit de rappeler les trois degrés de connaissance, signalés plus haut, cf. VI, col. 1132, et de voir comment ils se complètent.

Après la connaissance catéchétique, infime, presque verbale, et la connaissance dialectique, abstraite et sèche, il y a place pour une connaissance plus personnelle et, à quelques égards, expérimentale. On sait mieux, d'une connaissance plus pleinement humaine et donc plus persuasive, non confinée dans la seule mémoire ou dans la seule pointe de l'esprit, ce qu'est la bonté de Dieu, l'excellence du Christ, quand *on vit* en vrai chrétien. Si une expérience au moins rudimentaire des choses de la foi est indispensable avant la foi, col. 1136 sq., pour la faire désirer et recevoir, c'est l'expérience pleine de la vie de foi, qui en rend la pratique facile et douce : elle ne dispense ni des formules, ni des preuves, mais elle les éclaire.

La thèse est classique. Cf. S. Anselme, *De fide Trinitatis,* c. II, *P. L.*, t. CLVIII, col. 264 et les commentaires des Pères sur la traduction d'*Is.*, VII, 9, *Nisi credideritis, non intelligetis.*

Comme ce progrès dans l'intelligence des dogmes est un des facteurs importants de leur développement, nous nous contentons ici de noter le fait, remettant à plus tard, XV, 3°, col. 1166 sq., d'en étudier la psychologie.

VIII. **Rapports du dogme avec la théologie.** — Sa valeur de vérité établie par ce qui précède, il convient de dégager le dogme de tout ce qui n'est pas lui.

La notion de dogme requiert : α) une vérité, β) l'autorité divine pour la garantir, γ) et, au sens strict du mot, sa promulgation par l'Eglise, soit par voie de définition solennelle, soit par voie d'enseignement ordinaire et universel. Denzinger, n. 1792 (1641).

Les propositions qui réunissent ces caractères sont dites *de foi catholique.* A défaut de proclamation officielle, elles sont dites plutôt *de foi divine.*

1° *Dogme et théologie.* — Sont distincts des dogmes, dont l'ensemble constitue la dogmatique, *objet de la foi,* les conclusions que l'on peut déduire de leur étude et les systèmes plus ou moins heureux que l'on peut édifier pour les justifier : c'est la théologie ou *science de la foi.*

Ainsi dogmatique et théologie diffèrent :

Par *leur objet:* paroles de Dieu dans celle-ci; déductions humaines, dans celle-là;

Par *leur méthode :* l'une s'appuie sur l'autorité divine; l'autre sur le raisonnement des docteurs;

Par *leur certitude :* souveraine pour le dogme, garanti par la Vérité même; limitée à la force des preuves dans l'autre cas;

Par *leur valeur religieuse :* les dogmes portant sur les vérités capitales et venant de Dieu;

Par *l'approbation que l'Eglise leur donne :* elle impose le dogme au nom de Dieu; elle sanctionne certaines conclusions théologiques; elle favorise certains systèmes; elle tolère certaines opinions. Cf. Pesch, *Institutiones propaed. ad Sacram Theologiam,* 3e édit., in-8°, Fribourg-en-Br., 1903, p. 6.

A coup sûr, ce serait folie de s'appuyer sur cette différence, pour déprécier à l'excès la théologie. Une déduction sûre nous vaut une vérité indiscutable, à ce titre précieuse à tout esprit qui pense, encore plus chère à toute âme religieuse. Une conclusion sérieusement probable est encore une chance de vérité, dont un esprit sensé ne saurait faire fi. Et puis, qui est incapable de se démontrer à lui-même et de démontrer aux autres la rationabilité de sa foi, est en grand danger de la perdre. *I Petr.*, III, 15. Il importe toutefois de ne pas confondre les choses : par respect de la parole divine, pour ne pas mêler à son témoignage authentique des vues humaines contestables; par prudence, pour ne pas exposer notre foi à l'épreuve de voir établir la fausseté de ce que nous regardions à tort comme un dogme; par bon sens, puisqu'il y a des degrés dans la démonstration de la vérité. Voir S. Augustin, *Epist.* CXX, *ad Consentium, P. L.*, t. XXXIII, col. 452 sq., en entier.

2° *Dogmes et conclusions théologiques.* — D'aucuns reprocheront à l'exposé précédent d'exclure de la foi toute vérité obtenue par déduction. Quelques-uns, élargissant la notion de révélation, iront jusqu'à prétendre qu'il faut tenir pour révélé tout l'implicite, tous les présupposés, toutes les conséquences de la révélation explicite. Et voici la raison qu'on en pourrait donner : « Quand un homme parle, il a l'intention de faire connaître non seulement ce qu'il affirme, mais encore tout ce qu'il sous-entend et en particulier toutes les pensées qu'il faut lui attribuer, pour concilier ses affirmations. » Vacant, *Etudes théol. sur le Conc. du Vatic.*, t. II, p. 293.

Est-il besoin de dire que cette règle de critique est inadmissible ?

A tout le moins, ne peut-on nier qu'il n'y ait une différence notable entre ce qui est dit explicitement et ce qui est plus ou moins implicite dans cette assertion. Il y a garantie directe dans le premier cas, plus ou moins indirecte dans le second. Si le témoi-

gnage présente ainsi des degrés, l'assentiment qu'il appelle en comporte également.

De plus, il est reçu qu'une parole de l'autorité n'oblige qu'en son sens strict. On suppose, en effet, qu'elle n'intervient sur le terrain de la liberté, qu'autant qu'il est nécessaire, et donc qu'elle n'exige pas plus que ce qu'elle demande formellement.

Enfin, le principe précédent va pratiquement à dénier à ceux qui parlent le droit de ne dire que ce qu'ils veulent, et suppose gratuitement que toutes les têtes humaines sont logiques, ou ont voulu l'être.

On objectera que Dieu est la logique même et que la remarque vaut, au moins, à son sujet. Ce serait exact, si nous pouvions connaître la pensée divine avec l'intelligence divine, mais en fait, c'est par le raisonnement humain que nous parvenons à l'interpréter.

Si l'on répond que ce motif d'hésitation cesse, quand l'Eglise infaillible garantit la valeur de ces raisonnements, il convient de distinguer trois cas :

α) Ou la vérité nouvelle est tirée par syllogisme de deux prémisses révélées ;

β) Ou l'une des prémisses est soit l'énoncé d'un cas particulier *évidemment* contenu dans l'autre prémisse universelle (v. g. tout homme naît avec le péché originel ; or S. Joseph est homme...), soit la traduction *évidente* d'un des termes (v. g. le Christ est vraiment homme, or tout homme a une volonté...);

γ) Ou l'une des prémisses est une vérité naturelle, plus ou moins systématique et contestable.

Il devient aisé de conclure :

α) Dans le 1[er] cas, la proposition déduite est révélée (*implicite virtualiter*), puisque les deux prémisses révélées ne s'accordent *entre elles*, et donc ne peuvent demeurer acquises, qu'à condition qu'elle soit vraie;

β) Dans le 2[e] cas, la proposition déduite est révélée (*implicite formaliter*), puisque le syllogisme qui la manifeste est purement expositif : ce qui est dit de toutes les parties *est dit équivalemment* de chacune ;

γ) Dans le 3[e] cas, le raisonnement avertit seulement *d'un lien entre les deux ordres de connaissance*, naturel et surnaturel.

Dans les deux premiers cas, il y a donc matière à un acte de foi, si nous recevons cette vérité, non à cause de l'opération logique qui l'a dégagée, mais en raison de l'autorité divine, avec qui elle l'a montrée en relation et dont l'Eglise garantit la présence; Suarez, *De fide*, disp. III, sect. II, n. 5 sq.

Dans le troisième cas, si la déduction est légitime, tout ce qu'on peut dire, c'est que la vérité nouvelle est *en rapport certain* avec la vérité révélée ; elle se trouve à ce titre sinon *dans* la révélation, du moins *sur les confins* de la révélation. Suffit-il que l'Eglise garantisse cette constatation, pour que cette vérité soit considérée comme révélée ? C'est là une question controversée, les uns préférant dire que cette vérité relèvera proprement de la *foi catholique*, S. Schiffini, *Tractatus de virtutibus infusis*, in-8°, Fribourg-en-Br., 1904, p. 213-231 ; les autres de la *foi ecclésiastique*, Ch. Pesch, *De virtutibus in genere*, 2[e] éd., in-8°, Fribourg-en-Br., 1900, n. 256, 264, 265, 269, 273, sq. Nous n'avons pas à encombrer ces pages de notre opinion personnelle. Au demeurant, tous s'accordent : α) à requérir pour de telles décisions un assentiment intellectuel intérieur ; β) à reconnaître que par cette voie s'accroît réellement, sinon la somme des vérités objectives, du moins la connaissance subjective que nous en avons; γ) qu'avant toute définition du magistère ecclésiastique, il demeure nécessaire de ne pas confondre ces conclusions avec les vérités révélées, pour les motifs que nous avons dits.

Les mêmes raisons obligent à distinguer encore :

3° *Dogmes et systèmes.* — Un système est un ensemble de vues, destinées à expliquer le dogme, commandées et réunies entre elles par quelques principes philosophiques.

Tous les systèmes scolastiques ont ceci de commun, qu'ils s'appuient sur les principes d'identité et de causalité, qu'ils insistent sur les rapports de déterminant et de déterminable, d'acte et de puissance.

La synthèse la plus remarquable construite sur ces bases est celle de S. Thomas d'Aquin.

Le scotisme se distingue en introduisant sa distinction « formelle *a parte rei* » ; le thomisme en poussant la théorie de l'acte et la puissance jusqu'à la distinction réelle entre l'essence et l'existence ; le suarézianisme en adoptant une théorie spéciale des modes. D'autres systèmes se différencient moins par leurs principes généraux, que par la manière dont ils en précisent l'aboutissement extrême dans un cas donné : tels le bannézianisme et le molinisme.

La liberté laissée ainsi à chaque école prouve que l'Eglise ne confond pas la parole de Dieu avec les raisonnements de l'homme, les dogmes avec leur exposition systématique. Cette diversité ne préjudicie en rien à l'unité doctrinale, puisque la rivalité n'existe que sur la question de savoir comment défendre mieux la foi commune. Cf. Newman, *Difficulties felt by Anglicans...*, 4[e] édit., lect. x, p. 259 sq.

De ce que certains dogmes sont formulés dans le langage des écoles, on ne saurait davantage conclure que leurs théories font corps avec eux.

Ce que l'Eglise emprunte aux philosophies diverses, c'est leur terminologie; mais elle l'emploie sans canoniser le reste des systèmes, et, d'ordinaire, sans donner au mot autre chose qu'une moyenne courante de signification.

L'accord sur ce point tend à s'établir de plus en plus entre les théologiens.

Toutefois la généralité de cette assertion et l'imprécision des termes laissent place à des malentendus, qu'on pourrait peut-être prévenir par les observations suivantes :

α. En disant que les formules dogmatiques exprimées en langage philosophique n'ajoutent *nulle philosophie* au dogme, on n'entend pas dire qu'elles n'ajoutent pas au concept vulgaire *quelque chose de plus philosophique*. On entend affirmer seulement que ce quelque chose, c'est plus de précision abstraite dans l'expression du dogme, et non l'intrusion des « constructions » humaines dans les « données » de la révélation.

Les mots du langage courant, col. 1142, détachent en pleine lumière une notion centrale (v. g. paternité), dont les alentours sont indécis (v. g. paternité transitive ou immanente? avec ou sans mutation ?) ; ceux de la langue philosophique sont obscurs pour le commun, mais à contours très nets pour les initiés. Instruments de précision, ils permettent de déjouer les subtilités hérétiques, qui d'ordinaire transforment le dogme en prétendant interpréter savamment la formule vulgaire, ou le déforment à tout le moins en voulant le préciser. En parlant la langue philosophique, l'Eglise répond aux hérétiques en leur langue et, parlant plus clair, n'exprime rien de plus.

β. De ce fait, on peut conclure que le dogme impose *une philosophie qui respecte* ces notions abstraites de personne, de nature, de substance distincte des apparences sensibles, etc., on n'en peut déduire que *telle philosophie qui les respecte* soit entrée dans le dogme, le jour où on lui a emprunté les mots qui les exprimaient.

Le dogme et la philosophie sont des plans différents. En formulant son dogme dans telle philoso-

phie, l'Eglise indique, au plus, qu'elle touche tel plan philosophique en tel point. C'est une lumière pour tous. Le nombre de ces contacts peut être si grand, qu'on soit amené à reconnaître une *coïncidence* remarquable de son dogme et de tel système, si bien que logiquement on puisse conclure : pour rester dans le plan du dogme, restons dans le plan de cette philosophie; mais, à aucun instant, l'Eglise n'a entendu *confondre* ces deux étages de connaissance, et leur accord présumé n'autorise personne à le faire.

Autre comparaison. Deux hommes parlent des langues différentes, et affirment sur plusieurs points importants les mêmes choses. On pourra traduire les paroles de l'un dans la langue de l'autre; on ne conclura pas que les paroles de celui-ci deviennent les paroles de celui-là; de plus, on donnera au moins réputé des deux une confiance qu'on lui eût refusée, si cet accord de pensée ne plaidait en sa faveur; on pourra même, avec réserve, éclairer la pensée de l'autre par la sienne; mais à aucun instant un juge prudent n'oubliera la distinction des deux sources.

Ainsi du dogme et de la philosophie, l'une parole de Dieu, l'autre parole de la raison.

Théoriquement, il ne paraît pas impossible que l'Eglise exprime ses dogmes dans n'importe quel système, tout comme elle parle grec, latin, arabe, suivant les lieux. Cela reviendrait à dire: si vous voulez penser dans tel plan ou parler telle langue philosophique, voilà comment il faut chiffrer les vérités que j'enseigne.

Pratiquement, il est impossible qu'elle traduise du moins tous ses dogmes dans chaque système, puisque certains d'entre eux reposent sur des conceptions irrecevables pour elle. C'est le cas des philosophies idéalistes. Elle ne se prêtera même pas à employer le langage de toutes les philosophies réalistes, soit pour ne pas lier son sort à leurs fluctuations, soit pour ne pas leur témoigner une faveur, que quelques erreurs graves l'obligent à leur refuser.

Si l'on observe que l'emploi de la terminologie aristotélicienne et scolastique révèle donc, à tout le moins, une sympathie spéciale pour ces systèmes, il n'y a pas lieu de s'en étonner. Il existe en effet un accord manifeste entre certaines doctrines foncières de ces philosophies et les principes que son dogme paraît impliquer: objectivité de la connaissance, valeur des principes d'identité, de contradiction, de causalité, acceptation des évidences du sens commun, comme point de départ obligé de toute spéculation. De plus, les philosophies scolastiques, s'étant donné pour tâche de défendre le dogme, s'harmonisent forcément plus que toutes autres avec lui. Il en résulte qu'en tous les points communs au dogme et à ces philosophies, celles-ci participent à la vérité et à l'immutabilité de celui-là, qu'un chrétien ne peut sans illogisme rejeter ces thèses, et se doit d'accepter leurs autres doctrines, dans la mesure où elles sont vraiment liées aux précédentes. C'est tout. On ne voit pas que de ce chef la scolastique soit entrée proprement dans le dogme ou que le dogme ait canonisé toute la scolastique. La preuve en est que l'Eglise tolère plusieurs philosophies scolastiques, séparées entre elles par les variations très appréciables du thomisme, du scotisme, du suarézianisme, encourageant à les perfectionner sans cesse, et laissant à chacune, dès qu'elle respecte la foi, la responsabilité de ses spéculations.

Si le magistère ecclésiastique marque une bienveillance plus constante à tel système en particulier — comme elle le fait pour celui de S. Thomas — il y a là une indication précieuse. Il est difficile de ne pas reconnaître dans cette conduite une marque assez sûre de cette prudence par laquelle l'Esprit-Saint doit procurer ici-bas le maintien de la vérité.

Inutile toutefois de faire remarquer que plus les thèses d'un système sont éloignées de ses assertions fondamentales, plus s'atténue la faveur qui les recommande. Libre à chacun de recevoir jusqu'aux ramifications *extrêmes* de la théorie, s'il les croit valables, mais ce serait pour le théologien un illogisme et une imprudence de faire de sa foi et de ses thèses un bloc homogène. Il lui serait impardonnable surtout de refuser à autrui une liberté que l'Eglise reconnaît. Disons plus, puisque la probabilité d'une théorie n'exclut pas la probabilité d'une autre, on peut concevoir une mentalité plus philosophique et plus apostolique. Plus philosophique celle qui s'applique à mesurer les probabilités de chaque hypothèse, et préfère à la joie facilement décevante d'avoir pour l'universalité des problèmes un système clos, la joie plus sage de n'exclure et de ne majorer aucune vraisemblance, et l'espoir, par conséquent, de n'adhérer vraisemblablement à rien de faux : *Magis eligo cautam ignorantiam confiteri, quam falsam scientiam profiteri.* S. Augustin, *Epist.* cxcvii, n. 5, *P. L.*, t. XXXIII, col. 901 ; *Epist.* cxcix, n. 54, col. 925. *Utilius enim* [*Ecclesia*] *studet nescire quae perscrutari non valet, quam audacter definire quod nescit.* S. Grégoire le Grand, *Moral.*, l. XIV, c. xxviii, *P L.*, t. LXXV, col. 1056. Plus apostolique celle qui, après réfutation de l'erreur, solution négative, propose loyalement, avec leur coefficient respectif de valeur, les diverses solutions positives qui ont chance d'approcher de la vérité, ouvrant ainsi toutes les portes libres, au lieu de n'en laisser qu'une, pour arriver à la foi.

Les systèmes philosophiques, toutes proportions gardées, ont le même rôle en théologie que les hypothèses dans les sciences positives; Bainvel, *De magisterio vivo*, p. 153, n. 176. La même prudence s'impose donc et la même haine de l'exclusivisme systématique, le plus sûr ennemi de la vérité et du progrès.

IX. **Dogmes et formules dogmatiques.** — *Notions.* — On pourrait distinguer, semble-t-il : α) un *fondement éloigné* du dogme : ce serait la réalité concrète sur laquelle porte l'affirmation, v. g. la réalité humano-divine de Jésus; β) un *fondement prochain :* ce serait cette même réalité sous l'aspect précis où le dogme nous la présente, v. g. le Fils de Dieu en tant que vivifiant à nouveau son corps, par une opération dont le secret nous échappe; γ) le *dogme lui-même* ce serait ce même aspect en tant qu'objet de connaissance, v. g. la résurrection sensible de Jésus-Christ; δ) enfin la *formule dogmatique*, c'est-à-dire la proposition grammaticale qui le traduit : le Christ est ressuscité.

Ces distinctions ont l'avantage de rappeler que les propositions dogmatiques, loin d'exprimer adéquatement la réalité profonde, n'en traduisent, comme tous les mots du langage humain, col. 1142, qu'une face et qu'un aspect.

De là l'intérêt de rechercher de plus près leur valeur de signification.

Auparavant observons diverses catégories.

Certaines formules sont *littérales :* elles expriment des faits en quelque manière à notre portée et sont à prendre au pied de la lettre — v. g. le Christ est mort; il est ressuscité. D'autres sont *métaphoriques :* elles traduisent la réalité par une image — v. g. le Christ est assis à la droite de son Père; cela signifie seulement qu'il règne avec lui dans la gloire. D'autres enfin sont *analogiques :* elles attribuent à Dieu une propriété de la créature, qui n'est proprement vérifiée

en lui qu'au degré transcendant — v. g. Dieu est personnel, il est grand.

A. *Relativité des formules.* — Si nous envisageons leur *aptitude à traduire* le réel, non plus la *manière* très accessoire dont elles l'expriment, nous trouverons qu'en un certain sens, les formules ont toujours une valeur relative et approchée.

Les formules littérales, dans le dogme comme dans l'usage vulgaire, n'expriment que l'aspect phénoménal des choses, et un seul aspect à la fois. Dire : « Pierre se lève », c'est exprimer clairement le fait sensible, et confusément — car les deux choses sont liées dans la réalité et dans notre pensée — le jeu de la volonté et des muscles qui l'a produit. Dire : « Jésus est ressuscité », c'est indiquer expressément, par ce détail *partiel* qu'il s'est *relevé* du tombeau, sa réapparition comme vivant, et confusément le jeu des forces mystérieuses qui ont opéré ce prodige.

Les formules métaphoriques ont une relativité évidente. S. AUGUSTIN, *Epist.* CXX, n. 15, *P. L.*, t. XXXIII, col. 459; S. ATHANASE, *Orat. contra Arianos* I, n. 61, *P. G.*, t. XXVI, col. 140. On a dit pour les déprécier : c'est de « l'imagerie pieuse ». Elle n'est répréhensible que si quelque naïf prend le symbole pour la réalité.

Les formules analogiques se rapprochent des précédentes, en ce qu'elles ne nous fournissent pas un concept propre de la réalité elle-même; elles s'en distinguent, en ce qu'elles nous en disent *vraiment* quelque chose. Les premières s'appuient, si naturelle et obvie que soit l'image, *sur une convention :* pour signifier la gloire du Sauveur, on eût pu dire qu'il portait la couronne, tout comme on dit qu'il est assis à la droite du Père. Les secondes s'appuient *sur une proportion* incommensurable, il est vrai, mais réelle, entre les perfections humaines et les perfections de Dieu : celles-ci sont *vraiment* tout ce que sont les nôtres, mais en *infiniment mieux*, Cf. AGNOSTICISME.

On le voit : *la relativité des formules n'exclut nullement leur vérité.* Elles ont une valeur relative, en tant que relatif s'oppose à absolu et à intégral; elles ont une valeur absolue, en tant qu'absolu s'oppose à hypothétique et à temporaire.

Des images et des expressions même imparfaites peuvent donc nous apporter des lumières très utiles : on dit vraiment quelque chose, même quand on ne dit le tout de rien. C'est pour ce motif, parce que presque tout changement de formule emporte une modification d'idée, que l'Eglise se montre gardienne si jalouse des expressions dogmatiques consacrées par le Christ et par la Tradition. *I Tim.*, VI, 20.

Cependant, par le fait que toutes ont nécessairement leur imperfection, les formules dogmatiques ont encore une autre relativité par rapport aux temps et aux lieux. Ici encore la vérité est un milieu entre deux extrêmes.

Entendre cette relativité comme radicale et intégrale, si bien que la formule n'ait d'autre valeur que son opportunité pour l'époque qui l'emploie, c'est une thèse manifestement hérétique. Voir XIII, Immutabilité du dogme, col. 1158. *Le sens que l'Eglise a défini* reste acquis et invariable jusqu'à la fin des temps.

B. *Mobilité des formules.* — Cette erreur exclue, on pourrait peut-être, pour plus de clarté, distinguer *la mobilité* des formules — ce serait leur propriété de se remplacer suivant les temps — et *leur élasticité* — ce serait leur aptitude à couvrir, suivant les époques, des sens ou plus ou moins étendus.

La mobilité des expressions dogmatiques a son fondement : α) dans ce fait que les mots sont des signes arbitraires des choses : leur adoption par conséquent reste discutable, tant que l'usage ne leur a pas rivé un sens défini et exclusif. Pour ce motif, la même locution peut être reçue un moment, rejetée ensuite, et *vice versa*, selon qu'on la juge, en des acceptions diverses, plus ou moins apte à rendre le sens que l'on veut traduire. C'est ainsi que le mot ὁμοούσιος fut condamné au synode d'Antioche, chez Paul de Samosate, cf. S. HILAIRE, *De Synodis*, n. 81, *P. L.*, t. X, col. 534, parce qu'il s'en servait pour appuyer ses erreurs, et reçu à Nicée, parce que les Ariens le rejetaient au sens orthodoxe. La même foi avait donc inspiré deux décisions en apparence opposées, *probando et improbando unum utrumque statuerunt*, *ibid.*, n. 86, col. 539; les circonstances seules étaient différentes, S. ATHANASE, *De synodis*, n. 45, *P. G.*, t. XXVI, col. 773. Cf. PETAU, *Theol. dogm.*, in-fol., Venise, 1721, *De Trinitate*, l. IV, c. V, p. 203 sq.; BETHUNE BAKER, *The meaning of homousios in the Constantinopolitan Creed*, dans *Texts a. Studies*, Cambridge 1901, t. VII, fasc. I, p. 26 sq. De même les mots οὐσία, ὑπόστασις, πρόσωπον, ont failli diviser le monde, S. GRÉGOIRE de Naz., *Orat.* XXI, n. 35, *P. G.*, t. XXXV, col. 1125, beaucoup de docteurs, d'accord sur le fond, s'acharnant à condamner l'un ou l'autre terme, qu'ils jugeaient employé dans un sens hétérodoxe. S. JÉRÔME pressait en conséquence S. Damase de fixer leur sens respectif, *Epist.* XV, *P. L.*, t. XXII, col. 356 sq. Voir, sur cette controverse, DE RÉGNON, *Etudes positives sur le dogme de la Trinité*, t. I, p. 129 sq.

β) Une autre raison de cette mobilité est la possibilité de concevoir une même chose de diverses manières. Puisque tous nos concepts sont fragmentaires, il est loisible d'exprimer la réalité par un procédé ou par un autre, pourvu qu'on arrive à chiffrer exactement le tout. C'est le cas des discussions sur la procession du Saint-Esprit. Les Grecs préféraient concevoir cet acte divin comme aboutissant du Père au Saint-Esprit *par* le Fils, les Latins comme arrivant au Saint-Esprit par le Père *et* le Fils. Chaque manière de voir est juste, si dans chacune le Père et le Fils réunis ne constituent qu'un seul principe adéquat du Saint-Esprit. Chacune a ses avantages et ses inconvénients. L'Eglise, à Florence, a reçu l'une et l'autre; LABBE, *Sacrosancta Concilia*, in-fol., Venise, 1732, t. XVIII, p. 496, 505, 521 [1].

γ) Une dernière cause est l'infinité de l'Etre divin. Il en résulte que les deux formules contraires s'appliquent à lui légitimement. Dieu est connaissable (de quelque manière) et inconnaissable (de manière propre et adéquate), Dieu est partout (d'une présence qui déborde les lieux) et nulle part (d'une présence qui l'astreigne aux dimensions des lieux), sont des formules exactes. Ici encore, une expression ne chasse pas l'autre; toutes deux sont à bien comprendre et à compléter l'une par l'autre.

C. *Elasticité des formules.* — L'élasticité des formules, qu'il nous reste à signaler, a son explication dans nos habitudes de pensée et de langage : nous affirmons d'abord *en gros;* nous n'en venons, que si l'on insiste, aux précisions nécessaires. Cette pratique a l'avantage de donner plus de relief aux vérités que l'on veut accentuer, et l'inconvénient d'induire en erreur, si l'on prend cette première assertion au pied de la lettre. Les précisions nécessaires, les nuances exactes sont-elles ignorées de celui qui parle ainsi? On ne peut le conclure d'une manière géné-

1. A la suite du P. DE RÉGNON, le R. P. URBAN, S. J., a signalé l'importance de telles remarques pour la conciliation des divergences dogmatiques, *De iis quae theologi catholici praestare possint ac debeant erga Ecclesiam Russicam*, in-8°, Prague, 1907, p. 6 sq.

rale et absolue. Le plus ordinairement, il les eût exprimées, si on l'eût interrogé ; mais, devant une négation plus brutale, il a voulu avant tout proclamer la vérité contraire.

On a un exemple illustre de ce fait dans l'Ecriture elle-même. L'universalité du péché originel y est exprimée de telle sorte qu'à première vue au moins la Très Sainte Vierge y paraît incluse, *Rom.*, v, 12 sq. Nombre de Pères ont parlé de même. « Il importe peu, écrit à ce sujet le Bx Canisius, de justifier des auteurs anciens qui, à l'heure où la question était peu étudiée et n'avait pas encore été l'objet d'une controverse, ont pu exposer librement leur sentiment, mais n'ont pas voulu ou n'ont pas dû en ceci imposer aux autres une règle de foi définitive et obligatoire, *nullam... aut voluerunt, aut debuerunt.* » *De corruptelis verbi divini*, in-fol., Lyon, 1584, t. II, l. I, c. vii, p. 35a.

Les définitions solennelles ne prêtent guère à pareille remarque, parce qu'elles sont formulées après mûr examen et pour répondre à des attaques précises, qui obligent à mesurer l'expression. L'Eglise alors tranche le débat, en articulant les distinctions opportunes, ou réserve les questions délicates. Telle fut la conduite des Pères à Trente, lorsqu'ils déclarèrent qu'en affirmant l'universalité du péché originel ils n'entendaient en rien inclure dans leur décret la Bienheureuse Vierge. Pallavicini, *Histoire du Concile de Trente*, in-4°, Montrouge, 1844, l. VII, c. iii; c. vii, p. 133, 169 sq.; Denzinger, n. 792 (674). Cela équivalait à dire que la formule globale de la première heure était, en un sens, insuffisante (puisqu'on faisait des restrictions qu'elle paraissait exclure), bien qu'elle fût juste (puisqu'on la proclamait à nouveau). La Tradition, à ce stade de son histoire, ne savait pas moins que par le passé; elle n'était pas davantage en voie de changement ; mais, avant de dire de manière plus exacte ce qu'elle portait en soi, elle s'exprimait déjà avec plus de nuances.

Ces observations s'appliquent moins aux formules strictement dogmatiques, qu'à certains adages théologiques, reçus d'abord sans conteste, à cause des vérités indiscutables qu'ils énoncent, mais dont la portée exacte est à mesurer de plus près, dès qu'on en vient aux détails.

On a cité la réduction qu'avait subie l'opinion exégétique sur l'universalité du déluge, Brucker, *Questions actuelles d'Ecriture Sainte*, in-8°, Paris, 1895, p. 303-311.

On a signalé une réduction apparente de la formule « Hors de l'Eglise point de salut », ou encore l'élargissement apparent des principes anciens sur l'illicéité du prêt à intérêt. En fait : « C'est que l'argent, considéré à bon droit alors comme généralement improductif..., a acquis de nos jours un emploi nouveau qui le rend susceptible d'un intérêt modéré. Et c'est ainsi que, le *noyau doctrinal restant le même*, les idées courantes qui le couvrent et l'interprètent pratiquement peuvent subir avec le temps de larges variations. » L. de Grandmaison, dans les *Etudes*, 1898, t. LXXVI, p. 495.

Cela prouverait, s'il était besoin de le noter, qu'il ne suffit pas d'accumuler les textes pour trancher un débat ; il reste encore à les peser avec prudence. Ce que l'Eglise a une fois défini, ce que le *consensus* des Pères a tenu réellement pour un dogme, tout cela, mais cela seul, est immuable.

IIIe Partie. — Développement du dogme

Nous abordons un problème plus délicat. La nature du dogme, parole divine, mais exprimée en mots humains, à des intelligences humaines, le fait prévoir; les exemples de variation enregistrés par l'histoire des dogmes le rendent plus pressant : dans quelle mesure s'unissent, en lui, l'immuable et le muable, et comment s'expliquent ses vicissitudes?

Au lendemain des controverses ariennes, S. Grégoire de Nazianze proposait ainsi sa manière de voir :

« Ce n'est point, écrit-il, par un mouvement brusque, ni à la première mise en branle, que [les deux Testaments] ont été changés. Pourquoi?... Il y a lieu de le comprendre : afin que nous ne fussions pas violentés, mais persuadés... Ce qu'on obtient de plein gré est plus stable... Ainsi d'un pédagogue...

« L'A.-T. a prêché le Père en toute clarté, le Fils avec plus d'obscurité. Le Nouveau a mis en lumière le Fils et il a insinué la divinité de l'Esprit. A présent, l'Esprit converse au milieu de nous, ayant donné à sa manifestation plus d'évidence. Il n'était pas en effet sans danger, quand la divinité du Père n'était pas encore admise, de révéler sans voiles le Fils, et, celle du Fils n'étant pas encore reçue, d'aller, pour employer une expression un peu hardie, ajouter à notre bagage le Saint-Esprit. Il convenait plutôt que par des additions, et, comme dit David, des ascensions, des degrés et des progrès de clarté en clarté, la lumière de la Trinité nous fût manifestée de plus en plus brillante... Il était certaines choses, au dire du Sauveur, Joa., xvi, 12, que ses apôtres, bien que très instruits, ne pouvaient porter pour l'instant; pour ce motif il les leur voilait. Par ailleurs, il annonçait qu'après son départ l'Esprit nous enseignerait toutes choses. Un de ces enseignements était, à mon sens, la divinité du Saint-Esprit. » *Orat. theol.*, V, c. xxv sq., P. G., t. XXXVI, col. 160 sq.

Nous nous inspirerons de ces vues, en y ajoutant toutes les précisions qu'ont apportées les travaux des Pères et des théologiens. Dans ce but, il paraît indispensable d'éclairer tout d'abord quelques notions importantes.

X. Notions de l'explicite et de l'implicite.

— Est *implicite* ce qui est contenu dans une autre chose, *explicite* ce qui en est dégagé.

Ces deux états peuvent se concevoir, soit par rapport aux idées abstraites — implicite et explicite *logique* ou des idées à l'égard des idées — soit par rapport aux actes concrets, en tant qu'impliquant des idées comme principes d'action — implicite ou explicite *pratique* ou des idées à l'égard des actes.

Dans le premier cas, on considère *les relations objectives* des vérités, dans le second, *la connaissance subjective* que manifeste la manière d'agir.

L'implicitation d'une idée dans une autre est *formelle*, si cette idée est *actuellement contenue* dans la première, soit comme partie essentielle : ainsi l'idée d'animalité dans celle d'humanité; soit comme partie intégrante : ainsi l'idée des cinq sens dans celle de corps humain ; soit comme partie subjective : ainsi d'une proposition particulière englobée dans une proposition universelle. Elle sera *virtuelle*, si l'idée n'est contenue dans une autre qu'à titre de conséquence, ou, comme on dit, *contenue en puissance* : ainsi l'idée de tel châtiment ou de tel pardon se trouve dans celle de justice, mais à condition que telle faute ou tel repentir vienne à se produire. En d'autres termes, l'implicitation formelle signifie contenance actuelle, et s'appuie sur un rapport *d'identité*; l'implicitation virtuelle exprime une contenance de principe, et marque seulement *connexion*.

De manière analogue, l'implicitation pratique pourra être *formelle*, si, de la manière d'agir d'un sujet, on peut comprendre qu'il *connaît actuellement* telle vérité, au moins de manière confuse ; elle sera *virtuelle*, si l'on peut dire seulement qu'avec les connaissances que sa conduite dénote, il *a de quoi* arriver à la discerner.

Cette terminologie présente quelques difficultés.

Plus habituellement, *implicitation pratique* se dit des actes par rapport aux actes, par exemple d'un acte de

foi dans un acte d'amour de Dieu (implic. *formel*), d'un acte de dévouement dans un acte d'amour intense (implic. *virtuel*); mais le sens que nous indiquons plus haut tend à prévaloir et intéresse davantage la question présente.

On notera de plus que la classification précédente est basée sur les *relations des idées prises en elles-mêmes, in abstracto,* non sur la *manière* dont l'esprit arrive à les dégager. Il faudra parfois de longs raisonnements, pour que l'on reconnaisse la contenance actuelle (formelle) d'un concept dans un autre. Ce processus déductif ne doit pas faire illusion.

Sur ces notions, cf. Suarez, *De fide*, disp. iii, sect. 6, n. 2. Paris, 1868, t. XII, p. 32; Franzelin, *De traditione*, 1882, p. 279, 313.

On entrevoit l'utilité de ces observations.

C'est que la vérité peut entrer en nous par deux voies distinctes, par des idées claires, d'où naissent les actes, ou par des actes plus ou moins irréfléchis, d'où se dégagent plus tard les idées.

De plus, si les rapports abstraits des idées importent aux études théoriques (théologie) ou critiques (contrôle rationnel du développement dogmatique), c'est le donné *concret,* et donc toutes les manifestations de la vie, avec leur contenu inconscient ou formulé, qui intéressent la psychologie et l'histoire (histoire du dogme).

Dès maintenant, nous pouvons dégager quelques conséquences :

α) Si l'on remarque que connaître explicitement, c'est connaître la chose en soi, *in seipso*, que connaître implicitement, c'est la connaître dans une autre, *in alio tantum,* on notera très judicieusement que connaître à l'état d'implicite logique, c'est, sous le rapport de la connaissance actuelle, comme si l'on ne connaissait pas du tout, *quod sic creditur revera non cognoscitur* (Suarez, *loc. cit.*), et que connaître à l'état d'implicite pratique, c'est à peu près la même chose, puisqu'on ne songe pas actuellement à formuler ce qu'on croit. On entrevoit donc qu'il faudra bien des efforts des hommes et de la Providence, avant que l'universalité d'une grande société religieuse arrive à faire ce passage, qui n'a l'air de rien sur le papier, de *in alio* à *in seipso.*

β) Comme l'implicite logique n'est pas encore dégagé, il ne faut point s'étonner de ne pas le trouver consigné *expressément* dans les documents écrits. Et comme l'implicite pratique n'est pas encore formulé en idées, si l'on veut relever ses traces, c'est ailleurs que dans les exposés doctrinaux qu'il les faudra chercher, à savoir dans les rites, dans les coutumes, dans les vestiges de l'action, non dans ceux de la spéculation.

γ) De ce que l'état initial est embryonnaire, on n'aura pas le droit de condamner la pleine croissance comme illégitime. Un exposé doctrinal peut s'allonger, non parce qu'on le modifie, mais parce qu'on l'explique, comme une plante se développe, non parce qu'elle change, mais parce qu'elle vit.

δ) Et de ce que les textes primitifs sont moins explicites, on n'en profitera pas pour les plier au gré de thèses préconçues : leur sens doit s'éclairer par tout le mouvement d'idées, de rites, d'usages multiples qui en est sorti, ou dont eux-mêmes, bien plutôt, sont sortis.

Essayons d'évaluer l'avoir intellectuel du Christianisme, au premier stade de son histoire.

XI. Le « germe » primitif. — A la fin des temps apostoliques, la Révélation comporte *tout ce qui a été dit*, soit par le Christ, soit par les Apôtres.

Premier point de désaccord : le protestantisme arrête la révélation à la mission de Jésus; le catholicisme reconnaît aux Apôtres la mission de parfaire celle de Jésus, sous l'inspiration de l'Esprit-Saint.

Voici plus grave peut-être. Comment détermine *ce qui a été dit par le Christ?*

La Réforme répond : « En s'en tenant aux Ecritures. » — C'est dire qu'au nom du culte de la « Parole de Dieu » on rejette toutes les paroles de Dieu qui ne sont pas écrites, et que l'on s'expose, faute de ce supplément d'information, à ne pas même comprendre celles qui le sont.

Une méthode qui se donne pour « critique » agit de même : elle limite les enseignements du Christ à ce qui en a été consigné par écrit, et, pour apprécier leur importance, compte leurs répétitions. C'est pitié !

On ne peut ici qu'indiquer la méthode à suivre. Elle consisterait à évaluer : α) quelles choses ont été dites, β) comment, γ) avec quel relief.

α) A n'en pas douter, ce qui a été *dit* déborde ce qui a été *écrit.* L'Ecriture même en témoigne, *Act.*, i, 3.

Il faut ajouter : ce qui a été *dit* déborde ce qui a été *exprimé en mots*.

Si l'on cherche une définition des termes *dire, parler, enseigner, révéler,* tout le monde reconnaîtra que celui-là dit, parle, enseigne, révèle vraiment, qui fait comprendre quelque chose. Un maître dit formellement quelque chose, quand, sans même articuler une parole, il suggère une idée par un geste, quand il approuve d'un signe un acte dont il est témoin.

Ainsi, bien des leçons de Jésus ont pu être données seulement dans « l'exemple parlant » de sa conduite.

Pendant toute sa vie, pendant son ministère public spécialement, il se plie à toutes les exigences de la Loi juive. Il va au Temple, il participe aux fêtes et, s'il réagit contre les abus, il donne en même temps le modèle du zèle pour le culte extérieur. Fallait-il, après cela, de longs discours, pour faire entendre comment il comprenait le culte « en esprit et en vérité »? Doit-on s'étonner que l'Eglise, même après les effusions de l'Esprit, à la Pentecôte, soit restée fidèle à la liturgie du Temple, aussi longtemps qu'il fut possible? Et si cette conduite du Maître et des disciples, dans leur pleine ferveur, implique quelques vues faciles à dégager, peut-on croire que c'est la Réforme qui les a retrouvées?

On sait le rôle de Marie à Cana. Il y a bien des motifs de croire qu'elle ne le remplit pas en cette occasion unique, le Sauveur se plaisant à autoriser l'intercession de sa mère, en agréant toutes ses requêtes. Etait-il nécessaire qu'il vînt après cela, en termes comptés, enseigner son pouvoir de médiatrice?

On pressent, surtout à travers les pages de S. Luc, le rayonnement ineffable de sa vertu. L'idée de toute sainteté devait venir tout naturellement à l'esprit, en approchant d'elle. Avait-elle besoin d'une autre approbation que le respect du Christ et des Apôtres à l'égard de Marie, et les hommages discrets qui traduisaient leur estime?

Inutile de multiplier les exemples. Suarez se demande pourquoi les Evangiles parlent si peu de Marie; il répond : *Ubi res ipsae et opera quibus Christus matrem honoravit clamabant, verba non erant necessaria;* quand les faits parlent, les phrases sont inutiles. Suarez, *In III p. S. Thomae, praef.*, n. 5, t. XIX, p. 2. Vue d'occasion, mais profonde et juste, qu'il y aurait profit à réintégrer dans la théorie générale. Des théologiens de valeur y reviennent d'ailleurs : « Au lieu de dire : « Marie est toute pure et toute sainte », écrit M. Bainvel, Jésus la montre. Et il est probable que c'est ainsi que Dieu a fait connaître à son Eglise les privilèges de Marie... C'est de ce fond [de sa conscience obscure] qu'émergeraient tour à tour devant sa conscience réfléchie les vérités dont

elle prend peu à peu possession. » *L'Histoire d'un dogme*, dans les *Etudes*, 1904, t. CI, p. 628-632.

β) Mais l'action intellectuelle d'un maître se mesure moins à l'abondance des vérités qu'il découvre, qu'à la manière dont il les enseigne. Plus il parle, moins ses paroles pénètrent; mieux il forme ses disciples, moins il lui faut de mots. C'est la pédagogie du Christ qu'il convient d'étudier, si l'on veut expliquer, par son principe, le succès de son apostolat.

Si se faire comprendre, c'est éveiller le désir de comprendre, écarter les vices de raisonnement ou de conduite qui font obstacle à son enseignement, amener l'élève à prendre en quelque sorte contact avec la vérité, par l'analogie des choses qu'il connaît déjà, et le guider jusqu'à ce qu'il l'ait vue par lui-même, cf. col. 1136 pareille conduite s'imposait davantage, pour une prédication toute imprégnée de préceptes moraux et dans un milieu saturé de préjugés.

L'application de cette méthode est frappante dans l'abrogation, évidente aujourd'hui pour tous, du culte mosaïque. En la préparant sans cesse, Jésus, pour ainsi dire, n'en parle jamais. Cf. Origène, *Cont. Cels.*, l. II, c. ii, *P. G.*, t. XI, col. 797. Cf. S. Grégoire de Naz., *Orat.*, *theol.* V, c. xxv sq. *P. G.*, t. XXXVI, col. 160 sq.

Autre exemple. Lorsque Pierre, le premier, reconnaît Jésus comme « le Christ, fils du Dieu vivant », « Tu es bienheureux, lui est-il répondu, car ce n'est pas la chair et le sang qui te l'ont révélé, mais mon Père, qui est dans les cieux ». *Matth.*, xvi, 16, 17. — A vrai dire, le Sauveur avait déjà enseigné, mais son enseignement sur ce point paraît avoir consisté surtout à amener Pierre à « trouver le mot », et cette révélation, il l'attribue au Père, parce que nul ne comprend les choses de Dieu, si le Père ne l'attire à la foi, *Joa.*, vi, 44. Si l'on analyse cette attirance, on y trouvera ceci : une complaisance intime, souvent à peine consciente, pour tout ce qui a trait à ces vérités, mouvements de pensée qui y conduisent et actes où elles s'affirment, si bien qu'on jouit d'elles en quelque sorte, avant même que la raison les ait clairement discernées, qu'on désire qu'elles soient, avant d'avoir entendu distinctement leur nom, qu'on les reçoit enfin avec amour, au moindre mot du maître qui nous garantit leur existence. *Ista revelatio ipsa est attractio.* S. Augustin, *In Joa.*, tr. XXVI, c. vi, n. 2 sq. *P. L.*, t. XXXV, col. 1607 sq.; cf. S. François de Sales, *Traité de l'amour de Dieu*, l. II, c. xiv, in-8°, Annecy, 1894, t. IV, p. 135; cf. c. xiii, p. 130 sq.

Sans doute, comme on ne peut saisir en elle-même la vérité des choses transcendantes (mystères proprement dits), on sent que, pour éviter des exagérations dangereuses, ces principes doivent s'appliquer à des degrés divers aux trois ordres de dogmes (faits évangéliques, vérités naturelles, mystères, col. 1132). Le goût intérieur, qui prépare l'intelligence à reconnaître le vrai, n'a pas le même rôle, s'il s'agit d'accepter une vérité d'ordre naturel ou d'ordre surnaturel : il va, dans le premier cas, à faire saisir la force des preuves ; dans le second, à faire agréer le témoin divin. Mais cette différence même est de la plus haute importance : c'était surtout en développant l'amour du Maître qu'on assurait la vitalité aux vérités fondées uniquement sur sa parole.

Un dogme comme celui de la Trinité, qui dominait toute la vie du Christ, ne pouvait recevoir de longues explications: il y avait, pour des têtes humaines, trop peu à comprendre. C'était donc moins par des exposés dialectiques qu'il pouvait s'implanter dans la vie chrétienne, que par l'attachement à prendre comme règle de foi les moindres paroles et comme règle de vie les moindres exemples du Messie. — Le Christ s'est fait aimer.

Ces pensées sont à creuser, si l'on veut comprendre à quelle profondeur la révélation de Jésus a pu pénétrer la pensée de ses disciples et quelle est l'importance de ses *assertions explicites*, rares et brèves, par rapport à cette *formation intellectuelle et morale*, qui lui a coûté tant de soins.

γ) Enfin, ce qui fait la valeur d'un enseignement, c'est moins le soin d'assurer l'intelligence de chaque assertion, que celui de faire saisir sa valeur relative et ses rapports organiques avec quelques idées majeures, qui en sont l'âme.

Sous ce rapport, la rédaction des Synoptiques est presque décevante. « L'enseignement du Sauveur, a dit Mgr Batiffol, se produit au sein d'une croyance existante, et cet enseignement a pour but de dépasser cette croyance en la transformant. Il y a ainsi dans l'Evangile le dualisme de ce qui meurt et de ce qui naît: or l'un et l'autre sont affirmés comme sur le même plan par les Synoptiques, qui n'ont pas tenu compte de la perspective qui s'impose à nous. » *Bulletin de littér. ecclés.*, 1904, p. 33.

Le fait n'a rien d'étonnant, dans la littérature de cette époque et dans la psychologie de ces convertis. Ils ont écrit une histoire anecdotique, craignant plus d'oublier le détail des faits que leur sens, dont ils avaient l'âme pleine, et comptant sur le commentaire oral, pour faire revivre l'*esprit* du Maître, au souvenir des *mots*.

Pour se rendre compte de leur mentalité et retrouver cette importance relative des leçons divines, on n'oubliera pas que, si tout enseignement, à ses débuts, doit être une répétition patiente, quand les esprits sont ouverts et les cœurs gagnés, il suffit de quelques instants, pour faire entendre des doctrines très hautes. Les plus importantes des leçons de Jésus ont donc chance d'être les plus tardives et les plus brièvement rapportées. Ces derniers mots moins neufs, parce qu'ils s'appuyaient sur tout le passé, omis peut-être pour ce motif dans cet « abrégé du Verbe » que sont les Evangiles, éclairaient pourtant d'une lumière plus vive l'intime pensée du Christ. La seule vue de ses derniers exemples, trop habituels pour être décrits, mais mieux compris, le seul contact de sa personne plus aimée, ajoutaient à la Révélation, dans les derniers temps, ce qu'elle avait de plus précieux et ce que les disciples étaient le moins tentés d'écrire.

Les discours après la Cène traduisent les pensées capitales de Jésus. — Seul l'évangile « spirituel » de S. Jean les a reproduits, et assez tard.

Après la résurrection, Jésus explique les Ecritures aux pèlerins d'Emmaüs, *Luc*, xxiv, 27, puis aux disciples réunis, xxiv, 45. — On nous rapporte le fait, sans résumer cette exégèse.

Il apparaît souvent aux disciples, avant l'Ascension, et leur parle du royaume, *Act.*, i. 3. — On nous en prévient, sans nous expliquer ces explications, les dernières pourtant et les plus pleines.

On nous dit *quand* la lumière s'est faite; *quelle* lumière, les convertis le savent, et les catéchumènes l'apprendront d'eux.

En résumé, à la mort du dernier apôtre, voici le bilan de l'Eglise, son dépôt: 1°) une mentalité chrétienne très caractérisée, où se dessinent en pleine clarté de grandes idées directrices, autour desquelles se groupent d'autres dispositions d'esprit semi-conscientes, semi-instinctives, toutes formellement autorisées de Dieu; 2°) des habitudes d'action, de prière, de culte, impliquant avec les mêmes degrés d'importance toute une dogmatique; 3°) des souvenirs, très nets dans l'ensemble, de paroles dites et d'actes

accomplis par le Christ ou par ses Apôtres, dont une partie a fait trace dans les écrits canoniques.

De *l'implicite logique*, il y en a dans la richesse de ces grandes vérités qu'on va se transmettre avec des mots invariables et qui vont bientôt s'agglutiner en symboles; de *l'implicite pratique*, il y en a dans toutes ces habitudes de la vie chrétienne, rite ternaire de l'initiation baptismale, adoration pratique du Christ, célébration de l'Eucharistie, impression profonde du caractère et du rang singuliers de sa Mère, etc... Voilà le « germe ». Ce ne sont pas les *textes primitifs* seuls; c'est tout l'*élan primitif de la vie chrétienne*.

XII. Plénitude apostolique. — Il ne faut donc pas que ce mot de « germe » fasse illusion. Il n'exprime nullement une foi embryonnaire et mal définie. Il signifie seulement que toutes les formules intellectuelles, tous les rites, toutes les institutions de l'Eglise sont en puissance dans cette doctrine très riche malgré son raccourci et dans cette vie très intense, comme toutes les démarches et toutes les folies que commandent une grande pensée et un grand amour sont en germe dans cette idée et cette affection.

C'est ce que la théologie chrétienne, depuis S. Irénée et Tertullien, jusqu'aux scolastiques et jusqu'à nous, a exprimé en parlant de la « plénitude des temps apostoliques ». Enracinée dans leur âme par cette pédagogie divine que nous avons esquissée, plus vive au lendemain des leçons reçues, plus concrète grâce aux exemples du Christ gravés dans leur mémoire, accrue enfin, de manière miraculeuse, par les dons de la Pentecôte, la science des Apôtres était moins discursive, mais plus riche et plus sûre. Cf. S. Thomas, *Sum. theol.*, II, II, q. I, a. 7, 4^{m}; Suarez, *De fide*, disp. II, sect. 6, t. XII, p. 34, 35; Franzelin, *De tradit.*, thes. 23, schol., p. 287, 288; Bainvel, *De magist. vivo et tradit.*, p. 128 sq.

Aussi y a-t-il intérêt à examiner de plus près la métaphore « du germe ».

M. Blondel la critique, parce qu'il y a, en fin de compte, *toujours moins* dans le germe que dans l'arbre, *Revue du Clergé*, 1904, t. XXXVIII, p. 514 : le germe, avec le temps, s'est incorporé plus de matière et s'est manifesté de manière plus puissante. Le R. P. Allo la censure, parce qu'il y a dans le germe *toujours plus* que dans l'arbre : celui-ci ne représente de sa force expansive que ce qui a pu jusqu'ici être traduit dans notre langage systématique de son inépuisable richesse. *Foi et systèmes*, p. 260. « Comme si, disait M. Blondel, dans ce que Dieu donne il ne se trouvait pas, invinciblement, *un levain* d'une puissance infinie. » *Op. cit.*, p. 531. Le R. P. Allo a développé la même idée avec grande finesse en appliquant au dogme chrétien primitif la parabole évangélique du levain. Cf. *Foi et syst.*, p. 223-263. Cette comparaison montre bien, en effet, comment le dépôt primitif est resté intact en faisant lever toute la masse humaine : celle-ci fermente et évolue; le levain reste le même, gardant encore toute son énergie pour les générations à venir. Par contre, elle exprime moins heureusement ce rôle de principe vital rempli dans l'Eglise par la vérité révélée et le caractère organique du développement qu'elle produit.

Chaque image présente donc ses avantages; le mieux est de s'éclairer de l'une et de l'autre, puisqu'aussi bien toutes deux peuvent s'autoriser de l'Evangile. Cf. parabole du sénevé, *Matth.*, XIII, 31 sq.; *Marc*, IV, 31 sq.; *Luc*, XIII, 19, du levain, *Matth.*, XIII, 33; *Luc*, XIII, 21.

L'important est de ne pas considérer le « dépôt » comme un bloc de sons, de rites ou d'écriture, indépendamment des âmes où il vivait, de l'amour qui s'en nourrissait, et qui devait, jusqu'à la fin des temps, en assurer à la fois l'intelligence et la transmission,

Seul ce fait d'une intelligence très vive, toute pénétrée d'amour, explique comment le « germe » a résisté aux dangers de la première heure, comment la foi a survécu aux désillusions de la Passion, à l'attente frustrée de la Parousie, aux vexations des premières persécutions, comment les fidèles se sont groupés en communautés fermées, comment les hérésies même de l'âge apostolique accusent la dépendance d'idées chrétiennes très caractéristiques et sont pourtant excommuniées par « les fidèles », alors que les cultes païens, à la même époque, admettent tous les compromis. Le « Symbole » chrétien est court, comme un « mot de passe », mais on sait ce qu'il veut dire et l'on s'y tient.

XIII. Immutabilité. — 1° *Ni modification de sens.* — L'Eglise, durant tous les siècles, s'est fait de cette même fidélité à l'enseignement apostolique un devoir absolu. Le Concile du Vatican a résumé et *défini* sa pensée dans le texte que nous avons cité, II, 3°, col. 1124; cf. art. Tradition.

Il proclame l'immutabilité du dogme, en donne la raison profonde, et concède cependant la possibilité d'un certain développement.

La raison de l'immutabilité est tirée de la nature du dogme : ce n'est pas une invention philosophique, *philosophicum inventum*, mais un dépôt divin, *divinum depositum*. Cf. S. Vincent de Lérins, *Commonit.* I, n. 21, *P. L.*, t. L, col. 666. Elle vaut pour écarter tout évolutionisme dogmatique. Perfectible dans l'idéalisme, s'il marque seulement les étapes de l'Idée qui se réalise, dans le matérialisme, s'il chiffre seulement les imaginations progressives de l'humanité, dans le pragmatisme, s'il exprime uniquement les phases mobiles de l'expérience religieuse, parce que, en tous ces cas, il participe à la mutabilité *du sujet* connaissant, le dogme est immuable, s'il est l'expression garantie *des objets* révélés. Parole reçue de Dieu, éternellement vraie comme Lui, il est à conserver et à transmettre sans soustraction, sans altération, sans addition, cf. Encyclique *Qui pluribus*, Denzinger, n. 1636 (1497); *Syllabus*, prop. 5, *ibid.* n. 1705 (1552). ; Encyclique *Pascendi*, *ibid.*, n. 2095.

Un autre motif, signalé par le Concile, est l'infaillibilité de l'Eglise : s'il est impossible qu'elle corrompe la parole de Dieu, il est impossible qu'il y ait lieu de réformer le sens de ses définitions. Par conséquent, ce qu'elle tient comme de foi à un moment du temps est à tenir comme de foi par tous les temps : sa foi d'une époque prescrit pour toujours.

L'illusion d'où naissent les hérésies et qui met parfois à la gêne des penseurs bien intentionnés est la suivante : on ne prétend pas *changer le sens* de la foi, mais *le traduire* en langage moderne et plus exact, chacun d'ailleurs définissant « moderne et plus exact » par la philosophie de son temps et de son choix.

Ce qui la favorise, c'est la double erreur d'identifier avec le dogme soit les anthropomorphismes que suggère leur expression commune, soit les systèmes *théologiques* qui se sont donné pour mission de les expliquer. A ce compte, on a beau jeu de montrer que notre époque ne peut concevoir la personnalité divine, par exemple, comme celle d'un autocrate qui gouverne toutes choses derrière les nuages, la paternité comme une génération entre êtres humains, ni imaginer la genèse du monde d'après la physique d'Aristote et des scolastiques. Il conviendrait toutefois d'ajouter que tout cela n'entre pour rien dans les assertions de la foi; voir col. 1146.

Nous avons déjà indiqué les avantages du langage vulgaire dans lequel a été livré la Révélation : il manifeste en pleine lumière *quelques faits capitaux*, par exemple : « Dieu est Père »; mais il laisse beaucoup d'obscurité sur le *comment*. Cette imprécision est levée en partie par les autres articles de foi,— par exemple : « Dieu est infini, immuable, éternel... » Le fidèle complète et rectifie ces données les unes par les autres. Ce langage est donc sans danger pour qui sait sa foi, et nul autre ne sera aussi riche de lumière, aussi suggestif de sentiment. En parlant cette langue des mots élémentaires, essentiels aux relations humaines, dont le sens ne changera pas, quelle que soit l'évolution de l'humanité, la Providence a soustrait le dogme au changement.

Si l'on observe de plus que la *dogmatique* a pour objet principal de préciser le sens des paroles divines dans l'ensemble de la révélation, de dégager la vérité révélée des scories que l'ignorance lui agrège ou des appendices que l'esprit de système lui ajoute, on comprendra comment elle ne peut partager les illusions de théoriciens moins avertis.

Si elle résume ses conclusions en termes *abstraits* (non pas en termes systématiques), on pourra trouver glacial, ridicule même, ce langage qui n'ayant plus rien de commun avec les détails de notre vie, ne fait plus rien vibrer en nous, mais il ne faut pas oublier qu'elle a rendu l'inappréciable service de formuler ainsi dans un langage *intemporel* ce qui, dans la foi, doit échapper aux fluctuations du temps.

Ce que nous avons dit de la mobilité et de l'élasticité des formules dogmatiques, col. 1149 sq., ce que nous expliquerons bientôt de l'explicitation doctrinale col. 1161 sq., permettra au lecteur d'apporter à ces observations les compléments nécessaires. L'important est de noter, que ce que Dieu a dit, *au sens précis où il l'a dit*, reste une vérité acquise à jamais.

2° *Ni addition de dogmes par une révélation nouvelle.* — Au lieu de modifications telles qu'elles seraient moins une évolution qu'une révolution dans la foi, on pourrait concevoir un changement par additions successives à un fonds identique. Cette hypothèse même, l'Eglise la repousse.

Si elle se reconnaît le droit de préciser, d'expliciter les dogmes reçus, elle a toujours nié qu'elle eût mission d'en introduire d'autres. Après le Christ, elle professe ne plus attendre de révélation publique, et, même quand elle approuve des révélations particulières, elle n'entend pas les incorporer au dogme. Elle déclare seulement qu'elles ne sont contraires ni à la foi ancienne ni aux mœurs, et qu'on peut prudemment les regarder dans l'ensemble comme venant de Dieu. Cf. BENOIT XIV, *De Servorum Dei beatif. et Beatorum canonizatione*, in-4°, Prati, 1839, 1840, l. II, c. XXXII, n. 11 sq. p. 299; l. III, c. LIII, n. 15, p. 609. Voir col. 1181, et l'art. RÉVÉLATIONS PRIVÉES.

Plusieurs grâces de ce genre ont pu être l'*occasion* d'un progrès dogmatique ou liturgique, en attirant l'attention des fidèles et en stimulant la piété. Elles viennent hâter l'explicitation; elles n'ajoutent rien au dépôt primitif.

Cette révélation nouvelle, l'Ecriture ne la préfigure, ni ne la promet; au contraire, elle décrit l'économie actuelle comme l'accomplissement des promesses, la plénitude des temps, en un mot comme la dernière étape avant la pleine vision des cieux. FRANZELIN, *op. cit.*, thes. 22, p. 263. Mais la raison la plus convaincante ici, c'est l'enseignement constant de l'Eglise, d'autant plus impressionnant qu'il s'oppose en cela à l'évolution parallèle des autres religions, et qu'il est plus contraire à ce qu'il devrait être, s'il s'inspirait de prétentions humaines. FRANZELIN, *ibid.*

Voici des raisons moins pressantes, mais qui auront l'avantage d'ajouter à la preuve d'autorité quelques motifs plausibles des dispositions divines.

Dieu a évidemment encore infiniment à nous apprendre, mais le Christianisme n'est une école de science que pour être une école de vertu. En conséquence, il ne nous donne de connaissances que ce qu'il en faut pour comprendre le dessein rédempteur de Dieu dans le Christ et pour y coopérer avec intelligence suffisante et beaucoup d'amour. En se plaçant à ce point de vue de la *valeur religieuse* des dogmes chrétiens, assurément capital dans l'économie du salut, on peut se demander si elle serait augmentée par un *apport intellectuel* nouveau. En résumé, voici ce que la révélation évangélique nous procure : la connaissance *du Fils* comme Fils, c'est-à-dire, avec l'intelligence obscure de sa place dans la Trinité, l'entre-aperçue des richesses insondables qu'elle laisse deviner; la connaissance de *la Rédemption*, avec l'Incarnation, c'est-à-dire le plus haut degré possible de l'union réalisable entre l'homme et Dieu, la Passion, c'est-à-dire la preuve la plus palpable et la plus provocante de l'amour de Dieu pour l'homme; la connaissance *de l'Adoption divine*, c'est-à-dire, comme but de la vie, la participation de l'homme à la filiation du Verbe et à son héritage de gloire; la connaissance *des moyens du salut*, c'est-à-dire la grâce, dont l'effusion n'a plus d'autre mesure que celle de la libre réponse faite par la volonté humaine aux sollicitations divines; enfin un *minimum de signes et de critères sensibles*, l'Eglise hiérarchique et les Sacrements, dont nous montrerons bientôt le rôle providentiel, col. 1179. Avec ces éléments, la révélation n'est-elle pas, selon toute vraisemblance, au plus haut degré de sa valeur religieuse, nous manifestant, dans le langage qui nous convient, ce qu'il y a de plus efficace pour nous porter à l'action. Ajoutez à cela quelques propositions intellectuelles de plus, v. g. des lumières plus précises sur le mode de procession de l'Esprit-Saint, des renseignements sur les chœurs angéliques, etc... Est-il bien sûr que tout cela nous apporterait un stimulant d'amour ou pleinement nouveau, ou plus riche, ou du moins opportun?

3° *Ni stagnation.* — On objectera que la révélation ainsi comprise est d'une immobilité désespérante : un volume de sons a été émis, que les générations chrétiennes ont uniquement à répéter, un faisceau de lumière a brillé, dont il reste à se repaître, un maximum atteint avec « la plénitude des temps apostoliques », qu'on ne peut plus dépasser.

On peut, il est vrai, proposer la critique sous cette forme, pour corser l'objection; il est difficile de la maintenir, si l'on pénètre d'une vue moins hâtive la nature du dogme et son rôle dans la vie humaine.

a. Il est faux tout d'abord que le progrès exclue nécessairement tout élément stable. α) Il est essentiel au contraire à la connaissance de requérir des données fixes. Les sciences historiques, biologiques, sociologiques prennent toutes comme point de départ des faits dûment constatés ; leurs constructions sont durables dans la mesure où elles les respectent. Les dogmes apportent de même un ensemble de faits : fait divin de la trinité des personnes dans l'Infini, fait humano-divin de l'Incarnation, etc... Ainsi encore le sens commun impose-t-il à la philosophie des évidences pratiques, plus sûres que toutes les spéculations. Une théorie qui les nie ou s'en désintéresse se met en dehors des faits. Ainsi du dogme. En s'obligeant à respecter ces données initiales, l'esprit humain ne s'interdit que la fantaisie, non le progrès. β) Il est d'ailleurs de la nature du progrès de conserver toujours quelque chose du passé. Le vivant ne se développe qu'en perfectionnant ce qu'il

possède. De même, les théories scientifiques qui se succèdent ne sont jamais pleinement nouvelles. Elles s'incorporent, et plus qu'on ne pense, une bonne part des thèses qui les ont précédées. DE LA BARRE, *La vie du dogme*, Appendice, p. 261 sq.

b. Pratiquement, il était indispensable que la Providence nous assurât ces points de repère. La philosophie n'a pas la prudence des théories scientifiques. L'indépendance absolue des systèmes à l'égard du passé, à l'égard même des évidences premières, a conduit à ce résultat : l'humanité, en dehors des connaissances positives, n'a pas un seul point *universellement* acquis. Les penseurs isolés ont des convictions robustes et intransigeantes, mais contradictoires, et la masse, qui ne spécule pas, se partage sur la foi plus ou moins aveugle de leurs enseignements. Cela rend assez manifeste la nécessité d'un Maître qui n'ait point les défauts des autres, dont la parole ne soit pas à reviser. *Unigenitus nobis enarravit, Joa.*, I, 18.

c. Enfin ces données de la révélation chrétienne ne sont ni stériles comme des sons, même indéfiniment répercutés, ni comme de la lumière indéfiniment éclairante, mais d'intensité limitée, ni comme des formules au maximum de leur rendement. Si elles garantissent à la pensée humaine certaines vérités comme indubitables, elles laissent à la science le soin de reconstruire toutes ces conclusions par ses méthodes propres, *Concil. Vatic.*, Sess. III, c. 4 ; DENZINGER, n. 1799 (1638). Elles la stimulent même par les perspectives qu'elles lui ouvrent.

A juger exactement des choses, aucun fait n'est document stérile que pour celui dont la pensée est éteinte. Pourquoi les dogmes seraient-ils seuls inutiles ? Leur nature est plus haute, leur contenu plus riche, et la grâce intérieure les accompagne, pour aider à le déchiffrer. Loin d'être un poids mort, ils sont pour l'esprit un germe et un levain de vie. C'est sous cet aspect qu'il nous reste à les considérer.

XIV. **Objet du développement.** — Pour classer les développements que la foi a reçus, au cours des âges, on pourrait peut-être les ramener à trois chefs principaux : 1° progrès historique, 2° progrès logique, 3° progrès apologétique.

1° *Expansion historique.* — Chaque fois qu'au principe *de droit* s'ajoute sa réalisation dans *un fait*. Ainsi aux dogmes primitifs de l'indéfectibilité de l'Eglise, de son infaillibilité, de son pouvoir sur les Sacrements, sont venus s'adjoindre, avec le temps, ceux de sa persévérance *actuelle*, de l'infaillibilité de toutes les définitions *portées*, de la légitimité des sacrements *présents*, etc... Cf. SUAREZ, *De fide*, disp. III, sect. II, n. 6, t. XII, p. 97b ; disp. II, sect. 6, n. 18, p. 37b.

2° *Elucidation logique.* — C'est là que se manifeste plus spécialement le progrès, par passage du confus au distinct, de l'implicite à l'explicite. On distinguera : α) *un progrès analytique* ou d'inventaire. Il comprendrait tous les cas où la notion dogmatique arrive à se dégager plus distincte, soit qu'on la sépare mieux de tout ce qui lui était adventice, comme d'opinions et de légendes insuffisamment autorisées, soit qu'on arrive enfin à formuler en abstrait des vérités professées au concret dans les usages chrétiens (implicite pratique), mais que l'ensemble au moins de la communauté n'avait pas encore formulées à part. Ainsi de la divinité et de l'égalité du Fils et du Saint-Esprit exprimées, dès l'origine, dans la formule baptismale, *Matt.*, XXVIII, 19 et, en quelques endroits, dans le rite même de la triple immersion. S. BASILE insistera à juste titre sur ce fait que la liturgie traduit la foi en actes et qu'il est légitime de la traduire en formules, *De Spiritu Sancto*, c. IX, n. 24, *P. G.*, t. XXXII, col. 111, cf. n. 26, 27, 28, 66, 68, 75, col. 113, 117, 192, 193, 209. Ainsi encore l'inventaire dogmatique se précise-t-il, quand on définit solennellement, à Ephèse, la Maternité divine de Marie. Le mot Θεοτόκος, comme terme officiel, est nouveau, non la doctrine, bien que le mot l'ait rendue de manière plus nette. Cf. S. CYRILLE, *Epist. ad monach.*, *P. G.*, t. LXXVII, col. 13 ; NEUBERT, *Marie dans l'Eglise anténicéenne*, in-12°, Paris, 1906, p. I, c. III, p. 121 sq.

Progrès d'inventaire encore, celui qui consiste dans l'énumération distincte des vérités particulières contenues dans une proposition générale.

Tous n'auraient pu dire, dès les premiers temps, tout ce qu'impliquait l'estime singulière que l'on portait à la virginité de Marie. Vierge avant l'enfantement, à n'en pas douter, était-elle demeurée telle après et pendant ? La réponse était moins évidemment connue de tous, puisque quelques Pères ont pu douter ou nier de bonne foi. NEUBERT, *op. cit.*, p. II, c. I, p. 159 sq. ; D'ALÈS, dans les *Etudes*, 1908, t. CXIV, p. 453 sq.

Sa toute sainteté contenait certainement l'exemption de toute faute mortelle. Excluait-elle tout péché véniel ? Quelques Pères ne l'ont pas cru. Cf. CANISIUS, *De Verbi Dei corrupt.*, in-fol., Lyon, 1584, t. II, *De Maria virgine*, l. IV, c. XXVII sq., spécialement c. XXIX, p. 404 sq., 418 sq.

Excluait-elle même le péché originel ? La question ne se posait guère, avant que la théorie générale eût été elle-même discutée. Il a fallu ensuite quatorze siècles, avant que l'Eglise affirmât que la sainteté attribuée à Marie par les premiers âges s'étendait jusqu'à ce miracle de préservation, LE BACHELET, *l'Immaculée Concept.*, t. I, p. 9-33 ; t. II, p. 55-62.

A cette catégorie appartient aussi toute une série de définitions, qu'on pourrait être tenté de ranger dans la suivante. Quand les Conciles définissent, contre Nestorius, que le Verbe de Dieu et la nature humaine dans le Christ ne sont pas seulement dans le rapport d'une union morale ou, contre Eutychès, qu'ils ne sont pas dans le rapport d'une fusion physique, ils ne font qu'exclure des opinions inconciliables avec la notion de Dieu-incarné, qui dès l'origine appartenait à la foi chrétienne. En dégageant mieux cette vérité, ils ne lui ont rien ajouté.

β) *Progrès déductif.* Dans d'autres cas, le dogme s'enrichit au contraire de conclusions nouvelles.

Ce seront des déductions spéculatives : telles, semble-t-il, celles qui ont trait aux distinctions de nature et de personne en Dieu, à la consubstantialité du Père, du Fils et du Saint-Esprit, aux notions de grâce, de surnaturel, de transubstantiation.

D'autres concernent le domaine pratique. Ainsi arriveront à la pleine lumière des vérités d'abord négligées. Le culte de la Croix, des Saints, des images, des reliques, ne se manifestera qu'assez tard. A la première heure, certains docteurs témoigneront même de quelque exagération contre le culte extérieur. Somme toute, il valait mieux qu'il en fût ainsi, et que les premières générations chrétiennes en vinssent à excéder parfois dans leur réaction contre le formalisme païen. Le danger passé, on déduira aisément des principes de la foi la convenance et la licéité des pratiques nouvelles.

Au même ordre appartiennent des conclusions comme les suivantes : inamissibilité du baptême, valeur du baptême des hérétiques (voir BAPTÊME DES HÉRÉTIQUES), itérabilité de la pénitence, qu'il est facile de tirer, dès que les principes sont hors de conteste.

γ) *Progrès synthétique.* Par la même raison, l'élucidation des dogmes isolés amène à percevoir leur

harmonie réciproque. Il ne s'agit pas ici des synthèses *systématiques*, qui, d'un point de vue philosophique, coordonnent dogmes et conclusions théologiques, et, sur le prolongement de ces dernières, échafaudent les thèses et les opinions probables : elles relèvent de la théologie. Il est question des synthèses *dogmatiques*, qui rapprochent les dogmes en essayant de mettre en lumière le plan général de la rédemption, tel que la foi peut l'entrevoir. C'est proprement l'intelligence du Mystère, dont parle S. Paul. Cf. Prat, *La théologie de S. Paul*, in-8°, Paris, 1908, t. I, p. 129, 130, 429-433.

3° *Progrès apologétique.* — Il consiste dans la valeur croissante des démonstrations et des réfutations. Avec le temps, chaque dogme est appuyé sur des preuves meilleures et l'erreur réfutée par des réponses plus adéquates. A vrai dire, c'est ici non la foi, mais la théologie, qui progresse; elle favorise grandement l'explicitation des dogmes, mais puisqu'elle n'entre pas dans le dogme, nous n'avons pas à en traiter.

Tels sont, ce semble, les divers modes du progrès dogmatique.

Il en résulte, si l'on veut apprécier le résultat général; *a.* un progrès manifeste *de promulgation*, et, comme conséquence, une obligation stricte pour tous de se conformer à une loi officiellement publiée; *b.* un progrès certain *d'acquisition*, si l'on considère les dogmes déduits des vérités révélées : *quantum ad hoc potest fides quotidie explicari et per studium sanctorum magis atque magis explicata fuit;* S. Thomas, *In IV Sent.*, l. III, dist. 25, q. 2, a. 2, q. 1, in-4°, Paris, 1873, p. 394, 395; cf. *Sum. theol.*, I, q. 36, a. 2, 2m; II, II, q. 1, a. 7, c; a. 9, 2m, 4m, 5m; a. 10, 1m, q. 175, a. 6, etc... Il n'y a point addition proprement dite. C'est la doctrine que la théologie catholique exprime, en reconnaissant un progrès non dans l'*objet* de la foi, mais dans la *connaissance* qu'on en a : *progressus subjectivus* non *objectivus*, *fidelium* non *fidei*, *cognitionis* non *cogniti*, *credentium* non *crediti*. Cf. P. Lombard, *Lib. III Sent.*, dist. 25, *P. L.*, t. CXCII, col. 809 sq.; Albert le Grand, *in. h. l.*, in-4°, Paris, 1894, t. XXVIII, p. 471 sq.; S. Bonaventure, *in. h. l.*, Quaracchi, t. III, p. 531 sq., et références aux scolastiques, *Scholion*, p. 542, 547.

La multiplicité des définitions conciliaires ou pontificales ne doit donc pas prêter à illusion. Outre que « le progrès des temps » ramenant fréquemment les mêmes erreurs, beaucoup de définitions se répètent, on ne commence pas à croire, le jour où l'on définit, mais on définit, parce qu'on croyait déjà, de peur que les doctrines qui surgissent n'entraînent à abandonner la vieille foi. Newman, *Apologia*, 1881, c. v, p. 253 sq.

Une comparaison vulgaire peut éclairer ce point. — La situation géographique de Rome est connue depuis longtemps. Qu'on l'exprime aujourd'hui par sa longitude et sa latitude précises, que l'on relève de plus la liste exacte de tous les renseignements faux fournis à ce sujet, qu'on donne à ce travail la diffusion la plus large, voilà à peu près à quoi se réduisent bien des définitions : elles formulent le dogme en langage plus technique ou déterminent sa position à l'égard d'erreurs plus nombreuses. Dans les deux cas, c'est un service signalé; pour un certain nombre de fidèles, ce peut être l'équivalent d'une révélation nouvelle. En fait, qui savait autrement, mais exactement, savait autant.

Voici en effet l'important : on peut multiplier les formules sans dire du neuf; on peut déduire d'un principe des vérités multiples sans ajouter au principe, sans épuiser même tout ce qu'il contient.

De là l'image *du germe* et celles *du levain*, étudiées plus haut, col. 1157.

En d'autres conjonctures, la germination, la fermentation dogmatique eût été quelque peu différente. D'autres dogmes auraient été dégagés plus tôt, promulgués en d'autres langues philosophiques; les données théologiques se fussent agencées en synthèses différentes. C'est la loi ordinaire. Toute chose ici-bas, tout vivant même, sans perdre son type spécifique, porte, dans les détails de son individualité, la trace des multiples contingences au milieu desquelles il s'est développé.

XV. Facteurs du développement. — Dans la détermination de ces influences, les critiques rationalistes et protestants indiquent comme facteur principal la philosophie profane, l'hellénisme. Ils insistent aussi sur la poussée des foules imposant aux dogmes leurs idées, comme elles imposent au rituel leurs pratiques, les unes et les autres fortement teintées de paganisme. Telles sont les thèses de MM. Harnack, Gruppe, Usener, Reitzenstein, Conybeare, Hatch, Loisy, Réville, sans parler de ceux qui les monnayent en pamphlets plus alertes, moins gênés d'érudition, vg. Ch. Guignebert, *L'Evolution des dogmes*, in-12, Paris, 1910...

De l'influence philosophique nous dirons ici peu de chose, ayant expliqué déjà, col. 1146 sq., que la spéculation philosophique n'entre pas dans le dogme, quoi qu'il en paraisse à des observateurs moins avertis.

On notera les graves divergences qui séparent la philosophie d'Aristide de celle de S. Justin, de celle d'Irénée, de celle de Tertullien, de celle de Clément et d'Origène, de celle d'Ambroise, de celle d'Augustin et du Pseudo-Denys. Et pourtant ce sont les mêmes points de doctrine que tous se proposent d'expliquer et de justifier; et ce sont ceux-mêmes que nous trouvons, dès le début, chez S. Clément et S. Ignace, qui ne sont pas philosophes. Voir Syncrétisme.

De plus, on étudiera avec soin la mentalité de ces docteurs : ils n'ont pris la plume que pour combattre au nom de l'orthodoxie, ils protestent contre l'intrusion gnostique de la philosophie dans la foi, et déclarent vouloir s'en tenir strictement à la tradition apostolique. Ce n'est pas celle de novateurs.

Enfin, contre toute théorie qui voudrait ramener l'évolution dogmatique à des facteurs purement humains, les observations suivantes, semble-t-il, constituent des objections encore sans réponse.

Le présupposé de ces thèses est le suivant, et il est ruineux. Le Christ n'aurait donné qu'un enseignement moral, sans dogmes positifs. La société chrétienne primitive n'aurait été qu'une pâte amorphe, réunie dans l'unité fluente de quelques sentiments communs.

Nous avons établi, col. 1130 sq., l'existence de dogmes précis dans la prédication du Christ et des Apôtres; nous avons indiqué, col. 1155 sq., comment ces grandes idées, grâce à la méthode patiente et prudente adoptée par le Sauveur, étaient entrées, non dans la mémoire superficielle, mais dans la conscience profonde des premiers disciples; on verra de plus, à l'article Tradition, comment cette petite société, dans un milieu adogmatique, se distingue par une théorie unique de la « tradition » et du « dépôt ». Si l'on ne trouve pas, et pour cause, dans la Didaché, ou dans les lettres de S. Ignace et de S. Clément, le langage abstrait des écoles, on y reconnaît assez vite, dans un état concret d'involution, de quoi justifier l'évolution abstraite de l'époque suivante, à moins que l'Esprit ne soit rivé à la lettre et qu'on ne déforme une idée à inventorier son contenu.

Ainsi, ce qu'on donne pour une acquisition en cours de route est au moins en germe au point de départ.

Voici des invraisemblances de fait, auxquelles vient se heurter l'explication par la poussée populaire : α) La tendance mythologique, très caractéristique des foules païennes, a son influence sur l'Eglise en dehors des écrits canoniques, dans la littérature apocryphe, dont *le ton* est si différent et dont le *succès* n'arrive nulle part à supplanter les textes apostoliques. Cf. art. APOCRYPHES. β) Les résultats sont à l'encontre de ceux qu'on pouvait attendre. La divinité du Saint-Esprit est proclamée, quand les grâces charismatiques ont cessé d'attirer l'attention des foules. La théologie du Saint-Esprit, qui prêtait plus aux imaginations fantaisistes, est restée et reste embryonnaire. Le culte de Marie, que le mouvement païen aurait dû promouvoir, comme parèdre du dieu nouveau ou héritière de déesses trop connues, reste en retard sur celui des Saints secondaires, des martyrs morts pour l'orthodoxie. Aujourd'hui même son assomption — et la « poussée » païenne n'eût pas dû manquer cette apothéose — n'est pas encore arrivée à la définition. Cf. MARIOLATRIE. γ) Aux termes des décrets conciliaires, on ne prétend ajouter aux symboles antérieurs que pour préserver la doctrine du passé.

Il y a là un jeu trop continu pour être faux, d'autant que, le plus souvent, il a coûté cher à ceux qui l'ont conduit.

Les raisons suivantes pourraient bien indiquer une impossibilité absolue : α) Toute l'évolution dogmatique s'est faite dans un sens logique et cohérent. Au terme de ces « poussées » capricieuses des philosophies et des instincts populaires, l'apologétique catholique l'établit sans trop de peine, pour tout esprit qui ne rejette pas *a priori* la possibilité de la révélation et des mystères et consent à ne pas prendre pour l'expression authentique des dogmes les incohérences que lui prête trop souvent une science mal informée. β) L'évolution se fait à rebours de ce qui se passe partout ailleurs : la prétendue divinisation du Christ a été celle du réformateur moral beaucoup plus que du thaumaturge ; l'exaltation progressive de sa Mère aboutit à affirmer de plus en plus sa pureté immaculée. Ce n'est pas en ce sens que donnent les mouvements populaires, quand ils procèdent des mobiles humains. γ) Enfin, à l'encontre de l'émiettement doctrinal de toutes les sectes, l'orthodoxie chrétienne, au cours des siècles, affirme un dogmatisme plus strict, à mesure que les questions en litige se précisent.

Cette réponse, qu'il reste à approprier aux dogmes particuliers, est à compléter par une explication positive que nous allons indiquer. Les vrais facteurs de l'évolution dogmatique sont en réalité les suivants :

1° *Le besoin naturel de l'intelligence.* — Il est légitime pour le fidèle, et glorieux à Dieu, de vouloir pénétrer du moins mal possible les dogmes et leur harmonie. A ce titre, les formules rudimentaires de la première heure ne pouvaient suffire à une société dont la doctrine devenait publique, ni aux époques plus calmes, qui pouvaient s'adonner à l'étude, ni aux intellectuels, que Dieu appelait à la foi.

Ce besoin est d'autant plus vif, qu'on est plus sûr de tenir la vérité. Qui n'a dans la tête que des idées obscures n'éprouve pas la tentation de les agencer en synthèses ; tout change, quand on a une base ferme de spéculation. Telle est la première raison des hardiesses des Justin, des Tatien, des Hippolyte, des Clément et des Origène.

Ces mêmes docteurs ont senti plus vivement l'impossibilité de cette vie en partie double, à laquelle se résignaient les philosophes païens : une philosophie sans religion et une religion sans philosophie ; spéculer à l'écart et se plier à la liturgie des foules. LACTANCE, *Divin. instit.*, l. IV, c. III, *P. L.*, t. IV, col. 453, 454. Ils ont voulu unifier leur vie, mettre leur philosophie d'accord avec leur foi et leur conduite d'accord avec leur pensée.

2° *Les hérésies.* — Toutefois, l'un des stimulants les plus énergiques, c'a été la contradiction des hérésies. On devine pourquoi. La foi possède ; aisément elle se repose, et le respect du dogme fait qu'on redoute de dépasser la curiosité permise. Il faut compter de plus avec la paresse naturelle, contre laquelle tonnait S. J. CHRYSOSTOME, *In Joa., hom.* XVII, n. 4, *P. G.*, t. LIX, col. 112 sq. et que signalait S. AUGUSTIN : *nec asserebant solutionem quaestionum difficilium, cum calumniator nullus instaret, In Ps.* LIV, n. 22, *P. L.*, t. XXXVI, col. 648. L'attaque secoue cette apathie, *ut vel sic excutiamus pigritiam nostram et Divinas Scripturas nosse cupiamus. De Genes. contra Manich.*, l. I, c. I, n. 2, t. XXXIV, col. 173, 174. Les textes abondent.

La même idée a été souvent exprimée, à propos du mot de S. Paul : *Oportet haereses esse, I Cor.*, XI, 19. Cf. HURTER, *SS. Patrum opuscula selecta*, in-18, Paris, 1880, t. IX, p. 220 sq. ; les scolastiques ont dit de même. Cf. S. THOMAS, *in. h. l.*

C'est qu'en présence d'adversaires tenaces on parle plus clair — *élucidation ;* on abandonne les défenses routinières et les scories adventices — *épuration ;* on fortifie la preuve — *consolidation ;* on saisit chez l'adversaire des aperçus de vérité qu'il exagère, mais que parfois l'on négligeait trop — *intégration.*

L'antithèse hérétique étant plus vive, l'étude est plus ardente, la protestation plus solennelle ; portant sur des questions plus vitales, elle oblige à mettre en lumière les principes dogmatiques les plus féconds. Chose curieuse, en même temps qu'elle provoque le développement de la doctrine, elle assure sa continuité avec le passé. En effet, soit qu'elle revendique à son bénéfice l'Ecriture et la Tradition, comme le mouvement protestant, soit qu'elle veuille rabaisser les premiers documents chrétiens au niveau des autres textes religieux, comme le naturalisme moderne, elle oblige la défense à porter là tout son effort, et, par le fait, à se retremper sans cesse aux sources vivifiantes de la foi. Avantages précieux, qui justifient bien les dispositions de la Providence.

Or, remarquait TERTULLIEN, s'il faut des hérésies, il faut des difficultés qui les occasionnent ; *De praescript.*, c. XXXIX, *P. L.*, t. II, col. 53. Telle est donc la nature de la révélation : la lumière y est mêlée d'ombres ; assez de lumière pour que qui veut voir puisse voir ; assez d'obscurité pour que qui s'obstine à regarder l'ombre puisse affirmer qu'il ne voit pas clair.

Au demeurant, chaque assaut de l'hérésie a eu pour résultat d'appeler plus de clarté sur les points discutés. L'Eglise n'aurait donc jamais qu'à se réjouir, si ces succès n'étaient attristés par la ruine des opiniâtres qui abandonnent en se séparant d'elle « la colonne et la base de la vérité ». *I Tim.*, III, 15.

M. PRUNIER a heureusement groupé sur ce sujet un certain nombre de faits, *Evolution et immutabilité dans la doctrine religieuse de l'Eglise*, p. 24-41.

Malgré tout, l'hérésie est un facteur trop extérieur et la raison dialectique est trop cantonnée dans la fine pointe de l'âme ; les facteurs de beaucoup les plus importants sont ailleurs.

3° *La morale et la liturgie chrétiennes.* — A la morale revient une influence considérable. On ne peut que l'indiquer brièvement.

La raison profonde en est dans le lien intime qui unit les dogmes et les préceptes, les *mandata* et les *dogmata*. On le conçoit. La même réalité objective fonde un double rapport, l'un à la spéculation, l'autre à l'action : vérité et moralité ; elle impose une façon

de penser, la foi, et une façon d'agir, la loi. Cette connexion, on l'entrevoit, même quand on ne peut l'analyser en langage d'école; ce qui est plus grave, comme elle découle de la nature des choses, on la traduit en jugements instinctifs, même quand on y pense le moins.

En voici les conséquences présentes.

Ce lien perçu par tous entre les préceptes chrétiens et les faits chrétiens induit à des illations très simples, souvent à peine raisonnées. Ainsi, pour passer de la sainteté de la morale chrétienne à la sainteté suréminente du Christ et de sa Mère, il n'y a pas, pour la masse des fidèles, la distance d'un syllogisme. Les doctes s'embarrasseront de difficultés spéculatives ou exégétiques, où les simples auront vu plus juste, négligeant ces détails pour une loi plus profonde. Quand on observe à quel degré la chasteté chrétienne, qui interdit jusqu'au désir intérieur, a frappé les premiers convertis (HERMAS, *Vis.*, I, c. 1; *Mandat.*, IV, c. 1, dans FUNK, *Die Apostol. Väter*, in-8°, Tubingue, 1901, p. 167; S. JUSTIN, *Apol.*, I, n. 15, *P. G.*, t. VI, col. 349; ATHÉNAGORE, *Legat.*, c. XXXII, *ibid.*, col. 964), on trouve d'une singulière fantaisie d'aller chercher avec Rösch, von Lomeritz, E. S. Hartland et leurs succédanés français, Herzog et Saintyves, dans le culte d'Astarté, l'explication de la croyance à la virginité de Marie!

De manière plus intime encore, la pratique de la morale chrétienne éclaire et soutient la croyance.

C'est tout d'abord en la faisant passer de l'esprit dans le cœur et comme dans le sens, en amenant à goûter les choses de la foi.

Tant que la volonté regimbe contre les préceptes, elle n'éprouve que répulsion pour les dogmes qui les fondent; elle pousse à la révolte l'intelligence, incommodée déjà par l'obscurité des mystères. Cet état de lutte intérieure ne laisse place ni à la lumière, ni à la paix.

Au contraire, dès que la volonté s'est soumise, la raison pénètre aisément et la convenance de la soumission intellectuelle, quand Dieu parle, et la valeur rationnelle de ce qu'il a dit. L'expérience quotidienne fait éprouver tout ce que ces paroles divines apportent de stimulant et de réconfort, pour aider à mener *la vie normale*, celle que les préceptes imposent, et qui est aussi, autant qu'une période d'épreuve peut être une époque de jouissance, *la vie heureuse*. L'obéissance de l'intelligence et l'obéissance de la volonté se soutiennent l'une l'autre, et Dieu les paie largement. Il se donne à qui se donne. Au lieu de se faire seulement croire et obéir, il se fait goûter. Ce commencement de lumière dans les obscurités de la foi, et ce commencement de douceur dans les austérités de la loi, entraînent, à un degré infime, comme une expérience sensible des choses de Dieu. *Puritate cordis et munda conscientia interius jam gustare incipiunt quod fide credunt.* HUGUES DE S. VICTOR, *De Sacram.*, l. I, p. x, c. 4, *P. L.*, t. CLXXVI, p. 332, 333; cf. col. 1143, 3°. Rien n'attache à la foi de manière aussi efficace.

C'est peu encore de purifier l'âme et de la mettre ainsi comme en contact avec Dieu; la morale chrétienne — et c'est là au fond toute sa raison d'être — l'assimile, autant que faire se peut, à la pureté, à la justice, et, ce qui est plus encore, à la charité de Dieu, c'est-à-dire à toutes ces perfections du Législateur qui sont le principe des vérités promulguées et des préceptes imposés. Par assimilation de nature, d'autant plus intime que la pratique est plus intense, le fidèle arrive donc à percevoir l'harmonie de la foi et de la loi, dans leur source même, disons plus, dans l'harmonie de sa nature avec celle de Dieu.

Chacun concède que la charité est le principe de tout dans l'économie du salut. Le fidèle fondé dans l'amour comprend donc les dispositions divines à l'égard du Christ, de sa Mère, des Saints, des pécheurs, non dans leur aspect dialectique, mais dans leur cause dernière, la charité de Dieu, qui vit en lui. Plus elle sera devenue l'âme de son âme, plus le détail et l'ensemble des dogmes lui paraîtront convenables, presque obvies, sans que sa raison intervienne, comme par une pente de nature, qui lui est commune avec Dieu, *per quandam affinitatem ad divina.* S. THOMAS, *In IV Sent.* l. III, dist. 35, q. 2, a. 1, sol. 1, c. et ad. 1^m; *per quandam unionem ad divina*, *ibid.*, sol. 3; *per modum inclinationis*, I^a, q. 1, a. 6, ad. 3^m, etc.

C'est là une vieille thèse. S. Thomas l'appuie avec raison sur la doctrine de S. Paul : « Celui qui s'unit au Seigneur est *un seul esprit avec Lui.* » *I Cor.*, VI, 17; II, 14, 15; *Rom.*, VIII, 5. Les Pères l'ont reprise à satiété. Très en faveur chez les Victorins, elle a été acceptée de tous les scolastiques. Sous une forme parfois rudimentaire, c'est un lien commun de la chaire chrétienne; cf. BOSSUET, édit. LEBARQ, *Œuvres oratoires*, in-4°, Paris, 1892, t. V, p. 168; cf. t. IV, p. 581 sq.; t. V, p. 597 sq.

Ce que nous venons de dire de la morale s'applique au même titre à la liturgie. Elle aussi dérive du dogme et conduit à le retrouver. Elle le traduit en gestes, mais ce rite extérieur n'est pas à lui-même son but; il a pour raison une fin plus haute : celle d'élever les âmes à penser de Dieu, à agir avec Dieu, comme il convient. En imposant au corps des démarches et des attitudes, c'est donc à façonner les âmes qu'elle vise et qu'elle aboutit.

A juger ainsi plus exactement des choses, c'est le dogme qui commande la morale et la liturgie; l'une et l'autre l'expriment; l'une et l'autre le conservent dans les cœurs, avec des nuances et une efficacité que n'ont pas les textes écrits. Ils maintiennent vivant l'esprit à côté de la lettre. De ce chef, il y a dans la vie ascétique et dans la vie liturgique de l'Eglise un quelque chose qui, pour ne pas tomber sous le scalpel des philologues et des critiques, pas plus que le principe vital sous celui du chirurgien, n'en est pas moins l'un des facteurs les plus puissants de la vie du dogme.

De cette influence de la pratique, logique rudimentaire qu'elle commande, expérience commencée qu'elle provoque, assimilation d'âme qu'elle produit, procède la stabilité des masses dans la foi reçue. De là, si l'ardeur du prosélytisme et la ferveur de la piété se joignent à ces convictions, un désir plus ou moins vif, suivant les temps, de passer d'une prédication initiale, inégale et par endroits insuffisante, à une promulgation officielle, qui mette terme aux hésitations. Cf. MGR MALOU, *L'Immaculée Conception*, in-8°, Bruxelles, 1857, t. I, p. 37 sq., 43 sq.; MGR PIE, *Instruction pastorale sur le culte de S. Joseph*, *Œuvres*, in-8°, Paris, 1879, t. VII, p. 113-134.

Pour ne pas mêler ces vérités à des thèses irrecevables, il importe de bien préciser un point : ni cette logique instinctive, ni cette expérience, ni cette assimilation d'âme ne donnent l'origine première du dogme. Elles ne dispensent ni de la révélation extérieure du Christ, ni de la prédication ecclésiastique, car « la foi vient de la prédication », *Rom.*, x, 17, ni de l'obéissance intellectuelle au magistère enseignant, car qui l'écoute entend le Christ, *Luc*, x, 16. Nous reviendrons plus loin sur ce sujet, col. 1173, 1181. Cf. DE LA BARRE, *op. cit.*, p. II, c. II, *Le Sens catholique*, p. 157-166.

4° *Le Saint-Esprit.* — De tous les facteurs du développement dogmatique le premier, c'est le Saint-Esprit.

Par sa providence extérieure, il règle le jeu des passions humaines et des hérésies, laissant monter l'attaque, quand il est opportun, et ménageant à la défense les secours dont elle a besoin.

Par son action intime, il inspire et le zèle de la foi et la prudence qui dicte aux pasteurs les actes qui engagent la garde du dépôt.

Enfin — et c'est cela la Vie du dogme, si le dogme c'est l'esprit et non la lettre — en infusant dans les âmes de bonne volonté la grâce et les vertus surnaturelles, il produit en elles une participation ineffable de la nature divine. Elle emporte — car notre nature commande nos appétits et nos affections — une aptitude corrélative à retrouver, à partager, à pénétrer les pensées de Dieu dans l'unité d'un même sentiment et d'une même vie. « Vous avez reçu l'onction du Saint-Esprit, dit S. Jean, et vous connaissez tout. » *I Joa.*, II, 20, 27. Aux termes de la théologie catholique, en effet, non seulement le Saint-Esprit, par la grâce, met dans l'âme une qualité spécifiquement divine, mais il demeure lié à cette âme sanctifiée, dans un rapport si étroit qu'on ne peut concevoir l'une sans l'autre. Le principe de vie de l'âme surnaturalisée, c'est donc l'Esprit de Dieu. Celui qui sait les pensées de Dieu, et qui les a proférées par le Christ, est donc aussi celui qui les suggère à l'âme, pour les lui faire reconnaître dans la prédication chrétienne, *I Cor.*, II, 10 sq. Le lien vivant qui unit la « religion d'autorité » et la « religion de l'esprit », c'est l'Esprit de Dieu, vivant dans les pasteurs et dans les fidèles.

Sans doute, la prudence conseille de ne pas commencer par cette explication l'exposition catholique de la vie du dogme, mais on se doit de protester énergiquement contre les systèmes mécaniques et la théologie formaliste qu'on nous prête. Cf. MANNING, *The temporal mission of the Holy Gost*, 2e édit., in-12, Londres, 1866 spécialement c. V; édit franç., Paris, 1867; *The internal mission...* Londres, 1875; SCHWALM, O. P., *L'inspiration intérieure et le gouvernement des âmes...* dans la *Revue Thomiste*, 1898, t. VI, p. 315 sq.

Par l'action continue du Saint-Esprit, le corps de l'Eglise persévère dans la continuité d'une même foi, comme le corps humain, sous l'influence de l'âme, dans l'unité d'une même vie. Sous ses impulsions diverses, des vérités affleurent, à certaines époques, dans la conscience chrétienne, qui depuis longtemps y sommeillaient dans l'état rudimentaire où les avait laissées la prédication apostolique, *quia vel satis declarata non erant*, ou que d'autres préoccupations avaient fait oublier partiellement, *vel temporum decursu obscurata*, ou dont les controverses avaient amené à douter, *vel in dubium revocata*, SUAREZ, *Defensio fidei*, l. I, c. XVIII, t. XXIV, p. 91 sq. Soit qu'il porte à rejeter des erreurs nouvelles, au nom des dogmes anciens, soit qu'il amène à proclamer des dogmes « nouveaux », c'est-à-dire non encore formulés officiellement, mais inclus dès l'origine soit dans la spéculation, soit dans l'action, c'est la même parole qu'il fait entendre, plus claire mais toujours ancienne, *non nova sed nove*.

Quant à lire infailliblement dans la conscience chrétienne ce qui vient authentiquement de la révélation du Christ et de la révélation continue de l'Esprit, ce ne sont pas les membres isolés qui peuvent y prétendre. C'est l'office propre de la tête, c'est-à-dire de la hiérarchie unie à Pierre.

XVI. Phases du développement. — 1° Sur la *suite générale du développement* dogmatique dans l'histoire, M. VACANT a donné quelques indications, *Etudes théologiques*, t. II, art. 140, p. 307-313. On consultera pour plus de détail les histoires des dogmes.

2° *Le développement particulier d'un dogme* paraît passer par trois stades. Cf. FRANZELIN, *De traditione*, p. 285 sq., 299 sq., HURTER, *Compendium*, 9e éd., th. 31, n. 144, t. I, p. 167; VACANT, *op. cit.*, art. 141, p. 313 sq. Ce sont: la possession paisible, la discussion, la définition.

α) *Possession.* — Pendant la première période, la vérité dogmatique est professée soit en elle-même (explicite), — et c'est le cas des dogmes les plus importants — soit dans une autre vérité plus générale et indiscutée (implicite logique), soit dans quelque usage liturgique ou ascétique (implicite pratique): ceux qui l'ont introduite en voyaient la raison précise, mais l'ensemble de la communauté ne songe pas, pour le moment, à la dégager. La foi possède sans conteste.

β) *Discussion.* — Cet état d'implicitation a ses inconvénients.

Chaque fois que l'on agit sans s'être exprimé en idées tout ce que cette conduite implique de motifs latents (implicite pratique), la première demande de justification rationnelle provoque un embarras plus ou moins long. Ainsi des questions posées à un enfant, avant qu'il ait pu se faire une réponse personnelle à des difficultés même rudimentaires: « Pourquoi ces actes d'obéissance aux parents, à l'Etat? pourquoi telles pratiques de piété? »

Chaque fois que des enseignements ne sont pas poussés jusqu'aux dernières précisions (implicite logique), celui qui les reçoit peut se tromper dans le détail, soit inconsciemment, faute de voir l'aboutissement normal des principes posés, soit volontairement, en exploitant au profit de théories personnelles la liberté apparente qui lui reste. Ainsi, quand les instructions d'un supérieur ne sont pas spécifiées jusqu'aux minuties, un inférieur intelligent appliquera naturellement ces prescriptions aux cas particuliers; un autre, malintentionné ou malhabile, abusera de l'indécision des ordres reçus, pour agir à rebours de leur esprit général.

On voit comment les deux modes d'implicitation se rejoignent dans la question présente. Quand l'impulsion première a été vive (implicite pratique), la pratique religieuse va, comme d'instinct, aux conclusions légitimes non formulées (implicite logique). Par contre, cet excès de l'action par rapport à la connaissance explicite n'a d'autre justification à invoquer que soi-même: c'est suffisant, si les rites traditionnels sont aussi respectables que les mots traditionnels; c'est insuffisant, aux yeux de ceux qui réclament des textes formels. Deux catégories de penseurs peuvent donner dans cet excès : les malveillants, qui entendent profiter de l'imprécision des textes pour implanter des doctrines suspectes; les intellectuels, qui, pesant les textes plus que les faits, tendent à ramener la pratique à la mesure de la doctrine explicite, ou bien, de bonne foi, proposent des explications insoutenables.

Tout cela s'est produit au cours des âges. L'histoire des dogmes trinitaires en fournit de multiples exemples. Voir surtout J. LEBRETON, *Histoire des origines du dogme de la Trinité*, in-8°, Paris, 1910.

Pour en bien juger, il convient d'établir objectivement la portée des doctrines de *chaque* auteur, évitant soit de minimiser leurs vues, pour adapter leur cas à la théorie de l'évolution, soit de majorer leur pensée, pour en faire des orthodoxes. Qu'on veuille bien y songer : la Providence doit à son Eglise d'empêcher que l'erreur prédomine, non de prévenir les erreurs de quelques individus. Bien au contraire ces erreurs, pour les raisons que nous avons dites,

rentrent dans le plan divin : c'est au choc des objections intellectuelles que la doctrine spéculative se développe; il est donc assez normal que la première occasion des hérésies vienne des docteurs eux-mêmes. « En scrutant les vieux récits, disait S. Jérôme, je ne puis trouver personne qui ait déchiré l'Eglise et égaré les peuples loin de la maison du Seigneur, en dehors de ceux que Dieu avait constitués ses prêtres et ses prophètes. » *In Oseam,* IX, 8, 9, *P. L.*, t. XXV, col. 895; cf. *In Zachar.*, X, 3, col. 1492. En fait, on trouverait bien, dès les premiers siècles, Théodote le tanneur, Théodote le banquier et quelques autres hérésiarques laïques; mais ce n'est pas l'ordinaire que tanneurs ou banquiers discutent de théologie. Il est naturel que l'erreur prenne naissance ailleurs.

L'autorité n'interviendra guère, avant que la doctrine erronée soit sortie du cercle restreint où elle est née. Elle peut donc, surtout si elle a été proposée comme une hypothèse plutôt qu'affirmée avec éclat, obtenir une tolérance temporaire. Avec le nombre des adeptes, le bruit augmente, la thèse d'ordinaire s'exagère, le débat entre dans le grand public, et les passions personnelles entrent dans le débat. C'est le signal parfois des pires excès. Devant ces faits, la conscience de l'Eglise se consulte. Elle laisse aux réponses spéculatives le temps de se produire. Chacun, pendant ce temps, milite pour son opinion.

Ce qu'il importe de rappeler ici encore, c'est que les dissertations doctrinales ne sont qu'une partie des pièces du procès, et donc l'historien ne peut raconter ces luttes avec de seuls extraits des docteurs. Pendant comme avant ces discussions, la foule chrétienne continue à manifester sa foi par ses actes : ces protestations constituent un document de première valeur. Newman l'a compris, en signalant à l'attention celles qui se produisirent durant les controverses ariennes, *The Arians of the IV Century,* Londres, 1901, note V, p. 445 sq.; son sens historique très affiné le rapprochait des sévérités de Petau à l'égard de quelques Pères anténicéens, et son sens théologique très averti l'amenait à verser au débat ces témoignages trop négligés; cf. J. Lebreton, *op. cit.*, t. I, p. 260 sq.

γ) *Définition.* — Au moment opportun, l'Eglise parle : elle sanctionne la formule exacte de la doctrine désormais explicitée. De nouvelles discussions s'établissent sur les points qui prêtent encore à quelque doute. L'amplitude de la négation décroît ainsi, à mesure que la promulgation officielle gagne en précision, jusqu'à ce que des attaques plus radicales, comme celles du socinianisme, du philosophisme, du rationalisme moderne, remettent en question toute l'œuvre du passé.

Ces trois divisions, possession, discussion, définition, rendent assez bien le mouvement général du développement. Il est évident pourtant que dans un tel cadre trouvent place bien des différences. Elles apparaîtront suffisamment, si l'on compare les faits qui aboutissent, après la condamnation d'Arius, à celle de Nestorius et d'Eutychès, et ceux qui conduisirent à la définition de l'Immaculée Conception. Dans le premier cas, le progrès ressemble à la fin d'un débat logique : on maintient, contre les dernières tentatives de déformation, la rigueur de la définition première, la vérité de l'Incarnation; dans le second, la piété stimule le zèle des docteurs, gagne des adhérents, à mesure qu'ils résolvent les objections théologiques, et, par des instances de plus en plus pressantes, requiert la sanction de l'autorité. L'idéal de pureté du peuple chrétien et sa dévotion à la Mère de Dieu ont là un rôle très particulier.

XVII. Critères du développement. — Pour apprécier la légitimité d'une évolution de ce genre, il existe deux critères bien distincts, la foi et la science. L'Eglise faisant appel, à quelque degré, à l'un et à l'autre, il convient de considérer trois cas : critère du fidèle, critère du savant, critère du magistère ecclésiastique.

1° *Critère du fidèle* (la foi). — Comme l'Eglise a reçu de son fondateur la promesse d'infaillibilité, le fait que sa doctrine *officielle* comporte aujourd'hui tel dogme, ou que sa doctrine passée le professait *officiellement* ou *universellement*, est une preuve assurée de la vérité du dogme considéré : le contraire entraînerait que le Christ a manqué à ses engagements et le Saint-Esprit à sa mission. Le fait accompli porte donc en lui sa justification : il est légitime, puisqu'il est.

Pareil raisonnement ne vaut que pour le croyant, mais le croyant ne peut le récuser sans illogisme.

Sans doute, dire : « l'Eglise prouve la foi et la foi prouve l'Eglise » serait admettre un cercle vicieux manifeste, mais tel n'est point le cas.

L'autorité de l'Eglise se prouve, avant la foi, par la raison seule, en faisant usage de tous les arguments (externes et internes) qui contribuent à montrer en elle l'œuvre du Christ et l'héritière de ses promesses; mais les droits de l'Eglise ainsi établis, c'est un devoir pour le fidèle d'obtempérer à ses injonctions. Il se peut *qu'il voie* des difficultés impressionnantes, que la décision du magistère ecclésiastique *lui semble* erronée, que les solutions des docteurs catholiques lui *paraissent* faibles — et elles peuvent l'être longtemps, jusqu'à ce qu'ils aient trouvé, à côté de la réponse dogmatique, la réponse critique — mais, aux yeux mêmes de la raison, c'est une inconséquence d'admettre sur bonnes preuves la divinité et l'infaillibilité de l'Eglise et d'admettre, en même temps, que l'Eglise se trompe, parce qu'on ne voit pas, dans l'instant, comment elle peut avoir raison de professer qu'elle est infaillible, précisément pour remédier à l'infirmité du jugement privé, et de douter d'elle, parce que le jugement privé ne peut, dans un cas, rejoindre actuellement ses conclusions.

Une seule attitude est donc logique : s'en tenir à la décision de l'Eglise (solution extrinsèque) et attendre ou chercher l'explication critique (solution intrinsèque), sans aucune hésitation sur le résultat.

2° *Critère du savant* (la science). — Le savant — si nous l'opposons au fidèle, nous le prenons incrédule — est dans une tout autre condition.

Evidemment, c'est uniquement en contrôlant le passé au présent, qu'il pourra vérifier l'identité continue de la doctrine. La tâche n'est simple... qu'aux yeux des simples.

Un cas serait très clair : établir qu'une doctrine *universellement* reçue a été ensuite *universellement* rejetée ou inversement, ou encore qu'un dogme *officiellement* promulgué a été *officiellement* condamné. Rien de tel dans l'histoire.

Les cas qui se présentent sont plus complexes. Tant qu'on a prouvé seulement qu'une doctrine aujourd'hui reçue *universellement* ou *officiellement* a été autrefois rejetée *temporairement* ou *localement*, ou inversement, on n'a rien signalé qui ne soit dans la logique des choses, étant donné l'implicitation primitive, les tâtonnements inévitables, la liberté que l'Eglise laisse avant que les décisions soient mûres, etc. La dogmatique chrétienne, composée de multiples dogmes, n'étant pas un bloc dont il faille ou tout connaître ou tout ignorer, la science des plus grands docteurs, ou la foi de certaines régions, ont pu être accomplies sur de multiples sujets et incomplètes sur quelques autres. Ces erreurs *individuelles*, en un sens, importent peu, cf. col. 1171.

Ce qu'il faudrait démontrer, c'est que la doctrine

répudiée, par exemple telle théorie gnostique, pélagienne, adoptianiste, reproduisait seule l'orthodoxie primitive, ou inversement.

Certaines causes manifestes induisent le critique incrédule, même de bonne foi, à s'imaginer trop facilement qu'il est arrivé, en pareil sujet, à l'évidence: sa foi philosophique, qui pénètre d'apriorismes antidogmatiques l'examen des dogmes qu'il entreprend; la tentation trop naturelle de tenir pour suspect et d'évincer absolument toute information de source ecclésiastique, alors que, partout ailleurs, la critique exige qu'on lise les textes dans le contexte des traditions qui les accompagnent; par-dessus tout, l'extrême complexité de ces questions historiques, dans un grand corps comme l'Eglise, en matière d'évolution doctrinale, et pour une doctrine où entrent en jeu des « mystères ».

Légitime en soi, ce critère de la science pure est donc d'un usage très délicat. Seuls ceux qui n'ont jamais peiné sur des textes, même profanes, en pourront douter.

On comprendra mieux ses ressources et ses insuffisances, en voyant comment l'Eglise y fait appel.

3° *Critère ecclésiastique.* — L'Eglise, en effet, n'a jamais compris ses prérogatives en ce sens que la promesse d'infaillibilité la dispensât de recherches patientes sur le sens des dogmes passés : elle professe compter non sur une inspiration ou sur une révélation nouvelle, mais sur *l'assistance* du Saint-Esprit. C'est dire que, avant de définir, elle se juge tenue à toutes les règles de la prudence humaine (critère scientifique), et que, ce devoir rempli *dans la mesure actuellement possible,* elle croit à la sûreté de sa décision, non en raison de son enquête, — car en d'autres conjonctures elle eût pu être plus parfaite, — mais en raison de Celui qui *a dû faire aussi son possible,* pour ne pas la laisser errer, puisqu'il l'a promis (critère dogmatique). D'une part, elle étudiera le cas de son mieux; de l'autre, l'Esprit-Saint ne permettra pas que la décision soit portée avant que, de fait, elle ne soit sur le point de se produire telle qu'elle doit être : il ne délie, pour ainsi dire, la langue de l'Eglise, qu'au moment où elle va dire ce qu'il faut. Suarez, *De fide*, disp. v, sect. 8, n. 11, t. XII, p. 164; Franzelin, *op. cit.*, thes. 25, p. 301. Si l'on admet le dogme de la Providence, il n'y a pas là de difficulté bien spéciale.

Pour arriver à ce jugement de prudence, l'Eglise interroge tout ce qui peut constituer un document historique sur le sujet : l'Ecriture, les écrits des Pères et des docteurs, l'archéologie, la liturgie, l'histoire ecclésiastique. Elle a de plus la continuité vivante de sa tradition, c'est-à-dire cette manière de penser en toutes les choses de la foi transmise d'âme à âme depuis les Apôtres, qui constitue en son genre un document historique de première valeur, puisque, de tout temps, l'esprit chrétien a débordé textes et rites, qui visaient à le traduire.

Ainsi, du haut moyen âge jusqu'au XIIe siècle, les docteurs comptent qui deux, qui trois, qui jusqu'à douze sacrements, cf. Pourrat, *Théologie sacramentaire*, c. v, p. 238 sq. La notion abstraite n'étant pas encore élucidée et communément reçue, chacun d'eux pouvait donner au mot de *Sacrement* un sens plus ou moins large, partant dresser une liste plus ou moins longue. Le jour où l'on a voulu parler plus clair, on a étudié de plus près les usages de l'Eglise : on a constaté des différences appréciables dans les rites, dans la discipline, dans l'estime que la piété portait aux uns et aux autres, dans les opinions plus ou moins précises que l'on se formait à leur sujet. Bientôt, on a pu classer, sous des définitions plus rigoureuses, sept sacrements, des sacramentaux, des dévotions : la foi spéculative, en interrogeant la liturgie, avait retrouvé ce que la foi pratique y avait mis.

D'autres problèmes apparaissent comme plus délicats. Comment a-t-on pu se transmettre ce à quoi on ne pensait pas et retrouver des traces de ce qu'on n'avait jamais dit? C'est le cas de l'Immaculée Conception. S'il en a été question à l'âge apostolique, ce n'est pas sur ce témoignage que s'appuie la déclaration de Pie IX. Si l'on dit, et très justement, que cette doctrine était implicite dans celle de la toute-sainteté de Marie, il reste que de grands saints n'ont pas jugé la chose évidente. Où l'Eglise a-t-elle pris le complément d'informations qui leur manquait? — Il faut dire, ce semble : dans sa foi vivante, attestée par des manifestations exprimant toutes ce fait, que les fidèles prenaient *des mots clairs dans leur sens plein :* « sainteté, plénitude de grâce », comme ailleurs « Ceci est mon corps » ou « Dieu est né, Dieu s'est fait homme », que si la doctrine contraire était conciliable avec certains textes, comme le pensaient quelques docteurs, elle ne l'était pas avec le sens chrétien que les simples traduisent plus naïvement. La preuve est délicate sans doute, et il est probable qu'on n'eût pas attendu l'an 1854, pour porter cette définition, si dès l'abord elle avait paru péremptoire. Seulement, les progrès mêmes de l'opinion immaculiste, à mesure que se prolongeait l'enquête, constituaient un fait impressionnant et un argument de plus en plus grave. Si l'on considère qu'une doctrine devenue presque universelle ne pouvait guère être reçue dans l'Eglise sans que le Saint-Esprit fût en quelque sorte engagé d'honneur, sa réception constituait une preuve *dogmatique* de haute valeur. Au seul point de vue *critique,* c'en était une aussi, puisque gardant toute la morale, toute la liturgie, toute la doctrine du passé, formée par les mêmes lois, le même rituel, le même symbole, la foi chrétienne s'affirmait ainsi, non à l'encontre de ses Pères, mais dans le prolongement naturel de leur pensée. Des juges *du dehors* n'ont pas sa compétence à trancher de pareilles questions ; en saine méthode historique, ils ne sauraient déprécier de tels témoignages.

Pour déterminer avec plus de détails de quels principes l'Eglise peut s'éclairer, on pourra consulter le canon de Vincent de Lérins, expliqué par Franzelin, *op. cit.*, th. 24, p. 289 sq.; les règles posées par la Commission de l'Immaculée Conception, dans Mgr Malou, *L'Immac. Concept.*, t. II, p. 351 sq., reproduites dans Bourrassé, *Summa aurea de laudibus B. M. V.*, in-4°, Paris, 1862, t. VIII, p. 545 sq., ou si l'on veut, bien que ces observations n'aient rien d'officiel, les caractères signalés par Newman comme ceux du développement légitime, *Essay...*, p. II, c. v, p. 169 sq.

Au moment de prononcer la définition, l'unanimité des docteurs consultés par l'Eglise n'est nullement nécessaire; disons mieux, elle est impossible, puisqu'il s'agit non de démonstrations mathématiques, mais de certitudes morales et de vérités en pleine discussion. Il suffit qu'après une diligence raisonnable celui ou ceux qui décident estiment leur décision prudente : parler avant, c'est pour eux une faute; mais laisser l'Eglise juger à tort, ce serait pour l'Esprit-Saint manquer à sa mission : l'hypothèse est inadmissible. Cf. Mgr Pie, *Instruction synodale sur la 1re constit. du Conc. du Vatic.*, § 42, *Œuvres*, 6e édit., Paris, 1879, t. VII, p. 252 sq.

En conséquence : α) les raisons invoquées dans une définition de foi ne sont pas de foi, et ce n'est pas à cause d'elles que les fidèles doivent se soumettre; β) un jugement de prudence étant chose relative aux temps et aux hommes, la critique qui a paru suffisante

au vᵉ ou au viᵉ siècle peut paraître aujourd'hui insuffisante; la découverte de documents nouveaux peut amener que, à telle époque postérieure à la définition, la question, du point de vue critique, soit plus embrouillée que jamais ; ce cas n'est embarrassant que pour la critique, et c'est précisément pour que la foi ne soit pas soumise à ces oscillations de la science, qu'un magistère infaillible est indispensable. « Pourquoi le jugement propre, qui n'a pas le droit d'interpréter les Ecritures contre la voix de l'autorité, aurait-il le droit d'interpréter contre elle l'histoire ? » Newman, *Lettre au duc de Norfolk*, cité par Thureau Dangin, *La Renaissance cathol. en Angleterre*, in-8°, Paris, 1899-1906, t. III, p. 178; γ) puisqu'une définition nécessairement vraie ne peut être en opposition avec les conclusions sûres de la critique, la critique qui posséderait adéquatement tous les documents relatifs à la question aboutirait au même point que la foi. Au savant catholique de produire toutes les pièces du procès, gênantes ou favorables, avec pleine loyauté, mais à lui aussi de se reposer avec confiance sur l'Eglise, assuré qu'il est de la conclusion.

XVIII. **Avenir du dogme**. — A. *Sa déformation progressive*, sous la poussée aveugle des foules, est prédite par quelques auteurs. M. Anspach, *Le dogme de la Trinité*, in-16, Bruxelles, 1907, conclut ses fantaisies, p. 160 sq., en présageant l'identification de la Trinité avec la Sainte-Famille... On voit le genre.

Qu'il suffise de rappeler que l'Eglise s'est déclarée liée par son passé. Aucun développement dogmatique ne peut être admis qui ne sauvegarde toute la doctrine antérieure, cf. XIII, et les principes que nous avons signalés, col. 1173 sq., cf. art. Tradition.

B. *Sa mort prochaine* est la prophétie commune de ceux qui aspirent à la succession. Cf. col. 1127 sq. La polémique ancienne menait le deuil avec cynisme; le rationalisme contemporain, depuis Renan surtout, ajoute volontiers un panégyrique ému des services passés. La différence importe peu. Cf. Jouffroy, *Comment les dogmes finissent*, dans le *Globe*, 24 mai 1825, t. II, p. 565 sq., reproduit dans *Mélanges philosophiques*, 4ᵉ édit., in-12, Paris, 1866, p. 1-80; cf. Caro, *Comment les dogmes finissent et comment ils renaissent*, dans la *Revue des Deux Mondes*, 1886, t. LXXIII, p. 481-521; G. Séailles, *Pourquoi les dogmes ne renaissent pas*, dans la *Grande Revue*, 1903; réponse de M. G. Sortais, *Pourquoi les dogmes ne meurent pas*, dans les *Etudes*, 1904, t. XCVIII, p. 779 sq., t. XCIX, p. 91 sq., et in-16, Paris, 1905. M. Guignebert, plus avisé, avoue que l'agonie sera longue, *Modernisme et Tradition*, dans la *Grande Revue*, 1908, p. 127 sq.; A. Réville, avec beaucoup de protestants libéraux, prévoit la transformation du Christianisme en un panthéisme mystique, *Histoire du dogme de la divinité de J.-C.*, 3ᵉ édit., in-12, Paris, 1904, p. 182 sq. etc...

Des idées analogues ont été émises dans les deux enquêtes ouvertes sur « la crise » religieuse actuelle, celle du Dʳ Rifaux, *Les conditions du retour au catholicisme*, 2ᵉ édit., in-16, Paris, 1907, extraits dans les *Quest. actuelles*, 1907, t. XCI, p. 251 sq., 285 sq.; t. XCII, p. 75 sq., et celle du *Mercure de France*, 1907, extraits, *ibid.*, t. XCI, p. 294 sq.; 336 sq., t. CXII, p. 13 sq., 51 sq., 124 sq.

Voici les raisons principales qu'on allègue : α) la critique historique aurait ruiné définitivement les bases du Christianisme... β) la philosophie moderne aurait fait justice des dogmes... γ) les sciences naturelles accuseraient de plus en plus l'irréductible opposition de la science et de la foi.

Malgré ce réquisitoire, la promesse d'indéfectibilité faite par le Christ à son Eglise doit rassurer les fidèles. Bien timide la foi qui tremble, dès qu'un savant annonce qu'il va parler !

L'histoire de tous ces dogmatismes hétérodoxes, que les siècles en passant ont apportés et remportés, habitue aussi à plus de confiance. Il n'est pas dans la « critique moderne », dans la « philosophie nouvelle », dans la « science contemporaine » de reproches si acerbes, de prédictions si assurées, qu'on n'en puisse trouver l'équivalent parmi les disciples d'Abélard au xiiᵉ siècle, chez les Averroïstes au xiiiᵉ, chez les Réformateurs au xviᵉ, chez les Cartésiens au xviiᵉ, chez les Philosophes au xviiiᵉ, chez les Hermésiens au xixᵉ. Pourtant tous ces systèmes « définitifs », la science d'aujourd'hui, même rationaliste et athée, ne les juge plus utilisables que par morceaux. Le dogme catholique, au contraire, survit à tous et a profité de toutes leurs attaques : il suffit de rappeler l'essor philosophique du xiiiᵉ siècle et la codification dogmatique des conciles de Trente et du Vatican, qui leur doivent en bonne partie l'existence. La théologie s'est grandement développée et le dogme s'est précisé : la foi seule reste debout.

Un peu de critique enfin remet aisément au point ces formidables objections.

Un fait s'impose, quand on parcourt les enquêtes citées plus haut, ou toute autre pièce analogue, c'est la prodigieuse diversité des accusations et leur désaccord. *Convenientia testimonia non erant*, *Marc.*, xiv, 56. Si tous les historiens, tous les philosophes, tous les savants qui comptent, s'entendaient contre le Christianisme dans une seule et même conclusion, ou dans un minimum *de faits* communs, ce serait chose grave. Cela n'est pas. Où est *la* philosophie moderne, *l'*exégèse moderne, *la* science moderne? L'intransigeance du grand nombre — car il y a aussi des savants éminents qui tiennent pour la foi — leur intransigeance à l'égard des dogmes, n'a d'égale que leur intransigeance à l'égard des systèmes d'autrui. Mais alors il y a donc moins *un fait* acquis qu'une *attitude* commune, un *besoin* d'arriver aux mêmes conclusions et des *essais* généreux mais discutables, où s'affirme moins une *science faite* qu'un *principe*, l'indépendance absolue de la pensée individuelle en toutes choses et surtout à l'égard de toute assertion qui dépasse « la certitude sensible, vérifiée et contrôlée ». C'est effrayant, parce que rien n'est plus antidogmatique, et rassurant, parce qu'il n'y a pas là le commencement d'une démonstration.

Entendons-nous. Toute la philosophie hétérodoxe tend au panthéisme évolutioniste, mais avec les divergences considérables qui s'étagent entre le matérialisme de M. Haeckel et l'idéalisme de M. Bergson, et sans avoir, à aucun de ces degrés, résolu les contradictions de tout panthéisme. Cf. Création, Criticisme, Idéalisme, Matérialisme, Panthéisme. Si la pensée moderne a pris position, on ne peut pas dire que cette position elle l'ait conquise pour toujours, ni même pour longtemps.

Même phénomène en histoire. Cf. Critique, Evangiles, etc... M. Loisy contredit M. Harnack, qui contredit MM. Gunkel, Bousset, que contredisent MM. Ramsay, Sanday, et d'autres encore. L'esprit de Strauss et de Renan survit, non leurs thèses; celles de M. Havet sont abandonnées, et la science de Voltaire prête à rire.

Les sciences naturelles professent l'évolution : c'est chose manifeste; mais on oublie de dire, et des savants autorisés le rappellent de temps en temps, que le fait n'est pas prouvé, bien que certains faits favorisent l'hypothèse, et le fût-il, on n'aurait encore rien gagné contre le dogme de la création, cf. Création, Evolution.

Dire, comme on l'a fait, que si l'on n'est pas jusqu'ici d'accord pour remplacer le dogme chrétien (solution positive), on l'est du moins pour le rejeter (solution négative), et que c'est là un résultat déjà très appréciable, est une assertion assez gratuite. *a*) On ne peut supprimer si lestement les écoles conservatrices anglicanes, ou protestantes, ou catholiques. Elles comptent des savants de valeur et les plus radicaux de leurs adversaires ne s'imposent pas par une compétence *professionnelle* plus marquée. *b*) De plus, il n'y a pas deux séries de principes, les uns pour détruire, les autres pour reconstruire. Exclusion aprioriste du surnaturel, évolutionisme, pambabylonisme, allégorisme... sont invoqués tour à tour, selon les écoles, pour l'une et l'autre fin. Les critiques qu'elles se renvoient mutuellement trahissent donc bien un désaccord profond sur la valeur *scientifique* de leurs thèses soit positives, soit négatives.

On impressionne pourtant des auditoires même cultivés, en s'attachant à montrer les « reculades » constantes de la science catholique, en anatomie, en géologie, en archéologie, en physique, en physiologie, en histoire. Voir surtout A. D. White, *A history of the warfare of science with theology in Christendom*, Londres, 1896, trad. franç. de Varigny et Adam, *Histoire de la lutte entre la science et la théologie*, in-8°, Paris, 1899. L'objection et son succès proviennent d'une confusion trop fréquente entre la dogmatique et la théologie. La dogmatique n'a pas varié, puisque le *Credo* primitif, loin de s'être effrité au cours des siècles, s'est consolidé et précisé; mais on ne peut nier qu'un bon nombre d'assertions théologiques ne se soient modifiées. Cela tient à la nature de la théologie : elle traite des rapports entre la science et la foi; c'est une soudure qui est toujours à refaire, parce que l'un des deux métaux à unir varie sans cesse, et c'est la science. Quand les savants progressent, les théologiens fournissent des explications ou des applications du dogme plus savantes, mais, quand la science d'une époque est fautive, les théologiens se trompent avec la masse des savants de leur temps, sinon avec l'élite. Cette conséquence est inévitable, du moment que Dieu avait résolu de nous enseigner, non les sciences naturelles, mais le chemin du ciel.

Une confusion au moins aussi grossière est celle qui identifie les traditions locales et la Tradition de l'Eglise, la fausseté d'une légende et la fausseté de la Religion. C'est l'erreur des simples, incroyants ou croyants, qui mêlent tout. Cf. Boudinhon, *Et si ce n'était pas vrai?* dans la *Revue du Clergé*, 1900, t. XXII, p. 241 sq.

Aux théologiens d'être moins confiants, de ne pas prendre pour « le dernier mot » de la science celui qu'elle vient de prononcer le dernier, d'éviter à la fois et les concordismes prématurés et les assertions tranchantes, sur des questions délicates qui n'ont pas encore été suffisamment élucidées. Voir les sages principes de S. Augustin, *De Gen. ad litt.*, l. I, c. xviii, n. 37, *P. L.*, t. XXXIV, c. 260; c. xix sq., n. 39 sq., col. 261 sq.; l. II, c. 1, n. 2, col. 263, et de S. Thomas, *Sum. theol.* I, q. 68, a. 1; q. 67, a. 4, ad 2m, 3m; q. 70, a. 1, ad 3m; *in IV, Sent.*, l. II, dist. 12, a. 2, etc...

Les dogmes à expliquer restant les mêmes, leur explication scientifique a progressé et progressera, parce que les sciences ont progressé et progresseront. Jamais la science ne prouvera les mystères, et de ce chef ceux qui ne veulent pas croire auront toujours des objections; elle ne prouve même pas avec certitude tous les faits historiques qui intéressent le dogme; c'est vrai encore, mais une preuve insuffisante de la vérité d'une chose n'est pas une preuve suffisante de sa fausseté, et l'Eglise est instituée précisément pour garantir, par la foi, ce dont la science pourrait douter trop longtemps. Le point qui importe, c'est qu'aucun de *nos dogmes* n'est atteint par les conclusions *certaines* d'aucune science. S'il en est ainsi — et ce dictionnaire en fournira la preuve détaillée — l'opposition existe bien entre les savants — certains savants — et la foi, non entre la science et la foi.

La raison de ce fait n'est peut-être pas si mystérieuse, qu'on ne puisse l'indiquer avec quelque vraisemblance. Si chaque crise morale a son explication dans les circonstances où elle naît, la crise présente s'explique par la culture intellectuelle de notre temps. L'hyperesthésie critique, l'intellectualisme, le savantisme et son orgueil n'ont jamais plus de chance de se produire, qu'aux époques où les triomphes de la science sont plus remarquables et l'instruction, surtout la demi-science des masses, plus répandue par l'école et par la presse. C'est la maladie qui nous menaçait et qui sévit. Ce qui la rend plus contagieuse sans doute, c'est l'inégal développement de l'instruction religieuse; beaucoup n'ont, pour parer au mal, que le petit bagage de catéchisme, emporté du collège : science d'enfant contre des difficultés d'homme!

C. *Progrès à venir.* — C'est pourtant uniquement de « vie des dogmes » qu'il faut parler : « ils ne sont jamais plus près de renaître, qu'au moment où l'on croit qu'ils finissent », Caro, *op. cit.*, p. 520, car on sent mieux alors que le monde ne peut vivre sans eux.

Ce sont de nouveaux progrès qu'il faut prédire, si longtemps que doive durer la crise. Déjà les gains de ces dernières années sont significatifs, cf. A. Baudrillart, *Le renouvellement intellectuel du clergé de France au* xix*e siècle*, in-16, Paris, 1903, bibliographie, p. 58. Les mêmes causes produiront les mêmes effets, sous l'influence de l'Esprit-Saint.

Le dogme poursuivra son explicitation; les questions encore pendantes recevront une solution plus nette : déterminations secondaires concernant l'infaillibilité du Pape et de l'Eglise, Assomption, médiation de la T. S. Vierge, questions d'exégèse et d'inspiration biblique, sur lesquelles la doctrine de l'Eglise se fait plus précise, problèmes concernant S. Joseph, etc.

L'essor des études historiques et le progrès des méthodes critiques permettent d'augurer de grands progrès de la théologie biblique, de la théologie positive, de l'histoire des dogmes, de l'exégèse et de toutes les sciences auxiliaires de la théologie dogmatique. Bon nombre d'auteurs insistent volontiers sur ce sujet. C'est justice, pourvu qu'on n'oublie pas que théologie et dogme sont deux choses distinctes.

Le progrès dogmatique est prévu par le Concile du Vatican, cf. col. 1124, le progrès théologique encouragé par l'Encyclique *Pascendi*, IIe p., § 1, *Primo igitur...* dans les *Quest. actuelles*, t. XCIII, p. 264, sq., et par divers brefs du S. Père, cf. *Revue biblique*, 1906, t. XV, p. 196 sq., 1907, t. XVI, p. 477 sq.

Il n'est possible de donner ici que des indications sommaires; le lecteur suppléera à leur insuffisance.

A consulter sur les deux enquêtes : Mgr Latty, *Question téméraire et mal posée*, in-16, Paris, 1907; P. Mallebrancq, *Y a-t-il une crise du Catholicisme?* dans les *Etudes*, 1907, t. CXII, p. 593 sq., 751 sq., t. CXIII, p. 47 sq.

Conclusions

Nous résumerons cette étude et ménagerons la

solution de quelques objections (rigueur d'un joug intellectuel, imprécision relative du donné révélé, formalisme d'une tradition qui se répète, d'un magistère extérieur entre l'âme et Dieu, rigidité d'une règle unique de pensée, etc.), en invitant le lecteur à examiner quel a pu être, dans son ensemble, le plan divin.

XIX. **Economie de la révélation.** — A. *Le but.* — Sans doute, la Révélation a pour but de nous faire mériter, par un surcroît d'obéissance intellectuelle, un surcroît de récompense intellectuelle : au prix de la foi sans voir, la vision face à face de Dieu. Mais, en ajoutant à nos charges, Dieu ajoute à nos ressources.

Il vise à secourir la raison humaine, en appuyant de son témoignage les vérités capitales, qu'elle pourrait découvrir, mais qu'elle est exposée à révoquer en doute ou à étouffer, cf. II. 1°, col. 1122.

Il veut nous honorer, en nous faisant part de ses vues, pour que notre collaboration soit consciente, comme celle des amis, non aveugle, comme celle des esclaves, *Joa.*, xv, 15, cf. col. 1139, *b*.

Dans les systèmes hétérodoxes, il en va tout autrement.

B. *Le moyen choisi.* — C'est l'incarnation de la Parole divine et sa promulgation progressive. Par l'une, Dieu nous ménage le témoignage de nos sens; par l'autre, il assure à jamais la collaboration du travail humain.

a. Incarnation. — Que l'on étudie la révélation, à son premier stade.

Dans le Maître, union intime, personnelle, de l'homme et de Dieu, c'est-à-dire toutes les prérogatives de la divinité, *Col.*, ii, 3, dans toutes les faiblesses de l'humanité, le péché seul excepté, *Hebr.*, iv, 15. — Les disciples sont instruits par sa prédication, mais la persuasion qui les amène à la foi, c'est le Père qui, par l'Esprit, la produit lentement en eux, *Joa.*, vi, 44.

Ces dispositions commandent la suite des temps.

Le Maître, avant de partir, se substitue l'Eglise, c'est-à-dire la hiérarchie sensible du collège apostolique, *Luc.*, x, 16, toutes les faiblesses de l'humanité dans chacun de ses membres, mais avec le privilège divin de l'infaillibilité, pour le corps entier.

L'objet de la foi reste indéfiniment le même : de nouveaux mystères ne sont plus révélés, col. 1159, 2°.

Les conditions de la foi demeurent identiques : Dieu n'exige de tous que l'adhésion aux dogmes qui lui sont connus; il se contente pour le reste d'un acquiescement de principe à toutes les vérités encloses dans ces chefs de doctrine et dans l'enseignement de l'Eglise (foi implicite). Par cette disposition sont justifiés devant Lui ceux qui ont professé de bonne foi des erreurs insoutenables. Cf. S. Vincent de Lérins, *Common.* I, c. vi, *P. L.*, t. L., col. 646; S. Augustin, *De catech. rud.*, c. viii, *P. L.*, t. XL, col. 319.

Le mode de révélation se poursuit toujours semblable : une voix extérieure qui prêche, écho indéfiniment prolongé de celle du Sauveur, *Luc.*, x, 16; une voix intérieure qui convainc, celle-ci amenant à agréer celle-là. *I Cor.*, iii, 6, 7; *I Joa.*, ii, 20, 27; S. Augustin, *In Joa.*, tr. xcvi, n. 4, *P. L.*, t. XXXV, col. 1876; tr. xcvii, n. 1, col. 1877, S. Grégoire, *Homil. in Evang.*, l. II, hom. xxx, n. 3, *P. L.*, t. LXXVI, col. 1222, *Voce sua foris etiam per apostolos insonat, sed corda audientium per seipsum interius illustrat; Moral.*, l. XXVII, n. 41 sq., col. 422 sq.; l. V, c. xxviii, n. 50, t. LXXV, col. 705.

La révélation est donc close, si l'on parle de son objet matériel, le dépôt primitif; toujours continuée, si l'on entend l'action révélatrice de la Trinité dans l'âme de chaque fidèle.

Pourquoi cette association d'éléments spirituels et matériels?

A première vue, cela semble du formalisme, une matérialisation du culte « en esprit et en vérité ». A considérer l'histoire, on voit ceux qui ont méprisé l'humanité du Christ demeurer dans les ténèbres, et ceux qui se sont séparés de l'Eglise sensible tomber bientôt dans le fidéisme, dans l'illuminisme, dans toutes les fantaisies du sens privé. A réfléchir sur le fait, on en perçoit la cause. L'homme n'est ni pur esprit, pour voir Dieu face à face, ni animal, pour ne pouvoir lire ses perfections dans celles des créatures et reconnaître son action derrière celle des causes finies. Il n'y a donc pour lui de certitude proportionnée, vraiment humaine, que celle qui s'appuie sur le sensible.

C'est pour ce motif que le Verbe s'est fait voir, entendre, palper, *I Joa.*, i, 1.

Pour la même raison, il reste incarné en quelque sorte dans l'Eglise sensible et dans l'Ecriture. Il y a là deux agents matériels, de tous points inefficaces à nous révéler Dieu, sans la lumière intérieure, mais avec lesquels il faut rester en contact, dont il faut accepter la surveillance rigoureuse, si l'on veut garder la certitude humaine qu'on reste dans « la Voie, la Vérité et la Vie ».

L'Eglise est astreinte à une servitude analogue, puisqu'elle ne peut compter sur des révélations nouvelles, ni sur un « sens prophétique » spécial, qui lui permette de trancher, sans étude, de l'erreur et de la vérité; son passé la lie, les documents du passé la jugent, et elle ne peut rien faire sans les interroger, col. 1173. — C'est sa faiblesse; et c'est une sécurité.

b. Révélation progressive. — Assurant aux facultés humaines ce contrôle précieux du sensible, Dieu leur demande encore la plus grande collaboration possible.

Le Sauveur n'a pas enseigné aux pêcheurs de Galilée les notions d'hypostase et de nature, de substance, d'accident et de mode; il s'est servi des mots courants, les seuls intelligibles aux « petits », qui devaient en vivre, *Matt.*, xi, 25; *Luc*, x, 21. Cet enseignement tout populaire, en une forme toute concrète, dont Jésus formait le centre et l'histoire évangélique la trame, impliquait une théologie complète; mais, si elle était *vécue* tout entière, dès ce moment, elle n'était pas *rédigée*. Le jour où l'on a voulu l'écrire, préciser les points obscurs, répondre aux objections, montrer les convenances et l'harmonie des dogmes, les plus perspicaces des docteurs ont pu comprendre qu'il y avait là du travail pour des siècles.

N'ayant rien dit des sciences naturelles, n'ayant canonisé aucune métaphysique, la révélation laissait la raison libre sur son terrain propre et lui abandonnait le soin d'accorder le dogme avec les sciences et la philosophie de chaque époque : c'était l'obliger à les étudier, à chaque époque.

L'obscurité relative des textes et des documents laissait place à la critique, et, l'obstination venant s'y adjoindre, aux hérésies. Ce n'était pas un mal en soi, si l'Eglise était là pour garantir la vérité, *Luc.*, x, 16; si quiconque est au Christ ne pèche pas, *I Joa.*, iii, 6; si quiconque quitte l'Eglise prouve qu'il n'était pas de l'Eglise, *I Joa.*, ii, 19. Et ce n'était pas sans utilité : « Dans les temps éloignés où le dogme prit naissance, dit Jouffroy, on l'adopta parce qu'il parut vrai... Mais les enfants des premiers convertis commencèrent à admettre le dogme sans vérifier ses titres... la foi se tourna en habitude... le moment vient où tout sentiment de sa vérité est éteint dans les esprits. » *Mélanges philos.*, 4e édit., p. 1. C'est pour cela qu'il fallait des hérésies.

Au surplus, voici comment se corrige ce qu'il peut y avoir de trop rigide dans les dispositions précédentes.

C. *Latitudes.* — Au-dessus de l'intelligence rudimentaire des dogmes, il y a, de l'aveu des docteurs catholiques, une intelligence plus haute, celle qui explicite le contenu de chaque vérité, et surtout celle qui en pénètre plus à fond le sens et la valeur religieuse, à peu près comme les notions reçues dans l'enfance prennent, après expérience personnelle, une évidence qui équivaut à une révélation, *non crescitur spatiosa mole*, dit S. Augustin, *sed intelligentia luminosa*, *In Joa.*, tr. XCVII, n. 1, *P. L.*, t. XXXV, col. 1878; *etsi non audiunt amplius, intelligunt amplius*, tr. XCVIII, n. 2 sq., col. 1880 sq. et le S. Docteur observe que l'Apôtre en disant : *Si quis vobis evangelizaverit praeter id quod accepistis anathema sit*, *Gal.*, I, 9, a bien spécifié: *non ait* PLUS *quam sed* PRAETER *quam*, excluant ainsi non une prédication plus élevée, mais un enseignement contraire, *ibid.*, n. 7, col. 1884.

Bien au delà de cette connaissance plus parfaite, commence la connaissance mystique, jusqu'à atteindre des vérités qu'aucune langue humaine ne peut traduire, *II Cor.*, XII, 4; S. Augustin, *op. cit.*, n. 8, col. 1885. De ce côté, le développement du dogme demeure, au moins pour l'individu, indéfiniment ouvert

Seulement, voici par où se maintient l'économie du plan divin.

Cette illumination supérieure est promise à l'action sainte, non à la subtilité dialectique, à la vertu, non au talent. C'est justice.

De plus, elle reste, de droit, sous le contrôle de l'Eglise hiérarchique. A celle-ci de dire si l'illusion ne s'y mêle pas. Son critère est simple : il lui suffit de voir si la continuité entre cette ascèse et cette science plus hautes et la science et la morale de la révélation première est bien sauvegardée. C'est le principe du bon sens: il n'y a de progrès que dans l'identité, ou, sous une forme plus concrète : il n'y a d'autre fondement possible que le Christ des apôtres, *I Cor.*, III, 11; XII, 3; S. AUGUSTIN, *op. cit.*, tr. XCVIII, n. 6 sq. col. 1883 sq. Pour ces motifs, tous les auteurs mystiques renvoient les âmes au magistère extérieur de l'Eglise; après examen, celle-ci respecte ce mystère de prédilection et laisse l'âme seule à seul avec son Dieu. SCHWALM, O. P., *Le respect de l'Eglise pour l'action intime de Dieu dans les âmes*, *Revue Thomiste*, 1898, t. VI, p. 707 sq. Voir RÉVÉLATIONS PRIVÉES.

Telle paraît être l'économie de la révélation.

Sans doute, on n'est pas assez sûr de bien lire les faits, pour dire : « Voilà le plan de Dieu. Admirez et croyez! » — Nous croyons pour d'autres causes. Mais à considérer ainsi le développement des dogmes, on découvre une conciliation singulière de qualités opposées, telle, semble-t-il, qu'elle doit se produire, si l'Infini entre en contact avec notre monde: continuité d'idée et, en ce sens, immutabilité qui convient aux pensées divines; mutabilité et progrès qui marquent les élaborations humaines; fermeté dans l'articulation du vrai, et réserve qui la réduit à l'indispensable, pour secourir notre activité, sans la supprimer; uniformité dans l'essentiel, parce que Dieu est « Voie, Vérité, Vie » uniques, et variété dans l'accessoire, parce qu'il est l'Infini, quant aux ressources de sa providence et aux richesses de sa condescendance.

C'en est assez, au moins, pour se refuser absolument à préférer ces conceptions, assez simplistes en somme, du rationalisme: une révélation individuelle sans contrôle, ou purement affective sans idée définie, ou une morale sans dogme, ou un dogme, mais en phrases invariables de je ne sais quel métal qui déjoue les arguties de tous les intellectuels, ou malléable au contraire au gré des derniers penseurs à la mode.

Sagesse pour sagesse, mieux vaut celle que nous entrevoyons à travers les obscurités de la foi. Et mieux vaut, comme règle de conduite, celle de toute l'antiquité chrétienne: union indissoluble au Saint-Esprit par l'Eglise; *ubi enim Ecclesia, ibi Spiritus Dei, et ubi Spiritus Dei, illic Ecclesia et omnis gratia: Spiritus autem Veritas.* S. IRÉNÉE, *Adv. haeres.*, l. III, c. XXIV, n. 1, *P. G.*, t. VII, col. 966, S. AUGUSTIN, *In Psal.* LIV, n. 24, *P. L.*, t. XXXVI, col. 644.

BIBLIOGRAPHIE

I. LE MOT : Suicerus, *Thesaurus ecclesiasticus*, in-fol., Amsterdam, 1682, p. 934 sq.; cf. H. Estienne, dans son *Thesaurus ling.graec.*; Heinrich, art. *Dogma*, dans le *Kirchenlexicon*, in-8°, Fribourg-en-Br., 1884, p. 1879 sq.; Goodspeed, *Index patristicus*, in-8°, Leipzig, 1907, p. 56 sq.; Schütz, *Thomaslexicon*, in-8°, Paderborn, 1895, art. *Articulus*, *Dogma*...

II. HISTOIRE DES THÉORIES MODERNES. — A. *Auteurs protestants plus importants* : Lichtenberger, *Histoire des idées religieuses en Allemagne*, Paris, 1888; O. Pfleiderer, *Development of theology in Germany since Kant, and its progress in Great Britain since 1825*, in-8°, Londres, 1890; éd. allem., *Die Entwicklung der Theol.*, Fribourg-en-Br., 1891; *Evolution of theology and other essays*, in-8°, Londres, 1900; A. Bertrand, *La pensée religieuse au sein du protestantisme libéral*, Paris, 1903; J. Réville, *Le protestantisme libéral*, Paris, 1903; E. Doumergue, *Les étapes du fidéisme*, Paris, s. d.; Mme Coignet, *L'évolution du protestantisme français au XIXe s.*, in-16, Paris, 1908, etc.

B. *Auteurs catholiques.* — Sur le mouvement protestant, Ch. Bénard, dans la *Revue ecclés. de Metz*, février-juillet 1898; surtout G. Goyau, *L'Allemagne religieuse, Le protestantisme*, 2e éd., in-12, Paris, 1901; pour le protestantisme français, les chroniques de MM. Dudon et Portalié dans les *Etudes*, de M. Bricout dans la *Rev. du clergé français.*

Sur le mouvement catholique : J. Vacant, *Etudes théologiques sur le Concile du Vatican*, in-8°, Paris, 1895, t. I, p. 61-145; Bellamy, *Histoire de la théol. cathol. au XIXe s.*, in-8°, Paris, 1904; J.-V. Bainvel dans *Un Siècle*, in-fol., Paris, 1900, t. III, p. 153-187; G. Goyau, *L'Allemagne religieuse, Le catholicisme*, in-12, Paris, 1905 sq.; de Grandmaison, dans la *Revue prat. d'apolog.*, 1908, t. VI, p. 5 sq., 81 sq.

III. EXISTENCE DU DOGME. — *Cathol.* : A. M. Weiss, O. P., *Die religiöse Gefahr*, 3e éd., in-12, Fribourg-en-Br., 1904, p. 148 sq.; cf. 59 sq., 87 sq., 460 sq.; D. M. Baltus, O. S. B., *Le christianisme sans dogmes*, dans la *Revue bénédictine*, 1899, t. XVI, p. 563-575; de Grandmaison, *La religion de l'Esprit*, dans les *Etudes*, 1904, t. C, p. 15 sq., 165 sq.; Mgr Batiffol, *L'Eglise naissante*, in-12, Paris, 1909, p. 80 sq., 146 sq., 160 sq., 190 sq.; Lebreton, *Histoire des origines du dogme de la Trinité*, in-8°, Paris, 1910.

IV. VALEUR DE VÉRITÉ ET DE VIE. — Voir les réponses à l'article de M. Le Roy, *Qu'est-ce qu'un dogme?* dans *la Quinzaine*, 1905, p. 502 sq., spé-

cialement Wehrlé, dans la *Revue biblique*, 1905, t. XIV, p. 323 sq.; de Grandmaison, dans le *Bulletin de littér. ecclés.*, 1905, p, 187 sq., 1906, p. 21 sq.; Portalié, dans les *Etudes*, 1905, t. CIV, p. 145 sq., 318 sq.; J. Lebreton, dans la *Rev. prat. d'apol.*, 1907, t. IV, p. 193 sq. Pour les présupposés philosophiques du système, J. de Tonquédec, *La notion de Vérité dans la Philosophie Nouvelle*, dans les *Etudes*, 1907, t. CX, CXI, CXII, et in-16, Paris, 1908.

Sur le pragmatisme, G. Michelet, dans la *Revue du Clergé*, t. XLIX, p. 5 sq., 337 sq. et *Dieu et l'agnosticisme contemporain*, in-12, Paris, 1909.

Sur le symbolo-fidéisme et le modernisme, J. Lebreton, *L'Encyclique et la théologie moderniste*, dans les *Etudes*, 1907, t. CXIII, p. 497 sq., et in-16, Paris, 1908 (trad. angl. et ital.). *Conférences apologétiques*, par MM. Bourchany, Périer, Tixeront, Paris, 1910; notamment III[e] conférence.

Voir la bibliographie des articles Expérience religieuse, Immanence, Pragmatisme.

V. Dogme et théologie. — Sur la distinction des deux, Chr. Pesch, *Institutiones propaed. ad S. Theol.*, 3[e] éd., in-8°, Fribourg-en-Br., 1903, p. 16; Scheeben, trad. Belet, *La Dogmatique*, in-8°, Paris, t. I, p. 552. Pcur plus de détails sur la méthode théologique et la justification de la théologie scolastique, voir les commentateurs de S. Thomas, in I, q. 1 : Vasquez, Valentia, Billuart, Tournely...; cf. Cano, *De locis theol.*; sur la pensée des Pères, cf. Petau, *Dogm. theol.*, in-4°, Paris, 1865, t. I, prolegom., p. 1 sq.; Thomassin, *Dogm. theol.*, in-4°, Paris, 1868, t. V, prolegom., p. 1 sq. Cf. Bainvel, *De Magisterio vivo et Traditione*, in-8°, Paris, 1905, bibliogr., p. 150, 151; Gardeil, O. P., *Le donné révélé et la théol.*, in-12, Paris, 1910, p. 187 sq.; Vacant, *Dict. de théol. cath.*, art. *Dogmatique*, col. 1522 sq.

VI. Dogmes et formules. — De Régnon, *Etudes de théol. positive*, in-8°, Paris, 1892, t. I, p. 1-49, 249 sq.; de Grandmaison, dans les *Etudes*, 1898, t. LXXVI, p. 341 sq., 478 sq.; de la Taille, *ibid.*, 1904, t. CI, p. 511 sq.; Gardeil, dans *Rev. Thomiste*, 1904, t. XII, p. 48 sq.; Lebreton, dans *Rev. prat. d'apol.*, 1907, t. IV, p. 194-199; 527-535; Garrigou-Lagrange, *Le sens commun, la philos. de l'être et les formules dogmatiques*, Paris, 1909, et *Revue Thomiste*, 1908, p. 164 sq., 259 sq.

VII. Développement du dogme (études dogmatiques). Indications bibliographiques dans le *Kirchenlexicon*, t. III, p. 1903 sq., art. *Dogmenentwicklung*; Kihn, *Encyclopädie u. Methodologie der Theologie*, in-8°, Fribourg-en-Br., 1892, p. 376 sq.

Dans l'aire d'influence de Newman, Darboy, dans le *Correspondant*, 1848, t. XXIII, p. 284 sq.; Mgr Goux, *Du développement des dogmes dans la doctrine catholique*, in-8°, Paris, 1858; de la Barre, *La vie du dogme*, in-12, Paris, 1898; W. Ward, *Problems and Persons*, in-8°, Londres, 1903; Brunetière, dans le *Correspondant*, 1902, t. CCIX, p. 393 sq.

Plus proches de Franzelin, Kleutgen, S. J., *Theologie der Vorzeit*, 5 in-8°, Münster, 1867-74, 2[e] éd., t. V, diss. vi, p. 334 sq.; Scheeben, *La dogmatique*, t. I, p. 51 sq., 401 sq.; cf. 633 sq.; Hurter, S. J., *Theol. dogmaticae compendium*, 9[e] éd., Inspruck, 1896, t. I, n. 147-153; Vacant, *Etudes théol. sur les Constit. du Concile du Vatican*, t. II, p. 281-320; M. Prunier, *Evolution et immutabilité de la doctrine religieuse de l'Eglise*, in-16, Paris, s. d.; Billot, S. J., *De sacra tradiiione contra novam haeresim evolutionismi*, in-8°, Rome, 2[e] éd., 1907; Fontaine, S. J., *La théologie du N. T. et l'évolution du dogme*, in-12, Paris, 2[e] éd., 1907 (trad. ital.).

Eclectiques, J. V. Bainvel, *De magisterio vivo et traditione*, p. 117-150; B. Allo, O. P., *Foi et systèmes*, in-12, Paris, 1908; de Grandmaison, *Le développement du dogme chrétien*, dans la *Rev. prat. d'apol.*, 1908, t. V, p. 521 sq., t. VI, p. 5 sq., 81 sq., 401 sq., 881 sq.; Gardeil, O. P., *Le développement du dogme*, dans la *Rev. des sc. philos. et théol.*. 1909, p. 447 sq., et *Le donné révélé et la théol.*, p. 151 sq.

H. Pinard.

DOLET (ÉTIENNE). — Etienne Dolet est né à Orléans, en 1509, d'une famille estimée dans la province, mais qui n'y a laissé aucune trace; il a été brûlé par jugement du parlement de Paris, sur la place Maubert, le 3 août 1546, juste trente-sept ans après sa naissance. Sa vie est très connue; elle a été écrite par Amelot de la Houssaye, Niceron, Née de la Rochelle, tous les auteurs de Biographies ou de Dictionnaires. On s'est avisé dans ces derniers temps d'en faire un martyr. M. J. Boulmier a consacré tout un volume à son apologie; œuvre sans critique, comme l'auteur nous en prévient loyalement : « Je ne suis pas un greffier; je suis un avocat, et Dolet est mon client... Dolet est mon homme; j'épouse toutes ses haines, je m'enfièvre de toutes ses colères, je m'exalte de tous ses enthousiasmes. » — (*Etienne Dolet; sa vie, ses œuvres, son martyre*. Paris, 1857, in-8°. Proème, p. xiv.) Ce n'est pas là qu'il faut chercher la vérité, pas plus qu'au pied de la statue de la place Maubert.

Un court résumé de sa vie va nous la dire. Etienne Dolet commença ses études à Orléans au moment de l'épanouissement de la Renaissance. A douze ans, on l'envoya à Paris, tout plein d'amour déjà pour Cicéron, et il y suivit le cours d'éloquence latine de Nicolas Bérauld, un autre Orléanais, qui avait été précepteur des Coligny. De là, il alla en Italie, séjour obligé de tous les humanistes; il resta trois ans à la célèbre Université de Padoue, où professait Simon de Villeneuve, dont il fut le disciple et l'ami. Il suivit à Venise Jean du Bellay, le futur cardinal, ambassadeur de France, et lui servit de secrétaire. Il y prit une maîtresse, qui s'appelait Helena et lui laissa de tendres et douloureux souvenirs, qu'il célébra en vers latins, cultivant en même temps la muse française, avec la manière semi-latine ou grecque de tant de poètes du temps.

Puis il vint à Toulouse, pour étudier le droit. Mais sa suffisance, son caractère difficile, ses attaques virulentes contre les étudiants d'Aquitaine ou les Parlements, lui suscitèrent beaucoup d'ennemis, et il se fit expulser. Il avait vainement concouru aux Jeux floraux et se plaignait de l'injustice des hommes.

Il se rendit à Lyon, où il critiqua sans raison Erasme et Scaliger, et fit paraître en 1535 son grand ouvrage intitulé : *Commentarii linguae latinae*. L'année suivante, il se fit imprimeur; et nombre de livres savants sont sortis de ses presses; mais, en même temps, il se mit à poursuivre de quolibets la religion et ses ministres, se représentant comme Stoïcien, ou Epicurien, surtout comme libre-penseur: *Libere vivere, vivere est*

Il venait d'avoir, à la fin de 1536, une aventure malheureuse : il tua dans une querelle un peintre nommé Compaing, fut condamné, emprisonné, et gracié par François I[er], auquel il avait adressé une pièce de vers. Mais, étant venu à Paris, il fut mis à la Conciergerie, accusé par la Sorbonne d'avoir

traduit « la saincte Escripture en langue vulgaire ». Le crédit de Pierre du Châtel, évêque de Tulle, le sauva, et il recouvra sa liberté; mais on brûla treize de ses ouvrages. L'arrêt du Parlement est du 14 février 1543.

De retour à Lyon, un nouvel esclandre le fit encore arrêter; et cette fois, il réussit à s'échapper, et se réfugia en Piémont, où il composa son *Second Enfer*. Ses épîtres étaient dédiées au duc d'Orléans, au cardinal de Lorraine, à la duchesse d'Estampes, à la reine de Navarre, « la seule Minerve de France ». Pour son malheur, il voulut revenir à Lyon imprimer encore quelques livres de doctrine très douteuse. Il fut appréhendé, conduit à Paris, déclaré hérétique le 5 novembre 1544 par la faculté de théologie, et condamné deux ans après par le Parlement à être brûlé vif.

On lui reprochait de nier l'immortalité de l'âme, et on incriminait cette traduction d'un dialogue de Platon, arrangé par lui : « Après la mort, tu ne seras rien du tout. » Autrefois, il avait écrit dans une épître à son ami Cottereau (*Carm.* I, 15. 1533):

Ne mortis horre spicula, quae dabit
Sensu carere, vel melioribus
Locis tegi, et statu esse laeto,
Elysii est nisi spes inanis.

Assurément la peine était dure. Mais Dolet ne fut pas condamné sur ces seuls textes. Il avait depuis quinze ans attaqué constamment les hommes et les institutions. Il s'était plu à violer les lois de son pays. Cinq fois poursuivi, ayant un meurtre sur la conscience, de bienveillantes influences l'avaient délivré. En dernier lieu, François Ier lui avait accordé, en juin 1543, une lettre de rémission, signée à Villers-Cotterets, confirmée le 1er août suivant et imposée en quelque sorte au Parlement, par laquelle il lui effaçait toutes ses accusations, y compris celle de l'homicide de Compaing, « à la condition qu'il abjurera ses erreurs ». (*Catalogue des actes de François Ier*, t. IV, p. 460, 478 et 503.) Il ne tint compte d'aucun avertissement. Intelligent, instruit, ayant étudié les lois, il savait de plus, par expérience, à quoi il s'exposait. Tous les gouvernements condamnaient alors l'hérésie, ou l'attaque aux croyances religieuses professées par l'universalité. C'était dans les habitudes d'un temps où on ne connaissait pas la tolérance. Il fallait suivre la religion du prince, ou du moins ne pas la battre en brèche. La Réforme commençait; et, dans toute l'Europe, on la combattait par les mêmes moyens.

Plus tard, les protestants appliquèrent ces mêmes lois aux catholiques, là où ils furent les plus forts. En Angleterre, Elisabeth et Jacques Ier en usèrent non moins durement contre les Puritains. C'est peut-être en France qu'on trouve chez les souverains le plus d'exemples de modération et d'indulgence.

Etienne Dolet ne peut être nommé un martyr : il n'avait aucune foi; il ne défendait aucune croyance; c'était un sceptique, un frondeur et un rebelle. On l'appela relaps dans son temps; aujourd'hui, on l'appellerait seulement récidiviste. On ne trouve pas dans les livres ou mémoires de l'époque une réclamation ou même une pitié pour sa condamnation dernière.

— On peut consulter sur lui un ouvrage intéressant de M. Richard Copley Christie (*Et. Dolet*, London, Macmillan, 1880), et une bibliographie très complète des écrits de Dolet, dans l'édition française remaniée, traduction C. Stryienski, in-8° Fischbacher, 1886. — *Le Procès d'Etienne Dolet*, par A. Taillandier, Paris, 1856, in-8°.— Un article, relativement modéré, dans la nouvelle édition de la *France Protestante*, t. V (1885).

Comte G. Baguenault de Puchesse.

DROIT DIVIN DES ROIS. — L'Eglise a été fréquemment accusée de reconnaître au pouvoir des rois une origine non humaine, mais divine, et conséquemment d'enseigner que jamais, pour aucun motif, un peuple n'a le droit de désobéir à son souverain ou de rejeter son joug, les actes et la personne du souverain n'étant justiciables que de Dieu. Pour avoir une idée nette des doctrines de l'Eglise en cette matière, il faut distinguer ce qui est communément admis par ses docteurs, ce qui est librement discuté entre les diverses écoles, ce qui, bien qu'enseigné par certains théologiens catholiques, est repoussé par la grande majorité d'entre eux.

Avant tout, mettons à part un certain nombre de faits miraculeux où quelque envoyé de Dieu, juge, prophète, dictateur, roi, tel que Moïse, Samuel, Saül, David, reçoit immédiatement de Dieu un pouvoir politique dont le caractère est évidemment surnaturel dans son origine et son but. Observons toutefois qu'au témoignage de l'histoire sainte ce pouvoir n'est ni nécessairement infaillible, ni toujours inamissible : il a ses limites, ses restrictions, ses lois supérieures qu'il est tenu de respecter, ses devoirs qu'il est tenu de remplir. Il suffit de se rappeler l'exemple de Saül.

Mettons aussi à part le pouvoir sacerdotal, conféré miraculeusement ou non par Dieu à quelques personnages revêtus ou non d'un pouvoir politique; car, dans l'Ancien Testament, nous voyons des pontifes-rois, tels que Melchisédech et probablement les premiers chefs de tribus, les premiers princes de la terre; et nous voyons, dans le Nouveau, les Souverains Pontifes investis d'un pouvoir temporel, en vertu de leur charge pontificale et des faits historiques qui ont providentiellement amené la fondation du domaine territorial du Saint-Siège. — Nous ne parlerons donc que de la puissance civile, politique, qui fait les rois et les dynasties royales, les chefs temporels des peuples et des principautés terrestres.

1° Si l'on entend que le pouvoir civil, quelque forme qu'il revête, dérive de Dieu, *au moins médiatement et comme source première*, le droit divin, non seulement des rois, mais de tous les gouvernements légitimes, est pour le chrétien une vérité de foi. « Par moi règnent les rois et commandent les princes », dit le Seigneur. (*Prov.*, VIII, 15, 16.) — « Pas de pouvoir qui ne soit de Dieu », dit S. Paul. Et il ajoute dans le même passage : « Désobéir au prince, c'est désobéir à l'ordre établi de Dieu même .» (*Rom.*, XIII, 1, 2.) Et cela, que le prince soit infidèle, hérétique ou orthodoxe, pourvu que son pouvoir soit légitime; les Pères de l'Eglise ont appliqué ces principes à l'autorité des empereurs romains païens. Léon XIII a rappelé cette doctrine dans son Encyclique sur l'Origine du Pouvoir civil, 29 juin 1881. (*OEuvres*, t. I, p. 144 sq., édition de la Bonne Presse.) — Les textes principaux de l'Ecriture et des Pères sur la matière ont été rassemblés par Bellarmin dans ses *Controverses*. (*De laicis*, 1 sq. *Opera*, t. III, p. 5 sq., Paris, 1871.)

Il y a plus : l'origine divine du pouvoir humain, au sens exprimé plus haut, n'est pas seulement affirmée par l'Ecriture et la Tradition; elle se déduit logiquement de vérités que la seule raison naturelle nous fait connaître; elle s'impose à tout homme qui croit en Dieu. Les scolastiques ont insisté sur cette preuve de l'origine divine du pouvoir. Bellarmin, au seizième siècle, a donné à leur argumentation la forme qu'elle a gardée depuis. Le pouvoir civil est

exigé par la nature humaine, comme l'état social lui-même; donc il dérive de l'Auteur de la nature humaine, de Dieu. Que l'état social soit exigé par la nature humaine, nous n'avons pas à en faire ici la preuve; on connaît les arguments tirés des indigences comme des ressources de cette nature, et du langage humain (cf. l'article SOCIÉTÉ): Bellarmin les résume avec une grande clarté. Que l'état social, pour subsister, exige le pouvoir civil, le cardinal le prouve en ces termes : « Il est impossible qu'une multitude d'hommes reste longtemps unie s'il n'y a une autorité qui la contienne, et qui prenne soin du bien commun, de même qu'en chacun de nous, si l'âme n'était présente pour réunir et contenir dans l'unité toutes les parties du corps, les puissances et les éléments contraires dont il se compose, il aurait vite fait de se dissoudre. Une société est une multitude organisée; une multitude confuse et dispersée ne saurait prétendre à ce nom; or l'ordre ne dit pas autre chose qu'une hiérarchie d'inférieurs et de supérieurs. Si l'on veut donc que les sociétés existent, il faut leur reconnaître des chefs. » (*De laicis*, 5, p. 10.)

On le voit, c'est uniquement sur les exigences de la nature humaine que se fondent les grands docteurs catholiques pour affirmer l'origine divine du pouvoir; ils ne tirent pas leur argument de la cérémonie du sacre; leur raisonnement s'applique aussi bien au prince avant son sacre qu'après; il s'applique aussi bien à un président de république qu'à un roi sacré par l'onction. Sans doute, les théologiens byzantins ont vu fréquemment dans les cérémonies du Sacre une sorte de Sacrement, qui conférait au prince un caractère sacré, et le mettait au-dessus des simples laïcs, de telle sorte qu'un attentat contre sa personne aurait été un sacrilège (cf. GASQUET, *L'Empire byzantin et la monarchie franque*, p. 23 sq. Paris, 1888; G. KURTH, *Les origines de la civilisation moderne*, t. I; p. 233, Paris 1898). On retrouverait ces doctrines dans les écrits des évêques de cour qui favorisèrent les pires entreprises des empereurs allemands, dans ceux des légistes gallicans, et nous verrons le roi JACQUES I[er] d'Angleterre les affirmer solennellement au seizième siècle. Mais elles ne furent jamais la doctrine commune de l'Eglise; les rituels de la consécration des Souverains sont intéressants à consulter à ce point de vue. Au treizième siècle, l'archevêque de Reims, posant la couronne sur la tête du roi, récitait cette oraison : « Recevez la couronne que nos mains, quoique indignes, vous imposent..., et sachez que par elle vous devenez participant de notre ministère; de même que nous sommes à l'intérieur les pasteurs des âmes, de même vous devez être au dehors vrai serviteur de Dieu, vaillant défenseur de l'Eglise contre toutes les puissances adverses, administrateur diligent du royaume que Dieu vous donne et vous commet par la bénédiction que nous vous accordons au nom des Apôtres et de tous les Saints... ainsi vous mériterez de régner sans fin avec Jésus-Christ, dont nous croyons que vous portez le nom et tenez la place sur la terre, Dieu vivant et régnant. » (Cf. Th. et D. GODEFROY, *Le Cérémonial françois*, t. I, p. 21, Paris, 1649; M. PROU, article *Couronnement* dans la *Grande Encyclopédie*, t. XIII, p. 128.)

Le Sacre, avec ses cérémonies et ses prières approuvées par l'Eglise, avec ses onctions d'huile sainte, obtenait sans doute au prince, en retour de l'acte de foi et de piété par lequel il consacrait à Dieu les prémices de son règne, de nombreuses grâces pour bien s'acquitter de ses devoirs; il ne lui conférait aucun pouvoir spécial sur ses sujets. L'effet moral de la cérémonie était cependant immense; et pour le peuple, le prince chrétien n'avait tout son prestige de représentant de Dieu qu'après le Sacre; voilà pourquoi Jeanne d'Arc voulut malgré tous les obstacles, conduire Charles VII à Reims. (Cf. IMBART DE LA TOUR, *Les Origines de la Réforme*, t. I, p. 13, Paris, 1905. FÉRET, *Le pouvoir civil*, p. 460 sq.)

2° Si l'on entend que le pouvoir est directement conféré par Dieu à tel ou tel prince, à tel ou tel chef d'Etat, lorsque le moment est venu pour lui d'entrer en fonctions, on se trouvera en compagnie de théologiens de marque, et cette opinion peut se défendre par des raisons fort probables. Mais l'opinion contraire a pour elle plus de grands noms, et les raisons qui l'appuient sont faites pour agréer à des hommes de notre époque. Esquissons brièvement ces deux systèmes, qui tous deux partent de la vérité établie plus haut; Dieu même est l'auteur du pouvoir civil, et c'est en son nom que tout gouvernement légitime commande.

a) D'après les tenants de la première opinion, le pouvoir, c'est-à-dire le droit de commander à d'autres hommes, est conféré par Dieu directement et immédiatement à l'individu que diverses circonstances d'ordre humain ont placé à la tête de ses concitoyens (hérédité, élection ou conquête légitimes). Ils assimilent cette collation du pouvoir civil à celle que fait Dieu du pouvoir ecclésiastique au Souverain Pontife que les Cardinaux viennent d'élire. Cette doctrine fut celle de presque tous les théologiens gallicans sous l'ancien régime; et de nos jours, par réaction contre les théories révolutionnaires, elle est enseignée dans nombre d'Universités catholiques (cf. CATHREIN, *Moralphilosophie*; t. II, p. 417 sq.). Elle semble, sinon expressément enseignée, du moins favorisée, par ces paroles de LÉON XIII, dans son Encyclique *De civili principatu*, 29 juin 1881 : « *Delectu multitudinis designatur princeps, non conferuntur jura principatus; neque mandatur imperium, sed statuitur a quo sit gerendum.* » (*Acta Leonis PP. XIII*, t. I, p. 132.) HERGENRŒTHER, *Katholische Kirche*, II, 14, 1, 3., donne la liste des principaux défenseurs de ces idées.

b) D'après les tenants de la seconde opinion, Dieu ne confère pas directement le pouvoir du prince au chef d'Etat qui doit entrer en fonctions; il le lui confère par le moyen du peuple, lequel tient de Dieu seul le droit de faire cette collation. On connaît l'argument célèbre par lequel Bellarmin établit cette doctrine : « Le pouvoir civil est de droit divin. Or le droit divin ne donne à aucun homme en particulier ce pouvoir. Donc il le donne à la multitude... Si l'on fait abstraction du droit positif, il n'y a pas de raison pour qu'entre des hommes égaux l'un plus que les autres exerce le commandement; donc le pouvoir est dans la multitude tout entière. » Le cardinal reconnaît, du reste, que la multitude, incapable d'exercer par elle-même ce pouvoir, « est tenue de le transférer à un homme ou à plusieurs », suivant les cas; et lorsque le pouvoir a été ainsi transmis par elle, elle ne peut plus le reprendre par la rébellion, à moins de cas exceptionnels sur lesquels nous reviendrons plus bas (*De laicis*, 6, *op.*, t. III, p. 11). Cette doctrine est peut-être celle de S. THOMAS D'AQUIN, à coup sûr celle de presque tous ses disciples du moyen âge. Au XVI[e] siècle, BELLARMIN et SUAREZ, entre autres, l'ont formulée avec clarté et habilement défendue contre les régaliens.

La différence entre ces deux systèmes est plus théorique que pratique; le premier peut être dit, dans un sens plus strict, favorable au droit divin des rois. (Cf. QUILLIET, *De civilis potestatis origine*, p. 185 sq. Lille, 1893.)

3° Enfin, d'assez nombreux partisans de la thèse du droit divin des rois l'ont exagérée au point de la rendre indéfendable. Selon eux, *le sujet même au-*

quel l'autorité royale est conférée par Dieu est choisi par Dieu lui-même, comme le furent Saül et David; et il est faux que des circonstances d'ordre humain suffisent à le désigner. De ce principe ils tirent des conséquences inadmissibles. Selon eux, le prince, tenant son pouvoir directement de Dieu seul, n'a de comptes à rendre qu'à lui; si le peuple, sollicité par son gouvernement à des actes défendus par la loi de Dieu, peut opposer une résistance passive, en vertu de la sentence apostolique : « Il vaut mieux obéir à Dieu qu'aux hommes » (*Act.*, IV, 19), la résistance active, destinée à empêcher l'exécution d'une loi injuste, est toujours défendue; surtout la rébellion, qui cherche à enlever à un prince coupable le pouvoir dont il abuse, est toujours un crime contre Dieu même, dont le prince est le représentant.

Personne n'a exprimé ces idées avec une plus brutale franchise que le roi Jacques Ier d'Angleterre, dans ses divers ouvrages sur le pouvoir royal. « C'est à bon droit que Dieu lui-même nomme les rois des dieux, puisqu'il leur donne le sceptre et le trône et ordonne au monde soumis d'attendre leurs ordres et de vénérer leur puissance... La dignité royale est à la fois civile et ecclésiastique; le roi n'est pas un pur laïque, comme le rêvent à la fois catholiques et anabaptistes... Le roi ne doit de comptes de son gouvernement qu'à Dieu seul ; aucune faute, quelle qu'elle soit, ne peut rendre un prince justiciable de ceux au jugement desquels Dieu l'a préposé. » Si un roi opprime son peuple, « celui-ci n'a de recours qu'à Dieu, s'efforçant d'obtenir par sa patience, sa prière, l'amendement de sa vie, seuls actes que le droit divin lui permette, que le Seigneur daigne, de sa main, retirer le fléau de son peuple ». Devant un ordre injuste, « le peuple ne peut que fuir sans résistance la fureur de son roi; il ne doit lui répondre que par ses larmes et ses soupirs, Dieu seul étant appelé au secours ». (Cf. J. DE LA SERVIÈRE, *De Jacobo I Angliae rege*, p. 74 sq.) On trouverait facilement, dans les écrits de parlementaires gallicans, voire d'évêques trop habitués aux cours, des déclarations analogues. (Cf. FÉRET, *Le pouvoir civil devant l'enseignement catholique*, IIIe partie, p. 310 sq.)

Mais il faut le dire bien haut, jamais ces doctrines n'ont été communes dans l'Eglise. — Tout au contraire, l'immense majorité de ses docteurs, quelle que fût leur opinion sur l'origine du pouvoir civil, a admis qu'en certains cas graves la résistance, même active, à une loi injuste, est licite et louable, et que dans des cas plus graves encore, et partant fort rares, un peuple peut s'insurger contre l'autorité corruptrice ou tyrannique de son prince. Pour ceux qui admettent la collation directe du pouvoir par Dieu au prince, cette collation n'est faite que dans certaines limites et pour un certain but, le bien du peuple. Pour ceux qui admettent la collation divine du pouvoir du prince par le peuple, « jamais le peuple ne délègue tellement son pouvoir qu'il ne le conserve en puissance et ne puisse, dans certains cas, le reprendre même en acte ». (Bellarmin, *Réponse au roi Jacques d'Angleterre*, 13; *Op.*, t. XII, p. 184 sq.) Cf. l'article TYRANNICIDE. Enfin la quasi unanimité des théologiens catholiques admet aujourd'hui le pouvoir indirect du Pape en matière temporelle, c'est-à-dire reconnaît qu'en vertu de l'autorité spirituelle que Dieu lui a donnée sur l'Eglise, le Pape peut admonester, frapper de censures, un prince dont les actes de gouvernement nuisent gravement à cette Eglise, et si les censures ne suffisent pas, délier ses peuples de leur serment de fidélité et déclarer le souverain déchu de ses droits. Cf. l'article PAPE (POUVOIR DU).

On le voit, si l'Eglise reconnaît l'origine divine du pouvoir, si un bon nombre — non la majorité — de ses théologiens admettent la collation directe du pouvoir par Dieu au souverain, il ne suit nullement de ces principes que le peuple n'ait jamais le droit de résister, même activement, aux injustes exigences de ses gouvernants, et que le pouvoir des princes soit inamissible, quelque abus qu'ils en fassent. La doctrine du droit divin, non seulement des rois, mais de tous les gouvernements légitimes, entendue comme l'entend l'Eglise, ne porte aucun préjudice aux libertés légitimes, également concédées par Dieu, des sujets, au « droit divin des peuples ».

BIBLIOGRAPHIE. — Bourret (Cardinal), *De l'origine du pouvoir civil d'après S. Thomas et Suarez*, Paris, 1857; V. Cathrein, *Moralphilosophie*, t. II, p. 386 sq., Fribourg, 1891; Féret, *Le pouvoir civil devant l'enseignement catholique*, Paris, 1888; Hergenröther, *Katholische Kirche und Christliches Staat*, 14, 1, Fribourg, 1875; Lacour-Gayet, *L'éducation politique de Louis XIV*, Paris, 1898; id., *La théorie du pouvoir royal* (*Hist. gén.* de Lavisse et Rambaud, t. VI, p. 152 sq); de la Servière, *De Jacobo I Angliae rege, cum Card. Roberto Bellarmino super potestate cum regia cum pontificia disputante*, Paris, 1900.

J. DE LA SERVIÈRE.

DROIT DU SEIGNEUR. — La légende du « Droit du seigneur » est une des armes que nombre d'auteurs dirigent encore contre l'ancien régime — que nous n'avons pas à défendre ici, — et contre l'Eglise elle-même. Point n'est besoin de définir ce dont tant de monde a parlé. Mais la chose, dit-on, aurait existé un peu partout, en Ecosse, d'où quelques doctes la prétendent originaire, en France, en Allemagne, en Suisse, en Italie; il n'y a guère que l'Espagne qui aurait eu la bonne chance de n'être pas contaminée. Laissant donc de côté toute définition, appliquons-nous à la critique des témoignages sur lesquels on s'est appuyé pour affirmer l'existence de ce prétendu droit.

Les témoignages doivent évidemment être nombreux; il est à croire qu'un tel abus du seigneur contre le serf ne s'est pas introduit et surtout ne s'est pas perpétué sans de vives protestations, sans des résistances parfois violentes; il n'est guère possible que la dignité humaine, condamnée pendant des siècles au plus sanglant outrage, n'ait pas fait arriver jusqu'à nous l'écho de ses plaintes, soit dans les satires parfois violentes où le noble n'était guère épargné, soit dans les Etats généraux où le Tiers-état était admis à présenter ses doléances; or de tels témoignages sont encore à trouver. Les défenseurs du « Droit du seigneur », les *prélibateurs*, comme on les a nommés (A. DE FORAS, *Le Droit du seigneur*), sont contraints de se rabattre sur des anecdotes, sur des témoignages suspects, sur des textes qu'ils n'ont pas compris.

Parmi les droits parfois singuliers qui, au temps de la féodalité, modifiaient en tant de façons les rapports entre les personnes, il en est un qu'on trouve désigné sous différents noms : *jus primae noctis*, *maritagium*, *formariage*, ou sous d'autres expressions plus réalistes. Plusieurs textes établissent, en effet, que ce droit appartenait à des évêques, à des chanoines, à des seigneurs, et parfois même à des *abbesses*. Etait-ce là le « Droit du seigneur », au sens qu'il a plu aux *prélibateurs* de donner à ces textes ?

Le *Jus primae noctis* se rapporte à un précepte ecclésiastique fort respectable : soucieuse d'inspirer aux époux chrétiens le respect réciproque et la chasteté, l'Eglise avait recommandé ou ordonné aux

nouveaux mariés l'observation de la continence pendant un, deux ou trois jours. L'exemple en était pris de Tobie. Cette pratique, déjà recommandée au concile de Carthage en l'an 398, devint bientôt générale, aussi bien dans l'Eglise orientale que dans l'Eglise latine, et jusqu'au concile de Trente certains casuistes la regardèrent comme obligatoire en conscience. Depuis le concile de Trente, elle a été encore recommandée, à titre de conseil, dans les Pontificaux ou les Rituels. Le Rituel romain de 1624 porte qu'on doit avertir les époux : « ... *quomodo (in matrimonio) recte et christiane conversari debeant diligenter instruantur, ex divina Scriptura,* EXEMPLO TOBIAE *et Sarae verbisque angeli Raphaelis eos docentis quam sancte conjuges debeant vivere.* »

Cette pratique parut sans doute trop sévère à quelques fidèles, qui demandèrent à la remplacer par quelque bonne œuvre, par l'aumône, et c'est cette compensation pécuniaire que parfois des évêques ou des prêtres exigèrent à titre de *Jus primae noctis.* De là ensuite des procès, comme celui de l'évêque d'Amiens, dont nous parlerons tout à l'heure; mais nulle part il n'est dit ni insinué que cette aumône, analogue à celle par laquelle on satisfait aujourd'hui à l'obligation de certains jeûnes ou de certaines abstinences, ait jamais été l'équivalent du « Droit du seigneur », établi au profit des ministres de l'Eglise.

A l'égard du *Jus primae noctis,* en tant que droit ecclésiastique, on n'apporte guère que les trois faits suivants :

Le *droit des évêques d'Amiens* est toujours mis en première ligne, dans le défilé de preuves qui sont censées établir l'existence du « Droit du seigneur ». L'évêque et les curés d'Amiens exigeaient en effet une redevance des nouveaux mariés. Cela donna lieu à des procès, et le parlement de Paris fut amené à rendre des arrêts contre l'évêque et les curés, notamment dans les années 1393, 1401, 1409, 1501. Or le texte de ces arrêts ne laisse pas planer le plus petit équivoque sur la nature du *droit* réclamé par les ecclésiastiques d'Amiens. « Défense à l'évêque et aux curés d'Amiens d'exiger argent des nouveaux mariés *pour leur donner congé de coucher avec leurs femmes la première, deuxième et troisième nuyt de leurs nopces... chacun desdits habitants pourra coucher avec sa femme la première nuyt de leurs nopces,* sans le congé de l'évêque et de ses officiers, s'il n'y a empêchement canonique... *Quant à non coucher de trois nuyts avec sa femme au commencement du mariage,* les demandeurs auront la recréance, le procès pendant, et *pourront les épousés coucher franchement les trois premières nuits avec leurs femmes.* » Il s'agit donc bien d'une taxe établie en compensation de la continence des trois premiers jours du mariage, qui était devenue une loi en certains pays. Cette taxe n'était pas sans analogie avec celle que perçoit aujourd'hui l'évêque sur ceux qui lui demandent la dispense de la publication des bans.

Le *cas du chantre de Mâcon* a été également signalé, comme tout à fait probant, dans la question du « Droit du seigneur ». On rappelle que les prétentions exorbitantes de ce dignitaire furent refrénées par l'archevêque de Lyon, qui lui interdit de percevoir plus de six deniers des nouveaux époux. Or si l'on recourt à la décision épiscopale, qui est tout entière citée dans du Cange, il en ressort tout simplement « que les habitants de Mâcon, présents et futurs, pourront librement recevoir la bénédiction nuptiale, sans demander soit permission (*licentia*), soit lettre (*carta*) dudit chantre ou de toute autre personne à son nom, pour les droits et émoluments que ledit chantre avait coutume de percevoir de ceux qui voulaient se marier, à cause desdites dispenses (*ratione dictarum cartarum*); chaque citoyen voulant recevoir la bénédiction nuptiale devra payer six deniers pour droit de la chanterie, disant publiquement : « *Veez-ci six deniers parisis pour lo droit dou chantre de l'église de Mascon.* » Sans qu'on s'explique bien ce droit du chantre de Mâcon, il est par trop clair qu'il n'a rien à démêler avec le Droit du seigneur.

Mais il faut reconnaître que l'*affaire du curé de Bourges* n'est pas tout à fait si limpide, *si elle est authentique.* Un jurisconsulte du XVIe siècle, Nicolas BOHIER, rapporte dans ses *Decisiones in Senatu Burdigalensium* un souvenir qui lui aurait été personnel : « *Et ego vidi in curia Bituricensi processum appellationis in quo rector seu curatus parochialis praetendebat ex consuetudine primam habere carnalem sponsae cognitionem, quae consuetudo fuit annulata, et in emendam condempnatus.* » (C. IX, p. 118.) L. VEUILLOT et A. DE FORAS, qui ont scrupuleusement discuté ce texte, en ont rejeté l'authenticité, et voici pourquoi. Les *Decisiones* de Bohier ont été publiées dix-huit ans après la mort de l'auteur. Un contemporain de Bohier, qui fut un des plus célèbres juristes de cette époque, DUMOULIN, a écrit « qu'un grand nombre des décisions de Bohier, insérées pour augmenter le livre, ne sont pas des sentences de Bohier, déjà affaibli par l'âge, mais des allégations faites par des jeunes gens... *sed allegationes juvenum* ». Ces jeunes bazochiens en gaieté, remarque de Foras (*Droit du seigneur,* 187), ont peut-être inséré, à l'insu du pauvre président, ou même après sa mort, l'historiette graveleuse du curé de Bourges. Ce qui est certain, suivant une observation du même auteur (*ibid.*), c'est que Bohier, dans son traité *De consuetudinibus matrimon.,* publié de son vivant, ne mentionne aucune coutume relative au prétendu droit, bien qu'il y aborde des points comme celui-ci : *an statim quod uxor cum viro suo,* etc., ou y développe cette proposition : *quod pro mortuariis vel benedictionibus nubentium non solvatur nisi certum quid.* « Si ce curé a jamais existé, poursuit M. A. de Foras, — Bohier, qui a vu le procès, n'en donne ni le nom ni la date, — il était atteint de folie. Celui qui prétend *avoir vu* a certainement vu de travers, et celui qui accepte cette manière de voir devrait retourner à l'école. En effet, le curé n'a jamais été seigneur féodal; admettons que le curé de Bourges l'ait été par exception, il n'aurait pas plaidé devant une cour ecclésiastique, mais devant un tribunal féodal. Tout homme versé dans la connaissance du droit du moyen âge sait que les deux juridictions civile et ecclésiastique avaient des limites parfaitement tracées et infranchissables. Cette raison pourrait nous dispenser d'en donner d'autres; il est bon pourtant de faire ressortir l'énormissime improbabilité d'un curé revendiquant devant ses supérieurs ecclésiastiques un sacrilège et un adultère. Il faut avoir des yeux bien malades pour voir des monstruosités de cette sorte; il y a là, sans nul doute, une discussion relative au *droit des premières nuits,* droit que nous admettons et dont nous revendiquons carrément l'esprit à l'honneur de l'Eglise, et pas autre chose. » (*Ibid.,* p. 88.)

Après l'évêque d'Amiens, le chantre de Mâcon et le curé de Bourges, le clergé, les moines, les couvents, sont encore pris à partie pour avoir joui du « Droit du seigneur », non plus en qualité de pasteurs vis-à-vis de leurs brebis, mais en qualité de seigneurs temporels vis-à-vis de leurs vassaux, et sous ce rapport ils méritent d'être englobés dans la catégorie de ces affreux privilégiés qui abusèrent pendant si longtemps de l'honneur des pauvres gens.

Tout le monde sait qu'au moyen âge le serf était attaché à la glèbe; il faisait partie de la propriété

seigneuriale et se transmettait avec elle. Il subissait cette condition moyennant certains avantages, jouissance de terres ou d'immeubles, qu'il compensait encore par les corvées, les dons en nature ou en argent. Tant que cet état de choses a duré, les seigneurs ont tenu la main à ce que leurs hommes ne désertassent pas les tènements féodaux, de même qu'ils se sont arrogé le droit d'empêcher un étranger de s'introduire sans leur permission sur leur domaine. Il résultait de là que le mariage entre gens qui n'étaient pas d'un même tènement était assujetti à la *licence* seigneuriale. Les mariages réalisés dans ces conditions furent quelquefois, en certains lieux, soumis à un impôt qui était perçu à titre de droit de *formariage, foris maritagium.* Le mariage entre gens d'un même seigneur donnait lieu aussi, dans quelques seigneuries, à la perception d'un impôt spécial. Ce droit, que le seigneur s'attribuait sur ses hommes, s'est traduit parfois à propos de mariages par des symboles qui répugnent essentiellement à nos mœurs et choquent souverainement nos goûts; le cuissage par exemple. Un seigneur mettait la cuisse dans la couche des nouveaux mariés pour signifier qu'il réservait ses droits seigneuriaux sur leur postérité; mais généralement toutes ces prétentions se réduisaient à un impôt léger, à des gâteaux, du porc salé, quelques bouteilles de vin. Cet impôt avait encore des équivalences gratuites : les nouveaux mariés devaient courir la quintaine, le dimanche d'après la noce, ou exécuter quelque tour de force ou d'adresse, pour l'amusement du public. A l'abbaye de Saint-Georges de Rennes, les mariés qui ne payaient pas la redevance étaient tenus d'aller à Saint-Hélier, et la jeune femme devait chanter en sautant par-dessus une pierre : « Je suis mariée, vous le savez bien; si je suis heureuse, vous n'en savez rien. » En vérité, tout cela avait fini par devenir très humiliant; mais il ne s'agit pas d'apprécier ces usages.

C'est pour n'avoir pas compris ce qu'étaient ces droits de formariage, de mariage, de marquette, etc., qu'une foule d'écrivains ont osé parlé du « Droit du seigneur ».

Les partisans de ce système se vantent d'occuper une position inexpugnable. D'abord ils racontent l'origine du « Droit du seigneur ». Un acte de naissance! Que peut-on exiger de plus précis? Hector Boethius, docteur écossais d'Aberdeen (1516), raconte l'anecdote suivante, dans son *Histoire d'Ecosse.* Un roi écossais du nom d'Evenus, lequel vivait *de longs siècles* avant Malcolm, promulgua d'abominables lois, accordant entre autres aux seigneurs la faculté d'avoir plusieurs femmes et de jouir les premiers de la nouvelle mariée. Cette loi jeta de si profondes racines qu'il fallut, pour l'abolir, toute l'énergie de Malcolm, soutenu par la reine son épouse. Malcolm y réussit pourtant, en y substituant la Marquette (*nummum aureum « Marchetam » vocant*), payable au seigneur comme rançon du droit précité. Qu'étaient-ce qu'Evenus, Malcolm et les lois abrogatoires de Malcolm? Si jamais il a existé en Ecosse un roi Evenus, il a vécu, suivant Boëthius, *longa saecula,* plusieurs siècles avant Malcolm. Il y a eu quatre rois d'Ecosse du nom de Malcolm : le premier est mort en 958, et le quatrième en 1165. Ainsi, quand bien même l'on voudrait entendre que Boëthius parle du dernier et qu'on réduirait ses *longa saecula* en un seul siècle, on ne rapprocherait l'époque du règne d'Evenus que du XIe siècle. Mais c'est un point d'histoire bien certain que Guillaume le Conquérant n'a introduit les droits féodaux et les seigneuries territoriales en Angleterre que dans les années 1066 à 1087, et que les Ecossais les ont empruntés des Anglais. Comment donc Evenus aurait-il accordé ce droit *loci dominis*, aux seigneurs des villages, tandis qu'il n'en a pas existé avant la naissance de la féodalité? Fût-il vrai, d'ailleurs, comme l'a cru Boëthius, que ces lois d'Ecosse sont de Malcolm II, ainsi que leur titre l'annonce, sa fable n'en deviendrait que plus absurde; car Malcolm II est mort en 1033, et, par conséquent, un demi-siècle avant que les Anglais eussent acquis une idée des lois féodales et des seigneuries territoriales. Mais déjà les savants ont remarqué que le titre de ces lois les attribue faussement à Malcolm II, fils de Kennet, et cela par la même raison que le droit dont je traite ne peut être attribué au roi Evenus. Dès que ces lois parlaient de comtes et de barons territoriaux, ils n'ont pas balancé d'en conclure que Malcolm II ne pouvait en être l'auteur, parce que ces titres n'ont été connus en Ecosse que sous Malcolm III, qui monta sur le trône en 1057 et fut tué en 1093 dans une bataille. Bref, la première rédaction des lois écossaises est postérieure à l'introduction des coutumes normandes, c'est-à-dire des lois féodales, en Angleterre, et même postérieure au règne du roi David Ier qui mourut le 24 mai 1153; de sorte que tout ce que Boëthius raconte de ces lois de Malcolm II et de ce droit de première nuit, est d'autant plus fabuleux que, sous Malcolm II, on ne connaissait en Ecosse ni *seigneur*, ni *seigneurie*, ni *marcheta.*

Allons plus loin. Voici cette prétendue loi de Malcolm II, qui fait partie de celles qui parurent sous Malcolm III, après la mort de David Ier, en partie sous le faux titre de *Leges Malcolmi Mac Kennet ejus nominis secundi*, et en partie sous celui de *Regiam majestatem*, où le titre de « Marchetes » se trouve, lib. IV cap. XXXI: *De la marquette des femmes.*

« 1° Il faut savoir que, selon les assises d'Écosse, pour quelque femme que ce soit, ou noble, ou serve, ou mercenaire, sa marquette sera d'une génisse ou de trois sols, et de trois deniers pour les droits du sergent.

« 2° Et si elle est fille d'un homme libre et non d'un seigneur de quelque lieu, sa marchette sera d'une vache ou de six sols, et de six deniers pour les droits du sergent.

« 3° Item, la marquette de la fille d'un thane ou d'un ogethaire sera de deux vaches ou de douze sols, et le droit du sergent de douze deniers.

« 4° Item, la marquette de la fille d'un comte appartient à la reine et sera de douze vaches. »

En tout cela il n'y a pas l'ombre d'un droit analogue au prétendu « Droit du seigneur ». La *Marchette des femmes* concerne aussi bien les filles des nobles, comtes et thanes, que les filles des serfs. Il n'est pas possible d'y voir une compensation pour un droit qui aurait atteint toutes les filles d'Écosse. On s'explique sans peine qu'avec un peu d'ignorance Boëthius ait interprété la loi *Regiam majestatem* dans le sens du préjugé vulgaire; mais aux yeux de la judicieuse critique, elle n'était destinée qu'à combattre les mauvaises mœurs. C'est aussi l'avis des meilleurs légistes anglais.

Quant aux témoignages sur lesquels on a prétendu appuyer la pratique du « Droit du seigneur », il faut commencer par en éliminer un bon nombre qui n'ont aucun rapport avec ce droit, dans quelque sens qu'on veuille l'entendre, ou qui sont faussement attribués à des érudits respectables. L. Veuillot a finement raillé la tendance des adversaires qu'il combat, à se placer sous la protection de noms respectés. Ils renvoient à Du Cange, le savant, le consciencieux écrivain. On ouvre Du Cange, qui renvoie à Brodeau, on appelle Brodeau, qui, au lieu de vous entretenir du « Droit du seigneur », amène le sujet

sur l'abominable et détestable coutume qui existait parmi les peuples septentrionaux et qui a été abolie par le christianisme.

Il est remarquable que les témoignages les plus favorables à l'existence prétendue du « Droit du seigneur » soient tous de date récente et d'une authenticité douteuse. C'est un seigneur de Louvie qui vient déclarer en 1538, dans un *aveu* conservé aux archives de Pau, « qu'il avait le droit de coucher la première nuit de noces avec la mariée ». L'aveu est rédigé en patois béarnais, lorsqu'il est constant qu'un acte de cette nature, pour revêtir les formes légales, devait être écrit en latin ou en français. C'est, la même année (1538), un seigneur de Bizanos, gentilhomme gascon comme le précédent, qui crie par-dessus les toits l'antique *droit de ses ancêtres sur les nouvelles mariées*, et l'échange de ce droit contre *une épaule de mouton ou un chapon;* le tout confirmé par *la voix publique et la renommée.* C'est peu sérieux et peu concluant.

Autre fait, cité par un des plus récents prélibateurs, M. Delpit. « La coutume de Drucat au bailliage d'Amiens de l'an 1507 » établirait que « quand aucun des subgiéts ou subgiettes dudit lieu de Drucat se marye... le marié ne peut coulchier avec sa dame de neupces sans le congié du dict seigneur, ou que ledit seigneur ait coulchié avec ladite dame de neupces, lequel congié il est tenu de demander au dict seigneur et à ses officiers; pour lequel congié obtenir le dict maryé est tenu bailler un plat de viande... et est le dict droit appelé droit de cullage ». Evidemment l'alternative défavorable au marié, dans le bailliage de Drucat, est une clause comminatoire, absurde, effrontée si l'on veut, mais une clause comminatoire seulement, impuissante à établir l'existence d'un droit comme le « Droit du seigneur », et surtout à le fonder; *le plat de viande*, qui pouvait en empêcher l'exercice, étant une denrée trop commune.

Louvie et Drucat sont cependant les faits les plus graves qu'on ait produits dans la question; Henri Martin (*Hist. de France*, t. V, p. 568) n'a retenu que ces deux là pour conclure modestement à *la possibilité de l'existence de ce droit infâme.* Les autres, en effet, trouvent tous leur explication naturelle dans la redevance exigée par le seigneur à l'occasion du mariage de ses tenanciers. Il suffira de citer les principaux, dépouillés de tout commentaire.

« A Auxi-le-Château, quand aucun étranger se allie par mariage à fille ou femme étant de la nation d'Auxi ou demeurant en icelle ville, ils ne peuvent la nuit de leurs neupches coucher ensemble sans avoir obtenu congé de ce faire du seigneur ou de ses officiers sous peine de LX sols d'amende. » (Bouthors.) « Simon de Pierrecourt fit à ses vassaux remise d'un certain droit, *quemdam redditum qui culagium dicebatur, videlicet tres solidos quos mihi singuli reddebant quando filias suas maritabant.* »

« Au xiie siècle, écrit M. Léopold Delisle, à Carpignet, l'abbesse de Caen demandait trois sous au paysan dont la fille s'établissait au dehors de sa seigneurie. Au siècle suivant, les vilains de Verson acquittaient un droit semblable au profit des moines du Mont-Saint-Michel.

« Le vilain sa fille marie
« Par dehors la Seignerie,
« Le seigneur aura le culage,
« Trois sols en a del mariage.

« Dans un aveu du fief de Trop, en 1455, nous voyons encore les vassaux tenus de payer le « cullage » de mariage. Dans l'un et dans l'autre de ces exemples, il ne s'agit évidemment que d'une redevance en argent, ce qui autorise à donner une semblable interprétation au « *droit de cullage* quand on se marie », que le comte d'Eu avait sur ses hommes de Saint-Martin-le-Gaillard. » (L. Delisle, *Etudes,* etc.)

Il serait superflu d'allonger cette liste de témoignages. Le « Droit du seigneur » est une question jugée, après les sérieuses études de L. Veuillot et A. de Foras en France, de Karl Schmidt en Allemagne. Aux preuves résumées ici, il ne reste à ajouter comme dernier degré d'évidence que le passage du Grand Coustumier général cité par de Foras, (p. 272):

« Item peux et dois sçavoir et entendre par la raison des sudite que s'il arrivait que le seigneur couchast avec la femme de son homme féodal ou avec sa fille qui pucelle serait ou sa parente, sachez que l'homme féodal doit à toujours être exempt de son seigneur. » C'est-à-dire qu'il devenait complètement libre.

« Par cas opposite, si l'homme féodal gisait avec la femme de son seigneur, ou avec sa fille, pourtant qu'elle fust pucelle, sachez que l'homme féodal en ce faisant perd son fief et doit perdre ce qu'il tient dudict seigneur. Et si c'estait homme tenant en cotterie, si doit tout le sien estre mis en la main du seigneur. »

Louis Veuillot : *Droit du seigneur.* — A. de Foras : *Le Droit du seigneur*, 1887. — Karl Schmidt : *Jus primae noctis. Fribourg* 1881. — *Revue des questions histor.*, t. I, p. 95; t. VI, p. 304; t. XIV, p. 702.

P. Guilleux.

DUEL. — Nous traiterons dans une première partie du *Duel judiciaire*, selon la conception du moyen âge; dans une seconde partie, du *Duel privé*, selon les mœurs modernes.

Première Partie. — Le Duel judiciaire

I. *Définition.* — II. *Origine.* — III. *Le duel judiciaire et l'Eglise.* — IV. *Bibliographie.*

I. Définition. — Le duel judiciaire peut se définir : *un combat singulier ordonné ou permis par l'autorité publique, suivant des lois établies, et comme moyen d'arriver à reconnaître le bon droit dans une cause en litige.*

II. Origine. — De tout temps, mais surtout aux époques de violence et de barbarie, les hommes ont eu recours à des querelles pour régler leurs différends ou pour se faire justice; souvent aussi, chez les peuples barbares, la force brutale a tenu lieu de lois et de justice, la force et le droit ont été confondus. Mais retrouve-t-on dans les civilisations anciennes ou chez les peuples qui, à défaut d'une civilisation avancée, offrent dans leurs institutions au moins une ébauche d'organisation judiciaire, quelque chose d'analogue au duel judiciaire tel que nous l'avons défini? On peut, semble-t-il, répondre hardiment : non. Ni chez le peuple juif, ni chez les Grecs, ni chez les Romains, on n'en voit de trace. Quelques savants l'affirment pour certaines nations anciennes de Grèce et d'Italie, mais les textes sont bien incertains et leur opinion reste contestée. Des Gaulois et des Germains, ni César ni Tacite ne rapportent rien qui rappelle le duel, au moins judiciaire. Rien non plus dans les lois des Francs Saliens, quoique l'épreuve de l'eau bouillante y soit insinuée. Rien enfin chez les anciens peuples d'Orient (Inde, Egypte, Slaves d'Europe) ni chez les Celtes (dont les coutumes ont été

étudiées avec soin ces dernières années à l'aide de nombreux documents), ni enfin dans les peuplades sauvages d'Afrique, d'Asie et d'Océanie (voir de Smedt, *Le duel judiciaire et l'Eglise*, dans les *Etudes religieuses*, t. LXIII, p. 337 sq).

Le duel judiciaire n'apparaît d'une manière certaine que chez les nations de race germanique, après leur conversion au christianisme. Il est employé comme un moyen de faire la preuve ou de se justifier d'une accusation, à la place ou plutôt à défaut des autres moyens. Au vi[e] siècle, la *loi Gombette* (promulguée par Gondebaud, roi des Burgondes), statue, au livre VIII, que, si l'accusateur refuse solennellement d'admettre la justification par serment de son adversaire, « les deux parties sont tenues de se présenter dans le plus bref délai devant nous, pour vider leur querelle par le jugement de Dieu ». Des dispositions analogues se retrouvent dans les autres codes compilés et approuvés par l'autorité royale dans les pays soumis aux Francs du vi[e] au ix[e] siècle (*Mon. Germ. Hist.*, in-4°, Leg., sect. I, t. II, part. I, p. 49; ibid., in-fol., Leg., t. V, p. 225, 241, 248, etc.).

Le duel, sans avoir été complètement étranger aux Goths, est absolument exclu de leurs lois; ces lois, il est bon de le noter, ont un caractère beaucoup plus romain que celles des Francs, et furent compilées par des gens d'Eglise ou des conseillers de race romaine, pour des peuples depuis assez longtemps soumis à la domination de Rome.

Les Slaves du x[e] siècle paraissent avoir connu le duel judiciaire. En revanche, les lois anglo-saxonnes n'en font nulle mention, et, même après son introduction en Angleterre à la suite de la conquête des Normands, il resta loisible aux Anglais de se justifier par les autres épreuves (ou *ordalies*) dans leurs querelles avec les conquérants. Fréquent au contraire est l'usage du duel judiciaire chez les Lombards. Sanctionné par les lois de Rotharis et de Grimoald, il est *toléré* par Luitprand. « Nous n'avons nulle confiance dans ce prétendu jugement de Dieu et nous avons appris que dans bien des cas le bon droit a succombé dans ces combats singuliers. Mais l'ancienne coutume de notre nation ne nous permet pas d'abroger cette loi.» (*Mon. Germ. Hist.*, in-fol., Leg., t. IV, pp. 48, 94, 129 et 156.)

Sous les empereurs et rois carolingiens, ces lois restèrent en vigueur, avec quelques modifications de détail (cf. *Capitulaires* de Charlemagne, de Louis le Débonnaire, de Lothaire. *Mon. Germ. Hist.*, in-4°, Leg. s. II, t. I, p. 117 ss., p. 268; p. 331.) Peu nombreux toutefois sont les faits qui nous permettraient de voir mise en pratique la législation sur le duel, environ quatre à l'époque mérovingienne, sept à l'époque carolingienne, les deux derniers entre gens d'Eglise et pour des biens ecclésiastiques. Dans la période coutumière au contraire, du x[e] au xii[e] siècle, les exemples abondent. Grâce surtout à l'ignorance des lois, les juges, se trouvant souvent incapables de discerner où était le bon droit, permettaient ou même commandaient le duel pour toute espèce de causes, tant au civil qu'au criminel. La procédure canonique réprouvait le duel, mais les évêques, comme seigneurs temporels, étaient souvent obligés de le permettre.

Le droit coutumier prescrivait toute une procédure à suivre pour le duel (cf. les *Coutumes de Beauvaisis*, celles *de Lorris*, les *Constitutions du Châtelet*). Tous n'étaient pas admis à se justifier d'une accusation par le duel ou à provoquer leur adversaire : il était, sauf privilège, interdit aux serfs. Le vaincu, dans les affaires criminelles, subissait la peine due au crime dont il était accusé ou accusateur; au civil, il perdait sa cause et de plus payait une amende à la justice. Les cautions du vaincu étaient souvent punies comme lui.

Plusieurs rois et empereurs, Canut de Danemark, Frédéric II de Germanie, saint Louis de France essayèrent en vain de s'opposer au duel judiciaire; malgré leurs efforts, malgré les proscriptions de l'Eglise, il persista longtemps, et la coutume des défis privés et des tournois qui, en Angleterre et en Allemagne surtout, servaient souvent à trancher les contestations juridiques, ne contribua pas peu à le maintenir en vigueur.

III. Le duel judiciaire et l'Eglise. — On a souvent fait du duel judiciaire une objection contre l'Eglise. Comment expliquer en effet la coïncidence de son apparition chez les peuples germaniques avec le fait de leur conversion au christianisme ? L'Eglise l'aurait-elle introduit chez eux? pourquoi du moins n'a-t-elle pas usé de son influence toute-puissante sur les peuples néo-chrétiens pour s'opposer efficacement à un tel abus? N'y a-t-il pas eu de sa part, peut-être même de la part des souverains Pontifes, approbation absolue et formelle ou du moins implicite et tacite? Pour résoudre cette objection, il est bon d'étudier le développement historique de la coutume du duel judiciaire chez les peuples germaniques où nous la voyons naître et grandir. Les historiens, Tacite en particulier, nous signalent chez eux un amour jaloux de l'indépendance. (Tacite, *Germanie*, c. xvi.) Ils avaient, il est vrai, des rois, des chefs suprêmes ou subordonnés, mais leur pouvoir était limité, et toutes les affaires importantes étaient débattues et conclues dans les assemblées des hommes libres. La justice s'exerçait-elle dans ces assemblées ? Oui, mais elle ne s'occupait guère que des délits graves contre la nation ou la sécurité publique : trahison, désertion ou lâcheté devant l'ennemi, conduite publiquement scandaleuse (ib., cc. vii et xi). Les autres délits, vol, homicide, se réglaient en dehors des assemblées, au moyen de transactions, par le payement d'une amende, dont l'acceptation dépendait de la famille de la victime (ib., cc. xii et xxi). Les juges nommés dans les assemblées de la nation pour se transporter dans les bourgs, semblent avoir eu pour rôle de préparer ces transactions, non de trancher avec autorité le débat (ib., c. xii). D'ailleurs le droit de guerre privé était reconnu à tous les hommes libres, et c'est sans doute dans ce sens qu'il faut entendre ce que dit Velleius Paterculus (*Hist.Rom.*, II, 118), qu'ils avaient coutume de terminer leurs différends par les armes. Une fois les Barbares établis, *parqués* dans des territoires beaucoup plus restreints, une administration plus stable, plus régulière, s'imposa; la législation romaine leur offrait pour l'ordre et la sécurité publique des avantages incontestables. Mais il était impossible de la transporter du premier coup dans leurs lois. Les codes primitifs des peuples germaniques, loi Salique, lois des Ripuaires, des Bavarois, s'efforceront de définir les crimes et délits contre les personnes et la propriété, de déterminer la composition pour satisfaire l'offensé ou sa famille, puis de fixer les formalités de la procédure à suivre et des preuves à faire dans les actions judiciaires. Ces preuves se réduisent ordinairement à la production d'un nombre plus ou moins grand de témoins, suivant la gravité du délit imputé, qui se portent garants, sous la foi du serment, de l'innocence de l'accusé, s'il s'agit d'une cause criminelle, de la vérité de ses assertions dans les causes civiles. Que les témoins viennent à faire défaut ou soient en nombre insuffisant, que leurs affirmations se balancent ou que leur témoignage soit récusé comme suspect de fausseté, le juge réduit aux abois n'a, pour sortir d'em-

barras, d'autre moyen que le duel. Y voyait-on une pure application du droit de guerre, au cas où sont restés inefficaces les autres moyens de trancher le différend ? Dans quelle mesure s'y joignit l'idée d'une intervention divine, et, si l'on veut, d'une sorte de *sommation* faite à Dieu d'indiquer la vérité par un miracle à défaut des preuves ordinaires ? C'est ainsi qu'on regardait alors les *ordalies* par le fer, l'eau, etc., qui n'étaient considérées comme légitimes que lorsque l'autorité judiciaire, et non le caprice des parties y avait fait recourir : cette manière de concevoir les épreuves du jugement de Dieu s'étendit sans doute au duel judiciaire. Jusque là nous ne voyons aucune preuve de l'intervention de l'Eglise dans l'introduction du duel judiciaire. Bien plus, il est banni des lois qui se ressentent davantage de son influence, chez les Goths, chez les Anglo-Saxons. Mais comment a-t-elle laissé faire de telles lois chez les peuples germaniques ? Remarquons d'abord que l'Eglise n'a pas pour mission de flétrir toutes les erreurs, tous les abus qui se glissent dans les lois ou la conduite des pouvoirs laïques. Puis c'est se faire une étrange illusion, bien démentie par l'étude des faits, que d'attribuer à l'Eglise l'omnipotence sur ces nations à peine converties. Peut-on ignorer quelles difficultés et quelles entraves elle rencontra, quelle énergie persévérante elle dut déployer, pour y faire pénétrer les idées et la civilisation chrétiennes ? D'ailleurs il s'agissait là d'une question fort délicate. Quand une affaire ne pouvait se trancher par voie juridique, ne valait-il pas mieux recourir à ce procédé, qui rappelle la guerre, que de laisser sans aucun frein l'astuce et la violence ? Et cet appel à la justice de Dieu pour trancher le différend, quand la justice humaine reste à court, pouvait-il paraître extraordinaire à des hommes d'une foi vive bien qu'insuffisamment éclairée ?

Objectera-t-on que les gens d'Eglise ont eux-mêmes recouru à cet expédient dans leurs contestations et revendications de biens ? Mais il faut remarquer qu'ils agissaient là comme propriétaires, ou mieux comme usufruitiers et administrateurs des biens qui constituaient le patrimoine de leurs églises, et de la conservation desquels ils se regardaient comme responsables en conscience. Pour défendre leurs droits ils recouraient aux moyens que leur donnait une loi qui, d'après les idées du temps, ne leur paraissait pas évidemment mauvaise et répréhensible. Ils avaient tort de l'apprécier ainsi : c'était un reste de superstition et de barbarie ; du moins faut-il convenir qu'en y recourant ils agissaient en simples citoyens qui usent du bénéfice de la loi, et nullement en qualité de docteurs et de pasteurs de leurs peuples. L'eussent-ils fait qu'on n'en saurait tirer un argument contre l'Eglise elle-même : la grossièreté des idées ou des mœurs, les erreurs de doctrine de quelques-uns de ses membres, fussent-ils parmi ses ministres et ses prélats, ne peuvent nullement compromettre le corps de l'Eglise ni jeter le discrédit sur sa doctrine en matière de foi et de mœurs. Pour faire du duel judiciaire une objection sérieuse contre l'Eglise, il faudrait montrer que ceux qui ont mission d'enseigner avec autorité sa doctrine et de la défendre de toute corruption, ont approuvé cette institution par des déclarations formelles ou par une conduite qui équivaille à de telles déclarations.

Or qu'allègue-t-on en ce sens ? Quelques conciles particuliers tenus en Allemagne au VIIIe siècle, par exemple ceux de Dingolfingen, Neuching, Riesbach (cf. HEFELE, *Conciliengeschichte*, t. III, p. 611, 614, 732), ou, au XIe siècle, en Allemagne, Espagne et Italie, ceux de Seligenstadt, Burgos, Tolède, etc. (MANSI, *Concilia*, t. XIX, p. 397 ; t. XX, p. 514). Du concile de Reims, en 1119, présidé par CALIXTE II (1119-1124), on cite un décret sur la trêve de Dieu, qui aurait sanctionné la coutume du duel. On invoque l'autorité d'HINCMAR DE REIMS au IXe siècle, d'YVES DE CHARTRES, de S. BERNARD au XIIe siècle, qui, dit-on, l'approuvent ou du moins le tolèrent. On va plus loin encore, et l'on pense que le silence des papes, depuis l'introduction du duel judiciaire, vers l'an 500, jusqu'au règne de NICOLAS Ier (858-867), doit être considéré comme une approbation tacite du duel, que plus tard leurs interdictions ne concernèrent que les causes ecclésiastiques et les clercs, vis-à-vis desquels mêmes ils montrèrent parfois une assez prompte indulgence ; ils ne le défendirent jamais aux laïques, parfois même ils paraissent le leur avoir permis positivement. Et l'on conclut que les papes ont *probablement approuvé* le duel (PATETTA, *Le Ordalie*, Turin, 1890, p. 411 — ouvrage d'une grande érudition mais dont plusieurs conclusions appellent de sérieuses réserves), ou du moins l'ont *positivement toléré* (VACANDARD, *Etudes de critique et d'histoire religieuse*, Paris, 1905, p. 213, note 1).

Une pareille conclusion est loin de s'imposer, et l'on peut démontrer clairement que l'Eglise n'a jamais approuvé le duel par l'organe de ceux qui ont la mission d'enseigner sa doctrine avec autorité. Les conciles allégués ne sont que des synodes locaux, ordinairement sans importance, parfois, comme celui de Neuching, plutôt assemblées de seigneurs que synodes d'évêques. Le décret du concile de Reims est d'une authenticité fort douteuse. Rapporté dans un seul manuscrit, en dehors de la série des canons et sans liaison avec eux, il n'est nullement mentionné par HESSON, témoin oculaire et historien très fidèle du concile (cf. *Hessonis scholastici relatio de Concilio Remensi*, MANSI, *Conc.*, t. XXI, p. 237; voir DE SMEDT, *Etudes Religieuses*, t. LXIV, p. 66). HINCMAR, il est vrai, prétend justifier le duel en invoquant le caractère surnaturel des jugements de Dieu; en revanche YVES DE CHARTRES, qui parfois lui semble favorable (*Epist.* LXXIV, CLXXXIII, CCXLVII, CCLXXX, *P. L.*, CLXII, p. 95, 184, 254, 281), le traite ailleurs de *tentation de Dieu*, déclare qu'il n'est point une preuve infaillible; il ne l'admet que sur l'ordre de l'autorité légitime et paraît le regarder comme une sorte de pis-aller, que la nécessité ferait tolérer et accorder *ad duritiam cordis* à un adversaire trop exigeant (Ep. CCV, CCXLIX, CCLII, *P. L.*, l. c., p. 210, 255, 258). Quant à S. BERNARD, on ne voit pas bien comment son témoignage peut être allégué en faveur du duel. Dans une lettre au comte Thibaud de Champagne, il intercède pour un malheureux qui, vaincu dans un duel judiciaire, avait eu les yeux crevés, et se voyait menacé d'être dépouillé de tous ses biens. Si S. Bernard, dit-on, avait réprouvé le duel, il n'aurait pas manqué d'élever contre lui une vigoureuse protestation : l'occasion était trop belle pour la laisser passer. Vraiment la preuve n'est pas péremptoire : dans une lettre où, *entre autres faveurs*, il sollicite l'indulgence du comte pour un malheureux, il n'était point obligé de faire un réquisitoire contre le duel (S. BERNARDUS, *Ep.*, XXXIX, n. 3, *P. L.*, CLXXXII, p. 147). A ces témoignages souvent peu clairs, peu explicites, on peut opposer l'énergique réprobation d'un S. AGOBARD, archevêque de Lyon († 840), qui voit dans le duel *une tentation de Dieu*, dont les jugements sont impénétrables, un *acte contraire à la doctrine* du Christ, et, pour tout dire en un mot, *un meurtre* et non *un moyen légal : « Vere hoc non est lex, sed nex. »* (AGOBARDUS, *Liber adv. legem Gundobadi*, *P. L.*, CIV, p. 121.) C'est déjà le jugement qu'en portait S. AVIT, évêque de Vienne, en présence de Gondebaud lui-même,

au témoignage du même Agobard : « Ne voyons-nous pas souvent, disait S. Avit, la partie qui a le bon droit de son côté, succomber dans les combats, et la partie injuste l'emporter, soit par la supériorité de ses forces, soit par d'habiles manœuvres? » (Ib., p. 125.) Quinze ans après la mort d'Agobard, au concile de Valence, composé des trois provinces ecclésiastiques de Lyon, de Vienne et d'Arles, on trouve un canon contre le duel, bien authentique celui-là, et dont l'importance doit se mesurer à celle des églises qui prirent part au concile. Il qualifie les duels de « *combats meurtriers* », « *si iniques et si opposés à la charité chrétienne* », et fulmine, contre ceux qui y prennent part, l'excommunication; contre ceux qui y succombent, l'interdiction de la sépulture ecclésiastique (Mansi, *Conc.* t. XV, p. 9-10).

Du silence des papes depuis l'introduction du duel judiciaire jusqu'à Nicolas Ier (858-867), que peut-on conclure? Le petit nombre de faits de duels judiciaires dont nous trouvions la trace dans les annales des époques mérovingienne et carolingienne, est déjà une explication plausible de leur silence. On ne les a sans doute pas consultés. Devaient-ils d'eux-mêmes intervenir dans les affaires des princes temporels, et s'insurger contre leurs lois, sans grand espoir de succès? Encore une fois, l'affirmer, c'est s'exagérer l'influence du pouvoir spirituel sur ces peuples encore barbares et souvent fort impatients du joug de l'Eglise. Quand ensuite on a consulté les papes, les réponses obtenues d'eux n'ont jamais *approuvé* cet usage. On citera peut-être une ou deux réponses dans lesquelles le pape, argumentant *ad hominem*, condamne l'inconséquence et la déloyauté de ceux qui ayant, de leur propre choix, imposé à leur adversaire innocent l'épreuve du jugement de Dieu, persistent à le poursuivre après que l'épreuve a tourné en sa faveur. Souvent les termes employés par le pape sont métaphoriques, et l'on a voulu les entendre du duel judiciaire, alors que le contexte prouve manifestement le contraire. Qu'on lise par exemple la fameuse lettre de Nicolas Ier à Charles le Chauve, en 867, au sujet du duel que proposait le roi Lothaire pour prouver la culpabilité de son épouse Theutberge. Les expressions *legalem inire conflictum, legitimum controversiæ subire certamen,* ont été entendues du duel judiciaire. Or, si l'on se reporte au contexte, on voit que ce *combat légal* est précisé par « la production des témoins et autres personnes que les *saints canons* et les *lois romaines* exigent dans de pareilles disputes. » Qui ne sait que ni les canons ni les lois romaines ne reconnaissaient le duel? (*P. L.*, t. CXIX, p. 1145.)

Les papes, dira-t-on encore, ne réprouvent le duel que dans les causes ecclésiastiques : ainsi en est-il d'Etienne VI (885-891), Alexandre II (1061-1073), Innocent II (1130-1143). Il est vrai, leurs réponses concernent des causes de cette nature; mais les termes qu'ils emploient condamnent énergiquement l'institution elle-même, et l'appellent une *invention superstitieuse, le produit d'une odieuse malveillance, un moyen de défense contraire aux lois ecclésiastiques* (*P. L.*, t. CXLVI, p. 1406; t. CLXXIX, p. 119); quelle approbation a-t-on le droit d'y voir pour le duel entre laïques? Les faits allégués pour prouver que des papes auraient autorisé le duel, ne mènent pas à cette conclusion. Une constitution d'Othon Ier et d'Othon II, portée à l'assemblée de Vérone, en 967, prescrit le duel dans un certain nombre de cas; mais à Vérone le pape Jean XIII n'était pas présent, il n'eut aucune part à cette assemblée : en quoi est-il responsable de cet édit? En 998, Hugues, abbé de Farfa, dans un fameux *plaid* tenu dans la basilique de Saint-Pierre, à Rome, obtint que son procès contre les prêtres de Saint-Eustache de Rome fût jugé selon les lois lombardes : en conséquence le duel fut proposé et admis. Il est vrai; mais il est non moins certain que le pape n'était pas présent et que c'est à l'empereur Othon III, alors présent à Rome, que l'on vint soumettre la difficulté. En revanche, l'année suivante, le même abbé de Farfa ayant osé demander au pape lui-même un nouveau duel, Grégoire V (996-999) se leva indigné et condamna Hugues à signer sur-le-champ sa renonciation à la propriété en litige.

Quelle valeur probative ont des dispenses ou des absolutions accordées après des duels, par les papes Alexandre II et Alexandre III? Ou plutôt ces dispenses, ces absolutions ne sont-elles pas une preuve nouvelle que ces duels étaient interdits et réprouvés? et lorsque le second de ces papes permet aux évêques de faire grâce à des prêtres ou clercs qui avaient offert ou accepté le duel, il déclare en même temps qu'ils se sont rendus coupables d'une faute très grave « *licet ejus excessus gravis admodum exstitisset* ». (*Decret. Gregorii IX*, lib. I, tit. 20, c. 1, ed. Friedberg, p. 144.) « *Quantumque ejus in hoc gravis sit et enormis excessus* » (ib., l. V, tit. 14, c. 1, p. 805). Les termes mêmes employés par le pape indiquent assez son énergique réprobation. La seule approbation positive que l'on puisse alléguer, c'est celle des statuts de la ville de Bénévent par Innocent III (1198-1216). A supposer que le pape les ait étudiés dans le détail et ne les ait pas simplement couverts d'une approbation générale, tout au plus sera-t-il permis d'en conclure que, comme prince temporel, il n'a pas cru devoir ou pouvoir interdire dans tous les cas le duel judiciaire.

Mais chaque fois que les Souverains Pontifes ont jugé le duel en leur qualité de chefs de l'Eglise, de maîtres de la doctrine et de pasteurs des âmes, ils l'ont réprouvé positivement et dans les termes les plus énergiques. Nicolas Ier l'appelle *une tentation de Dieu*, une coutume contraire à la loi divine et aux Saints Pères « *omni vel divinae vel sanctorum Patrum legi contrariae* ». (*P. L.*, t. CXIX, p. 1144.) Etienne VI, Alexandre II, Innocent II flétrissent les ordalies en général ou le duel judiciaire lui-même : « Quant à l'usage vulgairement reçu », déclare Alexandre II, « et qui ne s'appuie sur aucune décision canonique, de prouver son innocence par l'eau chaude ou froide, ou par le fer rouge, ou par quelque autre moyen semblable inventé par la grossièreté populaire, tout cela n'étant que le produit d'une odieuse malveillance, nous ne voulons pas que lui-même (l'accusé) s'offre, ni que vous l'engagiez à s'y soumettre, nous le défendons au contraire très énergiquement par notre autorité apostolique ». (*P. L.*, t. CXLVI, p. 1406). Nous avons cité plus haut les expressions vigoureuses par lesquelles Alexandre III réprouve le duel, *ce jugement exécrable, prohibé par les saints canons* (ib., t. CC. p. 855). Célestin III (1191-1198) le qualifie de véritable homicide (*Decret. Greg. IX*, l. V, tit. 14, c. 2 Ed. Friedberg, p. 805). « *tales pugiles homicidae veri existunt* ». Enfin Honorius III l'appelle *une procédure détestable, aussi contraire à l'équité qu'au droit écrit*. Et au duel judiciaire doit s'appliquer sans aucun doute ce qu'il dit de l'épreuve du fer rouge et des autres *jugements de Dieu*, puisque la raison de le réprouver est la même : « Cette sorte de jugements est absolument interdite par les lois et les saints canons, parce qu'on ne fait ainsi que tenter Dieu. » (*Honorii III Quinta compilatio, lib. V, tit. 7 et tit. 14.* — Ed. Horoy, p. 335, 369.) Aussi quand Grégoire IX couvre de son autorité apostolique les *Décrétales* (en 1234), la condamnation du Saint-Siège est absolue et définitive, et la rubrique sous laquelle sont réunis les documents de Célestin III,

d'Innocent III et d'Honorius III, l'indique clairement : *Duella et aliae purgationes vulgares prohibitae sunt, quia per eos* (sic) *multoties condemnatur absolvendus et Deus tentari videtur.* (Lib. V, tit. 35, *de purgatione vulgari.*)

Il nous semble qu'après l'étude précédente, on est en droit de conclure avec le P. de Smedt (*Le duel judiciaire et l'Eglise*) :

« Dès l'origine, et dans tout le cours du moyen âge, l'Eglise n'a jamais approuvé l'institution du duel judiciaire et a souvent protesté contre elle par l'organe de ses docteurs et de ses évêques les plus distingués par leurs talents et leurs vertus, de ses conciles et de ses souverains pontifes. Jamais la légitimité du duel n'a été proclamée ou formellement admise par aucun pape, par aucun concile, ni même par aucun évêque parlant comme pasteur des âmes. »

Bibliographie. — On trouvera une abondante bibliographie dans Ulysse Chevalier, *Répertoire des sources historiques du Moyen Age*, Topo-bibliographie, Montbéliard (1894-1903), aux mots *Duel*, col. 931, *Ordalies*, col. 2183. Nous signalerons ici les ouvrages principaux, et en ajouterons quelques-uns plus récents. Coulin, *Der gerichtliche Zweikampf im altfranzösischen Prozess* (Berlin, 1906); Coulin, *Verfall des gerichtlichen und Entstehung des privaten Zweikampfs in Frankreich* (Berlin, 1908 ss.); Colombey, *Histoire anecdotique du duel dans tous les temps et dans tous les pays* (Paris, 1861); Cauchy, *Du duel considéré dans ses origines et dans l'état actuel des mœurs* (Paris, 1846); Marchegay, *Duel judiciaire entre des communautés religieuses*, dans *Bibl. de l'école des Chartes* (1840), A, I, 552-564; Maier, *Geschichte der Ordalien* (Iéna, 1705); Patetta, *Le Ordalie* (Turin, 1890); de Smedt, *Le duel judiciaire et l'Eglise*, extrait des *Etudes Religieuses* t. LXIII (1894), p. 337 ss. et t. LXIV (1895), p. 35 ss.; Vacandard, *L'Eglise et les ordalies*, dans *Etudes de critique et d'histoire religieuse* (Paris, 1905).

Deuxième Partie. — Le Duel privé

I. *Définitions et notions préalables.* — II. *Histoire. Appendice : ligues antiduellistes.* — III. *Jugement sur le duel. Appendice I. Duel dans l'armée; Appendice II. Duel dans les Universités.* — IV. *Bibliographie.*

I. Définitions et notions préalables. — Il ne sera pas question ici du *duel conventionnel public*, que l'on peut définir *un combat singulier entre deux chefs d'Etat ou d'armée ennemis, ou entre deux champions choisis par eux à la suite d'une convention, par laquelle ils se sont engagés à reconnaître comme victorieuse et en droit de revendiquer les avantages de la victoire, la nation ou l'armée dont le champion aura triomphé.* Les théologiens admettent que ce duel ne diffère pas essentiellement de la guerre et peut être licite tout comme elle. Le duel conventionnel privé est *un combat entre des particuliers, livré sans aucune intervention de l'autorité publique, ordinairement même contre ses prohibitions, suivant des conditions librement consenties de part et d'autre, dans le but de venger une injure, de réparer son honneur outragé.* Les moralistes le définissent plus brièvement : *un combat singulier, livré avec des armes propres à tuer ou blesser, à la suite d'une convention sur le lieu, le temps (et les armes).*

Les défenseurs de la légitimité du duel ne le considèrent nullement comme un moyen de se *venger* en tuant ou mutilant l'adversaire, ils réprouvent ce sentiment comme barbare et criminel. Ils y voient un moyen d'obtenir satisfaction d'une injure, de réparer son honneur offensé. Ceux qui veulent pousser plus loin l'analyse, disent : par le duel vous obligez l'adversaire à vous rendre intérieurement et extérieurement l'estime que, par son injure, il vous a injustement refusée : intérieurement en lui faisant éprouver votre bravoure, extérieurement en lui faisant témoigner, par l'acceptation de la lutte, qu'il vous considère comme son égal et digne de vous mesurer avec lui. Beaucoup, sans recourir à ces subtilités, prônent le duel comme l'unique moyen de se faire rendre justice dans certains cas où nulle autre voie ne s'offre à l'offensé, au grand détriment de sa considération et de ses intérêts matériels. Ainsi le duel n'est plus qu'un cas particulier de légitime défense de soi et de ses biens dans une nécessité urgente. Au XVIIe siècle déjà, Alexandre VII (1655-1667) condamnait la proposition suivante : « *Un gentilhomme (vir equestris) provoqué en duel, peut l'accepter pour n'être pas considéré comme un lâche.* » Denzinger-Bannwart, Enchiridion, 1102 (973). Il s'est rencontré au XVIIIe siècle des théologiens pour prétendre que le duel, toujours illicite dans une société bien constituée, pourrait être permis dans l'état de pure nature et même dans une société mal gouvernée; mais leur opinion a été condamnée par Benoit XIV (Bulle « *Detestabilem* » 10 nov. 1752) (Prop. 4). *Dans l'état de nature, il est permis d'accepter et de proposer le duel pour défendre son honneur et ses biens, quand on n'a d'autre moyen de conjurer leur perte.* — (Prop. 5) *Cette permission... s'applique à une société mal gouvernée, où, par suite de la négligence ou de la malice des magistrats, la justice est ouvertement refusée.* Denz.-Bannwart, 1494-5 (1346-7).

II. Histoire du duel conventionnel privé. — Les monuments celtiques, étudiés avec soin durant ces dernières années, ont confirmé ce que Diodore de Sicile avait fait connaître de la fréquence des duels chez ces peuples : *Inter ipsas quoque epulas, causa ex jurgio quomodocumque arrepta, insurgere, et ex provocatione, nihili vitae jacturam aestimantes, inter se digladiari solent.* (*Biblioth. hist.*, l. V, c. 28). Ces duels, il faut le dire, ressemblent beaucoup aux disputes privées qui se rencontrent chez tous les peuples. Il faut descendre au moyen âge pour trouver dans les tournois et les joutes, introduits surtout par la chevalerie, des prodromes du duel privé. Le tournoi était un combat simulé, dans lequel les combattants, partagés en deux camps et souvent en nombre considérable (parfois 500 et jusqu'à 2.000 de chaque côté), luttaient les uns contre les autres sous les yeux des spectateurs, pour faire preuve de vaillance ou pour obtenir des prix, décernés souvent au vainqueur par la *reine du tournoi*, choisie parmi les plus nobles dames. Jeu d'origine française, les tournois se multiplièrent depuis le milieu du XIIe siècle, surtout au nord de la France et en Flandre, d'où ils gagnèrent l'Allemagne et l'Angleterre, où souvent, nous l'avons remarqué plus haut, ils furent comme une forme du duel judiciaire. Peu à peu le tournoi fut réservé aux seuls gentilshommes. Plus semblable au duel fut la joute, combat entre deux adversaires seulement, et qui parfois se prolongeait plusieurs jours. Purs jeux en soi, mais toujours dangereux à cause de la nature des armes qui souvent ne différaient en rien des armes de combat, à cause aussi du poids énorme des armures, les joutes et les tournois se terminaient souvent par des accidents mortels, si bien que parfois, au début de la mêlée, on plaçait au milieu des lices un cercueil ouvert. On comprend pourquoi l'Eglise les interdit bientôt avec le duel judiciaire et

les ordalies (cf. *Decret. Greg. IX, De torneamentis*, l. V, tit. 13). Mais ces prohibitions n'empêchèrent pas les combats privés de se multiplier; les chevaliers errants parcouraient le pays, lançant des défis (cf. les légendes de chevalerie); souvent les bourgeois et les paysans imitaient leurs exemples. Des traités *ex professo*, notamment celui du roi René (manuscrit de la Biblioth. nation.), des codes de tournoi étaient publiés, et les comptes rendus en furent souvent imprimés à partir de la fin du xve siècle.

Il est permis de voir dans l'usage des tournois et des joutes un acheminement au duel privé; ils contribuèrent beaucoup plus efficacement à son développement, à ce qu'il semble, que le duel judiciaire. Plus on étudie celui-ci dans son origine, dans ses formes, dans son but, plus les différences entre lui et le duel privé apparaissent profondes. Moyen de découvrir le bon droit et la justice, ouvert à tous et non réservé à une caste qui s'en fait une sorte de privilège, voilà la caractéristique du duel judiciaire. Et si parfois on recherchait par lui la satisfaction de son honneur, c'était comme restitution d'un droit lésé, non comme réparation de l'honneur mondain.

C'est vers la fin du xive siècle que se dessina en Espagne et en France une nouvelle forme de duel extra-judiciaire, se dérobant en général à la publicité, dirigé contre la vie et destiné à laver les offenses d'honneur.

La Renaissance favorisa le développement du duel; l'Espagne, l'Italie, la France tinrent la tête du mouvement, l'Allemagne paraît être restée en arrière, et les premiers duels conventionnels privés n'y sont guère signalés que vers l'an 1500. Depuis Martin V qui interdit un combat singulier entre Philippe de Bourgogne et l'Anglais Humphry de Glocester, les papes ne cessèrent de réprouver le duel; Jules II, Léon X, Clément VII, Pie IV le condamnent; le concile de Trente l'appelle « *un usage détestable* » et fulmine l'excommunication contre quiconque y prend part, duellistes, parrains, spectateurs. Malgré ces prohibitions, le duel continue. Charles-Quint provoque en duel François Ier; Henri II en autorise beaucoup, et assiste même au duel resté fameux entre la Châtaigneraie et Jarnac (a. 1547); Henri III, prince frivole et débauché, n'a pas de plus grand plaisir que d'assister à de tels combats; les plus habiles duellistes deviennent ses *mignons* favoris. Toute une littérature du duel se forme, et Brantôme († 1614) a dans ses Mémoires des *Anecdotes sur le duel*.

Et pourtant, depuis Henri II déjà, étrange inconséquence, les ordonnances et édits royaux contre le duel se succèdent; c'est, en 1566, l'ordonnance de Moulins, en 1579, celle de Blois. Sous Henri IV, c'est un arrêt de règlement du Parlement (26 juin 1599), consacré par un édit royal de 1602. Mais les lois n'étaient pas appliquées; parfois l'excessive sévérité des peines encourues par les duellistes (considérés dans l'édit de 1602 comme criminels de lèse-majesté), allait à l'encontre du but, et l'inanité de ces sanctions ne faisait qu'animer les audacieux. Les tribunaux d'honneur institués par l'ordonnance de Blois pour régler les affaires d'honneur eurent un peu plus d'effet. Mais à peine Henri IV était-il mort que le duel sévissait de nouveau. Les efforts vigoureux de Richelieu, suivis d'exécutions sanglantes (surtout celle de Montmorency, 22 juin 1627), les ordonnances de Louis XIV graduant les peines, l'influence d'une association formée contre le duel en 1651, à l'instigation de M. Olier, furent plus efficaces, sans faire disparaître entièrement la folie du duel qui se ranima sous Louis XV, et continua sous Louis XVI: nombre de cahiers des Etats-Généraux en demandèrent la répression. Après la Révolution et l'exode de la noblesse, le mal semble diminuer, et le code pénal de 1791, ceux du 3 brumaire an IV et de 1810 sont muets sur le duel. Il reprit sous la Restauration, avec une nouvelle fureur; les rivalités entre officiers bonapartistes et royalistes amenaient parfois sur le terrain des groupes de dix, quinze et vingt duellistes. A cause du silence du code pénal, la question juridique se posa de savoir si le duel tombait par lui-même sous la loi pénale française ou seulement à raison des articles qui punissent l'assassinat, le meurtre, les coups et les blessures. Jusqu'en 1837, les jurisconsultes inclinaient à en faire un délit spécial, mais depuis les arrêts rendus par la Cour de cassation (22 juin et 15 décembre 1837) sur les conclusions du procureur général Dupin, l'homicide et les coups et blessures reçus en duel rentrent dans les dispositions du droit commun. Les projets de loi sur le duel proposés, de 1832 à 1877, et encore en 1903 sur l'initiative de M. Maxime Lecomte, sénateur, n'ont jamais abouti. (Sur le projet présenté à la Chambre des députés, le 16 juillet 1888, par Mgr Freppel, évêque d'Angers, voir un intéressant article dans les Etudes Religieuses, t. LI (1890), p. 621 ss. (J. Pra, *Le projet de loi pour la répression du duel*); et les remarquables rapports présentés au Congrès antiduelliste de Budapest par MM. Adrien Ilari et Gustave Théry, anciens bâtonniers, avocats à Rennes et à Lille, sur l'histoire du duel en France et les moyens de répression à employer, et sur le *duel et la loi française*. (*Compte rendu du Congrès*, pp. 154 ss., 177 ss.; cf. *Appendice. Les ligues antiduellistes*.) En fait on poursuit très rarement les duellistes, et, chose étrange, dans les cas moins graves et pour des blessures légères, le vainqueur est jugé par le tribunal correctionnel qui le condamne régulièrement; s'il y a eu mort ou grave blessure, il est poursuivi devant la Cour d'assises et toujours acquitté, le jury voulant éviter l'application des peines très sévères portées par l'article 309 du code pénal (emprisonnement de deux à cinq ans, réclusion, travaux forcés à perpétuité).

Dans les autres pays d'Europe depuis l'introduction du duel, nous retrouvons même attitude des gouvernements et à peu près mêmes résultats. En Espagne, dès 1473, le synode provincial d'Aranda, puis, en 1480, un édit du roi de Castille le condamnent. En Allemagne les premières répressions viennent de l'électeur de Saxe en 1572, puis des villes de Francfort et Strasbourg; l'empereur Mathias en 1617, puis l'Autriche, le Brandebourg veulent l'entraver. Mais partout, à côté de la rigueur des textes, on trouve la faiblesse de l'application, les permissions ou les exceptions pour certaines catégories, surtout pour les militaires, les grâces particulières et les amnisties générales. Des pénalités souvent excessives et barbares dans les nombreux édits des xviie et xviiie siècles coudoient d'incroyables autorisations. On lit dans un règlement prussien du xviiie siècle : « Si un officier souffre une injure sans y paraître sensible, le colonel en informera le roi qui le fera casser, sans déroger cependant à l'édit concernant les duels, dont Sa Majesté confirme ici toute la force. » (Cf. Estève, *Le duel devant les idées modernes*, p. 97, Paris, Société française d'imprim. et de libr., 1908. Dans cet ouvrage dont toutes les affirmations et les jugements ne sont pas à accueillir sans réserves, l'auteur attaque avec vigueur le duel et renverse sans pitié les prétextes dont il se couvre.)

Frédéric-Guillaume Ier et Frédéric II, Marie-Thérèse dans son code pénal, poursuivent le duel de leurs sévérités, et le code prussien de 1791 le punit de la peine de mort. Tous ces efforts restèrent à peu près vains, comme aussi resta sans grand résultat

l'institution des jurys d'honneur qui souvent eurent pour effet de multiplier plutôt que d'empêcher les rencontres. Signalons encore, comme inconséquence nouvelle des gouvernements, l'Ordre de GUILLAUME Ier (2 mai 1874), et celui de GUILLAUME II (1er janv. 1897) au sujet des duels d'officiers : « Quand le tribunal d'honneur ne peut arranger les choses, le duel s'impose. Je ne souffrirai pas davantage dans mon armée un officier qui blesse à la légère l'honneur d'un camarade qu'un officier qui ne sait pas défendre son honneur. »

Le seul pays d'Europe où le duel, après avoir sévi, et même, à certaines époques, particulièrement au commencement du XIXe siècle, avec plus de rage qu'ailleurs, ait été réprimé efficacement, est l'Angleterre. La loi de 1803, qui punissait de mort tout duelliste, n'empêchait pas les premiers personnages de l'Etat de s'y livrer, sûrs qu'ils étaient de l'impunité. Seul un revirement dans les idées pouvait amener le résultat désiré. Un duel de Wellington en 1829 commença à le déterminer. Le bon sens britannique trouva absurde qu'un premier ministre, *sauveur de l'Angleterre*, ne pût défendre son honneur sans exposer sa vie dans une aventure illégale et sans courir le risque de devenir criminel. Un soulèvement populaire provoqué par un duel retentissant en 1843, et surtout par les efforts habiles et persévérants du prince ALBERT, époux de la reine VICTORIA, amenèrent dans les idées un revirement, manifesté par le rapide succès d'une ligue contre le duel qui réunit de suite 500 lords ou membres des Communes, 80 généraux ou amiraux. Un duel entre officiers, le 20 mai 1845, est le dernier exemple que l'on trouve à citer, et le duel est maintenant regardé outre Manche comme une coutume barbare, depuis longtemps déracinée. Le code militaire lui-même renferme une disposition qui punit le duel dans l'armée de la peine de cassation et poursuit comme meurtrier celui qui aurait tué son adversaire. L'histoire du duel en Angleterre a été exposée d'une manière fort intéressante au Congrès de BUDAPEST par M. Maurice THÉRY, avocat à Paris. (*Compte rendu*, p. 172, ss.)

Appendice. Les ligues antiduellistes. — En 1900, un officier autrichien, le marquis TACOLI, ayant, au nom de ses convictions religieuses, refusé de se battre en duel, fut cassé de son grade, comme l'avait été auparavant le comte LEDOCHOWSKI. Dans une lettre ouverte, le prince ALFONSO DE BOURBON ET D'AUTRICHE-ESTE, infant d'Espagne, exprima son admiration et son estime à l'officier qui avait mieux aimé se laisser mettre au ban et perdre sa carrière que de manquer à son devoir de catholique. Bientôt l'initiative généreuse et l'infatigable ardeur du prince provoquaient en Allemagne, en France, en Autriche, la création de comités préparatoires, puis de ligues nationales antiduellistes. Ce mouvement, entravé en France par les rivalités politiques et les disputes religieuses, bien qu'il eût été conçu avec une extrême largeur et placé en dehors de tout parti politique et de toute confession religieuse, prit en Allemagne, en Autriche, plus tard en Italie, Belgique et Espagne, un prompt et vaste essor. En moins de huit années, l'Allemagne comptait 20 comités antiduellistes, l'Autriche groupait 15 à 20.000 membres dans ses diverses ligues; l'Espagne, où le mouvement n'avait commencé qu'en 1905, comptait, trois ans après, 12.000 membres groupés dans 10 ligues régionales et 32 comités locaux. Les rois d'Espagne et d'Italie acceptaient la présidence d'honneur ou le haut patronage de la ligue, et les personnages les plus distingués tenaient à honneur d'en faire partie.

Au congrès international tenu à Budapest, du 4 au 6 juin 1908, les nombreux délégués venus de presque tous les pays d'Europe ont pu se féliciter des résultats obtenus. En plusieurs pays, notamment en Espagne et en Galicie, le duel a presque entièrement disparu, de nombreux jurys d'honneur créés non pour *réglementer* et souvent en pratique *multiplier* les duels mais pour les *empêcher* en faisant rendre satisfaction à l'offensé, ont réussi à régler à l'amiable nombre de différends; plusieurs chefs militaires ont fait des efforts pour diminuer, sinon encore interdire, le duel dans l'armée; enfin en Espagne, où peut-être l'influence des ligues s'est fait le plus heureusement sentir, un projet de loi contre le duel a été déposé en juin 1908 au Sénat espagnol, et dans ce pays, chose inouïe jusqu'alors et qui est plus significative encore des progrès de l'opinion, celui qui dit carrément : « Je ne me bats jamais », est applaudi et approuvé de tous.

Parmi les résolutions votées au congrès, notons les principales : obtenir une juste et efficace sauvegarde de l'honneur, ce qui doit être la tâche principale des ligues contre le duel, parce que c'est le moyen le plus efficace pour rendre le duel superflu et le faire disparaître; — créer ou entretenir le courant d'opinion contre le duel par tous les moyens possibles : instruction de l'enfance et de la jeunesse dans ce sens, en famille et dans les écoles, concours, manuels à rédiger; — user de l'influence de la presse pour répandre ce courant d'idées; — obtenir d'elle aussi le silence sur le duel pour supprimer par là « l'espèce de réclame donnée par la publicité aux soi-disant affaires d'honneur »; diriger dans chaque pays, simultanément, et par des efforts consciencieux, inlassables, une campagne pour l'étude, la rédaction et la proposition aux divers gouvernements de projets de loi contre le duel et contre les insultes d'honneur, « stipulant des mesures sévères et efficaces pour les insultes d'honneur » et punissant les délits de duel « par de fortes amendes, par détention, perte de liberté, etc. », peines qui seront appliquées sévèrement à quiconque aurait eu la moindre ingérence dans une affaire de duel. — Enfin le dernier vœu est que « les chefs suprêmes des armées fassent valoir leur autorité pour empêcher le duel entre militaires ». (Cf. les deux très intéressantes brochures : *Résumé de l'histoire de la création et du développement des ligues contre le duel et pour la protection de l'honneur*, par S. A. R. don Alfonso de Bourbon et d'Autriche-Este, Vienne, 1908. — *Compte rendu du Ier Congrès international contre le duel*, Budapest, 1908. Au siège de la Ligue contre le duel et pour la protection de l'honneur, 54, rue de Seine, Paris.)

III. Jugement sur le duel. — PREMIER ARGUMENT. — Le premier argument contre le duel est *l'argument d'autorité*. L'Eglise l'a constamment et rigoureusement interdit. Après les papes JULES II, LÉON X, CLÉMENT VII, le concile de TRENTE réprouve cet « *usage détestable, introduit par la malice du démon* » et lance l'excommunication contre quiconque prend part à un duel ou le favorise ou l'autorise sur ses terres, fût-il prince, roi ou empereur. Dans les âges qui suivent, les souverains Pontifes, fidèles à la même ligne de conduite, déjouent les prétextes imaginés pour tourner les prohibitions de l'Eglise, ou réfutent les raisons plus spécieuses proposées pour justifier le duel dans certaines circonstances ou entre certaines personnes. Ainsi GRÉGOIRE XIII (Constitution « *Ad tollendum* » 5 déc. 1582); CLÉMENT VIII (Const. « *Illius vices* » 17 août 1592), par laquelle il déclare tomber sous les censures le duel au premier sang ou limité à un nombre déterminé de coups); BENOIT XIV (Const. « *Detestabilem* » 10 nov. 1752; voir plus haut col. 1204,

les propos. 4 et 5, et plus loin à l'Appendice I, col. 1218, les prop. 1 et 3 qui condamnent les duels militaires, de quelque prétexte qu'ils se couvrent). Depuis la Bulle « *Apostolicae Sedis* », de Pie IX (12 oct. 1869), qui ne fait guère en ce point que reproduire les condamnations du concile de Trente, l'excommunication réservée au souverain Pontife (2e série, § III), est encourue *ipso facto* par : *Ceux qui se battent en duel ou simplement y provoquent ou l'acceptent, tous leurs complices, tous ceux qui aident ou favorisent les duellistes en quelque manière, tous ceux qui assistent au duel de propos délibéré, ceux qui le permettent, ou ne l'empêchent pas autant qu'il est en leur pouvoir, de quelque dignité qu'ils soient revêtus, même royale ou impériale.* On peut voir chez les moralistes l'explication et l'extension de cette censure. (Cf. par exemple Bulot, *Compendium theologiae moralis*, t. II, n. 956; Lehmkuhl, *Theologia moralis*, t. II, n. 948-9, etc.). Ceux qui provoquent en duel ou l'acceptent, encourent les censures, même si le duel n'a pas lieu; leurs complices, dans le cas seulement où il a lieu. Assistent au duel *de propos délibéré* ceux qui se rendent ouvertement au lieu du combat et ainsi en augmentent l'éclat ou encouragent de leur présence les duellistes, mais non ceux qui se trouveraient là par hasard ou qui regarderaient de loin. Encourent la censure les médecins qui assistent au duel sur l'invitation des parties pour panser leurs blessures, et de même le médecin et le prêtre qui, d'accord avec les combattants, se tiendraient dans une maison voisine pour leur porter secours. (Réponse du S. Office à l'Evêque de Poitiers, 28 mai 1884.)

Il serait facile d'ajouter à cet argument d'autorité les témoignages des philosophes et des penseurs de toute école; nous nous contenterons d'en citer quelques-uns que l'on ne saurait accuser de déférence et de flatterie envers la doctrine catholique et l'autorité de l'Eglise. Rien n'est plus connu que le jugement, sévère, impitoyable, de Jean-Jacques Rousseau : « Je regarde les duels comme le dernier degré de brutalité où les hommes puissent parvenir. Celui qui va se battre de gaieté de cœur n'est à mes yeux qu'une bête féroce qui s'efforce d'en déchirer une autre. » (*Nouvelle Héloïse*, lettre 47.) Non moins dur est le jugement de Schopenhauer qui poursuit de ses sarcasmes et de ses injures les duellistes, ces *monstres*, comme il les appelle. (*Les aphorismes de la sagesse*, p. 125.) Plus modéré dans la forme, M. Emile Saisset n'en est que plus sévère pour le fond : il reproche au duelliste de se constituer juge dans sa propre cause, d'usurper les droits de la société, enfin de s'arroger « le droit visiblement exorbitant et monstrueux de prononcer et d'exécuter une sentence de mort contre un de ses semblables, alors que la société, après avoir entouré le pouvoir judiciaire de toutes les garanties possibles d'impartialité et d'équité, hésite encore pour infliger la peine capitale aux plus coupables attentats. (Morale, p. 385.)

Deuxième argument. — L'argument de raison naturelle et théologique, celui que suggèrent le sens commun et la conscience éclairée par la foi, est exposée magistralement par Léon XIII dans sa Lettre aux évêques allemands. « Les deux lois divines » (naturelle et positive) « défendent formellement que personne, en dehors d'une cause publique, tue ou blesse son semblable, à moins que ce ne soit pour défendre sa vie et contraint par la nécessité. Or ceux qui provoquent à un combat privé ou, si on le leur propose, l'acceptent, ont pour but et s'efforcent, sans y être poussés par aucune nécessité, d'arracher la vie à leur adversaire ou du moins de le blesser. »

« Les deux lois divines interdisent d'exposer témérairement sa vie en affrontant un péril grave et manifeste, sans qu'aucun motif de devoir ou d'héroïque charité y invite; or cette témérité aveugle, qui méprise la vie, est absolument dans la nature du duel. » (Léon XIII, Lettre apostolique « *Pastoralis officii* » aux évêques d'Allemagne, 12 sept. 1891. Ed. Bonne presse t. III, p. 85, 87.)

a) Dans l'action morale du duelliste il y a deux choses à considérer, la *fin* et le *moyen* : la *fin*, c'est-à-dire ce qu'il prétend obtenir ou conserver; le *moyen*, qui est le duel lui-même. Moyen dangereux, certes! Il expose sa vie et celle de son adversaire. Il est bien vrai qu'exposer sa propre vie ou exposer un autre à un péril grave de mort ou de blessure n'est pas toujours chose coupable et défendue, mais c'est chose dangereuse, et pour justifier ce danger, il faut une raison suffisante, une raison proportionnée à la gravité même du péril. *Le duel est-il un cas de légitime défense?* alors il est justifié. Personne ne conteste, en effet, qu'il soit permis de défendre sa vie et même des biens très précieux, en blessant ou tuant l'injuste agresseur. L'honneur n'est-il pas le plus précieux de tous les biens? Oui, mais il y a une différence profonde entre le cas de légitime défense et le duel. Dans le premier cas, il s'agit de protéger, contre une injuste et soudaine agression, des biens que l'on a en sa possession; que veut celui qui se défend? protéger ses droits par un moyen efficace, le seul efficace; le simple bon sens, l'équité naturelle indiquent clairement qu'il doit pouvoir agir ainsi : lui refuser ce droit, c'est livrer sans défense les honnêtes gens à la merci des coquins. « Dans une société civilisée », dit très bien Mgr d'Hulst, « la règle générale c'est qu'il n'est pas permis de se faire justice à soi-même. Toutefois, si un malfaiteur attente à ma vie ou à ma propriété par surprise, la protection sociale arriverait trop tard pour me mettre en sûreté : je suis donc en droit de m'y mettre moi-même. Vous le voyez : la raison décisive qui justifie, dans ce cas, la violence défensive, c'est le retard inévitable de la vindicte publique. En va-t-il de même quand l'agresseur s'en prend à mon honneur? Evidemment non. L'honneur ne se perd pas, comme la vie, en un instant. » (*Conférences de N.-D.*, 1896, 3e conf.) Dans le duel, où est cette injuste et soudaine agression qui ne vous laisse d'autre ressource que la résistance à main armée? La lutte ne se livre pas dans l'agression même; c'est à la suite d'une convention, précédée parfois de longs pourparlers, réglée par l'intervention des témoins, que les adversaires se rencontreront sur le terrain. D'ailleurs on ne se bat pas pour *se préserver* d'une offense, mais pour la *réparer*. Ce n'est donc pas une manière de *défendre*, de *protéger* son honneur; (étrange défense en vérité! imagine-t-on celui à qui un voleur essaie d'arracher ses biens, lui proposant un combat singulier à armes égales pour savoir qui les aura?) Il s'agit ici de *recouvrer* son honneur; ce n'est plus la victime d'une injuste agression résistant par la force à celui qui veut la dépouiller; c'est la victime d'une spoliation déjà consommée qui vient, les armes à la main, réclamer ses biens à celui qui s'en est emparé et qui déjà les possède paisiblement. C'en serait fait de l'ordre social si chacun pouvait se faire ainsi justice à soi-même, et rien n'est plus différent du cas de la légitime défense.

b) Le duel ne peut donc être invoqué comme un *moyen de légitime défense*. Trouvera-t-on une autre *fin*, un autre *but* qui justifie l'emploi de ce *moyen* si périlleux? Pourquoi recourt-on au duel? pour *se venger?* pour *punir?* pour *réparer son honneur?* Pour *se venger?* les défenseurs du duel repoussent hautement, comme indigne d'un homme d'honneur, la basse satisfaction goûtée dans la vue d'un offenseur

mort ou blessé. Inutile donc d'insister et de rappeler que le droit de vengeance n'appartient pas aux simples particuliers. *Pour punir l'offenseur?* Mais punir, aussi bien que venger, appartient à la société et non aux citoyens. « Il n'est guère de fléau », dit Léon XIII, « qui soit plus contraire à la discipline de la vie sociale et qui détruise davantage l'ordre public, que cette licence accordée aux citoyens de se faire chacun, de sa propre autorité et de sa propre main, le défenseur du droit et le vengeur de l'honneur qu'il juge outragé. » (*Ibid.*, p. 87.) Et puis, encore une fois, étrange manière de punir, que celle qui met un offenseur, souvent, on pourrait dire le plus souvent, plus fort, plus hardi ou plus brutal, sur le pied d'égalité avec celui qui doit le punir. C'est réduire le juge ou l'exécuteur de la justice à lutter à armes égales contre le coupable qu'il lui incombe de punir!

c) Reste donc, comme but dernier, *la réparation de l'honneur blessé.* Le duel, dit-on, est le moyen, c'est même le seul moyen, qui se présente à l'offensé, de laver l'affront reçu. Est-ce bien le seul moyen? car s'il en est d'autres efficaces, on n'a plus aucun droit d'exposer un bien aussi précieux que la vie propre, ni de rechercher la mort ou la mutilation d'autrui. Si c'est une injure grave, une diffamation, une calomnie, n'y a-t-il pas des lois et des tribunaux? Mais on n'y recourt jamais en pareil cas. N'est-ce pas précisément à cause du préjugé mondain qui veut qu'on choisisse le duel comme unique moyen de réparation? A défaut de tribunaux, ne peut-on recourir à l'arbitrage d'hommes d'honneur qui jugeront des torts réciproques, décideront les réparations nécessaires, et, par leur verdict, répareront l'outrage subi? Et si ces moyens, tribunaux, arbitres, sont vraiment à la disposition de l'offensé, peut-on considérer comme légitime, licite, un moyen plus rapide peut-être, sujet à moins de formalités et qui vous attirera les applaudissements de certains cercles mondains, mais qui n'en expose pas moins deux vies humaines au hasard d'un combat de rencontre?

Oui, mais si le duel est le seul et unique moyen, si les lois de répression manquent ou ne sont pas appliquées, si en définitive celui qui a cherché par cette voie la réparation de son honneur, est sûr de sortir du tribunal, vainqueur en droit et vaincu de fait, ayant obtenu une réparation d'argent souvent dérisoire et souffert dix fois plus dans son honneur, des insinuations, des allusions malveillantes ou moqueuses de l'avocat de son adversaire, qu'il n'avait souffert du fait même de l'offense, ne sera-t-on pas en droit de dire que le duel devient un cas particulier de la défense légitime de sa personne et de ses biens dans une urgente nécessité? Et nous nous retrouvons en face de la théorie soutenue par certains théologiens pour l'état de pure nature ou pour une société mal réglée, et réprouvée par Benoit XIV (prop. 4 et 5). « *Il est permis à l'homme, dans l'état de nature, d'accepter et de proposer le duel pour conserver son honneur et ses biens, quand il ne peut par une autre voie en conjurer la perte.* » Cette permission « *s'étend au cas d'une société mal gouvernée où, par la négligence ou la malice des magistrats, la justice est ouvertement refusée* ». (Cf. *supra*, col. 1204.) Et Léon XIII nous répète des duellistes, qu'ils s'efforcent, *sans y être poussés par aucune nécessité*, de tuer ou de blesser, qu'ils exposent témérairement leur vie, *sans qu'aucun motif de devoir ou d'héroïque charité les y invite.* C'est en d'autres termes nier que le moyen employé soit apte à produire l'effet proposé, nier aussi qu'il y ait proportion entre l'effet obtenu et la gravité du mal qui résulte du duel, péril certain et grave pour les deux adversaires.

Réparer l'honneur, voici le but. Le duel est-il un moyen efficace pour atteindre ce but? Mais si l'injure est dirigée contre la probité, l'honnêteté, la dignité personnelle de l'offensé, que prouve le duel? « Bien qu'il sorte en effet vainqueur du duel, l'outragé qui y a provoqué, l'opinion de tous les hommes sensés sera que l'issue d'un tel combat prouve sa supériorité de force à la lutte, ou son habileté plus exercée au maniement des armes, mais non pourtant sa plus grande honorabilité. Et si lui-même périt, qui ne trouvera pas encore irréfléchie et tout à fait absurde cette manière de défendre son honneur? » (Léon XIII, l. c., p. 87.) La réparation cherchée ne se trouve pas dans le duel aveugle, parce qu'un coup d'épée donné ou reçu ne prouve pas que la diffamation était mensongère ou l'injure imméritée.

On dira, il est vrai, que pourtant le monde juge ainsi, que celui qui ne défend pas son honneur les armes à la main, est perdu de réputation, que c'est souvent le moyen unique de faire respecter ceux qu'on aime et vénère, et de se protéger soi-même et les siens contre des insultes et des calomnies contre lesquelles la justice humaine reste désarmée. Provoquer en duel l'insulteur de mon père, c'est faire éclater, aux yeux de tous les témoins de l'insulte, la conviction que j'ai de son innocence; me taire, c'est confesser que je le crois coupable, et livrer sans défense sa réputation et son honneur à toutes les attaques.

Dans une lettre du 14 octobre 1907, le prince Alfonso de Bourbon poursuivait avec verve ces raisons plus spécieuses que solides (cf. *Résumé de l'histoire... des ligues contre le duel*, pp. 85-86). Si l'offenseur est vainqueur, il s'en va riant sous cape et peut-être se moquant tout bas de son adversaire trop impressionné pour savoir se défendre. Vaincu, il emporte une estocade qui le rend intéressant, tandis que la pointe de l'épée de l'insulté n'a pu enlever la calomnie ou l'injure dont l'autre l'avait couvert. Protection pour l'avenir? Mais « la crainte du duel n'empêchera personne de commettre une vilaine action. C'est au contraire une manière très commode de se permettre toute espèce de grossièretés et même d'infamies, puisqu'il est admis par la stupide convention sociale, que tout est pardonné pourvu qu'on croise les épées ou échange des balles au-dessus du fait en question... L'agression de l'offenseur est effacée, mais l'offensé n'est pas indemnisé du tort qu'on lui a fait... La calomnie reste empreinte sur sa personne, et qui dira : son duel prouve que ce qu'on lui impute est faux » ? S'agit-il de l'honneur de la femme, c'est bien pire encore. Ou bien on fait un duel de comédie, « il me semble que c'est humiliant de traiter cette affaire devant des témoins et de se donner pour satisfait avec deux gouttes de sang... Si au contraire il s'agit d'un duel à mort, je ne vois pas la raison pour laquelle l'outragé doit dire : c'est le sort qui décidera qui de nous deux doit expier avec sa vie le crime commis, moi qui en suis la victime ou vous qui en êtes l'auteur »? Vive sensibilité à l'endroit du point d'honneur, dextérité à se servir de ses armes, audace à braver le danger, le plus souvent légèreté, vanité, parfois même brutalité, voilà ce que prouve le duel; il ne prouve rien en faveur de la probité, de l'honnêteté, de l'honorabilité de celui qui l'engage.

d) En avons-nous fini avec les prétextes ou, si l'on veut, les raisons alléguées par les défenseurs du duel? Non, et même beaucoup d'entre eux nous concéderont tout ce que nous avons dit. « Le duel ne prouve rien, dira-t-on, il est absolument inefficace à décider du fond même de la question, il ne prouve ni que j'aie raison, ni que l'on m'ait fait une vilenie, ni que mon père, ma femme ou moi, ayons été calom-

niés. J'admets tout, je concède tout! Le duel est un préjugé vain et absurde, tant que vous voudrez, je souhaite qu'on le déracine au plus vite, j'applaudis aux efforts de vos ligues et de vos jurys d'honneur, je dis comme vous que dans cent ans on trouvera plaisant « de lire dans l'histoire qu'un tel s'étant entendu dire par un autre que sa personne manquait d'élégance, ou autre chose de ce genre, fut contraint par ses amis de se laver dans son propre sang de cette impolitesse reçue ». (Lettre du prince ALFONSO DE BOURBON. *Résumé de l'histoire... de la ligue contre le duel*, p. 62.) Mais en attendant cet heureux jour, si je suis provoqué en duel et que je refuse de me battre, on me regardera comme un *lâche;* — la *lâcheté* est une honte pire que la mort; vous admettez que j'ai le droit de protéger ma vie par une défense légitime, j'ai autant et plus de droit de me préserver de la honte par le duel. » Voici donc la grande raison : refuser un duel, c'est encourir la *honte* qui est attachée à la lâcheté; l'accepter, c'est une preuve de *courage* qui vous conserve l'*honneur* mondain et l'*estime* des gens bien élevés. Certes, nous ne nierons point qu'il faille un certain courage pour se battre en duel. Nous jugeons plus *brave* celui qui va sur le terrain que celui qui, tremblant de frayeur à la vue d'une épée, s'enfuit et va se cacher. Le général de Sonis apprend qu'un soldat, contraint de se battre en duel, s'était enfui et avait été puni par le colonel de huit jours de prison; il porte à trente jours la peine du soldat en punition de sa lâcheté, mais inflige huit jours d'arrêts au colonel pour avoir outrepassé ses droits en commandant le duel. Il n'avait pas à trancher le cas de conscience en moraliste; mais, si le soldat avait refusé de se battre en disant : « Ma conscience me le défend », Sonis aurait levé sa punition; dans la fuite il vit une lâcheté, dans le refus dicté par la conscience du chrétien il aurait vu un acte de courage. Autre chose est en effet de refuser un duel par *peur,* autre chose est de le refuser par *courage.* En faut-il moins pour le repousser au nom de sa conscience et de son devoir de chrétien, que pour l'accepter en capitulant devant un préjugé que l'on trouve soi-même déraisonnable et absurde? Car, suivant une remarque de Mgr Freppel, « les duellistes les plus incorrigibles conviennent eux-mêmes que le duel est tout ce qu'il y a de plus contraire au sens commun et qu'il est la chose du monde la plus déraisonnable, la plus absurde ».

Est-ce même un vrai courage, que de se battre en duel? S'il s'agit du duelliste de profession qui se fait un titre de gloire de provoquer les autres, il est permis d'en douter. « C'est un tour d'art et de science, répond MONTAIGNE, qui peut tomber en une personne lâche et de néant, d'être suffisant à l'escrime. » Et le *Bourgeois-gentilhomme :* « Celui qui entend la tierce et la quarte est sûr, sans avoir de cœur, de tuer son homme et de ne l'être point. » S'agit-il de celui qui accepte le duel. Bien souvent chez lui aussi la peur du duel est surmontée par une autre peur, celle du ridicule. Et les moqueries et les sifflets de la galerie en imposent bien autrement que le miroitement des épées. Ajoutez la déconsidération aux yeux de beaucoup, parfois le dommage matériel à subir, si on recule. Où voit-on donc le courage quand on est ainsi acculé et qu'il faut aller de l'avant, bon gré mal gré? (Cf. *Résumé de l'histoire... des ligues contre le duel*, pp. 86-7.) Il y a un courage infiniment supérieur à celui de risquer la blessure souvent légère d'un coup d'épée, et ce courage consiste dans l'obéissance à sa raison et à sa conscience au lieu d'une servitude humiliante à l'opinion publique. « A la lâcheté, dit magistralement LÉON XIII, est opposée la force, non une audace qui s'exerce témérairement sans tenir compte de la prudence et de la charité. A la force, à l'intrépidité est dû l'honneur, ici c'est la témérité et l'audace qui s'exercent, vices qui méritent le mépris. Celui qui dédaigne les vaines opinions de la foule, qui aime mieux subir la flagellation des outrages que d'être jamais infidèle à son devoir, celui-là montre une âme plus grande et plus élevée que l'autre qui court aux armes, aiguillonné par l'injure. Bien plus, à juger sainement, il est le seul chez qui brille le courage solide, ce courage, dis-je, qui s'appelle la vertu et qu'accompagne une gloire ni trompeuse, ni mensongère. La vertu, en effet, consiste dans le bien en accord avec la raison, et toute gloire, si elle ne se fonde pas sur l'approbation de Dieu, est une gloire stupide. » (Lettre citée, p. 89.)

e) Mais enfin, aux yeux du monde, l'honneur de celui qui refuse le duel reste entaché; l'accusation de lâcheté le poursuit dans toutes les sociétés. N'y a-t-il pas pour lui de moyens de sauvegarder cet honneur, de forcer le respect et de commander l'admiration des mondains? Il en existe, et cette fois des moyens licites, nobles, utiles au bien public et dignes d'une grande âme. Un gentilhomme de bonne race et de grand cœur, Louis de Sales, se déclarait décidé à refuser toute provocation en duel : « Si cela faisait douter de mon courage, ajoutait-il, je presserais mon ennemi de venir avec moi se jeter aux pieds du prince lui déclarer nos différends et le supplier de nous exposer à la guerre dans les postes où le danger serait le plus évident, et l'on verrait qui des deux adversaires ferait le mieux le devoir de brave homme. » D'autres en Belgique ont fait éclater leur courage en se dévouant à soigner les malades dans les hôpitaux. On a vu récemment encore en France, après un refus de duel, des officiers demandant à partir pour les colonies et revenant ensuite, après s'y être comportés en braves, reprendre leur place dans leur régiment, ayant prouvé par leur conduite héroïque que c'était un courage viril et non une peur dégradante, qui les avait empêchés d'accepter le défi, et qu'ils avaient eu, de plus que leurs provocateurs, le courage d'exposer leur vie aux ardeurs de climats meurtriers ou sous la balle des ennemis pour le service de leur patrie. Il en est toujours ainsi : pour que la vertu force l'admiration des mondains, il faut qu'elle sorte de l'ordinaire. Si l'on veut sauvegarder, je ne dis pas *son honneur véritable*, il n'est pas compromis, mais jusqu'à sa *réputation d'honneur* aux yeux des cercles mondains et de la société, il faut, par des actions d'éclat, démontrer à tous qu'on est un *brave*. Si l'occasion ne s'en présente pas ou si l'on ne veut pas aller jusque-là, qu'on se résigne à être traité par le monde comme le sont d'ordinaire, les gens vertueux quand ils obéissent en tout à leur conscience et à Dieu.

Le gentilhomme dont nous citions les paroles plus haut, Louis de Sales, ajoutait : « Si l'on regardait ma réponse comme une défaite et avec mépris, il faudrait m'en consoler et ne pas mettre en balance les folles idées de la vanité avec les jugements de Dieu devant lesquels elle se trouvera un jour confondue. »

Conclusion. — En résumé, que reste-t-il pour légitimer le duel? Il ne peut effacer l'injure ou la calomnie; il n'est pas la preuve certaine d'un vrai courage; il n'a plus pour se justifier que l'approbation des mondains et le vain préjugé de la mode. Qui fait cette opinion? les clameurs de ses partisans, qui crient bien haut tandis que les autres se taisent, et qui finissent par faire croire que tout homme bien élevé pense comme eux. « Sa force unique, disait le président du Congrès antiduelliste de Budapest, est dans l'orgueil d'une fausse dignité et un amour-propre égoïste. » (*Compte rendu*, p. 14.) « Cet ab-

surde et ridicule autant qu'inhumain préjugé... n'a pu se maintenir jusqu'à nos jours que grâce à la lâcheté du grand nombre de ceux qui, se craignant mutuellement, n'osent faire voir qu'ils peuvent avoir une idée non confectionnée dans le grand moule appelé l'opinion publique. » (*Résumé de la ligue*, p. 64.) Cette opinion, il faut le dire, tient beaucoup à l'influence des journaux, des romans, du théâtre surtout. Depuis Corneille et le Cid jusqu'au moindre vaudeville de nos jours, il semble qu'on ne puisse se passer de ce procédé pour nouer ou dénouer l'intrigue, et le préjugé s'ancre d'autant dans l'esprit des spectateurs.

« Et c'est ce préjugé » dit magistralement Mgr d'Hulst (*Carême de N.-D.*, 1896, 3e conf.), « que le monde entretient et cultive avec un soin jaloux! Il en fait une religion qu'il place au-dessus du culte de Dieu; une loi d'honneur qu'il place au-dessus de la morale. Par la faute du monde, le malheureux qui viole ce code artificiel, est voué au mépris, désigné à l'insulte, banni du commerce des honnêtes gens. Et quand on a créé cet ensemble de conditions oppressives, on vient dire qu'il y a là un cas de légitime défense et qu'il est permis de racheter son honneur au prix du sang? Mais qui donc a chargé des hommes frivoles de retoucher le Décalogue? Qui leur a donné le droit d'élever une convention humaine au-dessus de la loi éternelle? Qui leur a permis d'inventer une catégorie nouvelle de meurtres innocents? Qu'on en fasse autant demain pour le vol, après-demain pour l'adultère, et vous verrez dans peu ce qui restera de la société et de la morale! » Et Léon XIII : « S'il fallait mesurer les devoirs des hommes aux fausses opinions de la foule et non d'après la loi éternelle de la justice et de la charité, il n'y aurait aucune différence naturelle et véritable entre les actions honnêtes et les faits honteux. » (Lettre citée, p. 89). Aussi est-ce avec justice que le formulaire de déclaration pour les adhésions à la ligue antiduelliste en France, publié à Paris le 9 mars 1901, s'exprime ainsi : « Ils déclarent regarder comme l'expression d'un vulgaire préjugé la qualification de *lâche*, appliquée à quiconque ne se bat pas en duel; et ils considèrent celui qui, par conviction sérieuse, refuse un duel, comme un homme d'honneur, pour lequel ils professent la plus profonde estime. » (*Résumé de la ligue*, p. 68.)

En résumé, il ne s'agit donc plus, en acceptant le duel, que de sacrifier à un vain préjugé, de s'attirer les applaudissements de la foule; et ces avantages, on les achète en risquant sa propre vie et en faisant tous ses efforts pour tuer ou blesser son prochain; quelle proportion peut-il y avoir entre un tel mal, de si évidents dangers, et un effet aussi misérable à obtenir? Le duel reste par suite condamnable, et même, comme le disent les moralistes, revêt la malice du *suicide* et de l'*homicide* : du *suicide* puisqu'on expose gravement sa vie sans raison sérieuse de devoir ou de charité, *d'homicide* puisqu'on s'efforce de tuer ou de blesser, sans y être poussé et sans être justifié par aucune nécessité.

Appendice I. Le duel dans l'armée. — C'est à l'armée surtout, au moins dans beaucoup de pays, que règne le plus tyranniquement le préjugé en faveur du duel. Les soldats y sont parfois contraints sous peine de fortes punitions, comme il arrive en France, illégalement d'ailleurs; les officiers, dans plusieurs des armées d'Europe, s'exposent à perdre leur grade en refusant le duel. « Je ne souffrirai pas davantage dans mon armée un officier qui blesse à la légère l'honneur d'un camarade qu'un officier qui ne sait pas défendre son honneur. » (Guillaume II, Ordre du 11 janvier 1897.) Là où de semblables règlements n'interviennent pas, par exemple en France, la position de l'officier qui refuse un duel devient souvent intolérable. Quelques-uns, nous l'avons dit précédemment, se sont vus moralement obligés de quitter leur régiment ou même de partir pour les colonies. N'y a-t-il pas là des raisons suffisantes de légitimer le duel des officiers? perdre sa position et son rang, encourir le mépris ou tout au moins la défaveur de ses camarades et de ses chefs, entraîner dans sa ruine et dans son déshonneur ceux dont le sort dépend du vôtre, n'est-ce pas plus qu'il n'en faut pour qu'on ait le droit d'exposer sa vie et de mettre en péril celle de son adversaire? *Non*, car les raisons alléguées ne perdent rien de leur valeur quand les adversaires sont militaires : le duel entre officiers ou soldats n'est pas plus apte par sa nature à laver une injure ou une calomnie, ni à prouver un véritable courage; au contraire, entrepris souvent avec tant de légèreté et de facilité, pour un *oui* ou pour un *non*, pour le bon plaisir de quelques camarades qui décident de cela, comme d'une partie de sport quelconque, le duel militaire manifeste encore plus évidemment l'audace, la témérité, souvent une folle légèreté et, chez plus d'un, une brutalité qui abuse de son habileté à tirer l'épée pour tyranniser des camarades plus jeunes ou plus réservés. Et alors, que reste-t-il pour légitimer le duel dans l'armée? Un préjugé plus fort qu'ailleurs, et dont les conséquences sont beaucoup plus tristes et plus funestes, mais toujours un pur préjugé. Le comte Estève (*Le duel devant les idées modernes*, ch. v) réfute avec vivacité et humour les prétextes en faveur du duel militaire, comme si le même acte pouvait être licite ou illicite suivant le *lieu* où l'on se trouve et l'*habit* qu'on porte, comme si les *militaires*, même en temps de paix, n'avaient plus à compter parmi *les êtres moraux*, ou s'il y avait quelque *profession* où la *dignité humaine* n'eût pas les mêmes exigences et pût se trouver abaissée pour avoir reculé devant une mauvaise action ou reconnu ses torts.

Le duel dans l'armée, — et c'est le dernier et croit-on le plus invincible argument, — est une école de courage et d'intrépidité. Il donne au militaire l'habitude de se servir de ses armes, il lui apprend à compter sur elles pour la sauvegarde de sa vie et de sa dignité personnelle, il tient sa bravoure en haleine, l'habitue à la hardiesse comme au mépris du danger, lui assure le respect de ses camarades. Supprimez la perspective de rencontres à main armée, et les casernes deviennent de suite des théâtres de boxe et de pugilats perpétuels, etc.,. « Voulez-vous, répond justement le comte Estève, voulez-vous enlever à la guerre son droit, sa dignité? Faites intervenir l'idée du duel; laissez-nous entendre que l'honneur et le salut de la patrie ne sont pas sans accointances avec les misérables intérêts des querelles privées; dites-nous qu'on peut se faire gloire de tirer furtivement l'épée pour un débat frivole, comme on se fait gloire de combattre au grand jour pour le salut de tous, sous l'inspiration de sentiments généreux. » (Ouvrage cité, p. 361.) Cette fermeté du vrai courage, où la trouve-t-on? *avant*, on cède au *qu'en dira-t-on*; *après*, on se dérobe souvent par la fuite au ressentiment des parents de la victime ou aux poursuites judiciaires.

Et qui peut être meilleur juge du vrai courage militaire que « ces peuples jaloux entre tous de l'honneur attaché à la profession des armes, qui durent à d'incessantes conquêtes de devenir les maîtres du monde »? Or les Romains n'avaient pas le duel. Et s'ils ont aimé à voir les combats corps-à-corps, les assauts de hardiesse et de vigueur, ils les réservaient

aux esclaves et aux gladiateurs, à des hommes de rien. Qui encore peut juger mieux le vrai courage que les grands capitaines? Le duc de Guise, l'intrépide défenseur de Metz contre Charles-Quint, menaça *les querelleurs* (c'est-à-dire les *bretteurs*, les duellistes) d'avoir le poing coupé. Le grand Frédéric n'admit jamais que le duel pût servir à exciter le courage de ses officiers. Apprenait-il une provocation entre deux officiers, il les faisait combattre jusqu'à ce que l'un tombât; l'autre était pendu. Napoléon déclarait : « Je n'ai jamais compté sur un duelliste pour une action d'éclat. » Et dans le *Mémorial* de Sainte-Hélène on lit : « Le duel est bien souvent le courage de celui qui n'en a pas... Le plus terrible spadassin que j'ai connu était le plus mauvais soldat de mon armée. Il se serait battu volontiers chaque matin avant le déjeûner, mais plus volontiers encore il se serait caché dans un fourgon pendant une bataille rangée. » (Estève, p. 369). Le duel, augmenter le courage! Mais il autorise une foule de lâchetés. On voit des hommes se taire honteusement devant les pires infamies, dans la crainte de s'attirer une provocation, pousser leur prudence à des limites avilissantes pour ne pas risquer d'avoir un duel. Dans la marine française, la mode du duel n'existe pas. Les officiers anglais, japonais, turcs, ne se battent pas. Dira-t-on que nos marins le cèdent en courage à nos soldats, ou niera-t-on la bravoure dans le combat, l'intrépidité, on pourrait presque dire, l'insensibilité des officiers de ces nations en face du danger?

Si le courage ne gagne pas au duel, il est permis de croire que la courtoisie n'y gagne pas davantage, que « tel il est dans la société, tel le duel est à l'armée, n'ayant pas son pareil pour rendre les caractères ombrageux, pointilleux, vindicatifs, entretenir la fausse délicatesse, l'insolence et la rancune, pousser aux fanfaronnades, aux brimades, ennoblir les calomnies, les effronteries, les abus de force, susciter les animosités et les rendre incurables ». (Estève, p. 381.) On ne voit pas en quoi la bonne camaraderie, l'esprit de corps, la généreuse émulation de dévouement et de sacrifice, qualités maîtresses d'hommes qui doivent être prêts à marcher la main dans la main pour le service de leur patrie, pourraient gagner à cette pratique du duel qui, pour un *oui* ou un *non*, pour la plus futile querelle, les oblige à venir sur le terrain l'épée à la main et chercher à s'arracher une vie si précieuse pour la patrie.

Il est inutile, semble-t-il, d'apporter des arguments pour condamner le duel entre soldats. Il faudrait vraiment se faire une étrange illusion pour y voir un exercice de bravoure et une leçon d'honneur, de respect de soi et de bonne camaraderie. Qu'on voie ces deux braves garçons, pour une misérable querelle, qui devait se terminer par quelques horions, mais qu'on a grossie à plaisir et transformée *en affaire d'honneur*, venir, sous la menace de punitions graves, qu'on leur infligerait contre tout droit, échanger quelques coups d'une arme dont ils ne savent pas se servir, sous l'œil d'un maître d'escrime chargé de transformer cet exercice périlleux en une ridicule parade! Belle école de courage, alors qu'on prétend même supprimer le danger qui seul pourrait justifier les éloges qu'on lui donne! Et si, comme il arrive parfois malgré les précautions prises, la maladresse, plutôt que l'habileté, cause un accident sérieux, voici un pauvre ouvrier ou agriculteur privé pour la vie de la faculté de se livrer au travail, voici la patrie privée d'un défenseur. Comment justifier ceux qui, pour une vétille, au lieu de punir celui qui a tort, sans même se préoccuper de le rechercher, ont lancé l'un contre l'autre deux hommes qui devaient rester unis et travailler de concert au salut de leur pays?

Parmi les propositions condamnées par Benoit XIV, deux se rapportent au duel militaire, et le réprouvent absolument;

Prop. 1. *Le militaire qui, s'il refuse de proposer ou d'accepter le duel, s'expose à passer pour un homme peureux, pusillanime, méprisable, incapable de remplir les emplois militaires, et à être privé de l'office qui le fait vivre lui et les siens, ou à devoir renoncer à l'espoir d'un avancement mérité et dû à ses services, est exempt de faute et échappe à toute peine, soit qu'il propose, soit qu'il accepte le duel.*

Prop. 3. *N'encourt pas les peines ecclésiastiques portées contre les duellistes, l'officier qui accepte le duel sous la crainte grave de perdre sa réputation ou son emploi.* Denzinger-Bannwart, *Enchir.* 1491-1493 (1343-1345).

Les ministres de la guerre et de la marine d'Italie se sont honorés en signant, au mois de novembre 1908, un décret, dû sans doute à l'influence des ligues antiduellistes. Sans supprimer complètement le duel entre militaires, il marque un progrès réel dans cette voie.

Les représentants des parties doivent tout tenter pour obtenir une réconciliation. L'accepter est pour l'offenseur et l'offensé un devoir dicté par « le sentiment de l'*honneur bien compris* et des liens qui unissent entre eux les membres de la grande famille militaire dans la communauté d'une fin supérieure ». Reconnaître avec loyauté ses torts, accepter avec la même loyauté la main que vous tend l'adversaire, est un acte *généreux*, une manifestation des sentiments de *fraternité* et de *solidarité* qui font la force de l'armée. Si les efforts des mandataires échouent, on devra recourir à un jury d'honneur dont la composition est réglée par le décret, lequel, après avoir pris connaissance de la cause, rendra son verdict auquel les parties ne pourront se soustraire sans *un grave manquement à la discipline militaire*. Ce verdict sera — ou une déclaration que la querelle était sans fondement; — ou un procès-verbal de conciliation; — ou enfin une déclaration de non-intervention du jury dans la querelle. Cette déclaration pourra être prononcée dans les cas « où les faits seront de nature à rendre évidente la convenance que les parties restent libres de trancher leur différend comme bon leur semblera, sous la responsabilité de leurs actes au regard des règlements militaires et des lois pénales ». (Cf. *Civiltà Cattolica*, anno LIX, 1908, vol. IV, pp. 492-493.)

Appendice II. Le duel dans les Universités allemandes. — Dans les statuts des associations d'étudiants des Universités allemandes, il est ordinairement réglé que nul ne sera admis à en faire partie comme membre effectif, s'il n'a prouvé sa bravoure par un certain nombre de duels. Dans ces duels, appelés « *Mensuren* » (mesures), les armes sont ordinairement des couteaux assez courts, avec lesquels les adversaires cherchent à s'atteindre et à se blesser au visage, les autres parties du corps étant garanties de manière à éviter de graves blessures. Les partisans de cette coutume y voient un exercice très propre à maintenir l'*esprit chevaleresque*, à développer la *noblesse de caractère*, et l'*honneur personnel;* d'ailleurs ni haine, ni vengeance n'entrent en jeu, il n'est même pas question d'honneur à réparer; ce sont deux camarades, les meilleurs amis du monde peut-être, qui se livrent à cet exercice comme à un sport quelconque et se rendent même ainsi un excellent service en s'ouvrant mutuellement les portes de l'association. Aussi la « *Realencyklopädie für protestantische Theologie und Kirche*, art. *Zweikampf* », qui condamne résolument le duel et loue

l'Eglise catholique d'avoir eu à son égard une attitude très ferme et très constante que les églises protestantes ne peuvent se flatter d'avoir tenue, ne veut pas condamner les « *Studentenmensuren* ». A Rome, on s'est montré, sur ce point encore, plus sévère. Après une sérieuse discussion, la Sacrée Congrégation du Concile a répondu, le 9 août 1890, à l'évêque de Breslau que ceux qui se livraient à ce duel et leurs parrains encouraient l'irrégularité qui interdit l'accès à la cléricature (*Acta Sanctae Sedis*, t. XXIII, 1891, p. 234 ss).

Que le duel entre étudiants entretienne l'*esprit chevaleresque*, développe la *noblesse de caractère*, etc., il est difficile de s'en laisser convaincre! Aussi malgré la puissance des préjugés, un bon nombre de jeunes gens se sont inscrits, à Vienne, dans la ligue antiduelliste des étudiants de l'Université, qui rejette et réprouve absolument le duel, en Allemagne, dans la *Freie Studentenschaft*, qui lutte à peu près pour les mêmes idées. A eux comme à nous, ce duel paraît un jeu brutal, un sport barbare, « un pernicieux usage qui, sur le terrain académique, il est vrai, prend des formes moins tragiques, mais d'autant plus ridicules ». (*Compte rendu du Congrès antiduelliste de Budapest*, p. 60. Discours du président de la ligue d'étudiants de Vienne.) Car enfin, si ces « *mesures* » sont sans danger, en quoi forment-elles le caractère, en quoi sont-elles une école de grandeur d'âme? Si elles offrent de vrais dangers, elles méritent tous les reproches justement formulés contre le duel. Et l'on n'a, remarque le P. Cathrein (*Moralphilosophie*, t. II, p. 105) qu'à voir les visages lamentablement balafrés des étudiants allemands, pour ne plus regarder comme purement chimérique le danger de sérieuses blessures. C'est la raison de la condamnation portée par la Congr. du Concile, suivant le commentaire autorisé des Acta S. S. (t. XXIII, p. 242). Il y a là comme dans tout duel, convention sur le *lieu*, le *temps*, les *armes*; ces armes sont, *de leur nature*, propres à *tuer* ou à *blesser*. Le *but* pour lequel est entrepris le duel ne change pas *sa nature*.

On peut ajouter avec les moralistes que cette habitude conduit plus ou moins fatalement à celle du duel proprement dit, et c'est là une nouvelle raison de condamner ces tristes passe-temps.

Bibliographie du duel privé. — *a*) Documents ecclésiastiques. — *Décrétales de Grégoire IX*, l. V, titres 13-15, éd. Friedberg col. 804-5 ; et les commentateurs; *Conc. de Trente*, ses. xxv, c. 19 de reform.; Benoît XIV, Constit. « *Detestabilem* », du 10 nov. 1752; Pie IX, Bulle « *Apostolicae Sedis* », du 12 oct. 1869, qui renouvelle (2ᵉ série, § 3) les censures contre le duel; Léon XIII, *Lettre aux évêques d'Allemagne contre le duel*, du 12 sept. 1891, éd. de la Bonne Presse, t. III, p. 85 ss.

b) Le duel au point de vue historique. — On trouvera un très grand nombre de références dans Thimm, *Bibliography of Fencing and Duelling*, (Londres, 1896). Plusieurs des auteurs cités dans la *Topo-Bibliographie* (cf. *Bibliogr. du duel judiciaire*, Ulysse Chevalier) sont à signaler aussi pour l'histoire du duel privé, par ex. Cauchy et Colombey. Citons encore : von Below, *das Duell in Deutschland, Geschichte und Gegenwart* (Cassel, 1896); Coulin, *Verfall des gerichtlichen und Entstehung des privaten Zweikampfs in Frankreich* (Berlin, 1908, ss.); Eichhorn, *Deutsche Staats = und Rechtsgeschichte;* Fehr, *Der Zweikampf* (Berlin, 1908); Fougeroux de Campigneulles, *Histoire des duels anciens et modernes* (Douai, 1834 et Paris, 1835-7); Ott, *Geschichte des Zweikampfs aller Völker und Zeiten* (Olmütz, 1885).

c) Le duel au point de vue juridique. — D'Arbois de Jubainville, *Le duel conventionnel en droit irlandais et chez les Celtibériens*, dans la *Nouvelle Revue historique du Droit* (1889); Dupin, *Question du duel devant la Cour de Cassation*, réquisitoire de M. Dupin, proc. génér., 1837; Esmein, *Histoire de la procédure civile en France* (Paris, 1882); Gelli, *Il duello nella storia della giurisprudenza e nella pratica italiana* (Florence, 1886); Glasson, *Histoire du droit et des institutions de l'Angleterre ;* A. Valette, *Rapport sur le duel*, préparé en 1851 pour être soumis à l'Assemblée législative; dans ses *Mélanges de droit, de jurisprudence et de législation*, t. II, p, 625-698. Paris, 1880. Et les répertoires de Bibliographie juridique, au mot *Duel*.

d) Le duel et la morale, philosophie, théologie, etc. — Cathrein, *Moralphilosophie*, t. II (Freiburg, 1904); Grieperkel, *Das Duell im Lichte der Ethik* (Trèves, 1906). Card. Gerdil, *Des combats singuliers* (reproduit en partie dans Migne, *Encyclop. théol.*, XXXIV, 303). Mgr d'Hulst, *Carême de N.-D.*, 1896, 3ᵉ conférence; Lehmkuhl, dans *Stimmen aus Maria-Laach*, XLVI (1894); Meyer, *Instit. juris naturalis* (Freiburg, 1904), t. II; Paulsen, *System der Ethik* (Berlin, 1900), t. II; von Radowitz, *Gesammelte Schriften*, IV (1853) (ces deux derniers sont favorables au duel, au moins dans certaines conditions); Schiffini, *Philosophia moralis*, t. II, p. 290 sqq. ; Wiesinger, *Das Duell vor dem Richterstuhle der Religion, der Moral, des Rechtes und der Geschichte* (Graz, 1895). Voir aussi les ouvrages et manuels de théologie morale, par ex.: S. Liguori, *Theologia moralis*, l. iii, tr. iv, n. 399 ss.; Ballerini-Palmieri, *Opus theologicum morale*, tract. vi, sect. v, c. ii; Bulot, *Compendium theologiae moralis*, t. I, n. 397 ss.; t. II, n. 956 ; Génicot, *Theologia moralis*, t. I, n. 379 ss ; t. II, n. 595 ; Lehmkuhl, *Theologia moralis*, t. I, n. 850 ss. ; t. II, n. 948-9; Noldin, *De praeceptis*, n. 338 ss.; *De poenis*, n. 64.

Nous avons déjà cité souvent : *Le duel devant les idées modernes*, par le Comte Estève (Paris, 1908), et les deux très intéressantes publications des ligues antiduellistes, *Résumé de l'histoire de la création et du développement des ligues contre le duel*, par S. A. R. Don Alfonso de Bourbon et d'Autriche-Este (Vienne, 1908); *Compte rendu du 1ᵉʳ Congrès international contre le duel* (Budapest. 1908). (Au siège de la ligue française, 54, rue de Se ne, Paris.)

L. Rivet.

E

EGLISE. — On peut étudier la question de l'Eglise au moyen de deux méthodes parfaitement distinctes : la méthode *théologique* (ou dogmatique) et la méthode *apologétique*.

La méthode *théologique* (ou dogmatique) procède par voie d'*autorité*. L'Eglise catholique romaine étant reconnue pour œuvre authentique de Jésus Christ et pour dépositaire infaillible de la vérité divine, *on écoute ce qu'elle enseigne elle-même* sur sa propre constitution, sur ses pasteurs et ses fidèles, sur son rôle et ses prérogatives.

La méthode *apologétique* procède par voie d'*en-*

quête, dans le domaine tout humain de la critique et de l'histoire. *On recherche donc en vertu de quels titres l'Eglise catholique romaine doit être reconnue* pour œuvre authentique de Jésus-Christ et pour dépositaire infaillible de la vérité divine. Bref, c'est la « question préalable ».

Dans ce *Dictionnaire apologétique*, nous ne devons pas empiéter sur le domaine théologique (ou dogmatique). Il faut évidemment nous attacher à la seule méthode *apologétique* et tenter de résoudre la « question préalable ».

Cette controverse apologétique sur l'Eglise présente forcément quelque chose de relatif. Le terrain de discussion varie selon les époques. On doit, en effet, s'adapter au mouvement des préoccupations érudites, on doit répondre aux difficultés successives des adversaires : tant des critiques incroyants que des chrétiens non catholiques.

Nous plaçant donc au point de vue des discussions contemporaines, nous croyons pouvoir ramener à trois chefs principaux les controverses d'ordre apologétique regardant l'Eglise :

I. *L'Eglise hiérarchique dans l'Evangile.*
II. *L'Eglise hiérarchique dans la chrétienté primitive.*
III. *Signes actuels d'identité de la véritable Eglise.*

I. — L'Eglise hiérarchique dans l'Evangile

Division de la matière :

A. Le problème du « *royaume de Dieu* ».
B. Le caractère social du « *royaume* ».
C. *Le « royaume » et l'eschatologie.*
D. La *hiérarchie* constituée par le Christ.
E. L'*infaillibilité* de la hiérarchie enseignante.
F. Conclusion : *l'Eglise et le « royaume* ».

A. Le problème du « royaume de Dieu »

a) Jésus-Christ annonçait le « royaume de Dieu » (ou « royaume des cieux »). Toute sa prédication messianique avait pour objet l'accomplissement du « royaume ». Rien de plus clair ni de plus formel dans l'Evangile. Mais il s'agit de préciser historiquement ce que Jésus-Christ entendait par le « royaume de Dieu »; afin de voir si la conception même que le Christ se faisait de son œuvre et de sa mission impliquait ou excluait l'établissement d'une Eglise hiérarchique en ce monde.

Or c'est précisément sur cette question fondamentale que l'on rencontre aujourd'hui les objections les plus spécieuses contre l'institution même de l'Eglise par Jésus-Christ. La perspective que le Christ aurait eue de son œuvre messianique et l'idée qu'il aurait conçue de son propre rôle seraient manifestement inconciliables avec l'intention de grouper les fidèles du « royaume » en société visible, hiérarchiquement constituée dans les conditions de la vie présente. Les quelques textes de l'Evangile qui se rapportent directement à l'Eglise ne devraient donc plus être considérés comme exprimant la vraie pensée de Jésus-Christ, mais bien comme résultant d'un travail ultérieur de la conscience chrétienne et d'une élaboration rédactionnelle de l'Evangile.

Les deux systèmes qui ont eu, à cet égard, le plus de vogue, depuis quelques années, sont le système du *royaume purement intérieur ou spirituel* et le système du *royaume purement eschatologique*.

b) Le système du *royaume purement intérieur ou spirituel* a eu pour principaux champions Auguste Sabatier (*Esquisse d'une philosophie de la religion*, Paris, 1897, in-8°, livre II, chap. II ; *De l'essence du christianisme*. Cf. pp. 183-187 et 191-194) et Adolphe Harnack (*Das Wesen des Christentums*, Leipzig, 1901, in-8°. Trad. franç. [nouvelle] : *L'essence du christianisme*, Paris, 1907, in-16. Cf. pp. 70-100).

D'après ces protestants libéraux, la conception caractéristique du « royaume de Dieu » par Jésus-Christ est toute morale et spirituelle. C'est le règne de Dieu dans l'âme de chaque croyant ; c'est l'expérience intime du cœur paternel de Dieu ; c'est le sentiment filial envers Dieu considéré comme Père. « Le « royaume de Dieu », écrit M. Harnack, « c'est la domination de Dieu, — assurément ! — mais c'est la « domination du Dieu saint dans le cœur des individus ; c'est Dieu lui-même avec sa puissance... » Le « royaume de Dieu », lisons-nous plus loin, « est un « bien purement religieux, la communion intérieure « avec le Dieu vivant ». (*Essence du Christianisme.* Trad. 1907, pp. 75, 76 et 81.) Inutile d'insister sur le rôle de la *paternité divine* dans la philosophie religieuse d'Auguste Sabatier et de M. Harnack.

On ne peut nier, du reste, que Jésus-Christ ait tenu pour légitime, selon la tradition juive, une autorité enseignante et une législation rituelle. Jésus-Christ a conçu l'œuvre messianique avec un caractère collectif et social. C'est là un élément qui est commun à Jésus et à ses compatriotes, au christianisme et au mosaïsme. Mais, précisément pour cette raison, d'après les protestants libéraux, tout cela n'est que *secondaire et accessoire* dans la conception évangélique du « royaume de Dieu ». C'est l'inévitable emprunt aux conditions de temps et de milieu; c'est le vêtement qui change avec les latitudes et qui se métamorphose avec les siècles ; et ce n'est pas en cela que consiste véritablement le « royaume de Dieu » annoncé par Jésus-Christ. Le caractère propre de l'Evangile, ce qui est particulier, distinctif et toujours fécond dans le message du Christ, c'est la notion toute intérieure et spirituelle du « royaume de Dieu » ; l'expérience intime du cœur paternel de Dieu; le sentiment filial envers Dieu. Voilà donc l'*essence du christianisme*. (La distinction entre l'*essentiel* et l'*accessoire* dans la conception évangélique du « royaume de Dieu » est soulignée spécialement par Auguste Sabatier : *Esquisse d'une philosophie de la religion*, éd. cit., pp. 204-207; *Les religions d'autorité et la religion de l'Esprit*, Paris, 1904, in-8°, pp. 458-461.)

Si telle est vraiment la conception du « royaume de Dieu » qu'aurait eue Jésus-Christ lui-même, on voit combien peu primitive, combien peu conforme à la réalité historique, est l'affirmation des évangélistes, prétendant que le Christ aurait constitué une Eglise hiérarchique pour procurer, sous une forme sociale et collective, le « royaume de Dieu » en ce monde. Toute différente était la pensée de Jésus-Christ, pensée d'un royaume *exclusivement intérieur et spirituel*. « Le royaume de Dieu ne vient pas avec des signes « apparents. On ne dira pas : il est ici ou il est là. « Car le royaume de Dieu est au dedans de vous-« mêmes, ἐντὸς ὑμῶν ἐστιν. » (*Luc.*, XVII, 20, 21.)

c) Passons maintenant au système du *royaume purement eschatologique*. En France, le représentant le plus écouté de cette opinion est, à coup sûr, M. Alfred Loisy (*L'Evangile et l'Eglise*, Paris, 1902, in-16, pp. 24-26, 67 et 68, 90-92, 110-113, 180-184. — *Autour d'un petit livre*; Paris, 1903, in-16, pp. 66-70, 158-162, 170-173, 175-177. — *Les Evangiles synoptiques*. Tome I, Ceffonds, 1907, in-8°, pp. 225-253. — *Simples réflexions sur le Décret « Lamentabili » et sur l'Encyclique « Pascendi »*, Ceffonds, 1908, in-16, pp. 75-77, 98, 107, 127. — *Quelques lettres sur des questions actuelles et sur des événements récents ;* Ceffonds, 1908, in-16, pp. 112 et 113, 123 et 124, 164 et 165, 236 et 237).

D'après M. Loisy, faisant écho à bon nombre de critiques d'outre-Rhin, le « royaume de Dieu » était conçu par Jésus-Christ comme essentiellement collectif et social, mais aussi comme totalement étranger aux conditions de la vie présente. La notion du « règne messianique » couramment admise par les Juifs de cette époque et pleinement adoptée par Jésus, aurait été purement et simplement identique à la notion du *règne final et définitif du Dieu:* d'où le nom de *royaume* « *eschatologique* ». Lorsque Jésus proclamait imminente la « venue du royaume », c'est, du même coup, *la fin du monde* qu'il déclarait imminente. Le *Christ de l'histoire* ne songeait donc nullement à perpétuer son œuvre ici-bas et à rien organiser dans un monde censé près de finir. L'enseignement authentique de Jésus est celui de l'universel détachement et de la joyeuse espérance en vue du triomphe prochain de la justice divine.

« Tout l'enseignement moral du Christ est conçu en vue de l'avènement du règne de Dieu, avènement qui n'est pas censé devoir se faire attendre indéfiniment, ou se produire par une lente transformation de l'humanité, mais qui est supposé prochain, ou plutôt imminent. » (*Synoptiques*, I, p. 236.)

« Le règne de Dieu est proprement l'ère de bonheur dans la justice, qui va être inaugurée dans une manifestation de puissance, la subite transformation des choses, l'exaltation du Messie.. Entre l'Evangile et le règne de Dieu, la transition devait se faire en un instant, mais cet instant était capital. Avant l'ère de gloire, c'était le moment de la justice. Autant qu'on peut le conjecturer, Jésus ne se figurait pas le jugement de Dieu comme une grande séance où le sort de l'humanité serait débattu et où chacun recevrait, en présence de tous, la sentence qui déciderait de son sort pour l'éternité. Il concevait plutôt une sorte de sélection qui s'opérerait inopinément et en un clin d'œil sur les hommes alors existants; les justes seraient comme ravis à Dieu, transportés au lieu de la félicité messianique, mués en êtres immortels, tandis que les autres seraient abandonnés sans doute à leur châtiment, à un état de mort qui n'excluait pas la douleur. Les justes ressusciteraient en même temps. » (*Ibidem*, p. 237.)

Pendant le demi-siècle qui suivit la Passion, un lent travail de la conscience chrétienne vint corriger peu à peu et « réinterpréter » les paroles de Jésus, pour les mettre en harmonie avec le développement de l'Eglise naissante. De ce travail anonyme et collectif résulte la tradition consignée dans nos Evangiles synoptiques. Voilà pourquoi la perspective eschatologique n'y apparaît plus qu'imprécise et comme estompée. Mais la critique interne permet de comprendre que la majeure partie des enseignements évangéliques ne prend sa vraie signification qu'en vue de l'imminence de la fin du monde. La critique interne parvient, de la sorte, à dégager ou à reconstituer l'Evangile historique de Jésus, l'Evangile du *royaume purement eschatologique*. D'ailleurs, même après le travail rédactionnel, quelques textes caractéristiques demeurent encore et témoignent de la croyance primitive à la toute prochaine *venue du Fils de l'Homme sur les nuées du ciel*. (*Matth.*, x, 23; xvi, 28; xxiii, 36 et 39; xxiv, 34; xxvi, 29 et 64; et les passages parallèles.)

On sait comment la *théorie moderniste* rattache néanmoins l'Eglise à l'Evangile. Sans doute, une Eglise hiérarchique, établie dans les conditions de la vie présente, demeurait parfaitement étrangère à la perspective du Christ. Sans doute, les croyances et les institutions de l'Eglise chrétienne se sont plus ou moins totalement transformées elles-mêmes, selon la culture intellectuelle et le milieu social de chaque époque. Mais l'Eglise chrétienne perpétue ici-bas le mouvement religieux qui a été inauguré par Jésus-Christ; elle émane donc vraiment d'une impulsion du Christ. Le message de détachement et d'espérance en vue du « royaume de Dieu », message que Jésus présentait à ses contemporains, c'est l'Eglise chrétienne qui n'a cessé, depuis lors, de le présenter aux générations successives. « L'Eglise, en toute vérité, « *continue* l'Evangile, maintenant devant les hommes « le même idéal de justice à réaliser, pour l'accom-« plissement du même idéal de bonheur. Elle *conti-« nue* le ministère de Jésus selon les instructions « qu'il a données à ses apôtres; en sorte qu'elle est « fondée sur les plus claires intentions du Christ. » (*Autour d'un petit livre*, p. 159.) L'Eglise chrétienne est donc, somme toute, le *résultat inattendu, mais légitime*, de la prédication messianique du « royaume de Dieu ».

Nulle équivoque, du reste. Cette continuité entre l'Evangile et l'Eglise, d'après les modernistes, provient exclusivement de l'*impulsion première* donnée à un *mouvement d'évolution perpétuelle*. Bien que l'Eglise trouve son point de départ dans l'Evangile du Christ, l'Eglise n'a été *ni prévue ni constituée* par le Christ. La notion d'une Eglise hiérarchique se trouve, en effet, manifestement incompatible avec la notion du *royaume purement eschatologique*. Ecoutons encore M. Loisy : « J'ai nié que Jésus ait, à proprement « parler, fondé une Eglise, avec ses organes de gou-« vernement et ses usages de culte, parce que les « textes, interprétés selon le sens et les garanties « qu'ils offrent à l'historien, permettent d'affirmer « que le Christ n'a fait autre chose, jusqu'à la fin « de son ministère, qu'annoncer l'avènement pro-« chain du royaume des cieux. » (*Quelques lettres*, p. 237.)

d) Les *protestants orthodoxes* rejettent le système du *royaume purement intérieur ou spirituel* et le système du *royaume purement eschatologique*. Ils estiment que le « royaume de Dieu », d'après l'Evangile, est essentiellement collectif et social, et que ce « royaume » comporte une première période ici-bas, dans les conditions mêmes de la vie présente. Par suite, les protestants orthodoxes admettent que Jésus-Christ a, non seulement prévu, mais constitué la société visible et permanente des chrétiens nommée l'*Eglise*.

Que rejettent-ils donc de la conception catholique de l'Eglise? — Ils rejettent la notion d'une *hiérarchie perpétuelle* établie, de droit divin positif, par Jésus-Christ lui-même, hiérarchie qui possède *juridiction* gouvernante, *magistère* enseignant, *sacerdoce* sacrificateur. Pour les protestants, Jésus-Christ n'a rien organisé de semblable; il n'a pas créé d'intermédiaires obligatoires entre la conscience et Dieu. Sur la conduite à tenir, sur la doctrine à croire, sur les moyens religieux de sanctification, le dernier mot doit appartenir au *jugement privé* de chaque individu en face de la parole de Dieu, contenue exclusivement dans la Bible.

Sans doute, l'Evangile réclame que les fidèles soient groupés en société permanente : pour prier en commun, pour lire et commenter la parole de Dieu, pour célébrer le baptême et la cène, pour pratiquer la charité fraternelle. Mais il ne s'agit pas d'*obéir* à une hiérarchie, en tant que dépositaire de l'autorité même du Christ et organe authentique de la vérité chrétienne.

Sans doute encore, le bien social de l'Eglise elle-même exigera une organisation hiérarchique : car nulle société humaine, visible et permanente, ne peut vivre et durer sans une autorité qui la gouverne. Mais l'organisation hiérarchique dans l'Eglise *n'a pas été constituée, une fois pour toutes, par Jésus-Christ lui-même*. La raison d'être de cette hiérarchie est, exclu-

sivement, une *nécessité pratique* du bien commun. Le caractère de la hiérarchie spirituelle dans l'Eglise ne sera pas, quant à son origine, essentiellement différent du caractère de la hiérarchie temporelle dans l'Etat. De part et d'autre, le principe fondamental pourra être *de droit divin*, comme répondant à l'intention manifeste du Créateur. Mais, de part et d'autre aussi, la forme extérieure, la détermination concrète, seront *de droit humain;* elles résulteront des conditions particulières de chaque milieu; elles varieront avec les circonstances historiques de chaque époque. Toujours enfin, et quel qu'il soit, le verdict purement humain de la société religieuse, de l'Eglise, demeurera subordonné à une règle supérieure; c'est-à-dire au jugement privé de chaque conscience chrétienne :

« *Tout protestant est Pape, une Bible à la main.* »

La controverse entre catholiques et protestants orthodoxes, à propos de l'Eglise, porte donc sur l'existence d'une *hiérarchie perpétuelle*. Oui ou non, Jésus-Christ a-t-il confié à l'apôtre Pierre et au collège apostolique le pouvoir exclusif et perpétuellement transmissible de *gouverner* l'Eglise, d'*enseigner* l'Eglise et enfin de célébrer, dans l'Eglise, le *sacrifice* de la Nouvelle Alliance? *Juridiction, magistère, sacerdoce*, tels sont, en effet, dans la doctrine catholique, les attributs essentiels de la hiérarchie ecclésiastique. Tous trois sont révoqués en doute par la théorie protestante.

(Le meilleur exposé de cette théorie se trouve dans l'ouvrage posthume de P.-F. Jalaguier, professeur à Montauban : *De l'Eglise*, Paris, 1899, in-8°, pp. 23 et 24, 26-28, 48-50, 325.)

e) Depuis la « Réforme » jusqu'à ces derniers temps, la *démonstration apologétique,* au sujet de l'Eglise, consistait tout entière dans cette controverse avec les protestants orthodoxes. L'unique problème était de bien déterminer la nature des prérogatives conférées par le Christ à saint Pierre et au collège apostolique.

Aujourd'hui, les maîtres de la « critique libérale », c'est-à-dire les rationalistes, les protestants libéraux, les catholiques modernistes, ont posé une « question préjudicielle » bien autrement paradoxale : Jésus-Christ *a-t-il voulu* créer une Eglise visible? Jésus-Christ *a-t-il même pu songer* à une création pareille? Jésus-Christ n'avait-il pas, de son rôle et de son œuvre, *une notion et une perspective inconciliables* avec l'existence de toute Eglise?

Tel est le *problème du royaume de Dieu*, que les uns ont cru résoudre par le système du « royaume » *purement intérieur ou spirituel*, et les autres par le système du « royaume » *purement eschatologique*.

Voilà pourquoi nous ne devrons établir le *caractère hiérarchique* de l'Eglise, contre les protestants orthodoxes, qu'après avoir discuté au préalable sur le « royaume de Dieu » dans l'Evangile.

Contre Auguste Sabatier et M. Harnack, il s'agira du *caractère social* de ce « royaume ».

Contre M. Loisy et ses approbateurs, il s'agira du *rapport* entre le « royaume » et l'*eschatologie*.

B. Le caractère social du « royaume »

a) *Tout n'est pas à rejeter* dans la théorie de Sabatier et de M. Harnack. Il est hors de doute, en effet, que le « royaume de Dieu » selon l'Evangile comporte essentiellement une *rénovation morale et spirituelle* dans l'âme de chaque individu. Il est non moins hors de doute que cette rénovation intérieure a pour effet caractéristique le *sentiment filial* envers Dieu considéré comme Père. De telles conceptions religieuses n'étaient pas étrangères, il est vrai, à l'Ancien Testament; on peut même dire qu'elles sont la fleur de l'enseignement prophétique. Mais, dans l'Evangile, elles atteignent une pureté, une perfection, une sublimité inconnues jusqu'alors. Elles sont mises en contraste accusé avec la notion formaliste et charnelle que se faisait de la religion et du messianisme le commun des Juifs au temps du Sauveur. Ce n'est donc pas sans fondement qu'Auguste Sabatier et M. Harnack voient dans l'*aspect intérieur ou spirituel* du « royaume de Dieu », dans l'amour filial envers le Père céleste, l'*élément spécifique*, le caractère distinctif de l'Evangile de Jésus.

Qu'on relise, en particulier, le sermon sur la montagne, tel que le présente saint Matthieu. Dès les premiers mots du discours, Jésus affirme la nature spirituelle du « royaume de Dieu » : car ceux-là seuls y méritent le nom de « bienheureux » qui sont les plus éprouvés, les plus accablés aux yeux du monde (*Matth.*, v, 3-12.) Ce sera donc par les œuvres les plus difficiles et les plus saintes que devront se faire discerner au dehors les messagers du « royaume ». (*Matth.*, v, 13-17.) Tout le développement qui suit oppose la justice du « royaume » à la justice du judaïsme vulgaire : cette justice de la synagogue consistait principalement dans la pratique matérielle du code mosaïque, et se confondait en somme avec la casuistique des rabbins; la justice du « royaume » exige, au contraire, la plus haute et la plus intime perfection de la conscience morale : humilité, charité, chasteté, pardon des injures et autres vertus. (*Matth.*, v, 21; vi, 8.) Et pourquoi de telles leçons? — « Pour que vous soyez vraiment les « fils de votre Père qui est aux cieux. » (*Matth.*, v, 45.) « Soyez donc parfaits comme votre Père céleste « est parfait. » (*Matth.*, v, 48.) La prière des enfants du « royaume » sera donc une prière filiale : *Notre Père.* (*Matth.*, vi, 9.)

L'erreur d'Auguste Sabatier et de M. Harnack n'est pas d'avoir présenté le « royaume de Dieu » dans l'Evangile comme intérieur ou spirituel, mais de l'avoir présenté comme *purement* intérieur et spirituel, et d'avoir vu, dans le sentiment filial envers Dieu, *toute* l'essence du christianisme.

b) *L'essence du christianisme.* — D'après Auguste Sabatier et M. Harnack, la conception collective et sociale du « royaume » est l'élément que Jésus a hérité de la tradition juive, l'élément commun au judaïsme et au christianisme; tandis que la conception morale et spirituelle serait l'élément ajouté par Jésus, l'élément propre au christianisme. La conclusion correcte serait donc que l'*essence* totale du christianisme (*ce qui constitue* intrinsèquement le christianisme) comprend *à la fois* l'idée traditionnelle du « royaume » collectif et social (élément *générique*), et l'idée relativement nouvelle de la perfection intérieure exigée dans ce même « royaume » (élément *spécifique*). Or, d'après Auguste Sabatier et M. Harnack, l'idée traditionnelle doit être considérée comme étrangère à l'essence du christianisme, comme chose *accessoire et accidentelle* dans le « royaume de Dieu » que décrit l'Evangile. Mais la *seule* idée « nouvelle » de la perfection intérieure, du sentiment filial envers Dieu, devrait être considérée comme formant *toute* « *l'essence du christianisme* ». C'est là une conclusion gravement sophistique et fausse, que M. Loisy a réfutée, dans l'*Evangile et l'Eglise*, avec une lucidité remarquable. Nous n'avons qu'à citer.

« Il y aurait aussi peu de logique à prendre pour l'essence totale d'une religion ce qui la différencie d'avec une autre. La foi monothéiste est commune au judaïsme, au christianisme et à l'islamisme. On n'en conclura pas que l'essence de ces trois religions doive être cherchée en dehors de l'idée monothéiste. Ni le juif, ni le chrétien, ni le

musulman n'admettront que la foi à un seul Dieu ne soit pas le premier et principal article de leur symbole. Chacun critiquera la forme particulière que l'idée reçoit dans la croyance du voisin ; mais aucun ne s'avisera de nier que le monothéisme soit un élément de sa religion, sous prétexte que le monothéisme appartient aussi à la religion des autres. C'est par leurs différences qu'on établit la distinction essentielle des religions, mais ce n'est pas uniquement par ces différences qu'elles sont constituées. Il est donc souverainement arbitraire de décréter que le christianisme doit être essentiellement ce que l'Evangile n'a pas emprunté au judaïsme, comme si ce que l'Evangile doit à la tradition juive était nécessairement de valeur secondaire. M. Harnack trouve tout naturel de mettre l'essence du christianisme dans la foi au Dieu Père, parce qu'il suppose, assez gratuitement d'ailleurs, que cet élément de l'Evangile est étranger à l'Ancien Testament... Jésus n'a pas prétendu détruire la Loi, mais l'accomplir. On doit donc s'attendre à trouver dans le judaïsme et dans le christianisme des éléments communs, essentiels à l'un et à l'autre, la différence des deux religions consistant dans cet accomplissement, qui est propre à l'Evangile, et qui, joint aux éléments communs, doit former l'essence totale du christianisme... » (*L'Evangile et l'Eglise*, Introduction, pp. XVI-XVIII. Cf. *ibidem*, chap. I, pp. 12 et 13.)

« Il est certain que le Christ évangélique n'a pas fait deux parts dans son enseignement, l'une comprenant ce qui aurait une valeur absolue, et l'autre ce qui aurait une valeur relative, pour l'adaptation au présent. Jésus parlait pour dire ce qu'il pensait vrai, sans le moindre égard à nos catégories d'absolu et de relatif. Mais qui donc a distingué, dans la notion du royaume, l'idée du royaume intérieur, qui aurait une valeur absolue, et l'idée du royaume à venir, qui n'aurait eu qu'une valeur relative? Qui donc a trouvé, dans la conscience filiale du Christ, un élément de portée universelle, la connaissance du Dieu Père, et un élément juif, dont l'unique avantage était de situer Jésus dans l'histoire, et qui était l'idée du Messie ? » (*Ibidem*, p. 61.)

c) Jésus et la conception traditionnelle du Messianisme. — Nos adversaires ne songent même pas à contester le *caractère essentiellement collectif et social* du règne messianique, d'après l'Ancien Testament, d'après la littérature apocalyptique, d'après le rabbinisme, d'après la tradition unanimement reconnue en Israël (quoi qu'il en soit de la diversité des conceptions juives sur *d'autres* aspects du problème).

Or, quel est donc le Message du Sauveur ? — Ecoutons la réponse : « Les temps sont révolus. Voici « venir le royaume de Dieu. Faites pénitence et « croyez à l'Evangile. » (*Marc.*, I, 15.) En d'autres termes, Jésus vient accomplir la grande œuvre messianique prédite autrefois par les prophètes, annoncée tout récemment par Jean-Baptiste, attendue par Israël avec une inlassable espérance.

Jésus n'admet évidemment *pas sans réserve* la conception du « royaume », courante parmi les Juifs. Il exclut l'idée de grandeur mondaine, de victoire théâtrale, qui déparait le messianisme vulgaire. Il met en relief l'universalisme à venir du « royaume ». Il accentue et surélève la perfection morale et religieuse comportée par l'Evangile du « royaume de Dieu ». Mais enfin c'est bien le *règne messianique*, c'est bien l'attente d'Israël qu'il entend accomplir : c'est donc un « royaume » essentiellement collectif et social.

N'insistons pas sur les nombreux passages de l'Evangile où le Christ applique franchement à son œuvre les prophéties du règne messianique. (Par exemple, *Matth.*, V, 17 et 18; VIII, 10-12; XXI, 42-44; XXII, 41-45.) Rappelons seulement les déclarations pour ainsi dire officielles à cet égard qui furent faites par Jésus dans la synagogue de Nazareth (*Luc.*, IV, 16-22) et celles, plus catégoriques encore, qui suivirent l'ambassade des envoyés de Jean-Baptiste (*Matth.*, XI, 2-15). En l'une et l'autre circonstance, Jésus affirme que son rôle est d'installer enfin le règne messianique prédit par les prophètes; et il évoque spécialement les magnifiques oracles du livre d'Isaïe (chap. LXI), où le voyant chante la délivrance finale du peuple Dieu et les gloires de la Jérusalem nouvelle, « épouse chérie de Jahvé ». (Cf. CONDAMIN, *Le Livre d'Isaïe*, Traduction critique, Paris, 1905, in-8°, pp. 354-356.)

Lorsque Jésus-Christ lui-même décrit son œuvre et son rôle avec une si parfaite netteté, comment peut-on nier le *caractère social*, le caractère « essentiellement » collectif du « royaume de Dieu » dans l'Evangile? Comment peut-on nier que l'*intention capitale* du Christ fût d'accomplir et de vérifier, — tout en la perfectionnant, — la *conception traditionnelle* du règne messianique?

d) La description évangélique du « royaume de Dieu ». — Une observation nouvelle éclairera et corroborera la constatation précédente. Bon nombre de paraboles, dans lesquelles Jésus décrit le « royaume de Dieu », nous représentent ce « royaume » comme social et collectif. Le symbolisme lui-même de ces paraboles regarde les hommes *en tant que* formant une collectivité, une société visible.

Par exemple, trois paraboles concernent le mélange des bons et des mauvais ici-bas : le « royaume » est donc le *champ* du père de famille, où poussent à la fois l'ivraie et le bon grain (*Matth.*, XIII, 24-30 et 3 43); c'est le *filet* du pêcheur, où se confondent bons et mauvais poissons (*Matth.*, XIII, 47-50); c'est le *cortège* nuptial, où marchent côte à côte les vierges sages et les vierges folles. (*Matth.*, XXV, 1-13.)

Même remarque au sujet des paraboles où le « royaume » est comparé à un *grand repas* (e. g. *Matth.*, XXII, 2-14; *Luc.*, XIV, 16-24) : symbole naturel et classique d'union extérieure, de communauté sociale. Même remarque encore au sujet des paraboles où le « royaume » est comparé à une *vigne*, dans laquelle on collabore à un travail commun (*Matth.*, XX, 1-15; XXI, 33-45 et parallèles).

D'autre part, les textes concernant l'avenir du « royaume », les textes d'ordre *eschatologique* (nous les rencontrerons plus loin) soulignent manifestement le caractère *objectif, extérieur, social et collectif* du « royaume de Dieu » dans l'Evangile. (Cf. Loisy, *L'Evangile et l'Eglise*; pp. 7 et 8.)

e) Le texte de saint Luc XVII, 20-21. — Nous arrivons à l'unique passage des Evangiles où l'on ait prétendu rencontrer quelque indication positive en faveur de la conception *purement* intérieure et spirituelle du « royaume » : *Non venit regnum Dei cum observatione* (μετὰ παρατηρήσεως); *neque dicent : ecce hic aut ecce illic. Ecce enim regnum Dei intra vos est.* (ἡ βασιλεία τοῦ Θεοῦ ἐντὸς ὑμῶν ἐστιν.)

Supposons, d'abord, que ce texte signifie réellement : *Le « royaume de Dieu » ne vient pas avec des signes apparents. On ne dira pas : il est ici ou il est là. Car le « royaume de Dieu » est au dedans de vous-mêmes.*

Nous ne pouvons oublier néanmoins que, partout ailleurs, l'Evangile présente le « royaume » comme extérieur et visible, comme social et collectif. Nous ne pouvons oublier que, d'après sa déclaration formelle et réitérée, le Christ prétend accomplir le règne messianique des prophéties d'Israël. Voilà un élément du problème qui demeure incontestable.

Or, quand une chose a deux aspects et quand on entend mettre vivement l'un des deux en relief, on peut raisonnablement affirmer ce point de vue en termes si exclusifs qu'il paraisse être le seul : et pourtant nulle méprise n'est alors possible, l'autre aspect demeurant connu et acquis par ailleurs. Pour exciter les fidèles à entendre le sermon avec esprit de foi, on leur dira par exemple : « la parole du pré-

« dicateur *n'est pas celle d'un homme :* elle est la « *parole même de Dieu* ». Semblable figure de langage ne trompera personne : l'hyperbole est évidente.

Pareillement, on comprendra ce que l'Evangile entend signifier lorsqu'il déclare que « le royaume « de Dieu ne vient pas avec des signes apparents », que « le royaume de Dieu est au dedans de nous », bien qu'il décrive par ailleurs ce même royaume comme essentiellement collectif et social. En de telles conditions, la portée de la formule sera d'accentuer l'excellence et l'importance de l'aspect intérieur et spirituel du « royaume ». *On attirera énergiquement l'attention* sur ce point de vue trop oublié, en disant : « Le caractère social, extérieur, collectif du royaume « n'est *rien.* Le caractère moral et spirituel est le « *seul* véritable. Le « royaume de Dieu » *n'est pas* « *au dehors : il est dans les cœurs.* » Chacun doit comprendre ce que signifient de telles expressions, qui n'empêchent pas l'aspect extérieur et collectif de rester incontestablement essentiel.

Mais nous ne croyons pas que la formule : *regnum Dei intra vos est* soit correctement traduite par cette phrase : *Le royaume de Dieu est au dedans de vous-mêmes.* Jésus-Christ, en effet, d'après saint Luc, répond à une question des pharisiens. Il s'adresse donc à des incrédules, bien distincts des « disciples » (cf. verset 22). Il parle à des hommes qui restent par leur faute en dehors du « royaume de Dieu ». Par suite, on ne voit pas trop comment le Sauveur pourra leur dire : « Le royaume de Dieu est au dedans de « vous-mêmes », selon la théorie du *royaume purement intérieur et spirituel.* Car il leur déclarerait en ce cas : « Vous réalisez en vous-mêmes le royaume « de Dieu. Vous possédez les sentiments qui font « régner le Père céleste au fond de vos cœurs. » Assurément, rien ne répugne davantage au contexte. Pour trouver, malgré tout, une interprétation qui favorise M. Harnack, on est obligé de recourir à des hypothèses gratuites, aux circonlocutions les moins vraisemblables et les plus compliquées. Par exemple : « Le royaume de Dieu est *de telle nature qu'il doit* « se réaliser au dedans de vous-mêmes, *pourvu que* « vous le vouliez et que vous en soyez dignes. » C'est une étrange manière, on l'avouera, de traduire la phrase : *regnum Dei intra vos est!*

Au contraire, le sens tout naturel du passage entier de saint Luc nous paraît être le suivant. Dominés par une conception toute mondaine du « royaume », les pharisiens attendent quelque bouleversement politique, voire même quelque prodige céleste, pour inaugurer l'âge messianique. C'est à ce point de vue qu'ils interrogent le Christ : « Quand donc va venir « le royaume de Dieu? » — Et Jésus corrige leur double erreur. Le « royaume de Dieu » n'est pas un royaume de gloire mondaine, mais un royaume d'*abnégation et d'humilité.* Le royaume de Dieu n'est pas une chose qu'il faut attendre comme à venir; c'est une chose qu'il faut *reconnaître comme présente.* Le règne messianique est inauguré par le fait même de la prédication publique de Jésus-Christ, et par le fait même du groupement des disciples de Jésus-Christ. « Le royaume de Dieu », répondra donc le Sauveur aux pharisiens, « ne vient pas avec manifestations exté- « rieures (μετὰ παρατηρήσεως). N'attendez donc ni bou- « leversement politique, ni prodige céleste. On ne « dira pas : il est ici, ou : il est là ! Non. *Le royaume* « *de Dieu existe déjà au milieu de vous.* (ἐντὸς ὑμῶν « ἐστιν.) Sachez donc le reconnaître tel qu'il est. » Pareille explication ne fait aucune violence aux paroles évangéliques et s'accorde exactement avec le contexte.

Il n'est donc pas permis de recourir à la phrase : *regnum Dei intra vos est*, pour mettre en doute le *caractère social*, le caractère essentiellement collectif du « royaume de Dieu » dans l'Evangile.

C. Le « royaume » et l'eschatologie

a) *Le caractère eschatologique du « royaume ».* — Nous ferons, à propos du système de M. Loisy, la même distinction qu'à propos du système d'Auguste Sabatier et de M. Harnack. C'est à bon droit que M. Loisy présente le « royaume de Dieu » comme *essentiellement eschatologique.* Mais c'est très à tort qu'il le présente comme *purement et exclusivement eschatologique.*

D'après l'Evangile, à coup sûr, le « royaume » est essentiellement eschatologique. Il n'aura toute sa plénitude, toute sa perfection, il ne réalisera toute sa raison d'être, qu'à la fin du monde, par la manifestation définitive et glorieuse de la justice divine. Alors seulement, l'humanité entière verra triompher le *règne de Dieu*, le droit royal de Dieu, la domination de Dieu. Jusqu'à cette victoire suprême, le « royaume » demeure incomplet, inachevé; il traverse une période préparatoire, une phase d'épreuves et de combats. La perspective ultime du « royaume », c'est le jour mystérieux où l'Epoux doit reparaître, où il doit séparer tous les justes de tous les pécheurs, et introduire le cortège entier des élus au « festin nuptial », qui n'est autre que la béatitude éternelle.

Ceci posé, la question à résoudre est la suivante. Lorsque Jésus-Christ parle du « royaume de Dieu », parle-t-il *exclusivement* du règne *eschatologique?* Lorsqu'il déclare toute prochaine, imminente, l'installation du « royaume de Dieu », déclare-t-il, par le fait même, que c'est la *fin du monde* qui est toute prochaine, imminente? Bref, le « royaume de Dieu », d'après l'Evangile, ne serait-il pas complètement *étranger aux conditions de la vie présente?* — Nous connaissons la réponse très catégorique de M. Loisy.

Remarquons, avant d'examiner directement les textes de l'Evangile, que l'on ne peut invoquer, en faveur du système eschatologique, la croyance commune des contemporains de Jésus.

A en croire M. Schürer, M. Loisy et bien d'autres, la notion du *messianisme*, couramment admise au temps du Sauveur, aurait été purement et simplement identique à la notion du *règne final et définitif de Dieu.* L'âge messianique aurait été considéré comme tout à fait en dehors des conditions de la vie présente, puisqu'il aurait eu pour prélude la fin du monde, et aurait constitué l'ère du pur bonheur dans la justice parfaite. D'où il résulte que Jésus, voulant accomplir l'espérance d'Israël, ne pouvait songer qu'à un « royaume » exclusivement eschatologique. C'est donc en ce sens que devrait être interprété l'Evangile et que devrait être ressaisi l'enseignement historique de Jésus.

Le R. P. Lagrange, dans son bel ouvrage sur *Le messianisme chez les Juifs : 150 av. J.-C. à 200 ap. J.-C.* (Paris, 1909, in-8°), vient de réfuter péremptoirement cette théorie, en étudiant, avec une critique loyale et judicieuse, les notions que se faisaient les contemporains de Jésus-Christ, au sujet du messianisme, du monde à venir et du règne de Dieu. Parmi les manifestations de la pensée juive, il faut distinguer la littérature *apocalyptique* et la littérature *rabbinique.* La première donne une plus grande part à l'eschatologie ; et la seconde lui attribue moins de prépondérance. Mais ni l'une ni l'autre n'identifie le *règne messianique* avec le *règne final et définitif de Dieu.*

Dans les apocalypses comme chez les rabbins, le *règne de Dieu*, c'est la domination de Dieu, l'exercice du droit royal de Dieu. Dans les apocalypses comme

chez les rabbins, le *monde à venir* comporte la rétribution définitive des justes et des pécheurs. Dans les apocalypses comme chez les rabbins, le *messianisme* regarde généralement l'avenir d'Israël en ce monde, parmi les conditions de la vie présente.

La différence capitale, au point de vue qui nous occupe, entre la littérature apocalyptique et la littérature rabbinique, porte sur la *valeur religieuse* du messianisme. Dans les apocalypses, le temps messianique n'a pas de relation particulière avec le salut spirituel, avec la sainteté des âmes. Dans le rabbinisme, il en va tout autrement. Par suite, le *règne de Dieu*, d'après les auteurs apocalyptiques, se vérifie surtout dans le « monde à venir »; il est presque uniquement « eschatologique ». Mais, d'après les rabbins, le *règne de Dieu* se vérifie à la fois dans le monde présent et dans le monde à venir; il est « messianique » avant d'être « eschatologique ».

On voit donc s'il est juste d'attribuer, en vertu de la croyance « commune » des contemporains de Jésus, un caractère purement et exclusivement eschatologique au « règne de Dieu », au « royaume de Dieu » dans l'Evangile. Le Christ annonçait le « royaume de Dieu » et prétendait accomplir ainsi l'espérance « messianique » d'Israël. Or la notion de *royaume de Dieu* n'était pas réservée au monde à venir, et la notion de *messianisme* ne s'entendait que du monde présent.

Voyons maintenant si Jésus-Christ aurait corrigé, à cet égard, la croyance du monde juif, et s'il aurait prêché un *messianisme nouveau*, transcendant, eschatologique. Quelles conditions, quels caractères, le Sauveur, dans l'Evangile, a-t-il donc attribués au « royaume de Dieu »? Seraient-ce des conditions, seraient-ce des caractères incompatibles avec la vie présente et se rapportant exclusivement au « monde à venir »?

b) *Les conditions extérieures de la vie présente.* — Jésus-Christ présente le « royaume de Dieu » comme *déjà inauguré* par la prédication de l'Evangile, comme *devant croître et grandir*, comme devant *passer des Juifs aux gentils*. Or tout cela se rapporte aux conditions extérieures de la vie présente et ne saurait être appliqué aux conditions du monde à venir.

Royaume *déjà inauguré*. (*Matth.*, XI, 12-15 et *Luc.*, XVI, 16; *Matth.*, XII, 28; *Luc.*, XVII, 20 et 21.)

Royaume *qui doit grandir*. Grain de sénevé. (*Marc.*, IV, 30-32; *Matth.*, XIII, 31-33; *Luc.*, XIII; 13-19.) Croissance par la diffusion de la parole de Dieu à travers le monde. (*Marc.*, III, 13-19; VI, 7-13; XIII, 9 et 10; XIV, 9; XVI, 15; *Matth.*, X, XXIV, 14; XXVI, 13; XXVIII, 19; *Luc.*, VI, 12-18; IX, 1-6; X, 1-20; XXIV, 47; *Joan.*, IV, 21-24; X, 16; XII, 20-23.)

Royaume qui doit *passer aux gentils*. Parabole des vignerons homicides. (*Marc.*, XII, 1-12; *Matth.*, XXI, 33-46; *Luc.*, XX, 9-19.) Parabole des invités au festin. (*Matth.*, XXII, 2-10; *Luc.*, XIV, 16-24.) Temps des nations. (*Luc.*, XXI, 24. Cf. *Matth.*, VIII, 10-12.) Y joindre la plupart des textes précédemment cités, au sujet de la diffusion de la parole de Dieu à travers toutes les nations.

De ces divers textes, il résulte que le « royaume de Dieu », avant d'atteindre sa consommation glorieuse dans le monde à venir, comporte une première période, moins parfaite, dans les conditions extérieures de la vie présente. Donc le « royaume de Dieu », selon l'Evangile, n'est pas purement et exclusivement eschatologique.

c) *Les conditions morales de la vie présente.* — Jésus-Christ présente le « royaume de Dieu » comme admettant le mélange *des bons et des méchants*, la distinction *des riches et des pauvres*, *le mérite et le démérite* par la qualité des œuvres. Or tout cela se rapporte évidemment aux conditions de la vie présente et ne saurait être appliqué aux conditions du monde à venir.

Mélange *des bons et des méchants*. Parabole du bon grain et de la zizanie. (*Matth.*, XIII, 24-30 et 36-43.) parabole du filet. (*Matth.*, XIII, 47-50.) Parabole des vierges sages et des vierges folles. (*Matth.*, XXV, 1-13.) Existence des persécutions. (*Matth.*, V, 10-12 et *Luc.*, VI, 20-26; *Matth.*. X, 14-39 et *Luc.*, X, 10-16; *Marc.*, XIII, 5-13; *Matth.*, XXIV, 4-13; *Luc.*, XXI, 8-19; *Joan.*, XVI, 1-4 et 33.) Attitude que les bons devront prendre en face des méchants. (*Matth.*, V, 38-47 et *Luc.*, VI, 27-36.) Moyen de discerner les faux prophètes. (*Matth.*, VII, 15-20.)

Distinction *des riches et des pauvres*. Il y a toujours, ici-bas, des pauvres, que les riches devront assister. (*Marc.*, XIV, 7 et *Matth.*, XXVI, 11.) Excellence de la pauvreté volontaire; périls et devoirs de la richesse. (*Matth.*, V, 3-7 et *Luc.*, VI, 20-55; *Matth.*, VI, 2-4 et 19-34; *Marc.*, X, 18-31; *Matth.*, XIX, 16-30; *Luc.*, XVIII, 18-30. Cf. *Luc.*, XVI, 19-31.)

Mérite et démérite par la qualité des œuvres. L'époque de l'activité féconde est la période terrestre du « royaume de Dieu » : le jugement eschatologique fixera le sort éternel de chacun d'après ses œuvres. (*Marc.*, IX, 34-38; *Matth.*, XVI, 24-27; *Luc.*, IX, 23-26. Cf. *Matth.*, XXV, 3-46.)

La période terrestre et militante du « royaume de Dieu », période inaugurée par la prédication même de l'Evangile, et qui doit durer jusqu'au retour glorieux du Sauveur, est une période d'épreuve; peut-être de *longue épreuve*. — Parabole des serviteurs. (*Marc.*, XIII, 34-37; *Matth.*, XXIV, 43-51; *Luc.*, XII, 39-46.) Parabole des vierges sages et des vierges folles (*Matth.*, XXV, 1-13.) Parabole des talents. (*Matth.*, XXV, 12-27 et *Luc.*, XIX, 12-27.) Possibilité d'un intervalle prolongé entre la vie mortelle du Christ et le jugement eschatologique.

Voilà pourquoi le Christ promulgue tout un *code nouveau de perfection morale*, et ce code évangélique, il le met en parallèle avec le code mosaïque. (*Matth.*, V, VI, VII; *Luc.*, VI, 20-49.) Un tel parallélisme donne l'impression que la Nouvelle Alliance, comme naguère l'Ancienne Alliance, doit durer en ce monde toute une série de siècles.

(Voir, plus loin, les articles MESSIANISME et PROPHÉTISME.)

Concluons dans les mêmes termes que pour le précédent argument. De ces divers textes, il résulte que le « royaume de Dieu »; avant d'atteindre sa consommation glorieuse dans le monde à venir, comporte une première période, moins parfaite, dans les conditions morales de la vie présente. Donc le « royaume de Dieu », selon l'Evangile, n'est pas purement et exclusivement eschatologique.

d) *L'historicité des textes.* — D'après les partisans du système eschatologique, les textes qui viennent d'être énumérés comportent légitimement l'interprétation que nous leur avons donnée. Mais ces textes évangéliques, *dans leur formule actuelle* n'exprimeraient ni les paroles ni les pensées véritables de Jésus-Christ lui-même. L'évangile primitif aurait été purement et exclusivement eschatologique. Ce serait un travail anonyme de la conscience chrétienne qui aurait peu à peu corrigé, transposé les enseignements du Sauveur, et qui aurait harmonisé, avec un monde qui durait, des paroles prononcées pour un monde censé près de finir. Nos Evangiles synoptiques auraient fixé le résultat de cette transformation des textes.

Pourquoi donc une hypothèse aussi radicale? — Parce que, répondent les partisans du système eschatologique, plusieurs textes subsistent, dans nos Evangiles synoptiques, pour attester la tradition primitive.

Ces textes affirment l'imminence de la fin du monde, l'imminence de la *Parousie*, ou de la manifestation glorieuse du « royaume ». (*Matth.*, x, 23; xvi, 28; xxiii, 36 et 39; xxiv, 34; xxvi, 29 et 64; et les passages parallèles.) Or, de pareils textes sont évidemment incompatibles avec la croyance à un « royaume » qui ne serait pas purement et exclusivement eschatologique; avec la croyance à un « royaume » qui comporterait une première durée dans les conditions mêmes de la vie présente. Donc les deux séries de textes, la série eschatologique et la série non eschatologique, ne peuvent exprimer authentiquement la parole et la pensée du Christ. L'une des deux est historique et primitive. L'autre est rédactionnelle et ultérieure. Mais laquelle doit être considérée comme historique et primitive? laquelle doit être considérée comme rédactionnelle et ultérieure? — Il est hors de doute que la série eschatologique, la série des textes affirmant l'imminence de la fin du monde, ne peut avoir été imaginée postérieurement au Christ. On n'aura certes pas attribué *gratuitement* au Sauveur des paroles et des prévisions manifestement démenties par les faits survenus depuis lors. Il faut donc conclure que la série eschatologique est historique et primitive. Quant à la série non-eschatologique, il est bien facile de comprendre qu'elle aura été ultérieurement élaborée pour mieux accorder l'Evangile du salut avec les circonstances dans lesquelles se développait le christianisme.

Tout ce raisonnement aura de la valeur, s'il est bien certain que plusieurs textes de nos Evangiles synoptiques affirment avec netteté l'imminence de la fin du monde, l'imminence du jugement eschatologique. Mais tout le raisonnement s'écroulera comme un château de cartes si les textes en question comportent une *exégèse plausible* qui soit autre que l'imminence du jugement eschatologique. En effet, d'après les règles fondamentales de la critique historique, il ne faut pas admettre *sans nécessité manifeste* qu'une « contradiction irréductible » existe entre plusieurs textes également garantis et provenant de la même source digne de foi. Dans le cas présent, on doit exiger, en faveur de la « contradiction irréductible », une preuve d'autant plus péremptoire que les conséquences deviendraient plus risquées : c'est, en effet, une opération « risquée », au seul point de vue historique et rationnel, que de pratiquer une *large découpure* dans un écrit narratif aussi clair, aussi cohérent, aussi proche des faits, que nos Evangiles synoptiques.

La contradiction est-elle donc *irréductible* entre la série non eschatologique des textes de l'Evangile et la série qu'on nous présente pour eschatologique? En d'autres termes, les textes de la série eschatologique ont-ils pour *seule explication raisonnable* l'imminence de la fin du monde, la proximité du jugement eschatologique? — Nous répondons que la contradiction n'*est pas irréductible*, et que les textes de la série eschatologique admettent *d'autres explications raisonnables* que la proximité du dernier jour. Nous ajoutons même que l'interprétation eschatologique s'impose *d'autant moins clairement* qu'il s'agit de textes regardant l'avenir, et que, d'après une loi bien connue du langage prophétique, les textes de ce genre présentent toujours *quelque chose d'énigmatique et de mystérieux*. Dès lors, nul motif n'existera plus de révoquer en doute l'historicité des nombreux textes de l'Evangile où le « royaume de Dieu » est présenté comme comportant une première période dans les conditions mêmes de la vie présente.

Quelles sont donc, au juste, les *explications plausibles* qui permettent de résoudre autrement que par la proximité du dernier jour les textes d'apparence eschatologique? — Une réponse complète doit venir plus loin, dans l'article Fin du monde (*Prophétie du Christ sur la*). Il faut, par conséquent, nous limiter ici à des indications très sommaires.

α) Dans le grand discours eschatologique, la parole fameuse : « *Je vous le dis en vérité : cette génération ne passera pas avant que toutes ces choses ne s'accomplissent* » (*Marc.*, xiii, 30; *Matth.*, xxiv, 34; *Luc.*, xxi, 32) paraît viser la *chute de Jérusalem et la ruine du peuple juif :* catastrophe dont fut témoin la génération contemporaine de Jésus-Christ. Cette exégèse est, croyons-nous, d'autant plus vraisemblable que le grand discours eschatologique annonce deux catastrophes : l'une, qui regarde le Temple de Jérusalem et à laquelle on pourra encore échapper (*Marc.*, xiii, 6-18; *Matth.*, xxiv, 4-20 ou 25; *Luc.*, xxi, 8-24); l'autre qui regarde l'humanité entière et à laquelle personne au monde ne pourra plus échapper. (*Marc.*, xiii, 19-27; *Matth.*, xxiv, 21 ou 26-31; *Luc.*, xxi, 25-28.) S. Luc souligne la distinction. (*Luc.*, xxi, 24.) Vient ensuite une double indication de circonstances : d'abord, une échéance prochaine, que précéderont des signes déterminés, *du vivant de la génération présente ;* voilà qui correspond à la *première catastrophe*, à la chute du Temple (*Marc.*, xiii, 28-31; *Matth.*, xxiv, 32-35; *Luc.*, xxi, 29-33); puis, c'est une échéance ultérieure, que nul ne pourra prévoir, et *dont l'époque reste absolument mystérieuse;* voilà qui correspond à la *deuxième catastrophe*, c'est-à-dire à la fin du monde et au jugement eschatologique. (*Marc.*, xiii, 32-37; *Matth.*, xxiv, 36-42; *Luc.*, xxi, 34-36.) — Cf. Lagrange, *Revue biblique*, année 1906, pp. 382-411.

β) Les textes qui déclarent prochaine *la venue du Fils de l'Homme sur les nuées du ciel* (*Marc.*, xiv, 61, 62; *Matth.*, xxvi, 63, 64; *Luc.*, xxiii, 67-70; cf. *Marc.*, ix, 1 [*graece*]; *Matth.*. xvi, 28; *Luc*, ix, 27; cf. *Matth.*, x, 23) paraissent viser *l'essor merveilleux du règne messianique* (de l'Evangile de Jésus) *par la vertu d'en-haut.* C'est, en effet, une allusion évidente au livre de Daniel (vii, 13). Or ce fragment apocalyptique, chez Daniel, n'est pas une prophétie spéciale du jugement dernier, mais le symbole du *règne de Dieu*, en tant que royaume de sainteté. Après les quatre empires du paganisme oriental, voici l'empire des saints. Les quatre empires infidèles étaient représentés par *quatre animaux monstrueux, surgissant de la terre;* mais l'empire des saints, œuvre de la Providence divine, est inauguré par *un Fils de l'Homme, descendant des cieux.* Le royaume de sainteté sera-t-il purement et exclusivement eschatologique, ou bien comportera-t-il, avant sa consommation glorieuse, une première période, moins parfaite, dans les conditions de la vie présente? — Cette question ne peut pas être résolue par le symbole prophétique de Daniel. Avec ou sans la fin du monde, ce mystérieux symbole trouvera son exacte réalisation quand le « règne de Dieu » se manifestera comme un « royaume de sainteté », qui ne reposera pas sur les forces terrestres, mais sur la puissance divine. Jésus-Christ appliquant à lui-même et à son œuvre messianique le symbole de Daniel, on doit entendre du Christ et de son œuvre tout ce que signifie clairement *la venue du Fils de l'Homme :* et, à vrai dire, c'est chose facile. On devra, en outre, interpréter conformément à la prédication même du Sauveur les éléments qui demeuraient obscurs et indéterminés dans le passage de Daniel : notamment le rapport du « royaume des saints » avec l'eschatologie. Donc, — sans entrer dans les explications et applications *spéciales* à chacun des différents textes, — nous pouvons rendre compte en ces termes des passages où Jésus déclare imminente *la venue du Fils de l'Homme sur les nuées du ciel :*

« Bientôt, l'on verra mon œuvre se propager à tra-
« vers le monde, malgré tous les obstacles humains.
« avec toutes les marques de l'action divine, et prin-
« cipalement avec le caractère de la sainteté. » De fait, et en ce sens, les contemporains de Jésus-Christ, les juges mêmes du Sauveur, témoins du prodigieux essor de la chrétienté primitive, ont vu de leurs propres yeux *la venue du Fils de l'Homme.* — Cf. Lagrange, *Revue biblique*, année 1904, pp. 497-508; année 1906, pp. 561-574; année 1908, pp. 280-285.

γ) Enfin la *croyance de la génération apostolique* à la proximité du dernier jour s'explique raisonnablement sans que Jésus-Christ lui-même ait affirmé cette proximité. Jamais les apôtres ne parlent *in verbo Domini* et n'invoquent le témoignage du Sauveur, pour appuyer leur conviction sur l'imminence de la fin du monde. Quand ils énoncent officiellement la foi de l'Eglise, le message de Dieu, ils déclarent que l'époque du jugement dernier est absolument inconnue et mystérieuse. Ils répètent l'enseignement du Maître : « Puisque vous ignorez le jour et l'heure, « veillez, priez, soyez toujours prêts. » — Mais, à d'autres égards, les apôtres et les disciples demeurent tributaires des idées qui sont courantes, des croyances qui sont communes dans le milieu juif où ils ont grandi. Or la manifestation glorieuse du Roi messianique est généralement attendue *comme toute prochaine* par le *peuple juif* au temps du Sauveur : et de là provient l'apparition de tant de « faux Christs », ainsi que le succès partiel de tant de Messies d'aventures. On espère contempler bientôt, pour la première installation du royaume, un coup vainqueur de la droite du Très-Haut, la *Parousie* du Seigneur. Eclairés par l'enseignement de Jésus, les apôtres et les disciples corrigent, dans cette croyance populaire, tout ce qu'elle a d'inconciliable avec l'Evangile du Christ : mais rien de plus. Ils affirment donc que le règne messianique est déjà inauguré, dans le renoncement et dans l'humilité. Ils affirment que la *Parousie* glorieuse doit terminer cette période terrestre du « royaume de Dieu », et, par le jugement eschatologique, inaugurer le monde à venir. Mais (le Christ n'ayant fixé aucune date) les apôtres et les disciples ne peuvent imaginer que la *Parousie* doive se faire attendre bien longtemps. Avec leurs compatriotes juifs, ils continuent d'espérer comme toute prochaine la manifestation glorieuse du Roi messianique : manifestation, du reste, qu'ils regardent comme la *fin du monde*, selon les enseignements de l'Evangile. — Nous concluons que la croyance des apôtres et des disciples à la proximité du dernier jour est parfaitement explicable, sans que l'Evangile historique et primitif dût contenir la même croyance. — Cf. Prat, *Théologie de saint Paul*, Paris, 1908, in-8°, pp. 104-110, surtout 108 et 109.

De ces indications élémentaires (en attendant des explications plus complètes et plus autorisées, à l'article Fin du monde), il résulte que les textes non eschatologiques de l'Evangile ne sont pas inconciliables avec les textes qui favoriseraient l'imminence eschatologique. Ces derniers textes, en effet, comportent, d'après une exégèse très plausible, un tout autre sens que la proximité de la *Parousie* glorieuse. Par conséquent, nul motif légitime n'existe de mettre en doute le caractère historique et primitif des textes non eschatologiques, des textes qui se rapportent à la période terrestre du « royaume de Dieu ».

Donc, *l'historicité des textes* demeurant acquise, nous pouvons répéter nos conclusions précédentes, avec pleine certitude critique : le « royaume de Dieu », selon l'Evangile, n'est pas purement et exclusivement eschatologique ; il comporte, avant sa consommation glorieuse, une première période, moins parfaite, dans les conditions mêmes de la vie présente.

D. La hiérarchie constituée par le Christ

a) Le terrain de controverse. — Nous avons maintenant pour adversaires les *protestants orthodoxes*, dont on a résumé plus haut le système. Nous devons donc examiner si Jésus-Christ a réellement constitué une *hiérarchie perpétuelle*, en vue de régir ici-bas la société des croyants. Les passages de l'Evangile, concernant S. Pierre et tout le collège apostolique, ont-ils, oui ou non, pour objet une prérogative gouvernante qui doive durer aussi longtemps que l'Eglise elle-même; et non pas un privilège purement personnel qui doive disparaître avec les premiers fondateurs du christianisme? Les textes sont reconnus par les protestants orthodoxes comme authentiques, historiques et même inspirés: mais quelle est, au point de vue de l'organisation hiérarchique, l'exacte interprétation des textes?

Bien différente est la position des *critiques libéraux.* Ils admettent volontiers que plusieurs textes évangéliques font allusion à une hiérarchie perpétuellement constituée dans l'Eglise du Christ. Mais ils refusent tout caractère historique et primitif aux textes de ce genre. Pareils textes, en effet, accuseraient une longue élaboration légendaire et un patient travail rédactionnel. Ils reproduiraient, non pas les vraies paroles et les vraies pensées de Jésus, mais ce que la croyance chrétienne, un demi-siècle après la mort du Sauveur, attribuait à Jésus.

La raison capitale d'une telle amputation est que l'idée même d'Eglise visible constituée ici-bas aurait été complètement *étrangère à la perspective du Christ.* Et pourquoi donc? — Parce que, selon le Christ de l'histoire, le « royaume de Dieu » aurait été, dans son essence, purement intérieur et spirituel, ou (mieux encore) purement et exclusivement eschatologique. — Après notre discussion précédente sur le « royaume de Dieu », nous sommes en droit d'écarter nettement pareille difficulté. Le « royaume de Dieu », selon le Christ, n'était pas purement intérieur et spirituel, ni même purement et exclusivement eschatologique: donc nulle raison de suspecter à cet égard l'historicité des textes. Bien au contraire : puisque le « royaume » était, aux yeux du Christ, essentiellement collectif et social, puisqu'il comportait, avant sa consommation glorieuse, une première période (moins parfaite) dans les conditions mêmes de la vie présente, les textes relatifs à l'Eglise visible, constituée ici-bas, s'harmonisent positivement avec la notion authentique du « royaume ».

Certains textes concernant l'Eglise, dans l'Evangile, sont plus particulièrement contestés par la critique libérale, pour cette raison qu'il s'agit de paroles du Sauveur prononcées *après la Résurrection:* car tout ce que Jésus-Christ est censé avoir dit ou fait depuis sa Résurrection ne peut être évidemment que fictif et légendaire. On discutera plus loin ce préjugé rationaliste. (Voir l'article Jésus-Christ et l'article Résurrection.) Contentons-nous de dire que, si la Résurrection du Sauveur comporte une signification mystérieuse qui ne peut être atteinte que par la foi, cette même Résurrection comporte également une réalité palpable et sensible, qui est atteinte par l'expérience et contrôlée par la critique historique. La preuve capitale du fait matériel de la Résurrection, c'est la certitude universelle de la génération apostolique; certitude qui est chose patente et incontestée; certitude qui est réfractaire à toute explication sérieuse, en dehors de la réelle constatation du fait même dont elle témoigne. Par conséquent, ce n'est

pas parce que des paroles sont attribuées au Christ après sa Résurrection, qu'il est juste de révoquer en doute leur historicité : surtout quand il s'agit de paroles contenues dans des recueils dignes de foi, et quand il s'agit, en outre, du sens caractéristique et très accentué de ces mêmes paroles.

Ajoutons un indice qui corrobore l'historicité des textes évangéliques concernant l'Eglise : leur *petit nombre* et leur *laconisme*. Ce ne sont manifestement pas des paroles prêtées au Sauveur pour appuyer certaines prétentions, pour faire valoir certaines tendances et certaines thèses. Loin d'être artificieusement mis en relief, loin d'être expliqués ou accentués avec détail, ces quelques textes se trouvent épars dans l'Evangile, cités à propos d'autre chose, et par manière de rapide allusion à une réalité comprise du lecteur. Il y a là, pour de telles paroles, une puissante garantie de fidélité, une valeur très significative et probante.

Donc, l'historicité des textes étant mise en dehors de toute contestation raisonnable, le *terrain de controverse* est clairement délimité: les passages de l'Evangile concernant l'Eglise favorisent-ils la conception catholique ou la thèse du protestantisme orthodoxe? prouvent-ils, oui ou non, que Jésus ait créé une hiérarchie perpétuelle pour régir ici-bas la communauté des croyants?

(Objections contre l'historicité des textes: Jean Réville, *Les origines de l'Episcopat*, Paris, 1894, in-8°, pp. 24-43. — Ch. Guignebert, *Manuel d'histoire ancienne du christianisme, Les origines*, Paris, 1906, in-16, pp. 217-219 et 226 note. — Loisy, *Synoptiques*, II, pp. 744-755.) (Voir plus loin l'article Évangiles.)

b) *Le collège des Douze.* — Parmi ses disciples, Jésus en a choisi douze principaux, qu'il s'est associés d'une manière plus étroite, et dont il a formé un groupe distinct, permanent, privilégié : c'est le collège des Douze, le collège apostolique.

(*Marc.*, iii, 13-19; *Matth.*, x, 1-14; *Luc.*, vi, 2-17; *Act.*, i, 13-26.)

Les textes *antérieurs à la Passion* nous font déjà connaître le rôle distinctif du collège des Douze. Organes, représentants et témoins de leur Maître, les « apôtres » devront procurer ici-bas le « royaume de Dieu »; enseigner la doctrine de vérité; porter le message du Christ, d'abord à Israël, puis à tous les peuples du monde. (*Marc.*, vi, 7-13; xiii, 9-13; xiv, 9; *Matth.*, x, 5-42; xxiv, 9-14; xxv, 13; *Luc.*, ix, 1-6; *Joan.*, xiii, 20; xiv, 16, 18, 26; xv, 14, 16, 26, 27; xvi, 1-4, 12-15; xvii, 18-26.)

c) *La promesse d'une juridiction spirituelle.* — Le texte de S. Matthieu (xviii, 18) nous fait comprendre que le privilège des Douze est une *autorité gouvernante* et non pas seulement une mission enseignante: « Je vous le dis en vérité; tout ce que vous « aurez lié sur la terre sera lié dans le ciel; et tout « ce que vous aurez délié sur la terre sera délié dans « le ciel. » — Trois questions doivent être examinées, à propos de ce texte: (α) *nature* du pouvoir promis; (β) *sujet* du pouvoir promis; (γ) *extension* du pouvoir promis.

(α) *Nature* du pouvoir promis. — C'est le pouvoir de *lier et délier* par sentence *efficace*.

D'abord, le pouvoir de *lier et délier*. En langage rabbinique, à propos des cas de conscience regardant l'interprétation de la Loi juive, *lier et délier* signifie *défendre et permettre*. Un docteur *lie* quand il donne la solution rigide, et il *délie* quand il donne la solution bénigne. C'est en ce même sens que nous disons aujourd'hui que tel casuiste ou jurisconsulte *permet* une chose et que tel autre la *défend*. La formule revient à dire que l'un des docteurs *estime* la chose licite et que l'autre docteur la *croit* illicite. Mais le casuiste ou le jurisconsulte ne saurait *imposer* par là même aucun précepte ni *concéder* aucune dispense de la loi.

Tout autre est le sens dans lequel un supérieur et un chef, un législateur et un juge *permettent* ou *défendent*. Une chose est prescrite parce qu'ils la prescrivent ; prohibée parce qu'ils la prohibent; autorisée parce qu'ils l'autorisent. *La sentence est efficace :* elle crée une obligation ou accorde une faculté. Or le pouvoir dont parle notre texte, c'est le pouvoir de *lier et délier*, de défendre et permettre, *par sentence efficace*.

Rien de moins équivoque. Tout ce qui aura été lié ou délié sur terre sera *lié ou délié dans le ciel.* En d'autres termes, Dieu *ratifiera et confirmera* les sentences apostoliques. Quand les apôtres imposeront une obligation, l'obligation existera donc par le fait même; et quand les apôtres accorderont une faculté, la faculté existera également par le fait même. Bref, la décision apostolique sera beaucoup plus que la sentence purement déclaratoire du rabbin, du casuiste, du jurisconsulte. Ce sera une décision vraiment autoritaire et juridique, une sentence génératrice de droit et de devoir.

Dans notre texte, il s'agit donc bien d'une *autorité gouvernante;* il s'agit d'une véritable *juridiction.* Le fait paraîtra encore plus indéniable si l'on veut bien se reporter au verset précédent (*Matth.*, xviii, 17), où il est question du frère qui aura péché contre son frère et qui n'aura pas voulu obtempérer à des avertissements personnels et amicaux. Le coupable est déféré au jugement public de l'*Eglise* (quoi qu'il en soit du sens exact de ce terme). La sentence de l'Eglise aura une valeur obligatoire et coactive; de sorte que le pécheur qui s'obstinerait encore devrait être exclu de la communauté des fidèles, séparé du « royaume de Dieu », *comme un païen et un publicain.* Nous voyons poindre ici le principe même de l'excommunication ecclésiastique.

Donc nul doute sur la *nature* du pouvoir promis par notre texte: pouvoir de lier et délier par sentence efficace; pouvoir de juridiction.

(β) *Sujet* du pouvoir promis. — Cette juridiction appartiendra au *collège des Douze* et à ceux qui le représenteront comme ses continuateurs ou ses délégués.

Les protestants estiment au contraire que tout pouvoir ecclésiastique doit appartenir à l'ensemble des fidèles, et non pas à une hiérarchie distincte. Notre texte, en effet, ne dit aucunement que le Christ prétende s'adresser ici aux douze apôtres plutôt qu'au reste de ses disciples. Bien plus, le verset précédent affirme que le pécheur sera déféré à l'*Eglise*, à « l'assemblée »; ce qui, manifestement, désigne la communauté entière des fidèles du « royaume ».

Néanmoins les autres textes qui regardent la concession par le Christ d'un pouvoir sacré nous montrent toujours cette concession faite au seul collège apostolique et non pas à l'ensemble des fidèles. Et puis l'existence même du collège apostolique nous fait comprendre que c'est bien aux Douze qu'est réservée la direction de l'œuvre messianique, l'organisation du « royaume de Dieu » en ce monde. Tout cela mérite de *peser* dans l'interprétation du texte qui nous occupe. Mais il faut noter principalement que le passage en question n'est encore qu'une promesse, et doit être comparé avec l'accomplissement de la même promesse divine, c'est-à-dire avec les paroles de Jésus ressuscité qui constitueront définitivement le privilège et le ministère apostoliques. Or, dans le texte qui vérifiera la promesse du Christ, le pouvoir sera exclusivement conféré au collège des Douze, alors devenu celui des *Onze* (*Matth.*, xxviii,

16). Donc c'est bien au seul groupe des apôtres, au seul collège des Douze, que Jésus prétendait s'adresser quand il promettait, par notre texte, le pouvoir de lier et délier par sentence efficace.

L'Eglise gouvernera ses fidèles; *l'Eglise* jugera ses fidèles. Mais la juridiction ecclésiastique ne sera pas le privilège collectif de la communauté tout entière. Le droit de gouverner, le droit de juger appartiendra exclusivement à ceux qui, dans l'Eglise chrétienne, forment *l'élément directeur :* les douze apôtres. La juridiction peut, du reste, et en vertu de sa nature même, se transmettre et se déléguer. Elle appartiendra donc, dans chaque communauté de fidèles, à ceux qui, par succession ou par délégation, *représenteront* légitimement le collège apostolique.

γ) *Extension* du pouvoir promis. — Ce pouvoir doit s'étendre au domaine *spirituel* tout entier.

Au domaine spirituel, disons-nous. Il s'agit, en effet, d'accomplir l'œuvre messianique de Jésus-Christ, de réaliser l'Evangile et de procurer ici-bas le « royaume de Dieu ». C'est dire que le pouvoir promis par le Christ concerne l'ordre même des enseignements évangéliques, l'ordre du salut et de la sainteté, l'ordre spirituel et religieux. Le pouvoir promis par le Christ ne concerne donc pas (directement) l'ordre temporel et profane, l'ordre civil et politique : pareilles choses demeurant (par elles-mêmes) en dehors de l'Evangile du « royaume ». (*Luc.*, xii, 13 et 14; cf. *Marc.*, xii, 13-17; *Matth.*, xxii, 15-21; *Luc.*, xx, 20-25.)

Mais dans le domaine spirituel et religieux, la juridiction ecclésiastique est aussi étendue que possible. « Tout ce que vous aurez lié... Tout ce que vous aurez délié... » elle comprend donc le droit de permettre et celui de prohiber; le droit d'absoudre et celui de condamner. Après sa résurrection, le Sauveur expliquera même que le pouvoir de lier et délier s'étend, non pas seulement à l'ordre extérieur de la société chrétienne, mais jusqu'au for intime des consciences, jusqu'à la rémission judiciaire des péchés. (*Joan.*, xx, 23.)

Donc le texte de saint Matthieu (xviii, 18) promet au collège des Douze — une juridiction véritable et plénière, — dans le domaine spirituel.

d) *Collation d'un pouvoir perpétuellement transmissible.* — Le texte capital est celui qui termine l'Evangile de saint Matthieu (xxviii, 18-20) : « Toute « puissance m'a été donnée au ciel et sur terre. Al« lez donc enseigner toutes les nations; les baptisant « au nom du Père et du Fils et du Saint-Esprit; leur « apprenant à garder tout ce que je vous ai prescrit. « Et voilà que je suis avec vous, tous les jours, jusqu'à la consommation des siècles. » — Il faut en rapprocher les passages où les autres évangélistes résument les paroles similaires qui furent, en diverses circonstances, adressées au collège apostolique par Jésus ressuscité. (Marc., xvi, 15-18; Luc., xxiv, 46-49; *Joan.*, xx, 21-23; *Act.*, i, 3-8.)

Dans les prérogatives que le Christ, vainqueur de la mort, confère à ses apôtres, distinguons trois éléments principaux : (α) *magistère* enseignant; (β) *juridiction* gouvernante; (γ) *succession* perpétuelle.

α) *Magistère* enseignant. — Un « magistère enseignant » consiste dans le droit de proposer avec autorité la doctrine qu'il faut tenir pour vraie. Or le Christ confère au collège des Douze le droit de proposer avec autorité la doctrine qu'il faut tenir pour vraie. Le Christ confère donc au collège des Douze un magistère enseignant.

Les apôtres « enseigneront toutes les nations,... « leur apprenant à garder tout ce que Jésus a pres« crit. » (*Matth.*, xxviii, 19, 20.) Quiconque ne croira pas au message des apôtres « sera condamné ». (*Marc.*, xvi, 16.) Les apôtres seront les « témoins » authentiques de l'œuvre et de la doctrine du Sauveur. (*Luc.*, xxiv, 48 et Act. i, 8.)

β) *Juridiction* gouvernante. — La puissance de Jésus-Christ, en vue de diriger les âmes au salut, comporte une vraie juridiction. Or le Sauveur transmet au collège des Douze la puissance qu'il possède, en vue de diriger les âmes au salut. Le Sauveur transmet donc au collège des Douze une vraie juridiction.

Que Jésus-Christ, Roi messianique et Fils de Dieu, possède plein empire et pleine puissance, en vue de diriger les âmes au salut, et, par conséquent, toute juridiction ici-bas, c'est ce que l'Ancien Testament faisait nettement comprendre (e. g. *Psalm.*, ii, 6-9 et cx, vulg. cix, 1-7); c'est ce que notre texte affirme sans équivoque (*Matth.*, xxviii, 18).

Que Jésus-Christ veuille transmettre au collège des Douze le droit de régir en son nom, dans le domaine religieux, tous les fidèles du « royaume », nombreux sont les textes qui l'établissent bien clairement : « Toute puissance m'a été donnée au ciel et sur terre. « Allez donc enseigner toutes les nations. » (*Matth.*, xxviii, 18, 19.) « De même que mon Père m'a en« voyé, moi je vous envoie. » (*Joan.*, xx, 21.) Il faudra introduire les hommes, par un rite visible et obligatoire dans le « royaume de Dieu »; il faudra leur intimer les obligations que contient l'Evangile : « les baptisant au nom du Père et du Fils et du « Saint-Esprit, leur apprenant à garder tout ce que je « vous ai prescrit. » (*Matth.*, xxviii, 19, 20; cf. *Marc.*, xvi, 15, 16.) L'autorité des apôtres atteindra même, nous l'avons déjà mentionné plus haut, le for intime des consciences, la rémission judiciaire des péchés : « Recevez l'Esprit-Saint. Les péchés seront « remis à ceux auxquels vous les aurez remis, et ils « seront retenus à ceux auxquels vous les aurez rete« nus. » (*Joan.*, xx, 22, 23.) Dans tous ces textes, nous trouvons l'exacte vérification de la promesse entendue naguère par les apôtres : juridiction véritable et plénière dans le domaine spirituel, pouvoir de « lier et délier » par sentence efficace. (*Matth.*, xviii, 18.) Il est donc bien vrai que Jésus ressuscité confère au collège des Douze « une juridiction gouvernante », en vue de conduire les âmes au salut éternel.

γ) *Succession* perpétuelle. — Un pouvoir qui doit durer jusqu'à la fin des temps doit se perpétuer légitimement par voie de succession. Or la prérogative conférée par le Christ au collège des Douze doit durer jusqu'à la fin des temps. La prérogative conférée par le Christ au collège des Douze devra donc se perpétuer légitimement par voie de succession.

Ainsi le veut, du reste, la nature même des choses. Tout pouvoir permanent exige que, par la succession continue et légitime de ses titulaires, subsiste la même personne morale et juridique. Si donc l'autorité gouvernante du collège des Douze doit durer jusqu'à l'époque mystérieuse de la fin du monde, « jusqu'à la consommation des siècles » (*Matth.*, xxviii, 20), et si, de fait, les apôtres doivent mourir avant le triomphal retour de Jésus, l'autorité gouvernante des apôtres se perpétuera, conformément à la loi générale des sociétés humaines, chez les *successeurs des apôtres*.

En somme, d'après les textes, les apôtres exerçaient un double rôle : celui de *fondateurs* et celui de *pasteurs* dans l'Eglise du Christ. Au rôle de *fondateurs* se rattachait tout un ensemble de privilèges extraordinaires, qui, regardant la prédication initiale et le premier établissement du christianisme, devaient disparaître avec la personne même des apôtres. Au rôle de *pasteurs* correspondaient une autorité enseignante, une fonction gouvernante, qui devaient durer, comme l'Eglise elle-même, jusqu'à la consommation des

siècles, et donc se transmettre par voie de succession perpétuelle. Nous verrons en quel sens les évêques catholiques devinrent légitimement les successeurs des apôtres (quant au ministère *pastoral*); nous verrons comment l'histoire de la première antiquité chrétienne explique et détermine ici la portée des textes évangéliques.

Déjà, ces textes viennent de nous montrer le collège des Douze investi, par Jésus ressuscité, d'un *magistère* enseignant et d'une *juridiction* gouvernante, qui seront transmissibles par voie de *succession* perpétuelle.

e) *La primauté de Pierre.* — Cette question doit être traitée avec quelque ampleur à l'article Pierre. Contentons-nous donc, pour le moment, d'énumérer les textes évangéliques touchant la primauté de saint Pierre dans l'Eglise du Christ.

D'abord, le *Tu es Petrus* (*Matth.*, xvi, 18, 19) : Pierre sera le *fondement* de l'Eglise, et de l'Eglise en tant qu'elle est impérissable; Pierre possédera les *clefs du royaume;* Pierre aura un pouvoir supérieur de *lier et délier* par sentence efficace.

Puis vient le *Confirma fratres tuos* (*Luc.*, xxii, 31, 32) : Pierre devra *confirmer ses frères*, car le Christ a prié pour que sa foi ne défaille pas.

Enfin c'est le *Pasce oves meas* (*Joan.*, xxi, 15-17) : Pierre est constitué pasteur suprême, devant *régir le troupeau tout entier* de Jésus-Christ.

De ces différents textes, il résulte (comme nous le verrons) que l'apôtre Pierre obtient, dans l'Eglise du Christ, un *véritable principat*, quant au « magistère » enseignant et quant à la « juridiction » gouvernante. Ce principat, qui est présenté par l'Evangile comme *nécessaire* à la communauté chrétienne, est également transmissible par voie de *succession* perpétuelle.

Donc : la hiérarchie constituée par Jésus-Christ apparaît clairement à l'historien, dans l'Evangile. Pour *enseigner* et pour *gouverner* ici-bas la société visible des fidèles du « Royaume », le Sauveur a créé le *pouvoir permanent* des apôtres et de leurs successeurs, avec le *principat permanent* de Pierre et des successeurs de Pierre. Jésus-Christ a donc pourvu son Eglise d'une *hiérarchie perpétuelle*, qui doit rester dépositaire de l'autorité religieuse parmi les hommes, et qui doit assurer en ce monde le service de l'Evangile.

E. L'infaillibilité de la hiérarchie enseignante

a) *Position du problème.* — Dans la notion catholique de l'Eglise, l'infaillibilité du magistère est un élément capital. C'est l'infaillibilité qui donne un caractère absolu aux définitions ecclésiastiques, c'est en vertu de l'infaillibilité que l'Eglise impose aux consciences d'admettre sans réserve que telle doctrine est vraie et que telle doctrine est fausse. L'infaillibilité doctrinale est-elle donc bien, d'après l'Evangile, une prérogative que le Christ ait réellement conférée à son Eglise? (Nous parlons ici de l'infaillibilité générale du magistère ecclésiastique et non pas de l'infaillibilité spéciale du Pontife romain.) — Avant de répondre à la question, il nous faut donner un triple éclaircissement préliminaire : α) *concept* de l'infaillibilité; — β) objection *protestante* contre l'infaillibilité; — γ) interprétation *moderniste* de l'infaillibilité.

α) *Concept* de l'infaillibilité. — L'infaillibilité doctrinale est, non pas la simple absence d'erreur (*inerrantia facti*), mais la *préservation*, divinement garantie, *contre la possibilité même* de l'erreur (*inerrantia juris*). Le magistère ecclésiastique sera donc infaillible, *même sans révélation nouvelle*, si une action particulière de Dieu l'*assiste* dans son enseignement, le maintient dans la vérité, le préserve toujours de proposer comme vraie aucune doctrine fausse, ou encore de proposer comme objet de son enseignement une matière qui échapperait à son mandat légitime et à sa compétence. Par le fait même que le magistère possédera l'infaillibilité, par le fait même qu'il entendra exercer cette prérogative, la doctrine enseignée par lui s'imposera dès lors comme indubitablement vraie à la conscience de tout croyant. La doctrine, en effet, d'un magistère infaillible devra être admise comme véritable, pour la seule raison que ce magistère l'affirme, puisque le magistère est, dans son enseignement, préservé de la possibilité même de l'erreur, puisque le magistère *ne peut*, dans son enseignement, *proposer autre chose que la vérité même.*

β) Objection *protestante* contre l'infaillibilité. — N'admettant pas l'existence d'une hiérarchie perpétuelle et enseignante, instituée par le Christ, les protestants (même orthodoxes) ne sauraient évidemment admettre l'infaillibilité de cette hiérarchie. En outre, ils prétendent (à tort, comme on le verra plus loin) que la croyance catholique à l'infaillibilité de l'Eglise ne trouve aucun fondement sérieux dans l'Evangile, et que nous devons surtout recourir à un *argument spéculatif* des plus contestables. *D'après eux*, en effet, nous raisonnerions ainsi : « La conservation « de la vérité religieuse dans l'Eglise chrétienne « réclame que le magistère doctrinal soit infaillible; « donc il est hors de doute que Dieu garantit l'infail- « libilité au magistère de son Eglise; *cela doit être*, « *donc cela est.* » Argument ruineux, déclare avec insistance le professeur Jalaguier :

« Les voies de Dieu ne se jugent pas ainsi... Lorsqu'elles brisent incessamment les prétendues démonstrations ontologiques dans l'ordre naturel, que vaut l'*a priori* dans l'ordre surnaturel? Quand reconnaîtra-t-on simplement, pleinement, universellement, que, dans les questions de fait, la *preuve de fait* est, sinon la seule légitime, du moins la seule décisive... Il faut, dites-vous, pour la réalisation du plan divin, une règle supérieure, une autorité vivante et infaillible. — Oui, selon vous; mais le faut-il selon Dieu? Cela entre-t-il dans l'ordre de son gouvernement moral, dans ses desseins envers ses créatures libres et responsables? Cela est-il conforme à la marche générale de sa Providence? Cela est-il d'accord avec la grande loi de l'épreuve, qui s'étend à la recherche de la vérité comme à la pratique de la vertu?... Dieu nous offre sa parole et sa grâce pour l'œuvre de la foi et pour l'œuvre de la sanctification. Il y a identité entre l'épreuve morale et l'épreuve religieuse. Ce sont, des deux parts, mêmes secours, parce que ce sont mêmes devoirs et mêmes dangers ; des deux parts, nous sommes à la fois conduits de Dieu et laissés entre les mains de notre propre conseil. On ne voit pas, en effet, pourquoi nous aurions été empêchés, par une institution spéciale, de tomber dans l'erreur plutôt que de tomber dans le mal... » (*De l'Eglise*, pp. 236, 237.) « De plus, si, de la convenance, de l'utilité, de la nécessité présumée d'une dispensation divine, on pouvait conclure à sa réalité, où cela mènerait-il?... N'aurait-il pas été bon, n'aurait-il pas été, ce semble, conforme aux vues de la céleste miséricorde, que le Sauveur vint immédiatement après la chute, — que les hommes ne fussent pas abandonnés à l'erreur et au mal durant quatre mille ans, — que la révélation leur fût donnée en même temps à tous, — qu'elle se montrât si éclatante d'évidence que nul n'en pût méconnaître le caractère ni le contenu divin? Pourtant rien de tout cela n'a eu lieu. Quel fondement reste-t-il donc à l'argumentation qui nous occupe, quelle certitude et quelle valeur au principe sur lequel elle repose? » (*Ibid.*, p. 238.)

γ) Interprétation *moderniste* de l'infaillibilité. — Les modernistes admettent l'existense de l'infaillibilité dans l'Eglise du Christ. Mais ils expliquent la nature de ce privilège conformément à leur système doctrinal; c'est-à-dire en harmonie avec leur conception immanentiste de la révélation divine. (Cf. plus

loin, l'article Modernisme.) D'après les modernistes, c'est donc dans la vie intime de l'Eglise, dans la conscience collective du peuple fidèle, que se manifesterait avec infaillibilité la vérité religieuse. L'unique rôle du magistère doctrinal serait alors de dégager et de formuler exactement la pensée collective des chrétiens; non pas cependant de tous les chrétiens, mais de ceux-là qui *vivent* consciemment et intelligemment *leur foi*. La doctrine du magistère exprimerait donc infailliblement la vérité divine quand elle interpréterait correctement l'expérience collective des chrétiens digne de ce nom : exactement comme la sentence d'un juge serait vraiment légale quand elle interpréterait correctement la lettre et l'esprit du Code existant. D'une manière générale, et en vertu de son titre officiel, le magistère est présumé donner l'exacte formule de la pensée collective et infaillible; la doctrine du magistère doit donc être normalement tenue pour vraie, et ainsi prévaloir contre les interprétations individuelles. Toutefois, s'il existe des signes probants que le magistère est en désaccord avec les chrétiens dignes de ce nom, s'il devient manifeste que le magistère veut imposer une doctrine qui ne répondrait pas à l'expérience collective, on est alors en présence d'une erreur pernicieuse, d'une usurpation tyrannique, à laquelle il faut savoir résister. Bref, c'est la conscience commune des chrétiens qui est seule infaillible : quant au magistère, il n'est qu'un écho de la conscience commune, et cet écho peut fort bien être infidèle et trompeur.

La théorie moderniste de l'infaillibilité a eu pour principaux avocats : George Tyrrell (*Through Scylla and Charybdis*, Londres, 1907, in-16, pp. 355-396; et *Suis-je catholique?* Paris, 1908, in-12, pp. 44-103, 163-170, *Christianity at the crossways* (posthume), Londres, 1910, part II); M. Antonio Fogazzaro (*Il Santo*, dans la *Revue des Deux Mondes*, année 1906, tome II, pp. 17-20; et *Les idées religieuses de Giovanni Selva*, conférence donnée à Paris, le 18 janvier 1907, publiée par la revue *Demain* du 8 février suivant); M. Alfred Loisy (*Simples réflexions*, pp. 22-24, 37-40, 120, 187-189, 275-277; *Quelques lettres*, pp. 163-165, 180, 219).

Citons au moins quelques phrases caractéristiques de George Tyrrell, parues d'abord dans le *Rinnovamento*, puis dans le volume *Through Scylla and Charybdis:*

« Interpréter la pensée collective de l'Eglise [ce mot désigne ici tout l'ensemble des vrais chrétiens] est l'office des évêques, des conciles et des papes, de même que l'office d'un juge est, non pas de faire, mais d'interpréter la Loi. Lui [juge] est au-dessous d'elle et non pas au-dessus. Eux [évêques] sont les témoins, non les créateurs, de la foi et de la pratique de l'Eglise. Ils parlent *ex cathedra* dans la mesure où ils disent ce qu'elle dit; et en faisant que ce qu'ils disent eux-mêmes soit infaillible dans la voie où elle est infaillible. Par un motif de loi, d'ordre et d'unité, leur interprétation de sa pensée doit prévaloir *in foro externo* sur toute interprétation non officielle. Mais [dans le cas de conflit entre l'enseignement officiel et la conviction privée] en se soumettant à l'interprétation qu'il regarde, à raison ou à tort, comme étant la pensée de l'Eglise, nul homme n'est hérétique *in foro conscientiae:* car il obéit à ce tribunal plus haut et invisible, duquel tous les autres tribunaux, visibles et officiels, dérivent leur autorité (p. 355). — Ceux qui s'écartent des croyances traditionnelles, courantes et bien établies, uniquement sous l'action de certaines vues personnelles, qui, en de telles matières, ne peuvent jamais être tout à fait évidentes par elles-mêmes, ceux-là suivent le jugement privé au mauvais sens du terme. Mais quand il est clair que la croyance opposée gagne du terrain dans une telle mesure qu'elle représente le *consensus* de l'avenir; quand la même conclusion est adoptée simultanément par divers penseurs, indépendamment les uns des autres, on peut, et quelquefois on doit, suivre la croyance qui vit dans leur esprit (malgré le petit nombre de ses défenseurs), plutôt que celle qui croupit dans la formule (malgré la grande multitude de ses adhérents passifs). En effet, on opère ainsi un départ entre la lettre morte, conforme uniquement à elle-même, et une expression plus fidèle, plus haute et plus autorisée de l'esprit vivant » (p. 369).

Telle est la doctrine que vise manifestement Pie X, dans l'Encyclique *Pascendi*. (Denzinger-Bannwart, *Enchiridion*, nn. 2091-2095.) — Déjà, dans le décret *Lamentabili*, la 6ᵉ proposition condamnée se rapportait à la même théorie : « Dans la définition des véri« tés, l'Eglise *enseignante* et l'Eglise *enseignée* colla« borent de telle sorte que l'Eglise *enseignante* a « pour unique tâche de sanctionner les opinions « communes de l'Eglise *enseignée*. » (*Ibid.*, n. 2006.)

— Nous avons donc étudié la *position du problème*, au sujet de l'infaillibité de l'Eglise : *concept* de l'infaillibilité; objection *protestante* et interprétation *moderniste*. Reste maintenant à consulter les textes mêmes de l'Evangile; c'est-à-dire examiner quelle est, historiquement, la véritable institution de Jésus-Christ. D'après les textes, le Sauveur a-t-il, oui, ou non, conféré à son Eglise une préservation (divinement garantie) contre la possibilité même de l'erreur? — D'après les textes, cette préservation est-elle immédiatement promise au magistère enseignant lui-même, ou à la conscience collective du peuple fidèle tout entier? — Voilà le double problème qui est à résoudre, en face des protestants et des modernistes.

b) Solution du problème d'après les textes évangéliques. — Il convient d'étudier la *finale de saint Matthieu*, qui regarde l'assistance perpétuelle du Christ; puis d'en rapprocher les passages du *discours après la Cène*, qui regardent l'illumination par l'Esprit saint.

α) La finale de saint Matthieu (xxviii, 16-20). — Que prouve ce texte? — Une assistance efficace et perpétuelle de Jésus-Christ, dans l'enseignement de la vérité, comporte préservation réelle contre la possibilité même de l'erreur. Or Jésus-Christ garantit au magistère ecclésiastique sa propre assistance, efficace et perpétuelle, dans l'enseignement de la vérité. Jésus-Christ a donc garanti au magistère ecclésiastique une préservation réelle contre la possibilité même de l'erreur.

Le principe de notre raisonnement est à l'abri de toute contestation. Une *assistance* particulière de Jésus-Christ dans *l'enseignement de la vérité* a pour objet essentiel de remédier à la fragilité humaine, de faire en sorte que *rien autre* ne soit enseigné *que la vérité elle-même*. Rien de plus obvie. Donc, par le fait même que l'assistance du Christ sera *efficace et perpétuelle*, l'enseignement donné sera, toujours et immanquablement, conforme à la vérité; il y aura préservation (divinement garantie) contre la possibilité même de l'erreur; il y aura véritable *infaillibilité*. Nul doute à cet égard. La contestation porte tout entière sur la *question de fait:* Jésus-Christ a-t-il réellement promis cette *assistance efficace et perpétuelle* dans l'enseignement de la vérité religieuse, et *à qui* le Sauveur a-t-il voulu faire cette promesse?

Notre texte garantit à l'Eglise du Christ une *assistance efficace et perpétuelle* dans l'enseignement de la vérité. En effet, tout le passage qui nous occupe concerne directement la prédication de la vérité divine, de la doctrine évangélique, à travers le monde entier : « Allez, enseignez toutes nations. » (*Matth.*, xxviii, 19. Cf. *Marc.*, xvi, 15; *Luc.*, xxiv, 47; *Joan.*, xx, 21; *Act.*, i, 8.) Et le Sauveur ajoute : « Voici que je suis « avec vous, tous les jours, jusqu'à la consommation

« des siècles. » (*Matth.*, XXVIII, 20.) De telles paroles ne peuvent pas ne pas signifier une *assistance* que le Christ garantit à l'Eglise. En outre, c'est une assistance qui durera aussi longtemps que l'Eglise, aussi longtemps que le monde; c'est donc une assistance *perpétuelle*. Et enfin c'est une assistance dont le résultat est infrustrable, dont le résultat est divinement garanti; c'est donc une assistance *efficace*.

La formule : « Je suis avec vous », *vobiscum sum*, μεθ' ὑμῶν εἰμι, est une locution juive et biblique, dont le sens est très connu et fort accusé. Par cette formule, Dieu *engage* (pour ainsi parler) *son honneur*; Dieu affirme solennellement qu'il veut, *d'une manière absolue*, *procurer un tel résultat*, et qu'il le procurera, de fait, envers et contre tout. Semblable promesse ne peut jamais être frustrée, car la parole divine, la parole toute-puissante, est catégorique et formelle : « *Je serai avec toi.* » (*Gen.*, XXXI, 3; XXXIX, 2; *Deut.*, XXXI, 8; *Jud.*, VI, 12; I *Sam.*, III, 19; *Jerem.*, XXX, 10, 11; *Agg.*, II, 5; *Luc.*, I, 28; *Act.*, XVIII, 9, 10.) On voit donc ce que promettent les dernières paroles du Christ en saint Matthieu : « *Toute puissance m'a été donnée* « au ciel et sur la terre. Allez donc enseigner toutes « les nations... Et voici que *je suis avec vous*, tous « les jours, jusqu'à la consommation des siècles. » Ce sera une assistance efficace et perpétuelle dans *l'enseignement de la vérité;* ce sera une préservation, divinement garantie, contre la possibilité même de l'erreur; ce sera *l'infaillibilité* doctrinale.

Mais *à qui donc* est promise l'infaillibilité doctrinale, dans le texte qui nous occupe? — Les paroles du Sauveur ne sont pas adressées indistinctement à tous les disciples, à tout le peuple fidèle; mais *exclusivement au collège apostolique*, c'est-à-dire au petit groupe de compagnons privilégiés qui seront ici-bas les dépositaires de l'autorité du Christ. (*Matth.*, XXVIII, 16-18.) Notre texte est celui-là même où est affirmée le plus clairement la mission enseignante et gouvernante, le pouvoir *pastoral* des apôtres et de leurs successeurs. Les *Douze*, ou plutôt les *Onze*, apparaissent ici dans le rôle pour lequel ils ont été choisis entre tous : la prédication officielle de la vérité divine, de la doctrine évangélique. Le Christ le leur affirme : « *Enseignez* toutes les nations..., leur *apprenant* à « garder tout ce que je vous ai prescrit. » (*Matth.*, XXVIII, 19, 20.) Un texte parallèle accentue le caractère authentique et obligatoire de la doctrine enseignée par les apôtres : « Celui qui ne croira pas sera condamné. » (*Marc.*, XVI, 16.)

Concluons. Le Christ n'a pas dit : « Tout l'ensem« ble de mes fidèles possédera l'infaillibilité doctri« nale; et le magistère ecclésiastique aura pour mis« sion d'enregistrer la croyance collective. » Mais le Sauveur a dit : « Le magistère ecclésiastique lui-même « sera infaillible dans l'enseignement de la doctrine; « et tous les fidèles seront tenus d'admettre pour « vraie la doctrine que leur proposera ce magistère « infaillible. » Voilà ce qui résulte du texte final de saint Matthieu.

(On a exposé plus haut, dans l'article DOGME, col. 1130 sqq., le *rapport historique et dogmatique* de l'Eglise *enseignante* et de l'Eglise *enseignée*. Ici, nous n'avons pas à sortir du cadre *évangélique :* lequel suffit à une réfutation du *principe* de la théorie moderniste de l'Infaillibilité.)

β) *Le discours après la Cène.* (*Joan.*, XIII-XVII.) — Quelques parties du discours après la Cène regardent exclusivement le rôle personnel et transitoire des apôtres du Christ, non pas le rôle permanent et perpétuel du magistère ecclésiastique. Ce sont les textes concernant les *vérités nouvelles* que l'Esprit Saint devait encore *manifester* aux apôtres eux-mêmes, après le départ de leur Maître pour le ciel. (*Joan.*, XVI, 7-15.) Mais la presque totalité du discours regarde la *mission enseignante* du collège apostolique, prise dans toute son ampleur, et, par conséquent, doit être appliquée aux successeurs des apôtres non moins qu'aux premiers compagnons de Jésus-Christ. Ce sont les nombreux textes concernant la *prédication, parmi les hommes*, de la doctrine divinement révélée. (*Joan.*, XIV, XV, XVII.) Le discours après la Cène peut donc être utilement rapproché de la finale de saint Matthieu.

A qui sont adressées les paroles du Sauveur? — Evidemment aux douze apôtres, les seuls convives qui prenaient part à la dernière Cène. (*Marc.*, XIV, 17; *Matth.*, XXVI, 20; *Luc.*, XXII, 41.) Et il s'agit des Douze, en tant qu'ils devaient être, ici-bas, les représentants authentiques de Jésus, les organes de la vérité divine. (*Joan.*, XVII, 20.) Or le Sauveur déclare nettement que les fidèles de l'avenir seront tenus d'accepter la doctrine enseignée par les apôtres. (*Ibidem*; et *passim in tota oratione.*)

Quelle promesse Jésus-Christ fait-il aux apôtres? — Jésus-Christ promet aux apôtres l'*assistance* efficace et perpétuelle *de l'Esprit Saint*, pour les conserver dans la vérité, pour leur faire exactement proposer parmi les hommes la doctrine évangélique. « Je « prierai le Père; et il vous donnera un autre Conso« lateur pour demeurer avec vous perpétuellement; « l'*Esprit de vérité*, que le monde ne peut recevoir, car « il ne le voit pas et ne le connaît pas. Vous, au con« traire, vous le connaîtrez, puisqu'il demeurera au « milieu de vous et sera en vous-mêmes... Le Conso« lateur, l'Esprit Saint, que mon Père enverra en mon « nom, vous enseignera toutes choses; *il vous rap« pellera tout ce que je vous ai dit.* » (*Joan.*, XIV, 16, 17, 26.)

Nous devons donc conclure, cette fois encore, que Jésus-Christ promet au magistère ecclésiastique l'infaillibilité doctrinale; c'est-à-dire une réelle préservation de la possibilité même de l'erreur dans l'enseignement de la doctrine.

L'infaillibilité du magistère est l'une des prérogatives les plus capitales de l'Eglise hiérarchique dans l'Evangile. Pour établir l'existence de l'infaillibilité, pour exclure l'objection protestante et l'interprétation moderniste, nous avons recouru, non pas à un argument abstrait, mais exclusivement à des *textes positifs*. Nous partageons, en effet, l'opinion du professeur Jalaguier : « Dans les *questions de fait*, la *preuve* « *de fait* est, sinon la seule légitime, du moins la « seule décisive. » (*De l'Eglise*, p. 236.)

F. Conclusion : l'Eglise et le « royaume »

a) *Ce qu'est l'Eglise et ce qu'est le royaume.* — Le mot *Eglise* veut dire *assemblée, association*. Depuis l'origine du christianisme, ce terme est adopté pour désigner la communauté chrétienne elle-même, la société visible des disciples de Jésus. Nous pouvons indiquer maintenant les traits essentiels de l'Eglise du Christ, d'après l'Evangile.

Collectif et social, le « royaume de Dieu » comporte, avant sa consommation glorieuse, une première période, moins parfaite, dans les conditions mêmes de la vie présente. Les disciples de l'Evangile forment donc, ici-bas, une communauté visible : l'Eglise du Christ. Pour la régir, son Maître a constitué une hiérarchie perpétuelle, qui possédera un magistère enseignant et une juridiction gouvernante. Cette hiérarchie sera formée par le collège des Douze et par les successeurs des apôtres, sous le principat nécessaire et permanent de Pierre et des successeurs de Pierre. A l'enseignement du magistère ecclésiastique, est conférée une divine garantie : l'infaillibi-

lité doctrinale. Ainsi organisée, l'Eglise devra perpétuer ici-bas l'œuvre de Jésus-Christ et porter, à travers le monde, le message du « royaume ». Telle nous apparaît l'*Eglise hiérarchique dans l'Evangile.*

Il ne faut donc pas confondre l'Eglise du Christ avec le « royaume de Dieu ». L'Eglise est quelque chose du « royaume »; elle n'est pas tout le « royaume ». Le concept évangélique du « royaume » est beaucoup plus large et plus compréhensif que le simple concept d'une communauté hiérarchique établie en ce monde. Le « royaume » est, sans doute, extérieur et social; mais il est également intérieur et spirituel. Le « royaume » est chose actuelle et terrestre; mais il est également chose à venir et céleste. En un mot, le « royaume de Dieu », c'est l'œuvre entière de la Providence divine, pour conduire les hommes à leur fin éternelle; c'est l'œuvre entière de Jésus-Christ Rédempteur; c'est *toute l'épopée du salut.*

b) *L'Eglise et les divers aspects du « royaume ».* — α) Le « royaume de Dieu » est le *grain de sénevé* qui doit donner naissance à un grand arbuste, plus élevé que toutes les autres plantes du jardin; c'est encore le *champ du père de famille*, où grandissent, entremêlés ensemble, le bon grain et l'ivraie; c'est encore le *cortège nuptial*, où marchent côte à côte les vierges sages et les vierges folles; c'est encore la *vigne féconde*, qui sera enlevée sous peu aux vignerons homicides, les Juifs, et confiée bientôt à une équipe de meilleurs ouvriers, les gentils Dans toutes les descriptions de ce genre, le « royaume de Dieu » est considéré *sous un aspect extérieur et social*, parmi les conditions mêmes de la *vie présente.* A ce premier point de vue, le « royaume de Dieu » est exactement la même chose que l'Eglise du Christ.

β) Le « royaume de Dieu » est, d'autre part, le *trésor caché* ou la *perle précieuse*, qu'il faut acquérir en se dépouillant de tout le reste; c'est encore un *ferment mystérieux*, qui, par son travail intérieur, doit transformer et faire lever toute la pâte; c'est encore une *doctrine spirituelle*, qui nous apprend à aimer Dieu comme notre Père, à aimer tous les hommes comme nos frères, même s'ils sont étrangers à notre race, même s'ils sont nos ennemis et nos persécuteurs. Dans toutes les descriptions de ce genre, le « royaume de Dieu » est considéré *sous un aspect intérieur et spirituel*, c'est-à-dire comme existant au fond des cœurs. A ce point de vue, le « royaume de Dieu » est autre chose que l'Eglise du Christ, que la communauté visible et hiérarchique des chrétiens. Le « royaume de Dieu » devient alors la *sanctification des âmes* en Jésus-Christ.

γ) Le « royaume de Dieu », c'est enfin le *banquet de l'éternité*, qui aura lieu après la séparation définitive des bons et des méchants, lorsque l'Epoux introduira dans la béatitude plénière et glorieuse tout le cortège de ses élus. Dans les descriptions de ce genre, le « royaume de Dieu » est considéré *sous son aspect eschatologique et céleste.* A ce dernier point de vue, le « royaume de Dieu » est encore autre chose que l'Eglise de Dieu, que la communauté visible et hiérarchique des chrétiens d'ici-bas. Le « royaume de Dieu » devient alors *la félicité du siècle à venir.*

δ) On peut donner au mot *Eglise* une acception élargie, un sens plus mystique. On peut, en effet, comprendre sous ce terme, non plus seulement la communauté visible et hiérarchique des chrétiens, mais encore l'*âme* invisible de ce même *corps* social: âme qui est constituée par la justice intérieure, âme à laquelle participent tous les hommes en état de grâce. On peut, de plus, comprendre sous le terme *Eglise*, non plus seulement la communauté visible et hiérarchique, *militante* aujourd'hui sur la terre; mais encore l'ensemble des âmes justes qui forment l'Eglise *souffrante* du purgatoire et l'Eglise *triomphante* du ciel. Dans cette acception très étendue, l'*Eglise* devient, sous tous les rapports, une seule et même chose avec le *royaume de Dieu.* A la fois « corps » et « âme », l'Eglise vérifie non moins l'aspect intérieur et spirituel que l'aspect extérieur et social du « royaume ». A la fois chose présente et chose à venir, l'Eglise vérifie non moins l'aspect eschatologique et céleste que l'aspect actuel et terrestre du « royaume ». Bref, l'Eglise, au sens large, c'est tout le « royaume de Dieu ».

Mais cette acception élargie, ce sens mystique du mot *Eglise* ne répondent pas à la notion communément comprise et usitée parmi les hommes. Au point de vue apologétique, nous devons nous en tenir au sens ordinaire du terme, et considérer *l'Eglise qui apparaît dans l'histoire.* Sous ce rapport, l'Eglise est uniquement la communauté visible et hiérarchique des chrétiens d'ici-bas. Elle vérifie donc l'aspect *extérieur et social*, mais non pas l'aspect *intérieur et spirituel*, moins encore l'aspect *eschatologique et céleste*, du « royaume de Dieu ».

Jésus-Christ insinuait déjà la distinction entre le *petit troupeau* de ses disciples (l'Eglise visible) et le *royaume* de Dieu : « Ne craignez pas, petit troupeau, car il a plu à votre Père de vous donner le royaume. » (*Luc.*, XII, 32.)

c) *Le rapport de l'Eglise du Christ au « royaume de Dieu ».*

α) Perpétuant ici-bas le ministère du Christ, l'Eglise hiérarchique *constitue* le « royaume de Dieu », sous son *aspect extérieur et social.*

β) Opérant ici-bas la sanctification des âmes, l'Eglise hiérarchique *procure* le « royaume de Dieu », sous son *aspect intérieur et spirituel.*

γ) Accomplissant ici-bas l'œuvre du salut, l'Eglise hiérarchique *prépare* le « royaume de Dieu », sous son *aspect eschatologique et céleste.*

II. — L'Eglise hiérarchique dans la chrétienté primitive

Division de la matière:

A. Le problème de l'*âge « précatholique »* du christianisme.
B. L'Eglise de *Jérusalem* et de Palestine.
C. L'Eglise pendant le *ministère universel des apôtres.*
D. L'Eglise pendant la *période « subapostolique ».*
E. Conclusion : le *fait catholique.*

A. Le problème de l'âge « précatholique » du christianisme

a) *Position générale des adversaires*

Les critiques protestants et rationalistes croient pouvoir signaler un abîme entre Jésus-Christ et l'Eglise hiérarchique. La chrétienté primitive, au temps des apôtres et des premières générations qui suivirent, n'aurait possédé ni organisation hiérarchique ni unité sociale et visible. Elle n'aurait connu que l'enthousiasme évangélique, la ferveur mystique, la *religion de l'Esprit.* Des circonstances accidentelles auraient amené progressivement le christianisme à se hiérarchiser, à s'unifier, à devenir une *religion d'autorité.* Il aurait alors, par une fiction légendaire plus ou moins consciente, essayé de rattacher au Christ et aux apôtres ses institutions hiérarchiques et catholiques. Mais ce serait en vain: car, entre Jésus-Christ et l'époque où l'organisation hiérarchique et catholique apparaît constituée,

l'histoire découvrirait une première période, longue de cent vingt ou de cent cinquante ans, pendant laquelle cette organisation n'existait pas encore. Ce serait l'*âge « précatholique »* du christianisme. La conception hiérarchique et catholique de l'Eglise, le droit divin (surnaturel) du pouvoir pontifical et du pouvoir épiscopal, s'écrouleraient donc par la base; et il faudrait dire avec Auguste Sabatier: « Le premier anneau de la chaîne d'or créée par le catholicisme pour rattacher sa hiérarchie aux apôtres, est un mythe. » (*Religions d'autorité*, p. 141.)

Assez généralement, on reconnaît aujourd'hui qu'à la fin du IIe siècle, au temps de saint Irénée, au temps du Pape Victor et de la controverse pascale, le christianisme était vraiment une *religion d'autorité*. On regardait alors la hiérarchie épiscopale comme héritière du pouvoir et de l'enseignement des apôtres; l'unité sociale et visible de la chrétienté universelle trouvait son symbole et son centre dans l'Eglise romaine. Les textes historiques ne permettent aucune ombre de doute à cet égard. M. Henri Monnier, achevant un ouvrage consacré à établir le caractère tardif du catholicisme dans la chrétienté primitive (*La notion de l'apostolat : des origines à Irénée*. Paris, 1903, in-8°), donne pour titre à son dernier chapitre: *Le système catholique : Irénée*. Citons-en la déclaration capitale: « Ainsi, nous trouvons déjà chez Irénée [tous les éléments constitutifs du catholicisme]: le canon *apostolique*, la règle de foi *apostolique*, la succession *apostolique*, et, couronnant l'édifice, la suprématie de Rome, gardienne vigilante des traditions *apostoliques* » (p. 368).

Voici comment M. Harnack décrit le *contraste* qu'il y aurait entre ce christianisme catholique de la fin du IIe siècle et le christianisme libre et mystique de la première génération:

« ... Dans cette institution, une chose est déjà caractéristique : la distinction entre prêtres et laïques; certains actes du culte ne peuvent être accomplis que par le *prêtre*, sa médiation est absolument indispensable. D'une façon générale, on ne peut plus s'approcher de Dieu que *par des intermédiaires*, par l'intermédiaire de la vraie doctrine, des vrais ordonnances et d'un livre sacré. La *foi vivante* semble s'être changée en une confession de foi à accepter; la *consécration à Christ*, en christologie; l'ardente *espérance du royaume*, en doctrines de l'immortalité et de la déification; la prophétie en exégèse érudite et théologie savante; les *inspirés*, en clercs; les *frères*, en laïques sous tutelle; les *miracles et les guérisons*, en rien du tout ou en artifices de prêtres; les *ferventes prières*, en hymnes solennels et litanies; l'*Esprit*, en règles et canons. Ajoutez que les chrétiens sont lancés individuellement dans le grand courant de la vie du monde, et que la question brûlante entre toutes est celle-ci: dans quelle mesure peut-on participer à cette vie sans perdre sa qualité de chrétien? Cent vingt ans ont suffi pour accomplir ce formidable changement... » (*Essence du christianisme*. Traduct. 1907, pp. 232, 233.)

Auguste Sabatier décrit avec détail la transformation du christianisme primitif, *religion de l'Esprit*, en catholicisme hiérarchique, *religion d'autorité*.

La première communauté chrétienne à Jérusalem n'a rien d'une hiérarchie indépendante. C'est un groupe mystique de Juifs pieux et enthousiastes, n'ayant d'autre règle de croyance et de conduite que l'inspiration privée, l'action intérieure et merveilleuse de l'Esprit-Saint dans l'âme de chaque fidèle. Quand la prédication des apôtres eut multiplié les Eglises chrétiennes à travers le monde gréco-romain, ces communautés eurent, d'abord, le même caractère, mystique et enthousiaste, que l'Eglise de Jérusalem. Toutes les Eglises formaient autant de « fraternités » distinctes, indépendantes les unes des autres. Mais toutes étaient reliées par la communauté d'un même Esprit, d'une même vie religieuse, d'une même espérance immortelle. Toutes appartenaient au même groupement invisible des élus et des saints. Et cette communion intérieure des âmes, cette unité d'ordre idéal et transcendant, qui rassemblait toutes les Eglises particulières, c'était la grande Eglise du Christ, l'Eglise universelle.

A mesure que les années passèrent, et que les générations chrétiennes se succédèrent les unes aux autres, la nécessité même de vivre et de durer parmi les conditions de la vie présente contraignit les Eglises particulières à devenir progressivement des organismes hiérarchiques, analogues aux autres associations humaines, et l'unité morale et invisible de l'Eglise universelle tendit à s'actuer dans un corps social et visible. Bien des causes y contribuèrent: la multiplication du nombre des chrétiens, la diminution de la ferveur spirituelle et de l'enthousiasme primitif, mais surtout l'apparition des hérésies. La chrétienté traversa, au second siècle, les deux grandes crises du gnosticisme et du montanisme : l'une était un réveil de l'esprit hellénique et l'autre un réveil de l'esprit juif. Pour faire face à l'ennemi intérieur, la société chrétienne se replia sur elle-même et perfectionna son organisation. Dans chaque Eglise locale, naquit ou se fortifia le pouvoir de l'évêque. Dans toute la chrétienté, les différentes Eglises se groupèrent ensemble autour de l'Eglise romaine, qui, forte des traditions de la cité impériale, prit énergiquement la direction de la lutte.

Dès lors, « ce qui était transcendant dans la foi de Jésus et des apôtres devient une société historique et visible. L'idéal et le réel se confondent. Dieu veut régir le monde par son Eglise, et l'Eglise règne par sa hiérarchie ». Le *catholicisme* est fondé.

Cf. Aug. Sabatier: *Les religions d'autorité et la religion de l'Esprit*. (Paris, 1904, in-8°.) Livre I, chap. II. *L'Eglise* (pp. 47-83). Ad. Harnack: *Das Wesen des Christentums* (Leipzig, 1901, in-8°), onzième conférence: *Die christlische Religion in ihrer Entwicklung zum Katholizismus* (pp. 119-130). *Essence du christianisme*. Traduct. de 1907: *La religion chrétienne dans son évolution vers le catholicisme* (pp. 229-259). — Vulgarisation dans Ch. Guignebert: *Manuel d'histoire ancienne du christianisme. Les origines* (Paris, 1906, in-16). Chap. XIII, pp. 508-515.

Par anticipation sur la bibliographie, nous tenons à signaler dès maintenant le très remarquable ouvrage de Mgr Batiffol: *L'Eglise naissante et le catholicisme*. (Première édition : Paris, 1909, in-12.) On y trouvera une discussion compétente et lumineuse du problème que nous abordons ici par un autre biais.

Dans un article de la *Theologische Literaturzeitung*, paru le 16 janvier 1909, à propos du volume de Mgr Batiffol, M. Harnack signale des points de repère sur la *courbe* qu'aurait accomplie le christianisme durant l'*âge précatholique*. Premier stade : l'an 30, avec Jésus lui-même. Second stade: l'an 60, avec les apôtres du Christ. Troisième stade: l'an 90, avec les disciples (hiérarchisants) des apôtres. Quatrième stade: l'an 130, autour de la crise gnostique. Cinquième stade: l'an 160, autour de la crise montaniste. Sixième stade: l'an 190, avec le catholicisme de Victor et d'Irénée. M. Harnack note, dans cette évolution, un déplacement imperceptible, mais continu, d'influence au profit du facteur *hiérarchie*, et la disparition lente de ce principe de liberté qu'était le rôle immédiat du Πνεῦμα. (Depuis lors, M. Harnack a fait paraître : *Entstehung und Entwickelung der Kirchenverfassung und des Kirchenrechts in den zwei ersten Jahrhunderten*. Leipzig, 1910, in-8°, pp. XI-152. Ouvrage totalement consacré à la question présente.)

b) Ordre de la discussion

Nous distinguerons trois périodes caractéristiques : (α) l'Eglise de Jérusalem et de Palestine; (β) L'Eglise pendant le ministère universel des apôtres; (γ) L'Eglise pendant les trois générations qui suivent celle des apôtres: période commodément nommée « subapostolique » par M. Durell (de Cambridge).

(α) Sur l'Eglise de Jérusalem. Première question : L'Eglise de Jérusalem était-elle une communauté toute mystique, ayant pour seule règle de croyance et de conduite l'action intérieure de l'Esprit Saint? — Deuxième question : L'Eglise de Jérusalem était elle un groupement privé de toute indépendance par rapport à la Synagogue juive?

(β) Sur l'époque du ministère universel des apôtres : Première question : Y avait-il juridiction apostolique? — Deuxième question : L'unité de l'Eglise universelle était-elle d'ordre purement idéal et mystique? — Troisième question : L'autorité des apôtres était-elle regardée comme passible de délégation et de succession ?

(γ) Sur la période « subapostolique ». Double question : L'organisation hiérarchique des Eglises locales, l'unité catholique de l'Eglise universelle étaient-elles encore choses inexistantes? — Ou, du moins, les voit-on paraître peu à peu, par suite des circonstances de la crise gnostique, vers l'an 130, et de la crise montaniste, vers l'an 160?

Après avoir examiné historiquement chacune des trois périodes primitives, nous pourrons donner une réponse ferme à la question d'ensemble :

Oui ou non, le caractère hiérarchique et catholique de l'Eglise est-il postérieur aux origines? Oui ou non, la chrétienté a-t-elle traversé, d'abord, un *âge précatholique ?*

B. L'Eglise de Jérusalem et de Palestine

Deux caractères doivent y être étudiés : son caractère *organique* et son caractère *autonome.*

a) Caractère organique de cette Eglise

D'après le récit authentique, — et digne de foi, — de ses origines (cf. plus haut l'article Apôtres [Actes des]), la chrétienté primitive de Jérusalem n'était pas, comme le prétendent nos adversaires, une petite secte de mystiques et d'illuminés, dépourvue de toute organisation permanente. Mais elle possédait, au contraire, une hiérarchie visible, une règle de foi extérieure et des rites spécifiquement chrétiens. Elle était donc constituée d'une manière vraiment *organique.*

(α) *Hiérarchie visible.* — Pierre et le groupe des *Douze* forment le *collège apostolique*, ayant mission d'enseigner et pouvoir de régir toute la communauté chrétienne. On les trouve constamment dans l'exercice du double rôle de prédicateurs et de pasteurs (ou chefs) de l'Eglise naissante.

Après l'Ascension et avant même la Pentecôte, choix de Matthias pour remplacer Judas parmi les *Douze* (*Act.*, I, 12-26). Prédication de la Pentecôte; admission et baptême des nouveaux convertis (*Act.*, II, 37-43). Gestion des biens destinés à la communauté (*Act.*, IV, 35-37; V, 2). Institution des diacres, délégation de pouvoirs (*Act.*, VI, 1-6). Comparution en justice au nom de toute la communauté chrétienne (*Act.*, IV, 8-20; V, 27-33). Direction supérieure de l'apostolat des autres ministres de l'Evangile (*Act.*, VIII, 14-19; IX, 26-30. *Gal.*, I, 17-21). Enfin puissance coercitive, — quelquefois appuyée par intervention miraculeuse, — pour sauvegarder efficacement le bon ordre de la communauté chrétienne (*Act.*, V, 1-11).

Bref, Pierre et les Douze sont bien les chefs permanents et responsables de l'Eglise naissante. Ils s'affirment et sont reconnus pour tels au dedans et au dehors. Il y a donc *hiérarchie visible.*

(β) *Règle de foi extérieure.* — Ce n'est pas l'inspiration mystique, l'illumination tout intérieure de chaque individu, qui manifeste les vérités à croire. Mais il y a une doctrine ferme, qui constitue le message des apôtres, et que ceux-ci communiquent et imposent avec autorité à tout membre de la communauté chrétienne. C'est la *tradition*, la chose transmise, la *Παράδοσις;* ou encore, l'*enseignement* des apôtres : *διδαχὴ τῶν ἀποστόλων* (*Act.*, II, 42).

Cette « règle de foi extérieure » se résume dans l'autorité divine de Jésus : Jésus est le *Christ*, Jésus est le *Seigneur* (*Act.*, II, 36; IV, 10; V, 42; IX, 22. Cf. VII, 55-60; VIII, 37; IX, 20). *Christ*, il réalise l'espérance messianique d'Israël; *Seigneur*, il mérite les honneurs divins et c'est par lui seul qu'on peut obtenir le salut.

Tel est toujours le sens des déclarations doctrinales de l'apôtre Pierre, le jour même de la Pentecôte (*Act.*, II), le jour de la guérison du boiteux (*Act.*, III), au moment de l'une et de l'autre comparution devant le sanhédrin (*Act.*, IV et V), et lors du baptême de Corneille le centurion (*Act.*, X). — Détail : Exemples et miracles de Jésus pendant sa vie mortelle (*Act.*, II, 22; X, 36-38). Sa Passion et sa Croix (*Act.*, II, 23 et 36; III, 13 et 14; IV, 10; V, 30; VIII, 32; X, 39). Sa Résurrection glorieuse (*Act.*, II, 24-36; III, 13-16; IV, 10; V, 30; VII, 55; IX, 3-6; X, 40, 41). Conditions et moyens du salut par le Christ (*Act.*, II, 38; III, 15-26; IV, 11, 12, 19, 20; V, 29-32; IX, 17, 18; X, 42-43).

Il y a donc une croyance obligatoire, présentée avec autorité par le magistère enseignant des apôtres. Il y a *règle de foi extérieure.*

(γ) *Rites spécifiquement chrétiens.* — La sanctification spirituelle n'est pas considérée comme produite par la seule action intérieure de l'Esprit-Saint dans chaque âme chrétienne, indépendamment de tout rite sensible. Mais cette sanctification spirituelle est opérée d'une manière conforme au caractère organique et hiérarchique de la communauté chrétienne, elle est opérée par la vertu de rites extérieurs (devant correspondre aux bonnes dispositions de chaque âme), rites dont l'application est réservée aux pasteurs de l'Eglise.

Les *Actes* nous font distinctement reconnaître trois de ces rites : le baptême, l'imposition des mains, la fraction du pain. Même à supposer, comme on l'a prétendu quelquefois et un peu gratuitement, que ces trois rites fûssent déjà usités en Israël avant le Christ, ils sont pratiqués dans la communauté chrétienne selon le *mode très particulier* qu'enseignent les apôtres, et avec une *signification spécifiquement chrétienne.* C'est, en effet, le baptême *au nom du Seigneur Jésus;* c'est l'imposition des mains *pour conférer le Saint-Esprit;* c'est la fraction du pain, *renouvelant le mystère de la dernière Cène.* Prenons des exemples historiques pour chacun de ces trois rites.

Baptême au nom du Seigneur Jésus. Purification de l'âme, et signe obligatoire d'introduction dans la communauté chrétienne. — Jour de la Pentecôte (*Act.*, II, 37-41). Chez les Samaritains (*Act.*, VIII, 5-16). Pour l'eunuque d'Ethiopie (*Act.*, VIII, 36-38). Pour Saul converti (*Act.*, IX, 18). Pour le centurion Corneille (*Act.*, X, 47, 48; IX, 15-17). Baptême bien distinct de tout baptême juif et même de celui de Jean-Baptiste (*Act.*, XI, 16 et XIX, 1-5). Baptême obligatoire comme signe extérieur d'admission parmi les chrétiens, même s'il a été précédé par une effusion directe de l'Esprit-Saint sur le nouveau converti

(*Act.*, x, 44-48; xi, 15-17). Le baptême de l'eau, célébré par le représentant de l'Eglise, au nom du Seigneur Jésus (quoi qu'il en soit de la controverse sur l'emploi de la formule trinitaire par les apôtres), est donc un *rite spécifiquement chrétien.*

De même, l'*imposition des mains* pour conférer le Saint-Esprit. Le don du Saint-Esprit pour fortifier, perfectionner, sanctifier les âmes dans l'ordre de la vie intérieure et surnaturelle, malgré tous les obstacles, était l'un des grands résultats de la victoire du Sauveur (*Act.*, ii, 33). Des signes merveilleux accompagnaient communément, à l'âge apostolique, l'effusion de l'Esprit-Saint (*Act.*, ii, 1-21, 33; iv, 31; ix, 17; x, 44; xi, 15). Or cette effusion de l'Esprit-Saint était *normalement* procurée au moyen de l'imposition des mains; non pas de l'imposition des mains accomplie par tout ministre de l'Evangile, mais accomplie par les seuls chefs et pasteurs principaux de la communauté chrétienne. — Le diacre Philippe baptise les Samaritains convertis, mais ne peut faire davantage; les apôtres Pierre et Jean viennent à leur tour et, par l'imposition des mains, ils communiquent aux nouveaux chrétiens le don du Saint-Esprit (*Act.*, viii, 14-17). Le magicien Simon admire les signes merveilleux qui en résultent; il constate que « par les mains des « apôtres était conféré le Saint-Esprit »; et, mesurant à prix d'or le don divin, il offre aux apôtres de leur acheter ce pouvoir de conférer le Saint-Esprit par l'imposition des mains (*Act.*, viii, 18, 19). Quelques années plus tard, on voit l'apôtre Paul, ayant baptisé de nouveaux chrétiens, leur imposer ensuite les mains pour leur conférer le Saint-Esprit (*Act.*, xix, 6). — Un auteur protestant écrivait naguère, à propos du huitième chapitre des *Actes* : « C'est la « notion sacramentelle et magique qui a prédominé « depuis dans l'Eglise catholique »; et le même écrivain s'empresse d'ajouter : « notion essentiellement étran- « gère à l'époque primitive ». (Monnier, *Notion de l'apostolat*, p. 170.) Il faut donc nier l'historicité du récit pour mettre en doute la valeur de l'imposition des mains à l'âge apostolique : car le sens même des textes ne peut pas être plus formel.

Fraction du pain. Sous ce nom, les *Actes* paraissent désigner un rite religieux célébré entre chrétiens, d'une manière qui leur était propre (*Act.*, ii, 42). Rapproché d'autres textes (I *Cor.*, x, 16-21, et xi, 23-34), ce passage des *Actes* prend une plus grande clarté. Il désigne, croyons-nous, la réitération de la dernière Cène et du grand mystère qu'y accomplit le Seigneur Jésus, pour le transmettre en mémoire de sa Passion. Toutefois, au point de vue historique, l'interprétation des *Actes* est ici d'une moindre certitude que pour le baptême et l'imposition des mains.

Donc l'Eglise de Jérusalem possède plusieurs *rites spécifiquement chrétiens*, célébrés par les chefs religieux de la communauté chrétienne, et requis normalement pour procurer la sanctification intérieure. Ce fait s'ajoute à l'existence même d'une *hiérarchie visible* et d'une *règle de foi* imposée à la croyance des fidèles par l'autorité de la hiérarchie; tous ces faits significatifs s'ajoutent donc les uns aux autres, pour manifester le *caractère essentiellement organique* de la chrétienté primitive, c'est-à-dire de l'Eglise naissante à Jérusalem.

b) *Caractère autonome* de cette Eglise

Bien que les premiers chrétiens aient persévéré dans l'observance du culte mosaïque, l'Eglise de Jérusalem et de Palestine se trouva, dès le premier jour, virtuellement séparée de la Synagogue juive. Sur un signe d'en-haut, la séparation devint apparente et formelle. Toutefois cette même séparation, atténuée d'abord par quelques tempéraments charitables, n'atteignit que peu à peu son entier accomplissement.

(α) *Fidélité au culte mosaïque.* — Prière quotidienne des apôtres et des chrétiens dans le Temple (*Act.*, ii, 46; iii, 1, 2, 11). Leurs assemblées au portique de Salomon (*Act.*, v, 12, 13). Prédication dans le Temple (*Act.*, v, 20, 21, 25, 42). Conversion au christianisme de prêtres juifs qui semblent garder leurs fonctions au Temple (*Act.*, vi, 7). Stupeur quand il s'agira d'admettre au baptême des hommes étrangers au judaïsme et à la circoncision (*Act.*, x, 14, 28, 34, 35, 45; xi, 2, 3, 18, 22; xv, 1).

(β) *Séparation virtuelle.* — Dès les premiers jours, la communauté chrétienne se reconnaît une mission religieuse, universelle, nécessaire; et cela indépendamment de la hiérarchie mosaïque, ou même en dépit de la hiérarchie mosaïque. *Donc*, dès les premiers jours, la communauté chrétienne se reconnaît indépendante de la Synagogue juive; elle pose nettement le principe d'une rupture totale. Qu'on s'en aperçoive ou non, parmi les contemporains, c'est déjà une séparation « virtuelle ».

Les apôtres se reconnaissent une *mission religieuse*, pour communiquer aux hommes la vérité divine et les moyens de sanctification intérieure. Cette mission est *nécessaire*, car elle apporte un message indispensable au salut. Cette mission est *universelle*, car le message est destiné à tous les hommes et nécessaire pour tous les hommes. Cette mission, les apôtres déclarent la tenir *immédiatement et exclusivement* de Jésus, qui est le Christ et le Seigneur. Cette mission, ils l'exercent *indépendamment de la hiérarchie mosaïque*, dont ils ne sollicitent aucun mandat ni aucune autorisation. Menacés, puis châtiés par le sanhédrin, ils répondent que Jésus est la « pierre « angulaire »; que par lui seul les hommes peuvent arriver au salut; que poursuivre l'œuvre de Jésus est un devoir qui s'impose à leur conscience; que mieux vaut obéir à Dieu qu'aux hommes : bref la communauté chrétienne a sa raison d'être et ses principes d'action *en dehors de la Synagogue juive*, elle existe et se développe *en dépit même de la hiérarchie mosaïque*.

Prédication de la Pentecôte (*Act.*, ii, 38, 39). Discours après la guérison du boiteux (*Act.*, iii, 17-26). Première comparution devant le sanhédrin (*Act.*, iv, 8-20). Seconde comparution devant le sanhédrin (*Act.*, v, 27-33). Prédication du diacre Etienne (*Act.*, vi, 9-15). Apostolat du diacre Philippe (*Act.*, viii, 5-25 et 27-39). Conversion du pharisien Saul (*Act.*, ix, 15 et 20-30).

Donc l'Eglise de Jérusalem est nettement consciente du caractère autonome de sa mission religieuse. Le principe d'une rupture totale avec le judaïsme est posé dès le premier jour. C'est bien une *séparation virtuelle*.

(γ) *Séparation formelle.* — Sur un signe d'en-haut, la communauté chrétienne admet dans son sein des hommes qui étaient et qui restent parfaitement étrangers au judaïsme et à la circoncision. Dès lors la séparation entre la communauté chrétienne et la Synagogue juive devient apparente et « formelle ».

Le *signe d'en-haut*. Série des faits : Vision prophétique du centurion Corneille (*Act.*, x, 3-6). Vision symbolique de l'apôtre Pierre : animaux purs et impurs. *Ce que Dieu a purifié, ne le nomme pas impur* (*Act.*, x, 10-16). Avertissement intérieur reçu par l'apôtre Pierre, au sujet de la requête du centurion Corneille (*Act.*, x, 19, 20; cf. 24-33). Effusion merveilleuse du Saint-Esprit sur Corneille et sa famille, en présence de Pierre et des chrétiens d'origine juive qui l'accompagnent. Et l'apôtre Pierre reçoit alors dans

l'Eglise, par le baptême, ces païens non circoncis (*Act.*, x, 44-48). Conclusion des faits : la volonté divine était clairement exprimée; la communauté chrétienne devait s'ouvrir même aux gentils (*Act.*, xi, 18).

Qu'on ne s'y méprenne pas. La nouveauté qui apparaît ici n'est pas l'extension de l'Evangile du Christ ou du « royaume de Dieu » à tous les peuples de la terre. Cette doctrine avait été précédemment affirmée bien des fois par les apôtres; de même qu'elle était clairement contenue dans l'Evangile; de même qu'elle se trouvait déjà dans les prophéties messianiques de l'Ancien Testament. Mais ce que les apôtres n'avaient pas encore bien discerné, ce que plusieurs de leurs disciples n'admirent qu'avec peine, c'est que les gentils, c'est que tous les peuples de la terre devraient parvenir au baptême, devraient entrer dans l'Eglise chrétienne, *sans passer par le judaïsme, sans recevoir la circoncision.*

Peu de temps après le baptême du centurion Corneille, va commencer l'apostolat des gentils, des incirconcis : à Antioche, à Chypre, et dans tout le sud de la province romaine de Galatie (*Act.*, xi, 19-30; xiii, xiv, xv, 1). Dès lors, l'Eglise chrétienne est composée, en partie, d'hommes qui étaient et qui restent parfaitement étrangers au judaïsme et à la circoncision. Entre l'Eglise chrétienne et la Synagogue juive, la *séparation* devient *apparente et formelle*, quoiqu'elle ne soit pas encore totalement consommée.

(δ) *Mesures de transition.* — Tant que vécut la génération contemporaine des apôtres, tant que Jérusalem resta debout, un problème pratique se posa dans l'Eglise chrétienne. Comment accorder, dans une fraternité de chaque jour, les chrétiens venus du judaïsme et souvent très attachés aux observances mosaïques, avec les chrétiens venus du paganisme et nullement habitués à ces mêmes observances? — La question était délicate.

Une première règle fut maintenue à l'abri de toute contestation: le rite de la circoncision ne devait pas être imposé aux *chrétiens convertis du paganisme.* Les conférences de Jérusalem tranchèrent définitivement ce point de doctrine, que les judaïsants avaient essayé de remettre en doute (*Gal.*, ii, 1-10; *Act.*, xv, 1-31 ; xxi, 25).

Un second principe prévalut peu à peu, au moins en dehors de Jérusalem : la circoncision et autres observances juives n'étaient plus obligatoires, même pour les *chrétiens venus du judaïsme.* En effet, la loi évangélique apportait complètement, à elle seule, les moyens de salut; la loi mosaïque n'avait été qu'une préparation et une figure: elle venait de trouver enfin son accomplissement dans l'œuvre du Christ; désormais, c'était l'Eglise chrétienne qui était le véritable Israël de Dieu. Tel sera l'enseignement caractéristique de saint Paul, spécialement aux Galates et aux Romains. Déjà saint Pierre, aux conférences même de Jérusalem, professe équivalemment la même doctrine (*Act.*, xv, 7-11). Il en résultait que les apôtres, non seulement pouvaient, mais devaient s'affranchir des observances juives, lorsque les besoins de leur ministère les y invitaient. Saint Paul en fit publiquement la remarque à saint Pierre, lorsque celui-ci, par crainte des judaïsants, cessa pour un temps de s'asseoir à la même table que les chrétiens de la gentilité. Ce fut là le célèbre « différend d'Antioche » (*Gal.*, ii, 11-15).

D'autre part, beaucoup de chrétiens de la circoncision demeurant fidèles aux observances mosaïques, par esprit de pieuse tradition, il fallait *respecter et ménager leurs susceptibilités ;* il fallait obtenir des chrétiens venus du paganisme qu'ils s'abstinssent de ce qui choquerait trop vivement leurs frères venus du judaïsme. Les conférences de Jérusalem (au moins d'après l'interprétation la plus commune et la plus plausible de ce passage des *Actes*) portèrent un décret pour les communautés où les chrétiens de la circoncision étaient, en grand nombre, mêlés aux chrétiens de la gentilité : Palestine, Syrie, Cilicie. Dans ces Eglises, les chrétiens non circoncis devaient s'abstenir des viandes immolées aux idoles, de la viande des animaux suffoqués, des aliments ou breuvages contenant du sang, et, en dernier lieu, de la « fornication », terme qui pourrait bien signifier les mariages entre parents par affinité, aux degrés que les païens pratiquaient souvent et que prohibait le Lévitique (xviii). Par cette mesure, les chefs de la communauté chrétienne épargnaient aux chrétiens circoncis beaucoup de souillures légales et d'occasions de scrupules.

Chez les Corinthiens (I *Cor.*, viii) et chez les Romains (xiv), une direction analogue, inspirée par la même raison de charité, semble avoir existé pour la manducation des viandes immolées aux idoles. — Cette mesure de prudence ne doit pas être confondue avec l'interdiction grave de participer au repas de communion des sacrifices païens, sous peine d'idolâtrie (I *Cor.*, x).

Saint Paul lui-même fit aux observances mosaïques toutes les concessions personnelles qui, sans détriment du plus grand bien, pouvaient lui inspirer la piété ou la charité ou certaines convenances du ministère apostolique (*Act.*, xvi, 13; xviii, 18; xx, 6). Il agit surtout de la sorte envers la communauté, exclusivement juive, des chrétiens de Jérusalem (*Act.*, xxi, 20-27).

Telles furent les *mesures de transition* qui atténuèrent l'effet apparent de la rupture entre l'Eglise chrétienne et la Synagogue juive. Lorsque Jérusalem se trouva détruite (70); lorsque les communautés judaïsantes, qui ne devinrent pas hétérodoxes et schismatiques, ne formèrent plus un élément appréciable dans l'Eglise du Christ; lorsque la première génération venue du judaïsme se fut progressivement éteinte, le cas de conscience dont nous avons parlé disparut peu à peu. Les mesures de transition tombèrent en désuétude. La séparation était *consommée* entre christianisme et judaïsme.

Dès la première heure, toutefois, cette même séparation avait existé *virtuellement;* et, au bout de quelques années, elle était devenue apparente et *formelle.*

Donc l'Eglise de Jérusalem et de Palestine possédait un caractère *autonome*, de même qu'un caractère *organique.* En un mot, nous retrouvons l'Eglise hiérarchique dans la chrétienté la plus primitive.

C. L'Eglise pendant le ministère universel des apôtres

Pendant une douzaine d'années, l'Eglise de Jérusalem et de Palestine constituait, à elle seule, toute la chrétienté. Vint ensuite le ministère universel des apôtres, et l'on compta bientôt des communautés chrétiennes dans un grand nombre de provinces du monde gréco-romain, particulièrement autour du bassin oriental de la Méditerranée. Durant cette seconde période, la plus brillante, de l'âge apostolique, la chrétienté formait-elle vraiment une Eglise hiérarchique, avec les caractères du catholicisme ?

Trois problèmes méritent d'être considérés Le premier intéresse chaque Eglise locale : c'est la *juridiction apostolique.* Le second intéresse tout l'ensemble de la chrétienté : c'est l'*unité du corps social.* Enfin

le troisième intéresse la préparation de l'avenir : c'est la *succession apostolique.*

a) Juridiction apostolique

Dans chaque Eglise locale, l'apôtre fondateur apparaît non seulement comme pouvant marquer authentiquement la doctrine qu'il faut croire, mais comme pouvant imposer, en outre, les préceptes qu'il faut suivre; comme pouvant châtier les rebelles; comme pouvant déléguer ses attributions. — Donc, dans chaque Eglise locale, l'apôtre fondateur apparaît comme investi du pouvoir de *juridiction.*

Cette autorité, à la fois enseignante et *gouvernante*, est exercée par les apôtres en vertu même de leur fonction apostolique, en vertu de la mission divine qu'ils tiennent de Jésus-Christ. (*Act.*, xx, 28; *Gal.*, I, II; I *Cor.*, x, 1; II *Cor.*, x, 8-11; xi, 5; xii, 11, 12; xiii, 2; *Rom.*, xv, 15, 16; I *Tim.*, II, 7; II *Tim.*, I, 11.)

Le droit qu'a l'apôtre de commander et de punir s'affirme principalement dans les deux Epîtres aux Corinthiens. Le droit de déléguer et de transmettre le pouvoir spirituel s'affirme principalement dans les trois Epîtres pastorales. (On utilisera plus loin ces dernières, à propos de la *succession apostolique.*) Contentons-nous de résumer ici les Epîtres aux Corinthiens et d'y indiquer les passages affirmant l'autorité gouvernante de l'apôtre.

Première aux Corinthiens. — Paul a le droit de commander aux chrétiens de Corinthe; il a le droit de les encourager ou de les punir, selon leurs mérites (iv, 14-21). Sentence pénale contre l'incestueux (v, 1-7). Concession d'un privilège au point de vue du mariage (vii, 10-16). Prescriptions liturgiques et disciplinaires (x, 16-21; xi, 18-34). Contrôle sur les charismes et règles assignées à leurs manifestations (xii, 1-31; xiii, 1-49).

Seconde aux Corinthiens. — Affirmations catégoriques et itératives du pouvoir que l'apôtre Paul tient de Dieu sur l'Eglise de Corinthe. Droit d'imposer des prescriptions. Droit de châtier les transgresseurs (x, 1-18; xiii, 2).

Ces textes suffiront à mettre en relief la *juridiction apostolique*, s'exerçant dans chaque Eglise locale.

b) Unité du corps social

L'ensemble des fraternités chrétiennes, — l'Eglise du Christ, — ne constitue pas une simple *unité idéale*, d'ordre purement spirituel et mystique. Mais elle constitue, en outre, une véritable *unité sociale*, résultant de la communauté de *régime extérieur.*

(α) *Le Temple, le Corps, l'Epouse du Christ.* — Trois métaphores sont employées par saint Paul pour désigner l'Eglise universelle.

Temple du Christ. — Dans les Epîtres aux Corinthiens, cette image était employée pour désigner chaque âme chrétienne, ou encore l'Eglise locale de Corinthe (I *Cor.*, iii, 9-17; vi, 19; I *Cor.*, vi, 16). Dans l'Epître aux Ephésiens, la même image est employée pour désigner l'ensemble des chrétiens, l'Eglise universelle, dont le Christ est la pierre angulaire, dont les apôtres et les prophètes constituent les fondations, et dont les fidèles eux-mêmes sont les pierres vivantes (*Eph.*, ii, 14, 19-22. Cf. I *Petr.*, ii, 4-6).

Corps du Christ. — Dans la première aux Corinthiens, cette image était employée pour désigner l'étroite union des fidèles qui se nourrissent tous de la même Eucharistie (I *Cor.*, x, 7), et pour désigner pareillement la solidarité entre chrétiens ayant à remplir des fonctions diverses : comme dans l'apologue de Menenius Agrippa, chaque membre doit contribuer, selon sa destination propre, au bien général du corps entier (I *Cor.*, xii integr. Cf. *Rom.*, xii, 4-21). Dans les Epîtres aux Ephésiens et aux Colossiens, la même image est employée pour désigner l'ensemble des chrétiens, l'Eglise universelle : grand *corps* mystique dont Jésus-Christ est la tête, le chef; dont tous les fidèles, juifs ou gentils, grecs ou barbares, sont les membres, et c'est le même Esprit du Christ, c'est la même vie du Christ, qui anime et qui rassemble intimement le chef et les membres (*Eph.*, i, 22, 23; iv, 3-16; *Col.*, i, 11, 19; ii, 19).

Epouse du Christ. — Dans la seconde aux Corinthiens, cette image était employée pour désigner l'âme de chaque fidèle s'unissant au Christ (II *Cor.*, xi, 2). Dans l'Epître aux Ephésiens, la même image est employée pour désigner l'ensemble des chrétiens, l'Eglise universelle, que le Christ a aimée, que le Christ est venu épouser, que le Christ veut orner de la plus riche parure de grâce pour la rendre sainte et immaculée (*Eph.*, v, 22-33).

Que le mystère de l'Eglise universelle, *temple* du Christ, *corps* du Christ, *épouse* du Christ, comporte l'unité spirituelle, mystique, invisible de la grâce sanctifiante et de la charité divine, on ne peut en douter. Cette doctrine de saint Paul est féconde en conséquences dogmatiques. Mais, pour l'Apôtre, l'Eglise universelle, *temple, corps, épouse* du Christ, comporte également un aspect extérieur et visible, un caractère de *communauté sociale.*

Saint Paul considère ici les chrétiens comme étant dans l'état de grâce où chacun doit vivre. Mais c'est bien à l'ensemble des chrétiens, au peuple fidèle du monde entier qu'il pense, en le désignant sous les noms de *temple* du Christ, de *corps* du Christ, d'*épouse* du Christ. C'est une collectivité d'hommes, un groupement visible, qu'il entend par le mot *Eglise*, quand il parle de l'Eglise universelle comme quand il parle de l'*Eglise* de telle ville ou de telle région.

Il distingue : « un seul corps et un seul Esprit » (*Eph.*, iv, 4); ce qui suggère la notion d'un élément visible uni à l'élément invisible. Il caractérise le *corps* du Christ, qu'est l'Eglise, par « un seul baptême » (*Eph.*, iv, 5); c'est-à-dire par le rite visible d'introduction dans la communauté sociale des chrétiens. Il parle également d' « une seule foi » (*Eph.*, iv, 5); ce qui, dans la pensée bien connue de saint Paul, suppose le magistère enseignant des pasteurs de l'Eglise (*Eph.*, iv, 11, 12) : autorité doctrinale qui remédiera aux fantaisies de l'inspiration individuelle, qui empêchera les chrétiens de voltiger à tout vent de doctrine et de succomber aux pièges subtils de l'erreur (*Eph.*, iv, 14).

L'Eglise universelle n'est donc pas un *corps* exclusivement *mystique :* elle est également un *corps social hiérarchique.* Son aspect visible deviendra de plus en plus incontestable avec ce qui nous reste à dire sur l'*unité du régime extérieur* dans la grande communauté des Eglises apostoliques de tout le monde gréco-romain.

(β) *L'unité du régime extérieur.* — Il n'y a pas seulement magistère et juridiction de chaque apôtre sur les Eglises locales que lui-même a fondées. Mais il y a magistère et juridiction de *tout le collège apostolique* (les *Douze* et ceux qui leur sont régulièrement assimilés, comme saint Paul), sur *toutes les Eglises chrétiennes* à la fois. Bien que les circonstances providentielles de la première fondation du christianisme aient rendu moins nécessaires et moins fréquentes (à cette époque d'apostolat dispersé), les manifestations de la *communauté de gouvernement* ecclésiastique, on constate suffisamment l'*unité du régime extérieur* dans l'Eglise universelle.

Par exemple, le *décret sur les observances mosaïques* est promulgué à Jérusalem, par les chefs de l'Eglise, comme une règle qui s'impose, non seulement

dans la Palestine, mais encore dans la Syrie et la Cilicie. De fait, on applique ce décret à Antioche et en Asie-Mineure, tout aussi bien qu'à Jérusalem. Indice notable d'unité dans le gouvernement ecclésiastique (*Act.*, xv, 22-31, 41 ; xvi, 4).

Chez les *Galates*, Eglise fondée par saint Paul, on reconnaît l'autorité de Pierre et des apôtres de Jérusalem. Les judaïsants abusent de ce fait contre l'autorité de Paul. Et celui-ci, pour maintenir ses droits, expose la *collégialité* qui (par désignation divine) le rapproche des *autres chefs de l'Eglise* dans le ministère de l'Evangile et le gouvernement des fidèles (*Gal.*, i, 17-24; ii, 1-10).

Chez les *Corinthiens*, autre Eglise fondée par saint Paul, on reconnaît pareillement l'autorité des autres apôtres et surtout de Pierre. Là encore, quelques chrétiens abusent du nom de Pierre pour résister à Paul (I *Cor.*, i, 12). Là encore, Paul doit revendiquer, sur les fidèles de Corinthe, un *pouvoir identique* à celui des autres chefs de l'Eglise (I *Cor.*, ix, 1, 5; II *Cor.*, xi, 5, 22-33; xii, 11-13).

Chez les *Romains*, dans une Eglise qu'il n'a pas fondée, qu'il n'a pas même encore visitée, saint Paul évite prudemment de se mêler au détail des questions intérieures; mais enseigne avec pleine autorité la doctrine qu'il faut tenir sur le grand problème de la justification. C'est au nom de sa mission divine et apostolique, au nom des droits qu'elle lui confère sur toutes les Eglises, que Paul agit de la sorte (*Rom.*, i, 5-16; xv, 15-33).

L'apôtre Pierre donne avec autorité ses instructions aux Eglises de *Pont*, de *Galatie*, de *Cappadoce*, d'*Asie*, de *Bithynie*, dont plusieurs au moins ont été fondées par Paul et non par Pierre (I *Petr.*, i, 1).

Même remarque pour l'Epître de saint Jacques aux fidèles dispersés des *douze tribus* (*Jac.*, i, 1), et pour l'Epître de saint Jean aux *sept Eglises* de l'*Apocalypse* (*Apoc.*, ii et iii).

Bref, les documents laissent apercevoir l'autorité collective de *tout le collège apostolique* sur toutes les Eglises locales à la fois; en d'autres termes, *sur l'Eglise universelle*. Ainsi apparaît, dans la chrétienté primitive, l'unité sociale, l'*unité du régime extérieur*.

(γ) *La primauté de Pierre*. — Nous reviendrons plus loin sur ce même sujet dans l'article Pierre. Contentons-nous d'observer ici que les douze premiers chapitres des *Actes* reconnaissent manifestement à l'apôtre Pierre un rôle hors de pair dans l'Eglise chrétienne : tout au moins la *présidence* du collège apostolique. D'autre part, le reste du Nouveau Testament ne contient aucun fait qui soit vraiment *exclusif* de la primauté de Pierre. Les Epîtres contiennent même certains indices positifs qui *concordent* avec cette primauté de Pierre, après comme avant la dispersion des apôtres. Ceci posé, la *présidence permanente* d'un seul chef sur le collège apostolique vient encore *accentuer* l'unité du régime extérieur dans l'Eglise universelle.

Donc nous étions bien en droit de définir ainsi l'unité du corps social de l'Eglise, pendant le ministère des apôtres à travers le monde gréco-romain : l'ensemble des fraternités chrétiennes, — l'Eglise du Christ, — ne constitue pas une simple *unité idéale*, d'ordre purement spirituel et mystique; mais elle constitue, en outre, une véritable *unité sociale*, résultant de la communauté de *régime extérieur*.

c) *Succession apostolique*

Ce problème doit être étudié avec détail dans l'article Episcopat (*Origine de l'*). Nous n'avons à en considérer ici que le seul aspect indispensable à notre sujet. Pour faire connaître l'*Eglise hiérarchique* pendant le ministère universel des apôtres, nous devons établir que la juridiction spirituelle n'était pas considérée comme un privilège exclusivement spécial aux apôtres eux-mêmes et devant disparaître avec eux. Nous devons établir, au contraire, que cette juridiction était *reconnue pour transmissible*; qu'elle pouvait être déléguée à des représentants ou à des successeurs des apôtres.

(α) *Double genre de fonctions*.

Chez les apôtres. — Nous avons distingué plus haut (col. 1240) un double rôle chez les apôtres : « celui « de *fondateurs* et celui de *pasteurs* dans l'Eglise du « Christ. Au rôle de *fondateurs*, se rattachait tout « un ensemble de privilèges extraordinaires qui, « regardant la prédication initiale et le premier éta- « blissement du christianisme, devaient disparaître « avec la personne même des apôtres. Au rôle de « *pasteurs*, correspondaient une autorité enseignante, « une fonction gouvernante qui devaient durer, « comme l'Eglise elle-même, jusqu'à la consommation « des siècles, et donc se transmettre par voie de suc- « cession perpétuelle. »

La *succession apostolique*, dont il nous reste à parler, se rapporte donc uniquement au rôle pastoral, à l'enseignement et au gouvernement des Eglises chrétiennes, et non pas aux prérogatives exceptionnelles, charismatiques et miraculeuses qui concernaient la fondation même du christianisme.

Chez les notables des premières Eglises chrétiennes. — Tout le monde est d'accord pour distinguer deux sortes de fonctions dans les premières Eglises chrétiennes : fonctions *charismatiques* et fonctions *humainement déléguées*.

Les fonctions *charismatiques* provenaient d'une communication immédiate et sensible de Dieu lui-même, par illumination ou inspiration miraculeuse. Nous n'avons pas à nous en occuper ici (cf. I *Cor.*, xii, 10, 28, 30; xiv, 5, 13, 26-28; *Rom.*, xii, 6-8; *Ephes.*, iv, 11).

Les fonctions *humainement déléguées* provenaient d'une désignation faite par les apôtres eux-mêmes, ou encore d'une désignation faite par la communauté avec approbation des apôtres (cf. *Act.*, xiv, 22). Les titulaires de ces fonctions portent des appellations diverses (cf. I *Thess.*, v, 12 et *Rom.*, xii, 8; I *Tim.*, v, 17; *Hebr.*, xiii, 7, 17, 24). Les appellations les plus communes sont celles d'ἐπίσκοποι et de πρεσβύτεροι; pour le ministère inférieur, διάκονοι.

Le problème à résoudre est le suivant : les fonctions *humainement déléguées* sont-elles exclusivement relatives à l'administration extérieure et temporelle des communautés chrétiennes? L'enseignement religieux, le gouvernement spirituel des mêmes communautés ne serait-il pas le monopole des fonctions *charismatiques?*

Nos adversaires, malgré l'extrême diversité de leurs systèmes, sont unanimes à répondre par l'affirmative. D'après eux tous, l'enseignement religieux et le gouvernement spirituel appartenaient, dans les Eglises, aux seuls *hommes inspirés*, aux seuls bénéficiaires de *charismes* divins et surnaturels. La prérogative de ces hommes était exactement du même ordre que la prérogative merveilleuse qui était reconnue aux apôtres. Quant aux titulaires des fonctions *humainement délégués*, c'étaient des administrateurs temporels (des conseillers de fabrique), n'ayant rien de commun avec le ministère spirituel et religieux. — Donc, d'après nos adversaires, il n'y avait pas, et il ne pouvait pas y avoir, de *successeurs des apôtres*. En effet, le ministère spirituel et religieux aurait appartenu exclusivement à des *hommes inspirés*, comme l'étaient les apôtres eux-mêmes, et qui tenaient leurs pouvoirs d'une communication immédiate et sensible de l'Esprit divin. On

ne pourrait pas plus concevoir une *succession apostolique*, par délégation humaine, qu'on ne peut concevoir une « succession » véritable pour le don de prophétie ou des miracles.

Ce ne serait que durant le demi-siècle qui suivit la mort des apôtres que l'enthousiasme primitif aurait diminué, que les charismes auraient disparu ou seraient tombés dans le discrédit. Alors, les administrateurs temporels des Eglises chrétiennes, les titulaires de fonctions *humainement déléguées*, se seraient emparés progressivement de l'enseignement religieux et du gouvernement spirituel. Ainsi aurait pris naissance l'*Episcopat;* et, plus tard, pour se donner une noblesse, l'Episcopat aurait favorisé la légende, *toute fictive*, de son origine apostolique.

Il nous faut donc rechercher, d'après les textes, si le gouvernement spirituel des Eglises, à l'âge apostolique, était réservé aux *hommes inspirés*, au personnel *charismatique;* et si les fonctionnaires *humainement délégués* ne devenaient pas les dépositaires de l'autorité religieuse des apôtres. En cas de réponse affirmative, nous aurons ressaisi le principe même de la *succession apostolique*. Cela seul importe à notre but. Le reste concerne les *origines de l'Episcopat.*

(β) *Transmission de l'autorité spirituelle.*

Les *Actes* et la *Prima Petri.* — Saint Paul, dans les *Actes* (xx, 17-38), s'adresse aux fonctionnaires *humainement délégués* (les πρεσβύτεροι, ἐπίσκοποι) de l'Eglise d'Ephèse. De même saint Pierre, dans sa première Epître (v, 1-4) s'adresse aux fonctionnaires *humainement délégués* (les πρεσβύτεροι, ἐπισκοποῦντες) des Eglises d'Asie Mineure.

Or, du langage adopté ici par saint Paul comme par saint Pierre, il résulte manifestement que ces hommes, désignés ou approuvés par les apôtres, ne sont pas des administrateurs purement temporels. Ces personnages *humainement délégués* apparaissent comme dépositaires (au moins partiels) de l'autorité apostolique dans leurs propres Eglises locales. Ils apparaissent investis d'un pouvoir *religieux*, d'une responsabilité *spirituelle*. « Veillez sur vous-mêmes « et sur le troupeau entier auquel vous a préposés « l'Esprit-Saint pour régir l'Eglise de Dieu » (*Act.*, xx, 28). Et saint Pierre assimile l'autorité pastorale de ces πρεσβύτεροι à sa propre autorité (συνπρεσβύτερος), voire même à l'autorité du Christ (ἀρχιποίμενος), pour mieux leur inculquer le devoir d'être les modèles de leur troupeau (τύποι τοῦ ποιμνίου), dont ils répondront devant le Souverain Juge (I *Petr.*, v, 1-4).

Donc il y avait *communication de l'autorité religieuse des apôtres.*

Les Epîtres pastorales. — Les deux Epîtres à Timothée, ainsi que l'Epître à Tite, ont pour objet essentiel la délégation du pouvoir apostolique, en vue du gouvernement spirituel des Eglises chrétiennes. D'où le nom d'*Epîtres pastorales.*

Quoique Tite et Timothée possèdent plusieurs *charismes* (ils sont « prophètes », « docteurs », « évangélistes »), leur droit à gouverner les Eglises chrétiennes dérive totalement, néanmoins, d'une *mission* ou *délégation*, confiée par Paul à Timothée chez les Ephésiens, à Tite chez les Crétois : mission ou délégation constamment et formellement signifiée dans les trois Epîtres.

D'autre part, il est clair que le pouvoir confié à Tite et à Timothée par Paul ne se rapporte pas à la seule administration temporelle des Eglises ; mais bien à l'enseignement authentique de la vraie doctrine, à l'organisation du culte religieux, au rappel de tous les devoirs moraux, à la coercition des hérétiques et des rebelles. Indubitablement, il s'agit d'*autorité religieuse*, de juridiction spirituelle.

Enfin, Tite et Timothée possèdent le principe d'une *délégation et succession perpétuelle.* Ils devront instituer, dans chaque Eglise locale, des ἐπίσκοποι, πρεσβύτεροι, chargés du ministère spirituel et religieux (cf. *Jac.*, v, 14), en même temps que de l'administration temporelle de la communauté. — Tite et Timothée peuvent transmettre par l'imposition des mains (I *Tim.*, v, 22) le caractère sacré en vue du culte divin; et eux-mêmes ont reçu le pouvoir d'agir ainsi *par la vertu* de l'imposition des mains de l'Apôtre (II *Tim.*, i, 6), *en même temps* qu'ils recevaient, pareillement, l'imposition des mains de tout le πρεσβυτέριον (I *Tim.*, iv, 14).

Donc, rien de plus net que les Epîtres pastorales pour marquer la transmission du pouvoir spirituel des apôtres, la *succession apostolique.*

(Cf. I *Tim.*, i, 3-20; iii, 1-16; iv, 11-14; v, 17-22; II *Tim.*, i, 6-15; *Tit.*, i, 1-16; ii, 15).

Aussi, lorsque, vers la fin du Ier siècle, un disciple personnel des apôtres Pierre et Paul, Clément *de Rome*, énoncera, comme un fait notoire, la succession apostolique des pasteurs de l'Eglise (I *Cor.*, xlii, 4; xliv, 1, 2), il ne fera que répéter et prolonger les affirmations, déjà bien claires, du Nouveau Testament.

Les textes viennent de nous faire connaître l'*Eglise chrétienne pendant le ministère universel des apôtres.* Dans chaque Eglise locale, on trouve la juridiction apostolique. Dans l'ensemble de la chrétienté, on trouve l'unité sociale, garantie par la communauté du régime extérieur. Et l'autorité des apôtres, quant au magistère enseignant et au gouvernement spirituel, se présente comme perpétuellement transmissible à des représentants ou à des successeurs légitimes.

En d'autres termes, pendant le ministère universel des apôtres, l'histoire atteste l'existence de l'*Eglise hiérarchique,* perpétuant les institutions mêmes du Sauveur, et portant les caractères du catholicisme.

D. L'Eglise pendant la période « subapostolique »

Comme nous l'avons dit plus haut, le caractère hiérarchique et catholique de l'Eglise chrétienne à la fin du iie siècle n'est pas contestable et n'est plus sérieusement contesté. *Hiérarchique*, l'Eglise n'admet pas la souveraineté de l'inspiration individuelle, mais elle possède une autorité enseignante et gouvernante, chargée d'imposer à tout chrétien la doctrine qu'il faut croire et la conduite religieuse et morale qu'il faut tenir. *Catholique*, l'Eglise chrétienne, répandue à travers le monde entier, forme une grande unité sociale dont le centre nécessaire, dont la présidence permanente est dans l'Eglise privilégiée des apôtres Pierre et Paul, dans l'Eglise de Rome. Telle est la situation au temps de saint Irénée, au temps du Pape Victor et de la controverse pascale.

Reste à savoir si l'organisation hiérarchique et catholique de l'Eglise chrétienne était alors d'origine toute récente; si elle ne venait pas de naître, par suite des nécessités accidentelles de la crise gnostique et de la crise montaniste; ou bien, au contraire, si cette organisation n'avait pas constamment existé pendant la *période* « *subapostolique* », c'est-à-dire pendant le siècle qui s'écoule depuis la chute de Jérusalem jusqu'à l'époque où écrivait saint Irénée.

L'enquête est difficile, à cause de la rareté des documents (la période « subapostolique » est peut-être la moins connue de toute l'antiquité chrétienne); et à cause de la nature même de ces documents (ils n'ont pas pour objet de nous renseigner sur les institutions ecclésiastiques et n'y font souvent que de rapides allusions). Néanmoins, les textes fragmentaires qui

nous sont parvenus fournissent à l'historien assez d'éléments, assez d'indications convergentes, pour appuyer des conclusions très fermes sur le caractère hiérarchique et catholique de l'Eglise naissante.

a) Valeur du témoignage même de saint Irénée. — D'après nos adversaires, l'évolution hiérarchique et l'unification catholique de l'Eglise aurait été chose récente à l'époque d'Irénée; les contemporains auraient vu se consommer progressivement la transformation du régime.

Contre cette hypothèse, le témoignage même de saint Irénée paraîtra significatif et nous renseignera utilement, déjà, sur la *période « subapostolique »*. En effet, l'évêque de Lyon nous présente le caractère hiérarchique et catholique de l'Eglise comme un fait universellement notoire et incontesté. C'est de là qu'il tire son argument capital contre les sectes hérétiques. Or, ce qui fonde l'argument, c'est que l'Eglise hiérarchique et catholique est une institution du Christ et des apôtres; qu'elle possède la Tradition des apôtres, l'autorité des apôtres, *la succession légitime et perpétuelle des apôtres* (*Adv. haeres.*, lib. III, cap. I, II, III, IV. *P. G.*, VII, col. 843-857).

Transcrivons, au moins, les deux fragments les plus significatifs du livre III, chapitre III :

Traditionem itaque apostolorum, in toto mundo manifestatam, in omni Ecclesia adest respicere omnibus qui vera velint videre : et habemus annumerare eos qui ab apostolis instituti sunt episcopi, et successores eorum usque ad nos...

Sed quoniam valde longum est, in hoc tali volumine omnium Ecclesiarum enumerare successiones, maximae et antiquissimae et omnibus cognitae, a gloriosissimis duobus apostolis Petro et Paulo Romae fundatae et constitutae Ecclesiae, eam quam habet ab apostolis traditionem et annuntiatam nobis fidem, per successiones apostolorum, pervenientes usque ad nos indicantes, confundimus omnes eos qui... praeterquam quod oportet colligunt. Ad hanc enim Ecclesiam, propter po[ten]tiorem principalitatem, necesse est omnem convenire Ecclesiam, hoc est eos qui sunt undique fideles, in qua semper ab his qui sunt undique conservata est ea quae est ab apostolis traditio.

Comment donc saint Irénée aurait-il pu attribuer une *ancienneté immémoriale*, une *origine apostolique*, à la hiérarchie et à la catholicité de l'Eglise chrétienne, si, en réalité, cette organisation était alors toute récente et si les contemporains en avaient eux-mêmes constaté l'achèvement? Bien plus, comment saint Irénée aurait-il pu affirmer pareille chose à titre d'argument irrécusable contre les hérétiques, si le fait n'avait pas été regardé alors comme avéré?

La moindre conséquence à en déduire est que l'organisation hiérarchique et catholique de l'Eglise n'était pas d'origine récente à la fin du IIe siècle; qu'elle était, au contraire, *chose déjà ancienne et immémoriale;* qu'on la croyait d'institution divine et apostolique. Voilà qui en reporte, historiquement, la naissance *bien longtemps avant* l'époque de saint Irénée.

D'ailleurs, entre cette époque d'Irénée elle-même et l'âge apostolique, la distance à franchir est-elle si grande? Irénée avait connu, en Asie, Polycarpe et d'autres « presbytres » qui avaient été les propres disciples de l'apôtre Jean. Irénée, depuis lors, avait pris contact avec l'Eglise romaine, sous le Pape Eleuthère, c'est-à-dire à une époque où avaient passé deux générations seulement depuis la génération apostolique.

En de telles conditions, le témoignage de saint Irénée paraît être, à lui seul, d'un très grand poids pour établir l'existence de l'Eglise hiérarchique et catholique durant la période antérieure à Irénée, voire même depuis le temps des apôtres

b) Témoignages plus anciens. — Enumerons maintenant quelques témoignages de la *période « subapostolique »* elle-même. Quelques-uns seulement : car nous ne voulons pas entrer dans l'examen de ceux qui, tout en ayant leur valeur pour établir le fait qui nous occupe, exigeraient des explications plus minutieuses, comme le *Pasteur* d'Hermas. En outre, nous ne prétendons fournir ici que des *indications très sommaires.*

Ces divers témoignages accusent ou supposent déjà une organisation ecclésiastique toute pareille à celle que, plus tard, décrira nettement saint Irénée. Qu'on ne dise pas que le régime hiérarchique et catholique aurait été ignoré d'abord, et se serait déterminé progressivement, à mesure que le temps aurait marché (en attendant une plus complète formation à l'époque d'Irénée). Les témoignages qui sont, pour cette période, les plus clairs et les plus significatifs, au double point de vue hiérarchique et catholique, comptent précisément parmi les plus primitifs et les plus voisins de l'âge apostolique : Clément de Rome et Ignace d'Antioche.

(α) Clément *de Rome.* — Caractère *hiérarchique* de l'Eglise. La doctrine qu'il faut croire n'est pas manifestée par l'inspiration individuelle de chacun; mais par la « glorieuse et vénérable *règle de notre Tradition* », τῆς παραδόσεως ἡμῶν κανόνα (I *Cor.*, VII, 2). C'est la hiérarchie ecclésiastique qui est la gardienne de cette Tradition. Il faut donc se soumettre à la *hiérarchie* ecclésiastique. Analogie avec l'armée romaine (I *Cor.*, XXXVII, 2, 3). Analogie avec le sacerdoce juif (I *Cor.*, XL, 5). Mission et succession apostolique des pasteurs de l'Eglise (I *Cor.*, XLII, 4; XLIV, 1-4).

Caractère *catholique* de l'Eglise. L'ensemble de la chrétienté forme un grand corps social, dont la tête est l'Eglise romaine, l'Eglise des apôtres Pierre et Paul. Toute la lettre authentique de Clément aux Corinthiens exprime (ou suppose) la primauté religieuse, la *présidence universelle* de l'Eglise de Rome sur les autres Eglises locales. Rien ne signifierait mieux le caractère catholique de l'Eglise chrétienne (I *Cor.*, VII, 1; XLVII, 6; LVII, 1; LVIII, 2; LIX, 1-4; et *passim*).

Donc, dès la fin du 1er siècle, vers l'an 96, chez un disciple immédiat de saint Pierre et de saint Paul, nous trouvons une notion équivalente à celle d'Irénée sur la hiérarchie et la catholicité de l'Eglise. (Mentionnons, à cet égard, deux pages significatives de Jean Réville, *Origines de l'Episcopat*, pp. 429 et 440.)

(β) Ignace *d'Antioche.* — Caractère *hiérarchique* de l'Eglise. Distinction entre la fausse et pernicieuse doctrine des hérétiques, corrompue par les inventions humaines, et la vraie doctrine de l'Eglise chrétienne; doctrine enseignée par le Christ et transmise fidèlement par les apôtres (*Ephes.*, IX, 2; XIV, 1, 2; *Magnes.*, XII, 1, 2; *Trall.*, VI, 1, 2; *Philad.*, VIII, 2). Or l'*interprète autorisé* de la doctrine du Christ et des apôtres, c'est l'*Evêque*, qui est, dans chaque Eglise locale, le représentant de Dieu (*Ephes.*, II, 2; III, 2; IV, 1; VI, 1; *Magnes.*, II; III, 1; XIII, 1; *Trall.*, III, 1; VII, 1, 2; *Philad.*, I, 1; III, 2; IV; VII, 1; *Smyrn.*, VIII, 1).

Caractère *catholique* de l'Eglise. Toutes les Eglises locales forment, par leur ensemble, l'Eglise universelle. Dans chaque Eglise locale, il faut distinguer l'élément spirituel ou invisible et l'élément corporel ou visible (*Magnes.*, III, 2; XIII, 2); dans l'Eglise universelle, il faut distinguer, de même, l'élément spirituel, qui est l'union mystique des âmes chrétiennes, et l'élément corporel qui est l'unité sociale et visible des fidèles, chose apparente aux yeux des peuples (*Smyrn.*, I, 2). L'accord de chaque Eglise locale avec l'Eglise universelle s'impose tellement comme règle et comme garantie, que le même mot « catholique » exprime pareillement l'idée d'*orthodoxie* et d'*universalité* (*Smyrn.*, VIII, 2).

Pour Ignace d'Antioche, la présidence de l'Eglise universelle appartient à l'Eglise de Rome. Il y voit le centre visible de l'unité catholique. Cette pensée apparaît dans toute l'Epître d'Ignace aux Romains, à l'Eglise de Pierre et de Paul (*Rom.*, IV, 3). Quelle différence de ton et d'attitude avec les Epîtres d'Ignace aux Eglises d'Asie! L'inscription initiale multiplie les formules de respect et d'égard. La lettre elle-même contient, non pas des avertissements et des conseils fraternels, mais des recommandations suppliantes et des hommages élogieux. Notons, en particulier, trois expressions caractéristiques.

L'évêque d'Antioche salue l'Eglise de Rome comme προκαθημένη τῆς ἀγάπης. Ce titre ne peut signifier : Eglise « qui se distingue par la charité »; car προκάθημαι n'admet guère la traduction : « se distinguer », et, du reste, la syntaxe exigerait, en pareil cas, que le régime, ἀγάπη, fût au datif : « *par* la charité». A vrai dire, προκάθημαι signifie : « présider ». Ignace l'emploie pour parler de l'évêque, « qui préside au nom de Dieu », et aussi des « presbytres » qui, autour de l'évêque, « président » dans l'Eglise locale (*Magnes.*, VI, 1 et 2). Quant au mot ἀγάπη, il signifie « charité », avec toutes les dérivations admises par ce terme : notamment : « société de charité », association fraternelle. Ignace dit, par exemple : « la *charité* », l'ἀγάπη de Smyrne, d'Ephèse, de Troade, pour désigner l'*Eglise* de Smyrne, d'Ephèse, de Troade (*Trall.*, XIII, 1; *Rom.*, IX, 3; *Philad.*, XI, 2; *Smyrn.*, XII 1). Le verbe προκάθημαι, qui précède immédiatement τῆς ἀγάπης, fait comprendre que ce dernier sens est le seul raisonnable dans le texte qui nous occupe. *Charité* se trouve donc employé pour *Eglise*. Mais il ne s'agit plus de l'ἀγάπη de Smyrne, d'Ephèse, de Troade ou de quelque autre ville, mais de l'ἀγάπη *tout court*, de la « fraternité chrétienne » qu'Ignace voit répandue à travers le monde entier : bref, c'est l'*Eglise universelle*. Προκαθημένη τῆς ἀγάπης, « présidente de la charité », paraît donc signifier : « *Eglise qui préside à toute la chrétienté.* » Le reste de l'Epître n'a rien que de très concordant avec cette traduction.

Plus loin, Ignace adopte une autre formule qui ne réclame aucun commentaire : « Vous (Eglise de « Rome) avez enseigné les autres. Et moi, je veux que « demeurent fermes les choses que vous prescrivez « par votre enseignement », ἃ μαθητεύοντες ἐντέλλεσθε (*Rom.*, III, 1). Voilà bien le rôle de « l'Eglise qui préside à « toute la chrétienté ».

Enfin, parlant de l'Eglise d'Antioche qui va être privée de son évêque, Ignace dit à l'Eglise de Rome : ce sera Jésus-Christ seul qui en prendra la garde, et aussi votre propre charité. Μόνος αὐτὴν Ἰησοῦς Χριστὸ, ἐπισκοπήσει, καὶ ἡ ὑμῶν ἀγάπη (*Rom.*, IX, 1). Nouvel indice qui, rapproché des précédents, n'est pas sans quelque valeur.

Une telle conception du rang qui appartient à l'Eglise de Rome dans la chrétienté met en relief le caractère *hiérarchique et catholique* de l'Eglise naissante. Ignace d'Antioche, dans les premières années du IIe siècle, n'est guère moins net à cet égard que Clément de Rome dans les dernières années du Ier siècle.

(γ) Polycarpe *et l'Eglise de Smyrne.* — Caractère *hiérarchique* de l'Eglise. Mainte affirmation du rôle des pasteurs, qui sont les gardiens de la doctrine qu'il faut croire : doctrine de salut, transmise par les apôtres (*Philp.*, VI, 3; VII, 1, 2; VIII, 1). Ferme notion du christianisme comme *religion d'autorité*.

Caractère *catholique* de l'Eglise. Le récit du martyre de Polycarpe, rédigé à Smyrne par les témoins, affirme l'unité sociale et visible de l'Eglise universelle (*Inscript.*, et VIII, 1; XIX, 2). La démarche de Polycarpe à Rome, sous le Pape Anicet, montre que c'était bien dans l'Eglise romaine que Polycarpe reconnaissait l'Eglise principale et le *centre* de l'unité catholique (Eusèbe, *Hist. eccl.*, V, 25. *P. G.*, XX, col. 508).

Au milieu du IIe siècle, nous trouvons donc, chez Polycarpe de Smyrne, une conception de l'Eglise parfaitement conforme à celle de Clément et d'Ignace.

(δ) Hégésippe *et ses contemporains.* — Caractère *hiérarchique* de l'Eglise. Idée claire de la Tradition apostolique, gardée par les évêques, successeurs des apôtres (Eusèbe, *Hist. eccl.*, IV, 22. *P. G.*, XX, col. 377-382).

Caractère *catholique* de l'Eglise. Notion chez Hégésippe, de l'unité sociale et visible des Eglises chrétiennes du monde entier. Rome apparaissant comme centre religieux de cette unité (*ibidem*). Signification équivalente que prend la venue à Rome de plusieurs hérésiarques : notamment Valentin, Cerdon (Irénée, *Adv. haer.*, l. III, cap. IV, 3. *P. G.*, VII, col. 856, 857).

Ces différents indices (à rapprocher des autres données du problème) se rapportent au deuxième tiers du IIe siècle.

(ε) Denys *de Corinthe.* — Caractère *hiérarchique* de l'Eglise. Clairement signifié dans plusieurs lettres à des Eglises helléniques et asiatiques. Autorité de l'Episcopat. Succession apostolique (Euséb., *Hist. eccl.*, IV, 23. *P. G.*, XX, 384-389).

Caractère *catholique* de l'Eglise. Résultant surtout de la prééminence universelle reconnue à l'Eglise romaine, et dont témoigne la lettre qui lui est adressée par Denys. Détail à retenir : Corinthe garde avec respect les admonitions que lui envoya naguère Clément de Rome (Euseb., *Hist. eccl.*, II, 25 et IV, 23. *P. G.*, XX, 207-210, 388).

Ce témoignage est des environs de l'année 170. Vers la même époque, était rédigé le canon romain du Nouveau Testament, le *Fragmentum muratorianum*, qui exprime si nettement la notion d'autorité enseignante et d'unité catholique (lignes 52-59, 61, 62, 69).

(ζ) Aberkios (Inscription du IIe siècle). — (Voir plus loin l'article Epigraphie, où l'on donnera toutes les indications utiles sur cette « reine des Inscrip- « tions chrétiennes ».)

« C'est lui [le Christ] qui m'envoya à Rome con- « templer la Majesté souveraine et voir une Reine « aux vêtements d'or, aux chaussures d'or. Je vis là « un peuple qui porte un sceau brillant. J'ai vu aussi « la plaine de Syrie et toutes les villes, Nisibe au « delà de l'Euphrate. Partout, j'ai trouvé des con- « frères. »

La « Reine aux vêtements d'or, aux chaussures d'or » n'est pas la Rome impériale, mais l'Eglise romaine. Aberkios parle de ses voyages à travers les Eglises chrétiennes. Partout il y trouve même foi, mêmes Ecritures, même Eucharistie. L'Empire romain est tout à fait étranger à ce contexte. Mais, au contraire, l'esprit évident du contexte est de montrer le Christ conduisant d'abord Aberkios vers l'*Eglise maîtresse et principale*, avant de le conduire vers les différentes Eglises de la Syrie et de l'Euphrate. La désignation est d'autant moins contestable que la coutume de représenter l'Eglise sous les traits d'une matrone vénérable appartient au langage chrétien du IIe siècle, comme en témoigne sans équivoque le *Pasteur* d'Hermas.

Le caractère hiérarchique et catholique de l'Eglise est donc heureusement illustré par cette brillante image de l'Eglise romaine, Eglise principale et centre de l'unité, qui est, dans la société chrétienne, comme la « Reine aux vêtements d'or et aux chaussures « d'or ».

— Donc : il résulte de tous ces témoignages que l'*état de choses décrit par saint Irénée* à la fin du IIe siècle ne datait pas d'une évolution récente, mais avait constamment existé pendant la *période « sub-apostolique »*. L'Eglise qu'ont connue Clément de Rome, Ignace d'Antioche, Polycarpe, Hégésippe, Denys de Corinthe, Aberkios et leurs contemporains, possédait le double caractère de la hiérarchie et de la catholicité.

E. Conclusion : le fait catholique

a) *Développement hiérarchique.* — Le fait réel qui peut donner quelque vraisemblance à la théorie des protestants et des rationalistes, est que, sans aucun doute, la chrétienté primitive a connu un développement hiérarchique.

Au début, les fidèles sont, relativement, peu nombreux. Leur ferveur est enthousiaste. Miracles et charismes accusent une intervention directe et fréquente de l'Esprit-Saint, pour favoriser l'établissement et la diffusion de l'Eglise. En de telles circonstances, manifestement extraordinaires et transitoires, l'exercice de l'autorité extérieure est moins nécessaire, moins continu; l'organisation hiérarchique apparaît avec moins de relief.

Peu à peu, les fidèles et les chrétientés se multiplient. La ferveur et l'enthousiasme diminuent. Miracles et charismes deviennent chose rare, exceptionnelle. L'action divine cesse, habituellement, de se manifester d'une manière apparente et sensible. Les périls extérieurs et intérieurs entourent l'Eglise, mêlée désormais aux conditions ordinaires du monde et de la vie. En de telles circonstances, l'exercice de l'autorité extérieure devient plus nécessaire, plus continu; l'organisation hiérarchique apparaît avec plus de relief. Bientôt même, elle multipliera, perfectionnera, diversifiera ses rouages secondaires. Voilà le *développement hiérarchique.*

Du reste, on constatera un phénomène analogue dans l'histoire de tous les grands Ordres religieux du christianisme. Les bénédictions privilégiées, les circonstances exceptionnelles du premier âge donnent une plus grande part à l'*élément spirituel et inspiré.* Dans la suite, apparaît davantage l'*élément social et juridique.* L'organisation de la hiérarchie passe alors de l'enfance à l'adolescence, puis à l'âge adulte. Mais c'est toujours la croissance des mêmes organes essentiels et distinctifs.

b) *Continuité hiérarchique.* — Nos adversaires admettent l'existence de l'Eglise hiérarchique à la fin du IIe siècle.

Or, les textes historiques nous ont manifesté la même organisation hiérarchique, la même unification catholique durant toute la période « subapostolique ». Et ce ne sont pas des faits survenus au cours de cette même période (crise gnostique, crise montaniste) qui ont fait naître la hiérarchie ou unifié la catholicité : car, au nombre des témoignages les plus significatifs, on compte ceux de Clément de Rome et d'Ignace d'Antioche, antérieurs l'un et l'autre à la crise gnostique comme à la crise montaniste.

Pour l'époque du ministère universel des apôtres, nous avons eu pareillement à constater l'existence d'une autorité religieuse, passible de délégation et de succession perpétuelles ; autorité du collège apostolique avec primauté de Pierre; autorité qui garantit l'unité sociale et visible de l'Eglise universelle.

Enfin, dès l'époque où la chrétienté se trouve encore confinée à Jérusalem et en Palestine, les textes prouvent le caractère organique et hiérarchique de l'Eglise, en même temps que son autonomie par rapport au judaïsme.

Et nous rejoignons, de la sorte, l'œuvre même de Jésus-Christ ; la société visible et hiérarchique, régie par l'autorité perpétuellement transmissible de Pierre, du collège apostolique, pour constituer en ce monde le « royaume de Dieu » sous son aspect extérieur et social; pour procurer le « royaume de Dieu » sous son aspect intérieur et spirituel; pour préparer le « royaume de Dieu » sous son aspect eschatologique et céleste.

L'Eglise catholique et hiérarchique apparaît donc constamment dans l'histoire, depuis Victor et Irénée, depuis Clément et Ignace, depuis Pierre et Paul, depuis Jésus-Christ en personne. Il y a eu, sans doute, *développement hiérarchique*, mais avec identité des organes essentiels, avec *continuité hiérarchique.*

Bref, il n'y a pas eu d'*âge « précatholique »*. Dans la chaîne d'or dont parle Auguste Sabatier, chaîne d'or qui rattache la hiérarchie de l'Eglise aux apôtres et au Christ, les premiers anneaux ne sont pas un mythe. Les premiers anneaux sont bien réels et en or authentique.

III. — Signes actuels d'identité de la véritable Eglise

DIVISION DE LA MATIÈRE

A. Sens de la question des « *notes* ».
B. Le *critère protestant.*
C. *Sainteté, apostolicité, unité, catholicité.*
D. Applications. *Valeur comparative.*
E. Applications. *Valeur absolue.*

A. Sens de la question des « notes »

a) *Origine du problème.* — S'il n'existait au monde qu'une seule communion religieuse à revendiquer le titre d'Eglise de Jésus-Christ, le problème des « signes actuels d'identité de la véritable Eglise » ne se poserait même pas. Aucun chrétien ne pourrait se méprendre sur la société visible, actuellement existante, qui serait dépositaire authentique et perpétuelle des pouvoirs institués par le Christ.

Malheureusement, il n'en est pas ainsi. La division de la chrétienté est un fait accompli depuis bien des siècles. On distingue, dans le monde chrétien, une multitude d'Eglises et de sectes, indépendantes et rivales les unes des autres. C'est, d'une part, l'Eglise catholique romaine, et, d'autre part, le groupe des Eglises orientales et le groupe des Eglises protestantes. Parmi les Eglises orientales, on compte la grande communion gréco-slave, et les Eglises arménienne, jacobite, nestorienne, copte, éthiopienne. Parmi les Eglises nées de la Réformation protestante, on compte l'Eglise établie d'Angleterre avec la communion épiscopalienne et anglicane, l'Eglise évangélique de Prusse, les Eglises luthériennes des pays scandinaves, les Eglises calvinistes de Suisse, de France et de Hollande, l'Eglise presbytérienne d'Ecosse, les Eglises baptistes, méthodistes et autres sectes innombrables des pays anglo-saxons.

Comment reconnaître, parmi tant de groupes religieux, l'unique et véritable Eglise, pourvue de la hiérarchie perpétuelle à qui Jésus-Christ confia la mission de le représenter en ce monde et de continuer son œuvre? — Il faut donc chercher quels *signes d'identité* permettent de discerner, entre toutes, l'Eglise authentiquement constituée par Notre-Seigneur Jésus-Christ. D'où le problème des « notes » de l'Eglise.

b) *Qu'est-ce qu'une « note » de l'Eglise ?* — Sous le nom de « *note* » *de l'Eglise*, on comprend : un *signe extérieur*, qui permette de *discerner légitimement* la véritable Eglise du Christ, *en tant que telle.*

Précisons davantage : pour être utile à cet égard, il faut que le « signe extérieur » soit une chose qui appartienne nécessairement à la véritable Eglise, une chose qui ne puisse pas ne pas se trouver dans la véritable Eglise; bref, qu'il soit une *propriété essentielle* de la véritable Eglise.

Toute propriété essentielle de la véritable Eglise ne sera, d'ailleurs, pas une « note ». Pour être une « note », il faut que telle ou telle propriété essentielle soit vraiment un « signe extérieur », c'est-à-dire une *chose visible*, une chose plus apparente et plus facile à reconnaître, non pas que l'Eglise, mais que la *vérité* même de l'Eglise.

Une propriété essentielle et visible, qui appartient nécessairement à la véritable Eglise, mais pas nécessairement à elle seule, constituera une *note* « négative », permettant d'exclure toute Eglise ou secte qui ne la posséderait pas. Une propriété essentielle et visible, qui appartient nécessairement à la véritable Eglise toute seule, constituera une *note* « positive », permettant d'affirmer que l'Eglise qui la possède est l'unique et véritable Eglise du Christ.

c) *Théorie protestante des « notes » de l'Eglise.* — Avec les chrétiens des autres Eglises hiérarchiques, les catholiques romains sont en désaccord sur l'*application* des « notes ». Mais avec les protestants, les catholiques romains sont en désaccord sur le *choix* même, sur l'établissement des « notes » de l'Eglise.

Les protestants disent volontiers, en effet, que la véritable Eglise est *matériellement* visible, mais *formellement* invisible. Matériellement visible, en tant qu'elle comprend tels et tels membres, ou possède tels et tels rites. Formellement invisible, en tant qu'elle ne vérifie sa notion que dans la collectivité des âmes justes, qui est « l'Eglise des promesses », connue de Dieu seul. Et ce serait à « l'Eglise des promesses » que conviendraient exclusivement les propriétés caractéristiques de l'Eglise chrétienne : « une, « sainte, catholique et apostolique », par l'unité, la sainteté, la catholicité, l'apostolicité *invisibles* de la grande société des amis de Dieu.

Pareille théorie semble rendre totalement inutile une discussion quelconque sur les « notes » de l'Eglise du Christ, sur ses signes extérieurs d'identité. Les protestants libéraux en conviennent sans ombre d'embarras. Citons M. Harnack :

« Le protestantisme compte sur la nature de l'Evangile, qui est chose assez simple, assez divine, et par conséquent assez vraiment humaine, pour se faire connaître sûrement, si on lui laisse la liberté, et pour faire naître aussi dans toutes les âmes des expériences et des convictions essentiellement identiques... Nous n'avons nul besoin d'autre chose, et repoussons même toute autre chaîne; ceci du reste n'est pas une chaîne, c'est la condition de notre liberté. Et si l'on nous objecte : Vous êtes divisés; autant de têtes, autant de doctrines; nous répondons : C'est vrai; mais nous ne désirons pas qu'il en soit autrement; au contraire, nous désirons encore plus de liberté, encore plus d'*individualisme* dans la croyance ou dans son expression; les nécessités historiques qui ont amené la fondation des Eglises nationales ou des Eglises libres ne nous ont imposé que trop de restrictions et de lois, encore que celles-ci n'aient jamais été considérées comme d'institution divine. Nous désirons encore plus de confiance en la force intérieure et la puissance unificatrice de l'Evangile, car celui-ci agit plus sûrement au milieu du libre choc des esprits que sous la tutelle des Eglises. Nous voulons être un royaume spirituel, et ne regrettons pas le moins du monde « les oignons d'Egypte ». Nous savons bien que la discipline et l'éducation nécessitent la création de communautés visibles; de ces communautés, nous nous occuperons volontiers dans la mesure où elles répondront à leurs fins et mériteront qu'on s'occupe d'elles, mais ce n'est pas à elles que nous attacherons notre cœur; debout aujourd'hui, elles peuvent, en effet, dans des conditions politiques ou sociales différentes, disparaître demain pour faire place à de nouveaux organismes. Que celui qui use d'une Eglise semblable en use comme n'en usant pas. Notre Eglise n'est pas la communauté particulière dont nous sommes membres, c'est la *societas fidei*, qui a des membres partout, même parmi les catholiques grecs ou romains. Voilà la réponse protestante au reproche d'*émiettement*, et voilà le langage de la liberté à laquelle nous avons été appelés. » (*Essence du christianisme.* Quinzième conférence. Trad. de 1907, pp. 327-329.)

Nous ne regrettons pas la longueur d'une telle citation, car il nous aurait été impossible de marquer avec plus de relief à quoi se réduit le rôle de l'Eglise visible, d'après la logique des principes protestants. Donc cette théorie supprimerait tout le problème des « notes » de l'Eglise. Mais les protestants orthodoxes n'admettent pas une conclusion pareille. Moins logiques et plus traditionnels, ils entendent opposer une barrière aux abus trop criants du libre examen. Ils veulent établir une règle objective et apparente, qui permette de discerner entre les Eglises légitimes et les Eglises illégitimes, entre les Eglises conformes et les Eglises contraires au « royaume de Dieu ».

C'est que les protestants orthodoxes ont en horreur les négations radicales, les hardiesses dogmatiques ou autres, que, depuis l'origine de la Réforme, se permettent beaucoup de sectes indépendantes. Pour enlever à de telles sectes le droit d'être considérées comme de véritables Eglises chrétiennes, il fallait trouver un *critère* d'exclusion. Mais il fallait encore trouver un critère assez large et assez compréhensif pour s'adapter à chacune des grandes variétés historiques de la Réforme et pour ne pas ramener la conception hiérarchique et catholique de l'Eglise.

On estima résoudre le problème en formulant ainsi le *critère protestant* : une Eglise chrétienne est légitime si elle se trouve d'accord avec l'Ecriture, par la prédication exacte de l'Evangile et par l'administration correcte des sacrements.

Au livre quinzième de l'*Histoire des variations*, Bossuet transcrit les déclarations catégoriques, sur ce point, de la confession d'Augsbourg, de la confession helvétique, de la confession belgique, de la confession anglicane et de la confession d'Ecosse. Aujourd'hui encore, les protestants, orthodoxes revendiquent et justifient la double règle fixée par leurs devanciers. (Cf. Jalaguier, *De l'Eglise*, Paris, 1899, in-8°, pp. 264-279.)

La première « note » serait donc : « la prédication « exacte de l'Evangile » ; c'est-à-dire l'enseignement des doctrines les plus certaines, les plus obvies, les plus capitales dans l'Evangile du Christ, quoi qu'il en soit des doctrines de moindre importance. Tel est le système que Jurieu a su compléter et affiner, dans sa théorie fameuse des *articles fondamentaux*.

La deuxième « note » serait : « l'administration « correcte des sacrements » ; c'est-à-dire la conformité avec l'Ecriture au sujet des deux sacrements dont il est question bien clairement dans l'Evangile ; à savoir, le baptême et l'eucharistie.

Après avoir étudié comment se pose le problème des « notes » de l'Eglise, nous devons examiner la valeur du *critère protestant*, puis faire connaître les *critères* que nous estimons réellement aptes à identifier la véritable Eglise du Christ.

B. Le critère protestant

Pour qu'il y ait « note » de l'Eglise, deux conditions, nous l'avons vu, sont manifestement nécessaires : que ce soit une *propriété essentielle* de la véritable Eglise; et que cette propriété essentielle soit *visible*, soit chose plus apparente, plus facile à reconnaître que la vérité même de l'Eglise.

Or, la prédication exacte de l'Evangile et l'administration correcte des sacrements sont, à coup sûr, des *propriétés essentielles* de la véritable Eglise; mais non pas des propriétés bien *visibles*, non pas des choses plus apparentes et plus faciles à reconnaître que la vérité même de l'Eglise.

Donc, ce ne sont pas des « notes », des *signes extérieurs*, qui permettent de discerner légitimement la véritable Eglise du Christ en tant que telle.

Voilà toute notre argumentation au sujet du critère protestant.

Examinons, à cet égard, l'une et l'autre propriété de l'Eglise que les protestants orthodoxes considèrent comme des « notes ».

a) L'exacte prédication de l'Evangile

(α) *L'ensemble de la doctrine.* — Si l'on veut parler de la prédication exacte de l'Evangile quant à la totalité des dogmes, il est hors de doute que ce n'est pas là une chose plus apparente et plus facile à reconnaître que la vérité même de l'Eglise.

Aux yeux des protestants orthodoxes comme aux yeux des catholiques, le christianisme possède un ensemble de doctrines, à la fois multiples, complexes, mystérieuses, dont l'identification (très délicate) exige une enquête longue et difficile. Rien de moins simple à vérifier que l'orthodoxie complète des croyances d'une Eglise sur la totalité de la Révélation chrétienne, depuis la Trinité, l'Incarnation, la Rédemption, jusqu'à la grâce, aux vertus, au culte religieux, aux sacrements, aux fins dernières.

Saint Irénée, dans le troisième livre *Adversus haereses*, Tertullien, dans le livre des *Prescriptions*, saint Augustin, dans le *De utilitate credendi*, ont éloquemment mis en relief combien il est impossible d'être fixé avec pleine certitude sur un pareil ensemble de doctrines, à moins d'invoquer l'autorité (préalablement reconnue) de la véritable Eglise.

Du reste, l'objection est si évidente que les protestants orthodoxes n'osent guère proposer pour « note » de l'Eglise l'exacte prédication de l'Evangile *quant à la totalité des dogmes*. Ils parlent plus volontiers de l'exacte prédication de l'Evangile *quant aux articles fondamentaux :* c'est-à-dire, comme nous l'avons rappelé plus haut, quant aux doctrines, peu nombreuses, qui sont les plus certaines, les plus obvies, les plus capitales dans l'Evangile du Christ. Les *articles fondamentaux* constitueraient donc une « note » bien visible, un vrai signe d'identité pour les confessions chrétiennes dignes de ce nom.

Cette théorie fameuse des *articles fondamentaux* exige un examen plus attentif. D'abord, peut-on distinguer, dans le christianisme, des articles qui soient *fondamentaux* et des articles qui ne le soient pas? Ensuite, les *articles fondamentaux* peuvent-ils vraiment fournir une « note » de l'Eglise?

(β) *Y a-t-il des « articles fondamentaux » ?* — Le terme d'*articles fondamentaux* peut être pris dans trois acceptions principales.

Première acception : les *articles fondamentaux* seraient, non pas des *dogmes*, jugés (à un titre quelconque) plus importants que les autres articles de foi, mais bien les *fondements philosophiques et historiques* du christianisme, c'est-à-dire les vérités d'ordre naturel qui, logiquement, doivent être reconnues avant qu'on puisse admettre le contenu lui-même de la Révélation chrétienne. L'existence de Dieu et de l'âme, la moralité ou la responsabilité humaine, la possibilité d'une révélation objective et de signes divins pour la faire authentiquement discerner, la réalité historique de Jésus-Christ et des miracles qui attestent la divine autorité de son message, tels sont les *fondements philosophiques et historiques* du christianisme, et tels sont, en un premier sens, les *articles fondamentaux.*

Deuxième acception : les *articles fondamentaux* seraient les dogmes révélés qui sont, plus que tous les autres, nécessaires au salut. Quand il s'agit de préparer à la grâce du baptême un adulte non instruit des vérités chrétiennes, et quand, d'autre part, le péril est grave et le temps presse, on doit évidemment réduire à la mesure indispensable les doctrines en faveur desquelles on réclamera une adhésion distincte. Or les quelques vérités constituant le *minimum* exigible en pareil cas pourront être appelées *articles fondamentaux*. De même, les quelques vérités (encore moins nombreuses et plus élémentaires) que doit connaître un adulte, en cas d'ignorance invincible de la Révélation chrétienne, pour obtenir (sous l'action de la grâce) la régénération intérieure. C'est donc au point de vue de la nécessité pour le salut éternel que l'on distingue (ici) des *articles fondamentaux* dans le christianisme.

Troisième acception : les *articles fondamentaux* seraient comme les pierres d'assise de l'édifice doctrinal. En effet, dans l'économie des croyances chrétiennes, dans la structure logique de la doctrine, certaines vérités (par exemple : la Trinité, l'Incarnation, la Rédemption et quelques autres) ont une importance telle que, si on les supposait inexistantes, le christianisme perdrait sa physionomie distinctive, le christianisme cesserait d'être lui-même. Au contraire, d'autres vérités révélées pourraient être supposées inexistantes, sans que l'aspect général du christianisme fût notablement modifié. La structure logique de la doctrine était, à coup sûr, la même chez saint Thomas d'Aquin que chez les catholiques de nos jours : et pourtant saint Thomas d'Aquin n'admettait pas l'Immaculée-Conception de la Vierge Marie, alors que nous y croyons aujourd'hui comme à un dogme de foi. Il existe donc des vérités révélées qui ne sont pas *fondamentales* dans le christianisme. Les *articles fondamentaux* seraient ceux-là seuls dont la disparition équivaudrait à la destruction même de tout l'édifice.

Ajoutons immédiatement qu'aux yeux des protestants orthodoxes comme aux nôtres, cette distinction ne vaut que pour la structure logique des croyances, et nullement pour leur obligation et leur certitude. Une vérité *qui est authentiquement révélée de Dieu*, mais qui n'est pas un *dogme fondamental*, n'est, à coup sûr, ni moins obligatoire ni moins certaine que les *dogmes* les plus *fondamentaux*. Dans l'un et l'autre cas, le titre de l'obligation et de la certitude est pareillement l'autorité même de Dieu révélateur. Mais les protestants orthodoxes pensent que la *réalité du fait de la Révélation* est chose manifeste et indubitable pour les *articles fondamentaux*, alors qu'elle serait moins claire et moins apparente pour les *articles non fondamentaux*. Donc un désaccord demeurerait possible et légitime, au sujet des *articles non fondamentaux :* domaine où l'Ecriture ne fournit que des probabilités, des approximations; tandis que l'accord serait nécessairement unanime, entre chrétiens dignes de ce nom, au sujet des *doctrines caractéristiques et capitales* du christianisme, au sujet des *articles fondamentaux :* domaine où l'Ecriture n'autorise aucun doute raisonnable (Jalaguier, *De l'Eglise*, pp. 287-320).

Telles sont les acceptions diverses que comporte le terme, un peu ambigu, d'*articles fondamentaux*.

(γ) *Les « articles fondamentaux » peuvent-ils vraiment fournir une « note » de l'Eglise ?* — Dans la première acception du terme (*fondements philosophiques et historiques du christianisme*), il est indubitable que les *articles fondamentaux* constitueraient

une excellente « note » négative. Si une société religieuse n'admet pas l'existence historique ou la mission divine de Jésus-Christ, personne au monde ne prétendra qu'elle puisse être la véritable Eglise du Christ. Si une société religieuse n'admet pas l'existence de l'âme humaine et du devoir moral ; si elle n'admet pas l'existence de Dieu, personnel et transcendant, pareille aberration, en matière de philosophie et de religion naturelle, suffira pleinement à montrer que ce n'est pas la véritable Eglise du Christ. Nul besoin d'insister.

Mais cette remarque n'est d'aucune utilité pour la controverse qui nous occupe présentement. Les seuls hommes qui, tout en se prétendant chrétiens, contestent les fondements historiques ou philosophiques du christianisme, sont des protestants libéraux ou des catholiques modernistes. Ils ne forment pas de groupements visibles et distincts, revendiquant le titre de « véritable Eglise de Jésus-Christ » ; mais ils continuent d'appartenir aux diverses communions chrétiennes, même aux plus hiérarchiques, dont ils *réinterprètent* à leur manière les croyances doctrinales. Ce qui est à débattre, avec de tels adversaires, c'est la nature et la valeur de la *connaissance religieuse*, et non pas l'identité de la véritable *Eglise du Christ*. La discussion concernant l'identité de la véritable Eglise du Christ, la controverse des *articles fondamentaux* ne se pose qu'entre catholiques et protestants *orthodoxes*, c'est-à-dire entre chrétiens qui sont en parfait accord sur les *fondements historiques et philosophiques* de leur religion, et dont tout le désaccord porte sur les *doctrines* et les *institutions* contenues dans le message divin de Jésus-Christ.

Par conséquent, la « note » négative que fournirait l'examen des *fondements historiques ou philosophiques* du christianisme ne doit pas nous retenir plus longtemps. Elle est en dehors de la question.

Dans la deuxième acception du terme, les *articles fondamentaux* seraient les dogmes révélés qui sont, plus que tous les autres, *nécessaires au salut*. C'est une notion très claire. Mais catholiques et protestants reconnaissent, avec une égale franchise, qu'on ne peut trouver là un signe extérieur et distinctif de la véritable Eglise. Car il faudrait, d'abord, que la liste des croyances indispensables au salut éternel fût notoire et à l'abri de toute contestation sérieuse entre chrétiens. Or cette liste est très diversement rédigée dans les diverses communions chrétiennes, et, s'il y a quelque unanimité entre elles à cet égard, c'est pour avouer que la question est difficile et mystérieuse. Donc la profession des croyances *nécessaires au salut*, considérées comme *articles fondamentaux* du christianisme, ne saurait être une « note » de la véritable Eglise.

Dans la troisième acception du terme, les *articles fondamentaux* seraient les dogmes les plus importants, les *doctrines caractéristiques et capitales* du christianisme. Et tel est bien le sens qu'ont en vue les protestants orthodoxes, quand il s'agit des « notes » de l'Eglise. Au premier abord, cette règle peut paraître admissible. Mais, lorsqu'on l'examine de plus près, on constate qu'elle est étrangement décevante. Pour que les *articles fondamentaux* puissent nous donner une « note », au moins négative, de la véritable Eglise du Christ, il faut que l'Ecriture sainte, à elle seule, résolve d'une manière bien certaine la double question suivante:

Quelles sont, exactement, les doctrines caractéristiques et capitales du christianisme? (Question de *nombre*.)

Quel est le sens précis que l'on doit attribuer à chacune d'entre elles? (Question de *concept*.)

Or, indépendamment d'une autorité enseignante, reconnue au préalable et qui soit en mesure de lever tous les doutes, on est dans l'*impossibilité manifeste* de fournir une *réponse bien certaine et incontestable* à la première question et surtout à la seconde.

D'abord, la question de *nombre*. Quelles sont, exactement, les doctrines caractéristiques et capitales du christianisme? — Pour déterminer la réponse de l'Ecriture sainte, on fait appel à deux critères: « le « témoignage du sens chrétien et celui de la science « indépendante » (Jalaguier, *De l'Eglise*, p. 316); puis on apporte la meilleure volonté du monde à fixer la liste des *dogmes fondamentaux*. Mais la preuve manifeste de l'insuffisance du double critère, c'est la diversité même des solutions. Diversité entre telle Eglise protestante et telle autre Eglise protestante. Diversité, dans la même Eglise protestante, quel qu'en soit le nom, entre la croyance admise à telle époque et la croyance admise à telle autre époque. Diversité, dans la même Eglise protestante, à la même époque, entre tel docteur « orthodoxe » et tel autre docteur pareillement « orthodoxe ». Bref, c'est toute l'*Histoire des Variations* qu'il faudrait reprendre et compléter ici. Or la diversité des listes, leur longueur manifestement inégale est de la plus désastreuse conséquence. Le problème consiste à énumérer exactement les *articles fondamentaux*, les doctrines caractéristiques et capitales du christianisme, les croyances distinctives des Eglises chrétiennes dignes de ce nom. Toute erreur dans l'établissement de la liste faussera la méthode et son application. Que l'on énumère parmi les *articles fondamentaux* des articles qui ne le sont pas réellement, et l'on exclut, à tort, du nombre des Eglises légitimes, certaines Eglises qui (d'après le principe de la méthode) ne devraient pas être exclues. Au contraire, que l'on omette de compter parmi les *articles fondamentaux* des articles qui le sont réellement, et l'on comprend, à tort, parmi les Eglises légitimes, certaines Eglises qui (d'après le principe de la méthode) mériteraient l'exclusion. Par suite, les *variations* multiples et continuelles que présente la liste des *articles fondamentaux*, chez les protestants orthodoxes, malgré le « témoignage du sens « chrétien et celui de la science indépendante », rend insoluble la question de *nombre*, puisqu'elle rend impossible l'exacte énumération des doctrines caractéristiques et capitales du christianisme. On ne peut donc, par la *seule* Ecriture sainte, déterminer *avec certitude* les croyances qui feraient vraiment discerner les Eglises légitimes des Eglises illégitimes et illicites.

Mais la question de *concept* paraît encore plus insoluble. Voilà un dogme de foi que, par hypothèse, tous les protestants orthodoxes sont d'accord pour compter parmi les *articles fondamentaux:* par exemple, la divinité de Jésus-Christ. Que signifie, au juste, ce terme: « divinité »? A quoi revient cette affirmation: « Jésus-Christ est *Dieu* »? Nous ne parlons pas du détail des interprétations théologiques du mystère, mais bien de la substance même du concept. Alors, tel protestant orthodoxe me répond: « Jésus-Christ est *Dieu* au sens propre du terme ; il « est égal et consubstantiel au Père; c'est la seconde « Personne de la Trinité divine. » (Cf. notamment Jalaguier, *De l'Eglise*, p. 306.) Mais tel autre protestant *orthodoxe et conservateur* me répond: « Jésus-Christ est *Dieu* au sens large et métaphori- « que; sa *divinité* consiste dans une intimité merveil- « leuse avec le Père céleste; intimité qui élève Jésus- « Christ bien au-dessus de toute créature et qui l'as- « simile vraiment à Dieu même. » (Cf. notamment Bovon, *Théologie du Nouveau Testament*. Lausanne, 1902, in-8°, pp. 503-510.) De part et d'autre, on

déclare admettre la *divinité de Jésus-Christ* comme un *dogme fondamental* du christianisme. Et pourtant, si l'on prononce le même mot, l'on signifie deux choses totalement différentes: divinité réelle et divinité fictive. C'est la substance même du concept qui est en jeu.

Pour terminer la controverse, l'unique autorité doit être l'Ecriture sainte. Mais, précisément, chacun des deux adversaires affirmera que son interprétation de l'Ecriture sainte est la plus satisfaisante; chacun des deux apportera des arguments : et sur le *seul* terrain des textes, aucune solution ne pourra s'imposer *avec pleine certitude*, avec évidence péremptoire.

La raison en apparaît profonde. Nous ne sommes plus en face de vérités purement rationnelles ou de faits expérimentalement observés, comme lorsque nous recherchions les *fondements historiques ou philosophiques* du christianisme. Nous ne sommes plus en face de choses proportionnées aux aptitudes normales de la nature humaine. Car, maintenant, nous sommes en face de *mystères divins*, qui dépassent, et qui dépasseront toujours, les lumières de notre intelligence. Nous sommes dans un domaine de vérités si hautes et si déconcertantes que des formules analogues à celles de l'Ecriture sainte demeurent passibles d'interprétations métaphoriques et atténuées, qui ne peuvent être déclarées absolument inadmissibles ou improbables, *si l'on ne possède aucun moyen de contrôle en dehors des textes eux-mêmes.*

Incontestablement, le *sens naturel* des textes scripturaires, au sujet de la divinité du Christ, est bien celui d'une divinité au sens propre du terme, comportant la consubstantialité avec le Père. Mais pareille doctrine reste si mystérieuse, et, répétons le mot, si déconcertante pour l'intelligence humaine, que l'on ne peut (absolument parlant) refuser quelque probabilité à l'opinion de ceux qui ne voudraient voir, dans ces mêmes textes, que l'expression hyperbolique d'une excellence privilégiée, d'une transcendance surhumaine, d'une « divinité » au *sens large et figuré.*

Cette échappatoire n'existe pas pour nous, catholiques, parce que nous ne considérons jamais les textes dogmatiques en les séparant de la *Tradition* « *inhésive* », de la pensée de l'Eglise catholique sur leur portée véritable : pensée de l'Eglise qui les accompagne et les éclaire constamment; pensée de l'Eglise que nous savons être pourvue d'infaillibilité (dans son accord moralement unanime). La *Tradition* « *inhésive* » et infaillible ne permet aucun doute sur le vrai sens des textes scripturaires qui énoncent les dogmes de notre foi. — Mais, avec les protestants orthodoxes, nous restons sur le terrain unique des textes considérés en eux-mêmes, *indépendamment de tout commentaire infaillible.* Voilà pourquoi des interprétations très divergentes, quant à la substance même des concepts, demeurent possibles à propos de tous les passages de l'Ecriture qui expriment des vérités « mystérieuses ».

La *secte unitarienne*, la plus radicale de toutes, pourra invoquer des interprétations qui ne seront pas absurdes, en faveur de ses croyances doctrinales. Elle pourra entendre la divinité du Sauveur dans un sens tout métaphorique; elle pourra entendre l'invocation trinitaire du Père et du Fils et du Saint-Esprit comme une formule symbolique, rapprochant l'envoyé divin qui a sauvé le monde, Jésus-Christ, et la vertu divine qui agit dans les âmes, l'Esprit-Saint, de l'unique Personne divine, qui est le Père céleste. La secte unitarienne elle-même pourra donc prétendre être en règle.

Bref, par l'Ecriture toute seule, on ne peut résoudre avec pleine certitude, ni la question du nombre, ni la question du concept des *articles fondamentaux* : et, par conséquent, les *articles fondamentaux* ne peuvent être un signe distinctif, une « note » de la véritable Eglise.

N'insistons plus sur le premier aspect du critère protestant : l'*exacte prédication de l'Evangile.* Cette règle ne permet d'exclure efficacement aucune des multiples confessions chrétiennes.

b) *L'administration correcte des sacrements*

(α) *Remarques préjudicielles.* — Par « les sacrements », quels rites chrétiens faut-il entendre? — D'après les protestants orthodoxes, on doit entendre exclusivement le baptême et l'eucharistie.

On pourrait demander pourquoi est omis tel ou tel des cinq autres rites chrétiens que les catholiques désignent sous le nom de *sacrements.* Certains d'entre eux, par exemple l'imposition des mains pour conférer le Saint-Esprit, ne semblent pas dépourvus de témoignages scripturaires.

Et, d'autre part, l'Ecriture étant admise pour unique source doctrinale, ne devrait-on pas compter comme l'un des sacrements de la Loi nouvelle la cérémonie du lavement des pieds : qui, dans le texte évangélique, paraît être une institution permanente du Christ et le signe sensible, efficace, de la sanctification intérieure?

Le principe de l'*administration correcte des sacrements*, appliqué d'une manière exclusive au baptême et à l'eucharistie, occasionne donc facilement plus d'une remarque préjudicielle. Ici encore, l'Ecriture laisse pendantes bien des questions.

(β) *Le Baptême.* — L'Antiquité chrétienne, assurément, ne s'est pas doutée que l'*administration correcte du baptême* fût un signe distinctif de la véritable Eglise. En effet, depuis le IVe siècle, au moins, on reconnut presque unanimement que le baptême conféré par les hérétiques était valide, et, par suite, ne devait pas être réitéré, dès lors qu'il avait été donné selon la formule trinitaire. C'était admettre nettement que l'*administration correcte du baptême* pouvait exister, et même existait, en dehors de la véritable Eglise, en dehors de la communion catholique, dans plusieurs sectes illégitimes et illicites, hérétiques et schismatiques. Premier indice peu favorable à l'opinion qui nous occupe.

En second lieu, comment fixer, d'après l'Ecriture toute seule, quelle formule est requise pour l'*administration correcte du baptême?* Baptême au nom du Père et du Fils et du Saint-Esprit? Baptême au nom du Seigneur Jésus? C'est la validité même du rite qui est en cause.

Le livre des *Actes des apôtres* semblerait indiquer la formule au « nom du Seigneur Jésus » comme employée constamment et à juste titre par les disciples immédiats de Jésus-Christ lui-même. En revanche, la finale de saint Matthieu, corroborée par un passage des *Actes* (*Matth.*, XXVIII, 19 et *Act.*, XIX, 2-5), semblerait davantage authentiquer l'emploi de la formule « au nom du Père et du Fils et du Saint-Esprit ». Malgré la probabilité majeure de la seconde solution, aucune des deux réponses ne paraît s'imposer, d'une manière évidente, *par les seuls textes de l'Ecriture* et indépendamment de toute autre autorité. Or, pareil doute retire à la « note » proposée le plus clair de sa valeur.

Sans avoir besoin de recourir aux difficultés que soulève la signification doctrinale de la formule trinitaire et du dogme qu'elle énonce, on prouve donc aisément que l'*administration correcte du baptême* est loin d'être une « note » de la véritable Église, un signe extérieur et distinctif, qui permette de la reconnaître, ou qui permette d'exclure efficacement les sectes usurpatrices de son nom et de son titre.

(γ) *L'Eucharistie.* — L'objection est encore beaucoup plus évidente et plus grave au sujet de l'eucharistie. Avant de fixer en quoi consiste l'*administration correcte de l'eucharistie*, on doit fixer, d'abord, en quoi consiste le *sacrement lui-même de l'eucharistie*, au moins quant à la substance du concept. Mais, sur cette question capitale, on interprète fort diversement les textes de l'Ecriture sainte, et il y a flagrant désaccord entre les orthodoxies rivales qui existent au sein du protestantisme. Et le caractère mystérieux de l'eucharistie, où les paroles évangéliques déconcertent notre sens humain, explique facilement le désaccord, chez ceux qui veulent tout résoudre par la seule lettre de l'Ecriture.

Tous les protestants orthodoxes prononceront les mêmes mots : « L'eucharistie est le sacrement du « corps et du sang de Jésus-Christ, en mémoire de « la Passion. » Mais, sous des paroles identiques, ils entendront des choses, des significations totalement différentes les unes des autres.

Le luthérien dira « Ce pain et ce vin pendant la « cène eucharistique, contiennent réellement, véritablement, substantiellement, le vrai corps et le vrai « sang de Jésus-Christ. » Présence réelle et physique (avec *impanation*, ou mieux *consubstantiation*).

Le calviniste dira : « Ce pain et ce vin restent « purement et simplement du pain et du vin, après « comme avant la consécration eucharistique. Mais « ils possèdent la *vertu* de produire, chez les chré« tiens qui recevront le sacrement avec foi, une très « réelle et très étroite union entre l'*âme* du commu« niant et le vrai corps de Jésus-Christ, qui est au « ciel. » Présence virtuelle ou dynamique.

Le sacramentaire dira : « Ce pain et ce vin restent « purement et simplement du pain et du vin, après « comme avant la consécration eucharistique. Mais « ils nous rappellent le repas d'adieu et la Passion « du Sauveur, ils nourrissent par là même notre foi « en Christ, et nous attirent des bénédictions divi« nes. » Présence morale et figurée.

Pareil désaccord est le plus radical que l'on puisse imaginer. Pour les uns, le pain eucharistique contient physiquement le vrai corps de Jésus-Christ; et, pour les autres, ce n'est qu'un morceau de pain bénit. Pour les uns, ce morceau de pain bénit détermine une communion réelle entre l'âme du chrétien et le vrai corps de Jésus-Christ; et, pour les autres, il entretient simplement la ferveur, en commémorant un grand souvenir.

Or, ce sont les mêmes protestants orthodoxes, divisés entre eux par des divergences aussi profondes sur la *notion primordiale de l'eucharistie*, de la *Cène du Seigneur*, qui nous proposent l'*administration correcte de l'eucharistie* comme un signe extérieur, permettant de distinguer entre Eglises chrétiennes dignes de ce nom et, d'autre part, Eglises illégitimes ou illicites. Vraiment, le signe en question serait moins clair et plus mystérieux que la chose même à signifier.

Telle est l'objection péremptoire contre le critère protestant. La prédication exacte de l'Evangile (fût-elle réduite aux *articles fondamentaux*) et l'administration correcte des sacrements ne sont pas des propriétés bien visibles, ne sont pas choses plus apparentes et plus faciles à reconnaître que la vérité même de l'Eglise. Donc ce ne sont pas des « notes » de l'Eglise.

C. Sainteté, apostolicité, unité, catholicité

a) *Pourquoi ces quatre « notes »?*

Légitime est la coutume, presque unanimement admise chez les docteurs catholiques, depuis trois siècles (sauf quelques tâtonnements au début), de proposer pour « notes » de l'Eglise les quatre propriétés qu'énumère le symbole même de notre foi : *Et unam, sanctam, catholicam et apostolicam Ecclesiam.*

Nous constaterons, en effet, que ce sont vraiment là des « notes »; c'est-à-dire des propriétés *essentielles* à la véritable Eglise du Christ, et des propriétés *visibles :* plus apparentes, plus faciles à reconnaître que la vérité même de l'Eglise. Nous constaterons pareillement leur valeur comparative et leur valeur absolue; leur efficacité pour exclure toute Eglise illégitime et pour identifier l'unique et véritable Eglise du Christ.

Ces quatre « notes » possèdent, en outre, l'avantage de s'offrir comme un *territoire neutre*, où les membres de plusieurs Eglises chrétiennes peuvent prendre contact et entamer la discussion sur des principes communs. Avec les fidèles de l'Eglise catholique romaine, ceux de la communion gréco-slave, de la communion arménienne et de toutes les Eglises orientales sont fréquemment d'accord pour reconnaître l'*unité*, la *sainteté*, la *catholicité*, l'*apostolicité*, parmi les « notes », les signes extérieurs et distinctifs de la véritable Eglise en tant que telle.

Les protestants font exception, puisqu'ils n'admettent pas la nécessité réelle de l'unité, de la sainteté, de la catholicité, de l'apostolicité *visibles.* Leur dissidence à cet égard provient tout entière d'un concept inexact sur la nature même de l'Eglise d'après l'Evangile : concept dont la méthode historique et critique permet de montrer l'inexactitude. (Voir plus haut, col. 1221-1248 : *L'Eglise hiérarchique dans l'Evangile.*) Mais, une fois reconnue la nature essentiellement visible et hiérarchique de l'Eglise du Christ (question préjudicielle), on ne pourra guère ne pas admettre, du même coup, son unité, sa sainteté, sa catholicité, son apostolicité *visibles.* Les anglicans *high-Church* rejoignent ici les catholiques romains et les chrétiens orientaux.

Abstraction faite de tout ce qui est particulier à chacune des confessions chrétiennes, la nécessité des quatre « notes » peut constituer vraiment une base *commune aux différentes Eglises hiérarchiques.* On y trouvera donc le point de départ pour une utile controverse.

En dehors des quatre « notes » devenues classiques, on n'en a jamais proposé d'autres qui aient quelque valeur pratique. En effet, les autres « signes extérieurs » auxquels on a voulu parfois recourir, tantôt se ramenaient aisément à l'une de nos quatre « notes » de l'Eglise; tantôt n'étaient pas des propriétés essentielles ou des propriétés apparentes et visibles; tantôt enfin ne pouvaient être d'aucune efficacité auprès de l'adversaire, faute d'un terrain commun de discussion.

La dernière remarque porte sur la note de *romanité*, que proposent avec insistance quelques théologiens catholiques. On formulerait ainsi leur argument : Jésus-Christ a constitué l'apôtre Pierre chef nécessaire et perpétuel de son Eglise. *Or :* la succession romaine a hérité des prérogatives de l'apôtre Pierre. *Donc :* la véritable Eglise du Christ est nécessairement celle qui obéit au successeur de Pierre, celle qui obéit à l'évêque de Rome. Propriété essentielle, propriété visible, c'est là une « note » de l'Eglise.

Assurément, ce n'est pas nous qui révoquerons en doute la parfaite justesse de l'argument. On peut faire une excellente démonstration des droits exclusifs de l'Eglise catholique romaine par les textes et les faits qui prouvent *directement* la primauté de Pierre et des successeurs de Pierre.

Mais le problème des « notes » se pose normale-

ment pour quelqu'un qui met en doute cette primauté de Pierre et des successeurs de Pierre, pour quelqu'un qui est né dans l'une des communions dissidentes et *qui hésite au sujet des titres mêmes de l'Eglise de Rome.* Les « notes » doivent permettre à ce chrétien de cheminer sans faire fausse route, et *de partir des principes qu'il admet déjà* pour reconnaître l'institution perpétuelle du Christ *là où il ne la trouvait pas encore.* Telle est la position classique et très légitime du problème des « notes ».

Or, l'expérience le prouve : pour les chrétiens appartenant à une autre communion chrétienne que l'Eglise de Rome, la *romanité* de celle-ci est très loin de se présenter comme un titre de créance, comme une marque (aisément discernable) de légitimité. Bien au contraire, la primauté pontificale, la succession *romaine* de l'apôtre Pierre est (en vertu d'un préjugé tenace de milieu et d'éducation) regardée, chez les dissidents, comme une usurpation, ou comme une fiction mensongère, ou, du moins, comme une prétention contestable et mal fondée. La *romanité* de l'Eglise sera donc, en fait, plutôt un obstacle qu'un argument aux yeux de l'ensemble des chrétiens non catholiques.

Voilà pourquoi, discutant le problème des « notes », nous nous gardons d'y introduire une « note » de *romanité,* ou encore d'introduire l'élément de *romanité* dans le concept initial de *l'unité* de la *catholicité,* de *l'apostolicité.* Pour que la discussion devienne possible et fructueuse, nous croyons qu'il faut partir de concepts admis sans équivoque par les membres de *toutes les Eglises hiérarchiques.* Et la conclusion sera en faveur de l'Eglise catholique romaine, non pas *parce qu'elle est romaine,* mais parce qu'elle seule possède vraiment les *caractères reconnus par les dissidents eux-mêmes* comme distinctifs de la véritable Eglise du Christ.

Reste maintenant à décrire chacune des quatre « notes » devenues classiques; reste à montrer en quoi elles constituent des propriétés *essentielles* et des propriétés *visibles* de l'Eglise. Quant à leur valeur négative ou positive, comparative ou absolue, nous devrons l'étudier plus loin, à propos des applications et des conclusions qu'il faudra en déduire. Actuellement, nous ne cherchons qu'à en déterminer exactement le « concept ».

En premier lieu, nous placerons la *sainteté,* qui est un critère d'ordre « moral »; après quoi, viendront les trois autres « notes », qui sont un critère d'ordre « juridique » : *l'apostolicité,* qui regarde la succession dans la hiérarchie; *l'unité* visible et la *catholicité* visible, qui apportent des garanties de légitimité à la succession hiérarchique.

b) La Sainteté

(α) *Qu'est-ce que la Sainteté?* — La sainteté, en tant que « note » de l'Eglise, peut se définir dans les termes suivants : *Transcendance de la vertu morale, existant d'une manière continue dans l'Eglise du Christ, au nom même des principes que cette Eglise professe.*

Il y a donc un double élément à distinguer : sainteté des *principes* de l'Eglise et sainteté des *membres* de l'Eglise. En d'autres termes : que la transcendance de la vertu morale existe, d'une manière continue, dans l'Eglise; et qu'elle y existe *parce que* l'Eglise l'enseigne et la recommande à ses fidèles. Bref, que cette transcendance apparaisse comme un trésor caractéristique et un *bien social* de l'Eglise.

Qu'appelons-nous : *transcendance de la vertu morale?* — C'est l'existence des *vertus supérieures* chez un bon nombre, et des *vertus héroïques* chez quelques-uns : surtout lorsque de telles vertus morales se manifestent *avec continuité* dans la même société de chrétiens.

Aux yeux de tout observateur équitable, au jugement de toute conscience droite, pareil ensemble de vertus dépasse manifestement les forces morales de la nature humaine. Il faut donc y reconnaître cette *transcendance morale* qu'on appelle : la « sainteté ».

L'expérience générale permet de reconnaître, sans trop d'effort, des degrés inégaux, des étages différents de vertus morales : par exemple, vertu *commune,* vertu *supérieure,* vertu *héroïque.*

La vertu *commune* est identique à l'« honnêteté » : elle consiste dans la fidélité aux obligations extérieures et courantes de la morale; notamment aux devoirs de famille et aux préceptes de la justice. — La vertu *supérieure* dépasse de beaucoup la simple « honnêteté » du monde : elle comporte une moralité plus haute, plus sévère, plus excellente; notamment la victoire sur les passions mauvaises, le désintéressement personnel, le zèle généreux pour le bien. — La vertu *héroïque* monte encore beaucoup plus haut : elle consiste à pratiquer l'amour de Dieu ou du prochain par les sacrifices les plus durs et les plus constants, par les actions les plus pénibles et les plus redoutables à la nature.

L'acquisition et la conservation de la vertu *commune* n'est pas sans un rapport étroit, manifeste même, avec la pratique du christianisme : néanmoins ce n'est pas la vertu *commune* qu'il faut faire entrer en ligne de compte à propos de la « sainteté » de l'Eglise. Chez un bon nombre d'hommes, et surtout en certaines conditions de milieu, la vertu *commune,* l'« honnêteté » du monde, n'est pas une chose qui dépasse (avec évidence) les forces morales de la nature humaine, et qui accuse (au dehors) une *intervention extraordinaire* de Dieu.

Bien plus, les forces morales de la nature humaine expliqueront (peut-être), chez quelques âmes généreuses et hautes, l'état permanent de vertu *supérieure,* sinon de vertu *héroïque.* Elles expliqueront, au moins, beaucoup d'*actes* transitoires du dévouement ou d'héroïsme, surtout dans les circonstances qui exaltent les plus nobles sentiments du cœur humain.

Toutefois, l'on sera en face d'une transcendance morale qui dépasse manifestement les forces de la nature humaine, lorsque l'on constatera l'état permanent de vertu *supérieure* chez un bon nombre d'âmes, et non pas seulement chez quelques-unes; lorsque l'on constatera la vertu *héroïque* comme l'état permanent de plusieurs âmes, et non pas seulement comme une exception rare ou transitoire; lorsque l'on constatera cet ensemble de vertus *supérieures* et même *héroïques* existant, *d'une manière continue,* dans telle société religieuse, à travers toutes les époques (même les plus critiques) de son histoire; et enfin lorsque l'on constatera que cet ensemble de vertus existe *grâce à l'enseignement et à l'influence* de la société religieuse elle-même où tant de vertus s'épanouissent.

Alors, la sainteté apparaîtra comme le *bien social* de cette même communauté chrétienne; on possédera le critère « moral » de la véritable Eglise du Christ. Ce sera la « note » de *sainteté.* « Note » d'autant plus précieuse qu'elle est discernable (dans son caractère essentiel) même pour ceux qui n'ont pas étudié. En effet, on la découvre, en pratique, moins par l'érudition, moins par la raison spéculative, que par un autre instrument qui, celui-là, ne trompe guère : *la conscience morale.*

Voilà ce que nous entendons par la *sainteté.* Mais possède-t-elle bien les deux conditions requises pour toute « note » de l'Eglise : est-elle propriété *essentielle,* propriété *visible* de la véritable Eglise du Christ

(β) *La Sainteté est une propriété essentielle à l'Eglise.* — L'Eglise, essentiellement visible et hiérarchique, constituée par le Sauveur, a pour raison d'être, pour fin immédiate, de procurer la sanctification des âmes, en vue de la gloire éternelle. Donc, s'il est vrai que Jésus-Christ demeure au milieu de son Eglise pour lui faire atteindre efficacement son but, il est également vrai que l'Eglise chrétienne procure, d'une manière très réelle, la sanctification des âmes.

Nous avons noté plus haut (col. 1226) que l'*aspect intérieur ou spirituel* du « royaume de Dieu », l'amour filial envers le Père céleste, bref la *sainteté* la plus haute et la plus excellente, est l'*élément spécifique*, le caractère distinctif de l'Evangile de Jésus.

Le sermon sur la montagne, qui expose méthodiquement les principes moraux du « royaume de Dieu », dans les conditions de la vie présente, recommande les vertus supérieures et même héroïques : chasteté, humilité, charité, abnégation, amour des ennemis. La différence essentielle entre l'ancien ordre de choses et l'ordre de choses que vient établir Jésus-Christ, c'est que l'ancien ordre de choses comportait surtout la *conformité extérieure* avec la Loi mosaïque, tandis que la morale chrétienne comportera surtout la perfection intime de l'âme, la *sainteté intérieure*. « Je vous déclare que si votre justice n'excelle pas « plus que celle des scribes et des pharisiens, vous « n'entrerez pas dans le royaume des cieux. » (*Matth.*, v, 20.)

Au même enseignement, il faut rattacher le passage du discours après la Cène, où le Sauveur parle de la consécration privilégiée des apôtres, en vue de leur mission auprès des âmes : « Sanctifiez-les [mes « disciples] dans votre vérité : votre parole est vérité. « Comme vous m'avez envoyé dans le monde, je les « ai aussi envoyés dans le monde. Et je me sanctifie « moi-même pour eux, afin qu'eux aussi soient sanc-« tifiés en vérité. » (*Joan.*, xvii, 17-21.)

L'Eglise du Christ est donc essentiellement une Eglise *sainte*. Rappelons les paroles célèbres de l'apôtre Paul aux Ephésiens : « Maris, aimez vos femmes, « comme le Christ a aimé l'Eglise et s'est livré lui-« même pour elle, afin de la sanctifier par la parole, « après l'avoir purifiée par le baptême d'eau, en vue « de se la présenter à lui-même, Eglise glorieuse, « n'ayant ni tache ni ride, mais sainte et immacu-« lée. » (*Ephes.*, v, 22-27.) La même doctrine se retrouve ailleurs sous d'autres formes non moins expressives. (*Tit.*, ii, 14; I *Petr.*, ii, 5 et 9.)

La *sainteté* des principes et des membres est une propriété indispensable, *essentielle* à l'Eglise du Christ, pour vérifier sa raison d'être, pour réaliser sa fin immédiate, pour continuer d'être l'Eglise même du Christ.

(γ) *La Sainteté de l'Eglise est une propriété visible.* — Que la sainteté des *principes* soit chose apparente et visible; qu'on discerne facilement si une Eglise chrétienne enseigne, recommande, favorise la sanctification intérieure, la pratique des vertus supérieures et des vertus héroïques, personne, évidemment, ne peut en disconvenir. Aucun doute à cet égard.

Mais on discute plus volontiers sur la sainteté des *membres :* cette sainteté est-elle chose apparente et visible? Le motif de douter est que la sainteté consiste proprement dans les dispositions mêmes de la conscience, dans l'état intérieur de l'âme : par conséquent, elle n'est apparente et visible qu'au seul regard de Dieu, et non pas au regard des hommes.

Néanmoins, il faut répondre que, *considérée directement et en elle-même*, la sainteté est apparente et visible au seul regard de Dieu; mais que, *considérée indirectement et dans ses effets extérieurs*, la sainteté est apparente et visible au regard même des hommes.

La sainteté intérieure de l'âme se manifeste par différents *actes extérieurs :* de piété envers Dieu, de charité envers le prochain, d'abnégation envers soi-même, en un degré supérieur ou héroïque; et de pareils actes peuvent porter avec eux des *signes spécifiques* de sainteté véritable : par leur transcendance, leur constance, les conditions où ils se produisent, notamment par leur caractère authentique d'humilité. Il devient clair, en pareil cas, que de tels actes de vertu supérieure ou héroïque ne s'expliquent sérieusement par aucun amour humain, par aucun motif mondain, et qu'ils attestent l'intervention sanctifiante de Dieu même : *Digitus Dei est hic.*

Répétons-le : une précieuse garantie contre l'erreur en cette matière, c'est que la constatation des actes de vertu, le discernement de la sainteté véritable, est l'œuvre de celle des facultés humaines qui est la plus droite et la moins accessible aux méprises et aux sophismes : la *conscience morale*. Tout homme, d'âme quelque peu honnête, qui aura connu de près l'existence d'un saint François Xavier ou d'un saint Vincent de Paul, reconnaîtra parfaitement la vertu héroïque, et il discernera fort bien la sainteté authentique. Même s'il veut s'obstiner à disputer en paroles, il saura, au fond de son cœur, à quoi s'en tenir. La conscience morale est perspicace et ferme.

De la sorte, la sainteté, considérée indirectement et dans ses effets extérieurs, est chose apparente et *visible* au regard même des hommes. Aussi l'Evangile nous propose-t-il la vertu supérieure ou héroïque des disciples du Sauveur comme un *signe distinctif* auquel on devra reconnaître et discerner (en ce monde) la société fondée par Jésus-Christ, le groupe authentique des fidèles du « royaume de Dieu ».

« Vous êtes la lumière du monde. On ne peut « cacher une ville située au sommet de la montagne. « On n'allume pas une lampe pour la mettre sous le « boisseau, mais sur le chandelier, et elle éclaire « tous ceux qui sont dans la maison. Qu'ainsi votre « lumière brille devant les hommes, afin que, *voyant « vos bonnes œuvres*, ils glorifient votre Père qui est « dans les cieux. » (*Matth.*, v, 14-16.)

Même enseignement à propos du contraste entre les prédicateurs de l'Evangile du « royaume » et les prédicateurs de mensonge. (*Matth.*, vii, 15-20.) Citons enfin la *prière sacerdotale* du Sauveur : « Je ne prie « pas pour eux seulement [les Douze], mais aussi « pour ceux qui, par leur parole, croiront en moi, « pour que tous soient un, comme vous, mon Père, « vous êtes en moi et moi en vous; pour que, eux « aussi, ils soient [un] en nous, *afin que le monde « croie que vous m'avez envoyé*. Et je leur ai donné la « gloire que vous m'avez donnée, afin qu'ils soient « un comme nous sommes un, moi en eux, et vous « en moi, afin qu'ils soient consommés en un, *et que « le monde connaisse que vous m'avez envoyé* et que « vous les avez aimés comme vous m'avez aimé. » (*Joan.*, xvii, 20-23.)

Propriété essentielle, propriété visible, la *sainteté* des principes et des membres est donc un signe extérieur et distinctif, une véritable « note » de l'Eglise du Christ. « Note » bien apparente et persuasive : *Non potest abscondi civitas supra montem posita.*

c) *L'Apostolicité*

(α) *Qu'est-ce que l'apostolicité?* — L'apostolicité, en tant que « note » de l'Eglise, peut se définir dans les termes suivants : *Succession continue depuis les apôtres dans le gouvernement de l'Eglise.*

Nous ne parlons donc que d'une *apostolicité de succession*, et non pas d'une *apostolicité de doctrine*. En effet, l'*apostolicité de doctrine* reviendrait au

critère protestant de l'*exacte prédication de l'Evangile* et, par conséquent, se heurterait (comme « note » de l'Eglise) aux mêmes objections. Dans une question de dogme qui divisera deux églises, déterminer avec certitude laquelle des deux doctrines est *conforme à l'enseignement des apôtres,* sera chose difficile et obscure : la solution paraîtra toujours contestable. Bref, l'apostolicité de doctrine n'est pas un fait plus apparent, plus aisément reconnaissable, que la vérité même de l'Eglise. Donc ce n'est pas une « note » de l'Eglise. (Voir plus haut, col. 1271-1277.)

En parlant d'une *apostolicité de succession,* nous ne considérons pas la succession *dans le pouvoir d'ordre,* mais uniquement *dans le gouvernement de l'Eglise.* L'existence ou la validité du *pouvoir d'ordre,* du sacerdoce, est, en effet, chose essentiellement mystérieuse et invisible. On ne peut jamais être fixé avec certitude, en pareille matière, que par l'autorité, préalablement reconnue, de l'Eglise enseignante. La *succession dans le pouvoir d'ordre* n'est donc pas un signe extérieur, une marque distinctive. une « note » de la véritable Eglise.

Mais, au contraire, l'*apostolicité de succession dans le gouvernement de l'Eglise* possède toutes les conditions requises pour être une « note » aidant à discerner l'Eglise du Christ.

(β) *Pourquoi est-elle une « note » de l'Eglise?* — La succession continue depuis les apôtres dans le gouvernement religieux est une propriété certainement *essentielle* à la véritable Eglise. En effet, Jésus-Christ ayant constitué une hiérarchie permanente pour gouverner son Eglise, ayant organisé le pouvoir pastoral des apôtres comme transmissible par voie de succession perpétuelle, la véritable Eglise ne peut pas exister sans être soumise aux *successeurs des apôtres,* sans posséder cette hiérarchie de droit divin positif. Elément indispensable, *essentiel,* de par la volonté, historiquement connue, du Sauveur. (Voir plus haut, col. 1236-1241.)

D'autre part, la succession continue depuis les apôtres dans le gouvernement de l'Eglise est une propriété bien *visible.* En effet, la continuité successorale est, de sa nature, un fait extérieur, apparent, vérifiable par l'expérience ou par l'histoire. On peut constater ce fait de la succession apostolique dans l'Eglise, exactement comme on constate la *succession hiérarchique dans toute société humaine,* comme on constate l'existence continue de tel régime politique ou juridique dans tel pays, depuis telle époque.

La succession continue depuis les apôtres dans le gouvernement de l'Eglise, est donc une propriété *visible* non moins qu'une propriété *essentielle :* bref, une marque distinctive, une véritable « note » de l'Eglise du Christ.

Cette « note » de la succession apostolique est diversement concevable et probante, selon qu'il s'agit d'une *succession matériellement continue* (sans autre indice) ou d'une *succession attestée comme légitime.* Dans le premier cas, la succession apostolique sera une « note » *négative,* permettant d'exclure toute Eglise qui ne posséderait pas, depuis les apôtres, la *succession matériellement continue* de ses pasteurs. Dans le second cas, la succession apostolique sera une « note » *positive,* permettant de reconnaître pour unique et véritable Eglise du Christ celle qui établirait le *caractère légitime* de la succession de ses pasteurs depuis les apôtres.

Une succession est *attestée comme légitime,* lorsqu'elle a lieu conformément aux règles prescrites et qu'aucun vice essentiel n'en invalide l'exercice. La chose est comprise et vérifiable parmi les hommes, de même qu'est comprise et vérifiable la régularité d'une nomination ou la validité d'un mandat officiel.

Par conséquent, dans telle Eglise locale, la succession apostolique des évêques sera *matériellement continue* lorsque, remontant de titulaire en titulaire du même siège, on trouve chez les apôtres l'origine de la succession. Il y aura, de la sorte, origine *directement apostolique,* si le siège a été fondé par les apôtres eux-mêmes. Il y aura, d'autre part, origine *indirectement apostolique,* si le siège n'a pas été fondé par les apôtres, mais se rattache à une succession antérieure, émanant elle-même des apôtres.

Quant au *caractère de légitimité* de cette succession apostolique matériellement continue, il résultera du fait que la validité de la juridiction épiscopale n'aura pas été annulée par le *schisme* ou l'*hérésie;* c'est-à-dire par la rupture déclarée avec l'œuvre authentique de Jésus-Christ. Après semblable rupture, en effet, il ne peut évidemment pas y avoir transmission régulière, valide, *légitime,* de l'autorité gouvernante, du pouvoir pastoral des apôtres : puisque, par hypothèse, on s'est notoirement exclu, séparé, de la hiérarchie apostolique; on a cessé d'être un vrai « pasteur » de l'Eglise pour devenir « rebelle » à l'Eglise du Christ.

Mais où faudra-t-il chercher la preuve extérieure du *caractère légitime* de la succession épiscopale? Comment établir l'absence de tout schisme, de toute hérésie, bref de toute rupture qui ait invalidé la juridiction transmise? — La preuve de légitimité apparaîtra si l'on trouve, joints à la succession matériellement continue depuis les apôtres, deux caractères distinctifs qui seront étudiés plus loin : les « notes » d'*unité* visible et de *catholicité* visible. Ces deux caractères permettront d'exclure pratiquement toute hypothèse de schisme, d'hérésie, de rupture. Ils garantiront ainsi la validité, la légitimité de la succession apostolique dans le gouvernement de telle Eglise chrétienne.

Donc la « note » d'*apostolicité,* prise dans toute l'ampleur de sa signification, envelopperait les « notes » d'*unité* et de *catholicité,* qui attesteraient la légitimité successorale. C'est la réunion de ces trois notes qui formerait un *critère juridique* de la véritable Eglise, en manifestant la transmission régulière du pouvoir pastoral des apôtres.

En tant que distincte de l'*unité* et de la *catholicité,* la « note » d'*apostolicité* n'aura qu'une valeur négative et d'exclusion, puisqu'elle n'attestera pas, par elle-même, le caractère *légitime* de l'autorité transmise. Ce sera néanmoins acquérir un indice précieux, pour l'examen des titres de chaque communion chrétienne, que de vérifier si elle possède, — ou ne possède pas, — la *succession continue depuis les apôtres dans le gouvernement de l'Eglise.*

d) *L'Unité*

(α) *Qu'est-ce que l'unité ?* — L'unité, en tant que « note » de l'Eglise, peut se définir dans les termes suivants : *Subordination de tous les fidèles à une même juridiction spirituelle et à un même magistère enseignant.*

Une même juridiction spirituelle garantira l'unité visible de toute l'Eglise du Christ dans le culte et dans le gouvernement religieux, malgré les inévitables et légitimes variétés accidentelles que réclameront les différences de temps, de lieu et de circonstances.

Un même magistère enseignant garantira l'unité visible de toute l'Eglise du Christ dans la croyance doctrinale. L'*unité de foi,* prise en elle-même, est chose intérieure et invisible. L'*unité de foi,* manifestée par la profession publique des mêmes croyances, est chose impossible à vérifier pour chaque doctrine

et dans toute l'Eglise. Mais la *subordination à un même magistère enseignant*, qui soit reconnu pour définir authentiquement la doctrine chrétienne, c'est là une chose visible et vérifiable, un signe extérieur et apparent.

Voilà pourquoi c'est dans la subordination de tous les fidèles à une même juridiction spirituelle et à un même magistère enseignant, que nous plaçons le concept distinctif de l'*unité*, — au sens où l'*unité* est rangée parmi les « notes » de l'Eglise.

(β) *Pourquoi est-elle une « note » de l'Eglise?* — Parce qu'elle est une propriété *essentielle* à la véritable Eglise du Christ, et parce qu'elle est une propriété *visible*.

Sur son caractère *visible* et apparent, inutile d'insister. Nul doute n'est possible.

Le caractère *essentiel* de cette propriété résulte de la volonté même de Jésus-Christ, telle que l'Evangile la fait historiquement connaître. Puisque le Sauveur donnait à son règne, ici-bas, un *caractère essentiellement collectif et social* et que, pour y pourvoir, il soumettait la communauté entière de ses fidèles à une *hiérarchie permanente*, constituée de *droit divin positif*, devant se continuer par voie de succession perpétuelle, avec mission gouvernante et enseignante, il en résulte que la subordination de tous les fidèles à une même juridiction spirituelle et à un même magistère enseignant sera une propriété indispensable, *essentielle* à la véritable Eglise du Christ. Faute d'être soumise à une autorité commune, qui représente et perpétue le collège apostolique, l'Eglise du Christ ne serait plus l'Eglise du Christ, ne serait plus telle que le Christ l'a essentiellement constituée, telle que le Christ a garanti qu'elle demeurerait jusqu'à la consommation des siècles. (Voir plus haut, col. 1225-1230 et 1236-1246.)

Nous ne prétendons pas faire de l'unité visible une « note » *positive* et qui soit démonstrative à elle seule. On pourra concevoir telle communion chrétienne qui soit subordonnée à une même juridiction spirituelle et à un même magistère enseignant, et qui néanmoins ne soit pas la véritable Eglise du Christ, qui soit, au contraire, séparée de la véritable Eglise du Christ.

Mais l'unité visible est, par elle-même, une « note » *négative*, permettant d'exclure avec certitude toute communion chrétienne, qui ne serait pas subordonnée à une *juridiction* spirituelle et à un *magistère* enseignant *dont l'autorité régirait tous ses fidèles:* car une semblable Eglise chrétienne serait dépourvue d'une propriété indispensable, *essentielle* à l'Eglise authentique de Jésus-Christ.

e) La Catholicité

(α) *Qu'est-ce que la catholicité?* — La catholicité, en tant que « note » de l'Eglise, peut se définir dans les termes suivants: *Diffusion relativement et moralement universelle de la même société visible à travers les nations.*

Le concept de *catholicité* est identique à celui d'*universalité*. Mais il faut déterminer de quelle catholicité ou universalité nous entendons parler.

Il s'agit, en premier lieu, d'une catholicité *extérieure*, et non pas seulement *intérieure :* puisque nous considérons la diffusion universelle d'une *société visible*.

Il s'agit, en second lieu, d'une catholicité *actuelle*, c'est-à-dire présentement existante, et non pas seulement *virtuelle*, c'est-à-dire résultant de l'*aptitude* et de la *destination* de cette même société visible : nous considérons, en effet, la chrétienté répandue *à travers les nations*, depuis l'essor de l'Evangile du Christ.

Il s'agit, en troisième lieu, d'une catholicité *relative* et non pas *absolue :* c'est-à-dire qui s'étende à un grand nombre d'hommes sur la terre, mais non pas à tous les hommes du monde entier.

Il s'agit, en dernier lieu, d'une catholicité *morale* et non pas *physique :* c'est-à-dire qui s'étende à un grand nombre de régions de la terre, mais non pas à toutes les régions du monde entier.

Relative et morale, cette diffusion de la véritable Eglise sera providentiellement *subordonnée* aux connaissances géographiques, aux moyens de pénétration et de transports, à certaines destinées historiques des peuples qui, les premiers, ont reçu la Bonne Nouvelle. Il va sans dire que nous devrons établir que, vraiment, Jésus-Christ n'a voulu pour son Eglise qu'une catholicité morale et relative, non pas physique et absolue : car les « notes » de l'Eglise doivent être déterminées d'après les intentions du Sauveur, historiquement connues par l'Evangile.

On remarquera que le concept de *catholicité* enveloppe un certain concept d'*unité:* puisqu'il s'agit de la diffusion universelle de *la même société visible*. Toutefois cette *unité* extérieure n'est pas nécessairement identique à la « note » spéciale d'*unité*, dont nous avons parlé plus haut. En effet, il peut y avoir une réelle *unité* extérieure, permettant de reconnaître, en divers endroits, *la même société visible*, sans qu'il y ait, comme dans la « note » d'*unité*, subordination proprement dite à une même *juridiction* spirituelle et surtout à un même *magistère* enseignant. Les deux « notes » d'*unité* visible et de *catholicité* visible demeurent donc bien distinctes (et séparables) l'une de l'autre.

(β) *Pourquoi est-elle une « note » de l'Eglise?* — Parce que la catholicité, au moins relative et morale, est une propriété *essentielle* à la véritable Eglise du Christ, et une propriété *visible*.

Propriété *visible*, la chose est assez claire, puisque nous parlons de catholicité *extérieure*, *actuelle*, consistant dans la diffusion d'une *même société visible* à travers les nations.

Propriété *essentielle*, non moins que visible. En effet, tandis que la Loi ancienne et mosaïque se rapportait essentiellement à un seul peuple élu, gardien privilégié des promesses divines, la Loi nouvelle et chrétienne se rapporte essentiellement à tous les hommes, à tous les peuples de la terre, sans nulle distinction de Juif et de Gentil, de Grec et de Barbare, d'homme libre et d'esclave. Lorsque la majorité du peuple d'Israël se retranche elle-même, et par sa faute, du règne messianique, ce sont les autres races et les autres nations qui héritent de sa prérogative, jusqu'au jour où, à l'approche du jugement dernier, le peuple juif viendra enfin se joindre à elles, pour rendre pareillement hommage à l'Evangile du Christ. (Cf. *Matth.*, VIII, 10-12; XXI, 41-45; XXII, 1-14; XXVIII, 19; et passages parallèles. — Cf. également *Luc.*, XXI, 24; *Act.*, XIII, 45-48; XVIII, 5-10; XIX, 8-10; XXII, 17-21; XXIII, 11; XXVIII, 23-31; *Rom.*, XI, 1-36; *Ephes.*, III, 1-21; *Col.*, I, 26, 27; III, 11.)

L'œuvre du Christ sur cette terre, l'Eglise du Christ, est donc *essentiellement* universelle, catholique. Elle ne vérifierait plus son concept distinctif et caractéristique; elle ne bénéficierait plus de l'action divine qui doit efficacement opérer en elle jusqu'à la consommation des siècles, si elle demeurait l'Eglise d'une province, ou d'une nation, ou d'une race, ou d'une civilisation particulière, et non pas l'Eglise de *toutes les nations*. Bref, l'Eglise du Christ requiert une diffusion, au moins relativement et moralement, *universelle*.

Pourquoi « relativement et moralement »? La démonstration que nous venons d'indiquer n'aurait-

elle pas pour conclusion naturelle une diffusion « absolument et physiquement » universelle? — Nous répondons qu'il suffira de l'universalité « relative et morale », parce que Jésus-Christ lui-même a clairement fait comprendre que telle serait l'économie de la Providence divine.

Universalité *relative*. Jamais le Sauveur n'a dit que tous les hommes sans exception entreraient dans la communauté de ses fidèles. Au contraire, il a souvent fait comprendre qu'une partie du genre humain serait réfractaire à la prédication de l'Évangile, et que la société chrétienne subirait des hostilités, des persécutions *venues du dehors* (non moins que des épreuves et dissensions qui se produiraient dans son sein). L'universalité de l'Église n'est donc pas annoncée comme *absolue*, mais comme *relative*. (Cf. *Marc.*, XIII, 9-13; XVI, 16; *Matth.*, X, 17-31; XXIII, 9-14; *Luc.*, X, 10-16; XXI, 12-19; *Joan.*, XVI, 23; XVII, 9-23.)

Universalité *morale*. Jésus-Christ lui-même a indiqué comment s'opérerait la diffusion de son Église à travers le monde. (*Luc.*, XXIV, 47-49; *Act.*, I, 8.) La chrétienté s'établira, d'abord, à Jérusalem; puis en Judée, en Samarie, en Palestine; puis, de proche en proche, dans les diverses provinces de l'univers gréco-romain; et l'apostolat devra toujours travailler à étendre, de plus en plus, les conquêtes de l'Eglise. La diffusion du christianisme sera donc *moralement*, et non pas *physiquement*, universelle; car, dans chaque période historique, l'Eglise couvrira « toutes les régions de la terre », selon la mesure où elles seront géographiquement connues des contemporains et selon la mesure où elles seront pratiquement abordables pour les peuples qui, les premiers, auront bénéficié de l'Evangile. A coup sûr, l'universalité *morale* comprendra des territoires beaucoup plus vastes au XIXe et XXe siècle qu'au XIIIe et au XIVe. Telle est l'économie (extérieure) du salut, fixée par la Providence.

Nous avons ainsi expliqué notre concept de la catholicité : *diffusion relativement et moralement universelle de la même société visible à travers les nations.*

La catholicité ne constituerait pas (à elle seule), croyons-nous, une « note » *positive* et démonstrative. Nous ne pensons pas qu'on puisse déclarer impossible *a priori* l'existence de ce caractère dans une communion chrétienne autre que la véritable Eglise. Nous ne pensons pas davantage que l'on puisse distinguer *suffisamment* la véritable Eglise parmi les diverses communions chrétiennes, en disant qu'elle doit être, à coup sûr, la plus nombreuse et la plus répandue. Ce serait matérialiser outre mesure la démonstration que de réduire pareil problème à une simple question de majorité.

Mais la catholicité constitue, par elle-même, une « note » *négative*. Elle permettra d'exclure avec certitude et sans autre examen toute communion chrétienne qui ne sera pas (relativement et moralement) universelle : donc toute Eglise provinciale ou nationale, toute Eglise même qui sera la propriété d'une race ou d'une civilisation particulière. La véritable Eglise, en effet, ne peut admettre semblables limitations; elle est pour tous les peuples; elle est « catholique ».

Conclusion sur les quatre « notes »

La sainteté, l'apostolicité, l'unité, la catholicité sont, au sens où nous les avons décrites, des propriétés *essentielles* à la véritable Eglise du Christ, et, en même temps, des propriétés *visibles*. Leur absence permettra donc de *refuser* le caractère de véritable Eglise du Christ à toute communion chrétienne qui serait dépourvue de ces quatre propriétés, ou même d'une seule de ces quatre propriétés. Au contraire, leur présence permettra d'*affirmer* avec certitude que la communion chrétienne qui réunirait ces quatre propriétés n'est autre que l'unique et véritable Eglise du Christ, extérieurement manifestée comme telle par des signes distinctifs.

Mais, au point de vue de la démonstration *positive*, chacune des quatre « notes », prise à part, n'est pas d'une égale valeur probante.

La *sainteté* pourrait suffire à elle seule et dispenser de l'examen de tout autre caractère extérieur. En effet, la sainteté, au sens où elle est une « note », accuse et atteste, d'une manière décisive, l'action privilégiée du Christ dans sa véritable Eglise. La « note » de sainteté fait reconnaître, non pas une vertu quelconque, mais la vertu supérieure, la vertu héroïque, comme le *bien social* de l'Eglise, épouse du Christ. C'est le *signe divin* par la transcendance morale, existant d'une manière continue dans l'Eglise du Christ, au nom même des principes qu'elle professe.

L'*apostolicité*, l'*unité*, la *catholicité*, considérées chacune séparément, ne paraissent pas avoir une signification aussi péremptoire et décisive. Elles fournissent trois « notes » *négatives*, possédant une valeur d'exclusion contre toute Eglise chrétienne qui manquerait de l'un ou l'autre de ces trois signes distinctifs. En outre, au point de vue de la démonstration positive, chacune des trois « notes » en question apportera, par elle-même, un *indice* précieux, quoique non pas suffisant.

La preuve, toutefois, deviendra certaine si l'on constate *ensemble* l'apostolicité, l'unité, la catholicité, *réunies dans la même Eglise chrétienne.* L'apostolicité manifestera la *succession* continue depuis les apôtres dans le gouvernement de l'Eglise. L'unité, la catholicité apporteront des garanties en faveur de la *légitimité* de cette même succession, car elles excluront pratiquement l'hypothèse d'une déformation essentielle, d'un schisme ou d'une hérésie qui aurait *invalidé la juridiction transmise.*

En effet, la catholicité prouve que telle Eglise, qui a conservé la succession apostolique matériellement continue, n'est pas l'Eglise d'une province, d'une nation, d'une race ou d'une civilisation particulière, mais une Eglise relativement et moralement universelle, l'Eglise de « toutes les nations ».

Par ailleurs, l'unité prouve que la même Eglise, apostolique et catholique, conserve, dans sa longue durée comme dans sa vaste diffusion, l'un des caractères capitaux assignés à l'Eglise par l'Evangile (caractère bien peu réalisable humainement, au moins en de pareilles conditions) : la subordination de tous les fidèles à une même juridiction spirituelle et à un même magistère enseignant.

Quand il y a pareille *réunion* de l'apostolicité, de l'unité, de la catholicité dans la même Eglise chrétienne, l'hypothèse d'une déformation essentielle, d'un schisme ou d'une hérésie est pratiquement exclue; la légitimité successorale est pratiquement garantie. Même sans recourir au *critère moral* de la sainteté, on possède, par les trois autres « notes », une preuve suffisante de « succession continue et légitime dans le gouvernement de l'Eglise » : bref un *critère juridique*.

(Et toute cette démonstration est faite sans allusion directe à la primauté de Pierre, ni surtout à la succession romaine de Pierre : mais elle repose sur des principes déjà nettement admis par les membres de toutes les Eglises hiérarchiques. Elle n'a donc pas une valeur et une utilité seulement spéculatives.)

Reste maintenant à *esquisser* (car nous ne pouvons

faire davantage dans le présent article) une application du critère moral et du critère juridique à chacune des communions chrétiennes, pour discerner avec certitude l'unique et véritable Eglise du Christ.

Nous appliquerons, d'abord, les quatre « notes » selon leur *valeur comparative*. En effet, parmi les différentes communions rivales, il en est une qui est l'authentique Eglise du Christ. Or, une seule d'entre les communions chrétiennes possède la transcendance morale, par la *sainteté;* une seule d'entre les communions chrétiennes, — et la même, — *réunit* les critères d'*apostolicité*, d'*unité*, de *catholicité*. Donc, par la méthode pure et simple de *comparaison*, il faudra conclure que cette Eglise privilégiée n'est autre que l'unique et véritable Eglise du Christ.

Nous appliquerons, ensuite, les quatre « notes » selon leur valeur *absolue*. En effet, l'existence de la *sainteté* de l'Eglise; et aussi la *réunion*, dans cette même Eglise, des critères d'*apostolicité*, d'*unité*, de *catholicité*, constituent un fait prodigieux, un *double miracle moral*. Et ce double miracle moral atteste *par lui-même* que l'Eglise catholique est l'œuvre authentique du Dieu très bon et très saint : attestation pleinement suffisante et valable à elle seule, indépendamment de tout recours aux textes évangéliques et aux institutions du Christ. C'est le fait actuel qui parle haut et clair : *digitus Dei est hic*.

Aussi les derniers pas de notre marche, dans la démonstration apologétique de l'Eglise, nous feront-ils rejoindre l'argument proposé par le Concile du Vatican : *la transcendance actuelle de l'Eglise catholique*.

C'est que l'œuvre divine est merveilleusement cohérente avec elle-même. On peut, à bon droit, partir du fait actuel et miraculeux de l'Eglise, pour retrouver, à son origine, le message du Christ; tout aussi bien qu'on peut, comme nous l'avons fait, partir du message évangélique pour aboutir au miracle présent de l'Eglise.

D. Applications. Valeur comparative

a) Comparaison au point de vue de la sainteté.

Nous reconnaissons volontiers, chez de nombreux fidèles des Eglises orientales et des Eglises protestantes, la pratique de la *vertu moyenne et commune :* en d'autres termes, des mœurs graves et honnêtes. Chez quelques-uns d'entre eux, nous reconnaissons l'état permanent, sinon de vertu héroïque, du moins de *vertu supérieure*. Nous reconnaissons enfin, chez les protestants et les chrétiens orientaux, beaucoup d'*actes de dévouement et d'héroïsme;* surtout dans les circonstances qui exaltent les plus nobles sentiments du cœur humain.

Toutefois, nous ne rencontrons dans aucune des Eglises orientales ni dans aucune des Eglises protestantes ce qui constitue le *critère moral* de la véritable Eglise du Christ, la « note » de sainteté. Nous ne constatons pas, en effet, la *transcendance morale* (vertu héroïque chez un certain nombre, vertu supérieure chez un grand nombre) existant d'une manière continue dans telle Eglise, au nom même des principes que cette Eglise professe. Il n'y a que dans la seule Eglise catholique romaine que se vérifie pareil critère moral.

Donc, par application comparative de la « note » de sainteté aux différentes communions chrétiennes, on doit conclure qu'aucune des Eglises orientales, aucune des Eglises protestantes n'est la véritable Eglise du Christ, mais que ce titre appartient exclusivement à l'Eglise catholique romaine.

(α) *Les Eglises protestantes.* — Non seulement les Eglises protestantes ne possèdent pas leur couronne de *saints*, qui aient constamment représenté parmi les « réformés » la vertu héroïque. Non seulement elles ne possèdent pas leurs légions d'hommes et de femmes qui se soient voués, *de tout temps*, aux vertus les plus excellentes et les plus austères de l'Evangile. Mais les Eglises protestantes, loin d'encourager leurs fidèles à la pratique de ces hautes vertus, les en ont plutôt *détournés*.

A vrai dire, on *détournait* les fidèles de la pratique des vertus supérieures et des vertus héroïques, dans la mesure même où l'on acceptait et où l'on retenait l'une des doctrines capitales du protestantisme : *la justification par la foi sans les œuvres*.

Certes, si on l'entend correctement, la doctrine protestante de *la foi sans les œuvres* ne supprime nullement la loi morale ni tout devoir chrétien. On ne doit pas prendre au pied de la lettre le paradoxe fameux : *Pecca fortiter, crede fortius*. Mais, indubitablement, la doctrine de *la foi sans les œuvres* déclare inutiles, sinon même nuisibles, toutes les *œuvres surérogatoires*, toutes les pratiques de sacrifice et de renoncement inspirées par les conseils de l'Evangile. C'est au nom même du principe de *la foi sans les œuvres* que les instituts religieux d'hommes et de femmes disparurent partout où triompha le protestantisme, et, du même coup, tombèrent en désuétude et en discrédit les plus hautes vertus chrétiennes. De nos jours, lorsque certains protestants reprennent quelque chose des *œuvres surérogatoires*, notamment la profession des conseils évangéliques par la « vie religieuse », ils le font malgré les principes, malgré les coutumes, malgré les réclamations de leur propre Eglise, ils le font par adoption manifeste des principes et par imitation avouée des exemples de l'Eglise catholique romaine.

Donc les Eglises protestantes, dans la mesure même où elles restent protestantes, sont dépourvues de la « note » de sainteté : non moins de la sainteté des *principes* que de la sainteté des *membres*.

(β) *Les Eglises orientales.* — Nous ne devons pas adresser aux Eglises orientales un reproche aussi grave. Elles conservent la sainteté des *principes* par la doctrine et les institutions qu'elles possèdent. Mais, nonobstant la sainteté des *principes*, elles ne procurent pas la diffusion et la transcendance des hautes vertus chrétiennes qui constitueraient le *critère moral* de la véritable Eglise par la sainteté des *membres*.

On ne saurait prétendre que la *vertu héroïque* apparaisse d'une manière constante et avec quelque diffusion dans les Eglises orientales. D'ailleurs, les personnages que ces Eglises elles-mêmes ont canonisés ne sont qu'en tout petit nombre pour les derniers siècles; et, dans leurs procès de canonisation, il n'y a guère d'enquête rigoureuse et méthodique sur le fait même qui serait capital, au point de vue qui nous occupe : l'*héroïcité des vertus*. Bref, la vertu héroïque, la « sainteté » proprement dite, ne s'épanouit pas, dans les Eglises d'Orient, comme leur floraison naturelle.

Proportion gardée, la même remarque s'applique aux *vertus supérieures*, que l'esprit des conseils évangéliques doit multiplier dans la véritable Eglise du Christ, comme son *bien social* et son trésor de famille. Les Eglises orientales n'offrent que des exemples peu nombreux, et plutôt espacés, de vertu supérieure, de haute abnégation chrétienne. La vie sacerdotale, la vie monastique ne représentent généralement pas une ferveur spirituelle, une excellence morale qui dépasse de beaucoup l'honnêteté commune. On doit remarquer aussi, dans les Eglises orientales, l'absence relative, ou du moins la rareté des *œuvres religieuses, apostoliques, charitables,*

destinées à secourir les misères corporelles et surtout spirituelles : mieux que tout le reste, ce sont de pareilles œuvres dont l'extension manifesterait la fécondité surnaturelle de la véritable Eglise.

Réellement, cette fécondité surnaturelle, cette richesse de vertus héroïques et supérieures, manque aux Eglises orientales. Impossible d'y reconnaître la sainteté des *membres*, dans le sens même où la sainteté constituerait une « note », un signe distinctif, de la véritable Eglise.

(γ) *L'Eglise catholique romaine.* — L'Eglise catholique romaine possède évidemment la sainteté des *principes*. Tout, dans ses doctrines, excite et encourage au zèle et au sacrifice, aux œuvres surérogatoires, aux vertus supérieures et même héroïques : doctrine de la *justification*, non pas au moyen de la foi seule, mais de *la foi qui opère par la charité;* doctrine du *mérite surnaturel;* doctrine de la *communion des saints;* doctrine du *purgatoire* et des suffrages pour les morts. Qu'on y joigne le *culte des saints*, avec les exemples que le culte nous propose. Qu'on y joigne l'institution canonique des *ordres religieux* d'hommes et de femmes, organisant la pratique des conseils de l'Evangile, par la contemplation, la pénitence, la charité corporelle et spirituelle.

L'Eglise catholique romaine possède, non moins évidemment, la sainteté des *membres*. A toutes les époques, même aux plus critiques de son histoire, elle a compté, en certain nombre, des hommes et des femmes qui ont glorifié Dieu par des *vertus héroïques*. C'est un fait notoire, contrôlé notamment grâce aux procès de canonisation et de béatification, où une enquête rigoureuse, méthodique, est toujours consacrée à l'*héroïcité des vertus*. Notons combien riche, combien admirable est la galerie des saints et des saintes du catholicisme, depuis le siècle où les protestants ont rompu avec l'Eglise romaine sous prétexte de « réforme » et de retour à l'Evangile du Christ.

Quant aux *vertus supérieures*, inspirées par les conseils évangéliques, on peut dire qu'elles se manifestent, dans le catholicisme, avec une sorte de profusion. Que l'on observe la prospérité de nombreux instituts d'hommes et de femmes qui se consacrent à la vie contemplative et ascétique : la rigueur en est si grande que, pour une collectivité aussi notable, pareille existence, menée jusqu'à la mort, est un prodige de vertu qui surpasse les forces morales de la nature humaine (par exemple, la vie religieuse des Carmélites, des Clarisses, des Trappistines). Que l'on observe également les nombreux instituts d'hommes et de femmes qui se consacrent à l'assistance des pauvres et des malades, à l'éducation de l'enfance et de la jeunesse, aux diverses formes de l'apostolat, notamment aux missions lointaines : le tout dans les conditions de renoncement total que comportent les vœux de religion. Et enfin que l'on y joigne tant de personnes laïques et séculières qui mènent dans le monde une vie sainte, austère, apostolique, et participent activement aux œuvres religieuses de zèle et de charité, que multiplie partout le dévouement catholique et dont la fécondité bienfaisante est hors de proportion avec les moyens humains de succès.

Alors, on reconnaîtra la *transcendance morale* (vertu héroïque chez un certain nombre, vertu supérieure chez un grand nombre) existant d'une manière continue dans l'Eglise catholique romaine, au nom même des principes que cette Eglise professe. Le *signe divin* de la sainteté deviendra donc manifeste aux yeux de l'observateur loyal (mis en face de l'état réel des choses). *Non potest abscondi civitas supra montem posita.*

Donc, par application *comparative* de la « note » de sainteté, on est amené à *conclure fermement* que l'Eglise catholique romaine est l'unique et véritable Eglise du Christ.

b) *Comparaison au triple point de vue de l'apostolicité, de l'unité, de la catholicité.*

En premier lieu, les *Eglises protestantes non épiscopaliennes* ne possèdent pas ombre d'apostolicité, ni d'unité, ni de catholicité. En second lieu, les *Eglises protestantes épiscopaliennes* ne possèdent qu'une apparence de succession matériellement continue depuis les apôtres; et elles sont dépourvues tant de l'unité que de la catholicité. En troisième lieu, les *Eglises orientales*, qui possèdent la succession matériellement continue depuis les apôtres, ne possèdent pas de juridiction légitimement transmise; ce dont témoigne l'absence d'unité et de catholicité. Enfin, l'*Eglise catholique romaine*, et elle seule, possède à la fois l'apostolicité, l'unité, la catholicité, au sens même où ces propriétés constituent des « notes » de la véritable Eglise du Christ.

(α) *Les Eglises protestantes non épiscopaliennes.* — Non seulement les Eglises protestantes ne possèdent pas la *succession apostolique* dans le gouvernement spirituel, mais elles ne prétendent même pas la posséder. Selon leur doctrine, il n'y a pas — il ne doit pas y avoir — de succession apostolique, et Jésus-Christ n'a constitué aucune hiérarchie perpétuelle pour gouverner et enseigner l'Eglise. (Voir, plus haut, col. 1224 et 1225.) L'autorité des chefs religieux, dans les Eglises protestantes non épiscopaliennes, n'est aucunement considérée comme un héritage du pouvoir pastoral des apôtres (héritage transmis par voie de légitime succession). L'autorité des chefs religieux n'est donc pas considérée comme une autorité de *droit divin positif et surnaturel;* mais bien comme une autorité de *droit humain*, avec fondement dans le *droit divin naturel*, exactement de même que l'autorité des gouvernements civils. Tel est le sens manifeste et avoué de la *suppression de l'épiscopat* dans toutes les Eglises protestantes où pareille suppression a eu lieu. Inutile, par conséquent, d'insister davantage sur l'absence de la « note » d'*apostolicité* dans les Eglises protestantes non épiscopaliennes.

D'ailleurs, l'absence de la « note » d'*unité* n'est pas moins indubitable. L'autorité des prédicateurs de l'Evangile et des administrateurs de la communauté, dans les Eglises protestantes non épiscopaliennes, ne peut guère être appelée une *juridiction spirituelle*, ni surtout un *magistère enseignant*. Le principe fondamental et distinctif de la Réforme protestante : suppression de tout intermédiaire obligatoire entre la conscience et Dieu, souveraineté du jugement privé, du libre examen de chaque fidèle en face de la Bible, ce principe apparaît comme absolument exclusif d'une véritable juridiction spirituelle et surtout d'un véritable magistère enseignant. Donc : les Eglises protestantes non épiscopaliennes sont dépourvues nécessairement de cette subordination de tous leurs membres à une même *juridiction spirituelle*, qui assurerait l'unité dans le culte et la discipline, et à un même *magistère enseignant*, qui assurerait l'unité dans les croyances doctrinales. Bref, les Eglises en question (grâce à leur protestantisme) n'ont pas, ne peuvent pas avoir, ne prétendent pas avoir la « note » de l'*unité* visible.

Enfin, les Eglises protestantes épiscopaliennes sont pareillement dépourvues de la « note » de *catholicité*. Si l'on examine à part chaque communauté, chaque secte, on observe toujours qu'elle est nationale, ou régionale, ou même plus restreinte encore. Si l'on examine toutes les communautés, toutes les sectes réunies, on observe qu'elles ne forment pas une même société visible, répandue à travers le

monde entier, mais qu'elles forment, au contraire, un grand nombre de sociétés distinctes, indépendantes, rivales même les unes des autres. Ce fait est vrai, non seulement des sectes dont la dénomination est différente : par exemple, baptistes et méthodistes; mais aussi des sectes dont la dénomination est identique : par exemple, les diverses communautés méthodistes. En un mot, rien ne ressemble, dans les Eglises protestantes non épiscopaliennes, à la diffusion relativement et moralement *universelle* de la *même* société visible à travers les nations.

Donc, l'application des « notes » d'apostolicité, d'unité, de catholicité permet de conclure qu'aucune des Eglises protestantes non épiscopaliennes n'est la véritable Eglise du Christ.

(β) *Les Eglises protestantes épiscopaliennes.* — En conservant l'épiscopat, la communion anglicane et les Eglises luthériennes des pays scandinaves sont restées plus fidèles que les autres Eglises protestantes au caractère hiérarchique de l'Eglise. Beaucoup d'évêques anglicans et d'évêques scandinaves se considèrent (aujourd'hui) comme les « successeurs », les héritiers légitimes du pouvoir pastoral des apôtres. L'application des « notes » de l'Eglise nous permettra d'apprendre si cette prétention est justifiée.

D'abord, au point de vue de l'*apostolicité*, il sera bien difficile de reconnaître aux Eglises protestantes épiscopaliennes, non seulement une transmission légitime de la juridiction apostolique, mais une succession même apparente, une *succession matériellement continue* depuis les apôtres. En effet, pour être au moins apparente et matériellement continue, la succession exige qu'à chaque titulaire qui disparaît soit substitué un autre titulaire, pour remplir le *même emploi* et au nom du *même principe d'accession* au pouvoir. C'est ainsi que George V *succède* à Edouard VII comme roi d'Angleterre, et que M. Taft *succède* à M. Roosevelt comme président des Etats-Unis. Qu'on apporte une modification essentielle au régime, au caractère de l'emploi, au principe d'accession, il n'y aura plus *continuité successorale.* Louis XVIII ne *succède* pas à Napoléon Ier; le général Trochu ne *succède* pas à Napoléon III. Or, dans les Eglises protestantes épiscopaliennes, le fait même de la Réforme, l'adoption même du protestantisme, paraît avoir modifié essentiellement le régime ecclésiastique, le caractère de la fonction épiscopale et le principe d'accession à l'épiscopat. Il ne paraît donc pas y avoir *succession*, même *matériellement continue*, entre les évêques antérieurs et les évêques postérieurs à la Réforme protestante.

Les évêques antérieurs à la Réforme exerçaient l'épiscopat comme successeurs des apôtres, en vertu même des pouvoirs conférés par le Christ à la hiérarchie de l'Eglise. Les évêques postérieurs à la Réforme, dans les royaumes d'Angleterre, de Suède, de Norvège et de Danemark, exercent l'épiscopat comme délégués spirituels de l'Etat réformateur, en vertu même des pouvoirs conférés par le Roi et le Parlement, devenus la suprême autorité religieuse du pays. Malgré les atténuations grâce auxquelles le formalisme conservateur des Anglais et des Scandinaves donnait à la Révolution religieuse un certain aspect de continuité régulière; malgré les efforts rétrospectifs que multiplient, de nos jours, beaucoup des représentants de l'Eglise anglicane et des Eglises scandinaves pour diminuer l'importance de la Réforme et raccorder leur hiérarchie actuelle à la hiérarchie ancienne, la rupture du XVIe siècle n'est pas contestable. *Le régime ecclésiastique a été essentiellement transformé*, la fonction épiscopale a pris une signification toute nouvelle, et le principe d'accession y est devenu tout autre. Les formulaires et déclarations authentiques de ces Eglises réformées en témoignent avec une parfaite clarté. On ne peut donc pas dire qu'il y ait eu *succession*, même *matériellement continue* entre les apôtres et les évêques actuels de ces différentes Eglises. La succession apostolique s'est éteinte au XVIe siècle; et une *autre succession* fut alors créée par le gouvernement temporel.

(Comme nous l'avons remarqué plus haut, nous ne parlons que de la succession apostolique dans la juridiction ecclésiastique : chose historiquement contrôlable. Nous ne disons rien de la succession apostolique dans le pouvoir d'ordre, le sacerdoce : chose toute mystérieuse.)

Par conséquent, l'application de la « note » d'*apostolicité* suffirait à exclure les Eglises protestantes épiscopaliennes. D'ailleurs, si les mêmes Eglises possédaient la succession apostolique, *matériellement continue*, du moins ne posséderaient-elles pas la succession apostolique *légitimement transmise* : car l'application des « notes » d'*unité*, de *catholicité* montre que ces Eglises protestantes ont perdu certains caractères pourtant *essentiels* à la constitution extérieure de l'Eglise du Christ.

Les Eglises protestantes, épiscopaliennes aussi bien que non épiscopaliennes, sont dépourvues de la « note » d'*unité*. Elles repoussent, en théorie non moins qu'en pratique, l'institution d'un *magistère enseignant*, qui interprète authentiquement la Révélation chrétienne et qui puisse imposer les croyances doctrinales. C'est donc le *libre examen*, le *jugement privé* de chaque fidèle, en face de la Bible, qui est la règle suprême de la foi. Comme toutes les Eglises protestantes, les Eglises épiscopaliennes sont donc privées de l'*unité* visible, qui est l'un des signes distinctifs de l'Eglise véritable.

Elles sont pareillement dépourvues de la *catholicité*. Purement *nationales*, en effet, sont les Eglises luthériennes de Suède, de Norvège et de Danemark. Et la communion anglicane elle-même est circonscrite aux régions, d'ailleurs très vastes, de domination, de langue ou d'influence *britannique*. C'est tout autre chose qu'une diffusion relativement et moralement *universelle*, comme la diffusion que doit posséder la véritable Eglise du Christ.

Donc aucune des Eglises protestantes épiscopaliennes n'est cette véritable Eglise du Christ, puisque toutes les Eglises protestantes épiscopaliennes sont dépourvues de l'*apostolicité*, de l'*unité*, de la *catholicité*. Elles s'écartent moins, cependant, que les autres Eglises protestantes, du concept authentique de l'Eglise hiérarchiquement organisée.

(γ) *Les Eglises orientales.* — Nous reconnaissons que les Eglises orientales ont une origine (directement ou indirectement) apostolique, et qu'elles conservent, depuis les apôtres, une *succession matériellement continue* dans le gouvernement ecclésiastique. Au point de vue de la notion du pouvoir épiscopal, les Eglises de l'Orient n'ont pas subi de révolution religieuse analogue à la Réforme protestante. Dans l'empire des tsars, notamment, les évêques exercent l'épiscopat comme successeurs des apôtres, en vertu même des pouvoirs conférés par le Christ à la hiérarchie de l'Eglise. Quelque répandu que soit le préjugé contraire, la Réforme ecclésiastique de Pierre le Grand n'a rien modifié (en principe et en droit) sur ce point; elle n'a pas considéré l'autorité spirituelle de l'évêque comme une délégation de la puissance impériale. Donc nous ne révoquerons pas en doute la *continuité matérielle* de la succession apostolique dans les Eglises de l'Orient. Mais nous nous demanderons si la continuité matérielle est, en même temps *légitime* (quant au pouvoir de juridiction). Il faudra donc rechercher si les Eglises de l'Orient

possèdent les autres caractères essentiels qui ont été assignés par le Christ à l'organisation extérieure de son Eglise : l'*unité* visible et la *catholicité* visible.

Au point de vue de l'*unité,* les Eglises orientales ont, sur les Eglises protestantes, la supériorité de n'avoir pas perdu la notion d'un *magistère enseignant,* qui doive imposer, au nom du Christ, les croyances doctrinales. Le libre examen, le jugement privé ne sont pas théoriquement érigés en règle de foi, en principe fondamental. Mais, dans la réalité concrète, il y a une lacune très grave : *le magistère n'existe pas.*

Le magistère, en effet, ne comporte pas seulement une autorité enseignante dont la valeur soit toute directive, ou encore une police spirituelle permettant de prohiber des livres jugés périlleux et de réprimer des scandales; mais le magistère comporte avant tout le droit de *définir la foi* et de *trancher les nouvelles controverses* théologiques, par des sentences doctrinales dont la *vérité* s'impose d'une manière absolue à l'*adhésion intime* de tous les croyants. — Or, dans les différentes Eglises de l'Orient (séparées de Rome), cette autorité enseignante, qui continue le magistère des apôtres, est reconnue *exclusivement au concile œcuménique.* Sur ce point, nulle hésitation.

Mais le septième Concile œcuménique, le dernier qui soit reconnu pour tel par les Eglises orientales, date de l'an 787, il y a 1123 ans. Depuis lors, le magistère infaillible de l'Eglise du Christ n'a jamais eu moyen de s'exercer. Aujourd'hui, la réunion d'un concile œcuménique est regardée comme impossible, en Orient, pour bien des motifs, mais surtout à cause des rivalités politiques et nationales qui divisent les différents Etats de la communion gréco-slave. Les obstacles seraient encore plus insurmontables si on voulait convoquer au concile œcuménique les autres communions orientales : Eglises arménienne, jacobite, nestorienne, copte, éthiopienne. A plus forte raison, si on voulait obtenir l'adhésion des « Occidentaux »: Eglise catholique romaine et communion anglicane. Cette impossibilité pratique d'un concile œcuménique (même limité aux Eglises gréco-slaves) paraît irrémédiable : en tout cas, elle ne peut que se prolonger durant un avenir long et indéterminé. Tous les docteurs orientaux en conviennent sans difficulté.

Cependant, les textes historiques nous ont appris que l'*unité* de l'Eglise du Christ devait consister dans la subordination de tous les fidèles à une autorité commune, à un magistère enseignant qui *perpétuerait le collège apostolique* et qui, avec l'assistance efficace de l'Esprit Saint, exposerait la doctrine de vérité, *constamment*, *quotidiennement,* jusqu'à la consommation des siècles. Or, dans les Eglises orientales, l'*unique organe* que l'on reconnaisse au magistère enseignant et infaillible est un organe qui demeure atrophié depuis 1123 ans et qui doit le demeurer encore pour un avenir indéterminé. Bref, au point de vue de la réalité concrète, *c'est un magistère qui n'existe pas.* (Voir cette considération longuement développée dans *L'Empire des Tsars et les Russes*, par Anatole Leroy-Beaulieu. Tome III. *La Religion.* Paris, 1889, in-8°, pp. 66-72.) Sous ce rapport, la condition *pratique* des chrétiens orientaux n'est guère éloignée de celle des anglicans. — Donc les Eglises orientales sont dépourvues, en fait, de l'un des caractères extérieurs qui seraient essentiels à la véritable Eglise du Christ. Toutes sont dépourvues de la « note » d'*unité.* Voilà qui suffirait à les exclure.

On les exclurait, d'une manière non moins décisive, par application de la « note » de *catholicité.* Les Eglises arménienne, jacobite, nestorienne, copte, éthiopienne sont des Eglises *nationales* ou *ethniques,* correspondant à des groupes nettement restreints et limités de la population chrétienne. Il faut en dire autant de chacune des Eglises « autocéphales » de la communion gréco-slave, qui correspondent à l'Empire russe et à chacun des Etats indépendants ou des groupes ethniques du Bas-Danube et des Balkans. Rien de moins *catholique* ou *universel.* Dût-on cependant considérer (fictivement) toutes les Eglises « autocéphales » de la communion gréco-slave, ou même toutes les Eglises orientales, comme formant *une seule* Eglise chrétienne, cette Eglise ne serait pas encore *catholique:* elle ne posséderait pas l'*universalité morale et relative.* Par rapport aux connaissances géographiques et aux moyens de communication de l'époque actuelle, impossible de dire qu'elle s'étende à travers le monde entier. Au contraire, les Eglises orientales demeurent circonscrites dans *une seule région du globe.* Elles restent dans les frontières qu'elles occupaient déjà, lors de la séparation des Eglises; et elles n'ont eu d'autre extension que les progrès politiques de la domination russe, de l'influence russe. Donc elles sont privées du caractère de la *catholicité.*

Enfin ne pourrait-on pas, selon la *théorie des trois branches*, revendiquer ce caractère pour tout l'ensemble des Eglises chrétiennes, et non pas pour une seule des Eglises chrétiennes? Chaque Eglise, en particulier, pourrait être nationale ou ethnique; mais elle posséderait cependant la *catholicité* par le fait même qu'elle appartiendrait à la *chrétienté universelle,* qui est répandue à travers le monde entier. Cette chrétienté universelle comprendrait à la fois la *branche* orientale, la *branche* catholique romaine et la *branche* anglicane. — La conception est ingénieuse, mais toute fictive. Comme nous le disons plus haut, en parlant des Eglises protestantes, la catholicité extérieure et actuelle n'est pas constituée par la réunion (idéale) de plusieurs sociétés distinctes et indépendantes et rivales les unes des autres; mais uniquement par la diffusion relativement et moralement universelle de la *même société visible* à travers les nations. Donc la *chrétienté universelle,* divisée en *trois branches*, ne confère ni aux Eglises protestantes ni aux Eglises orientales la *catholicité* qui leur fait incontestablement défaut.

(δ) *L'Eglise catholique romaine.* — Comme les Eglises orientales, l'Eglise catholique romaine possède la *succession matériellement continue* depuis les apôtres dans le gouvernement ecclésiastique. L'Eglise de Rome est même la seule qui, avec une suffisante certitude, puisse justifier à la fois d'une *origine directement apostolique*, et d'une continuité successorale *moralement ininterrompue* depuis lors, selon les conditions ordinaires du régime électif. Reste à voir, par l'application des notes d'*unité* visible et de *catholicité* visible, si la juridiction apostolique a été *légitimement* transmise, comme en témoignerait la persistance des autres caractères essentiels assignés par le Christ à l'organisation extérieure de son Eglise.

L'*unité* consiste dans la subordination de tous les fidèles à une même juridiction spirituelle et à un même magistère enseignant. Peut-on contester que pareille subordination existe dans l'Eglise catholique romaine? Ses adversaires lui en font même un violent grief. En particulier, le magistère enseignant, dont nous avons remarqué l'absence dans toutes les Eglises séparées, se trouve représenté, dans l'Eglise catholique romaine, non seulement par le *concile œcuménique* (qui, du reste, est, pour nous, tout autre chose qu'un souvenir ancien et une impossibilité présente), mais encore par le *magistère ordinaire et quotidien* de l'Episcopat dispersé : c'est-à-dire par l'accord

(moralement unanime) des évêques unis au Pape. Le magistère infaillible n'est pas seulement représenté, dans l'Eglise catholique romaine, par l'Episcopat (réuni ou dispersé), mais encore par le Pontife romain, lorsqu'il définit *ex Cathedra.* Donc l'unité de croyance doctrinale est efficacement procurée, de même que l'unité dans la discipline et le culte. Il existe des organes, réellement et actuellement existants, pour définir la foi et pour trancher les nouvelles controverses théologiques par des sentences doctrinales dont la vérité s'impose, d'une manière absolue, à l'adhésion intime de tous les croyants. L'Eglise catholique romaine possède donc excellemment la « note » d'*unité*.

La *catholicité* n'y est pas moins manifeste. L'Eglise catholique romaine n'est l'Eglise d'aucune province, d'aucune nation, d'aucune race, d'aucune civilisation particulière. Elle existe et elle prospère chez les peuples latins, chez les peuples germaniques, chez les peuples anglo-saxons, chez les peuples slaves et orientaux ; elle se répand petit à petit chez les peuples jaunes du continent asiatique, chez les peuplades africaines et océaniennes : avec un succès bien supérieur en extension et en solidité à l'importance des ressources matérielles et autres moyens humains de propagande. Cette Eglise, répandue à travers le monde entier, c'est partout la *même société visible*, comme l'exige le concept même de *catholicité*. Bien plus, c'est la même société visible, avec subordination de tous à la même juridiction spirituelle et au même magistère enseignant, comme nous l'avons remarqué à propos de l'*unité :* or cela augmente étrangement les difficultés au maintien d'une diffusion universelle. Pour l'Eglise dont le centre est à Rome, le développement des connaissances géographiques et des moyens de transport à travers le monde, a été constamment l'occasion de plus larges progrès et de nouvelles conquêtes. Bref, selon le titre qui la désigne normalement, elle est l'Eglise *catholique*, l'Eglise de « toutes les nations ».

Donc, par application *comparative* des trois « notes » d'*apostolicité, unité, catholicité*, il faut conclure non moins fermement après application *comparative* de la « note » de *sainteté*, que l'Eglise catholique romaine est l'unique et véritable Eglise du Christ, à l'exclusion de toutes les Eglises protestantes et de toutes les Eglises orientales.

E. Applications. Valeur absolue

Laissons de côté toute comparaison entre l'Eglise catholique romaine et les autres communions chrétiennes, toute comparaison même entre l'Eglise catholique romaine et les volontés ou institutions du Christ, connues par les textes historiques.

Considérons uniquement ce fait des quatre propriétés visibles que nous avons constatées dans l'Eglise catholique romaine et que nous avons nommées les quatre « notes » de l'Eglise.

Sainteté : transcendance morale par les vertus supérieures et les vertus héroïques s'épanouissant dans l'Eglise en vertu des principes qu'elle professe. *Apostolicité :* continuité ininterrompue d'une succession hiérarchique, dont l'origine remonte aux apôtres. *Unité :* subordination de tous les fidèles à une même juridiction spirituelle, imposant aux volontés ce qu'il faut faire en pratique, et à un même magistère doctrinal, imposant aux intelligences ce qu'il faut admettre pour vrai. *Catholicité :* diffusion relativement et moralement universelle de la même société visible, si étroitement *une*, à travers tous les peuples, toutes les races, toutes les civilisations.

Un pareil fait, une telle résultante, ne constituerait-elle pas (et à bien des points de vue) quelque chose qui dépasse manifestement les forces morales de la nature humaine, et qui accuse l'intervention extraordinaire de Dieu lui-même?

Tant de vertus supérieures ou héroïques, produites avec tant de continuité, tant de fécondité, alors que la nature humaine est si facilement portée à l'amour-propre, à la sensualité, aux vices qui en résultent ; — une continuité aussi durable et persistante, à travers les siècles, alors que les sociétés humaines subissent des bouleversements si radicaux, des transformations si profondes ; — une autorité gouvernante et enseignante qui détermine constamment l'unité la plus intime de conduite et de croyance parmi les âmes, alors que la nature humaine est si facilement portée à la révolte, à l'indépendance de l'action et surtout de la pensée ; — une diffusion aussi large et puissante à travers le monde entier, malgré la rigueur de l'unité qu'il faut maintenir, et cela en vertu même d'une force toute morale et spirituelle, alors que la division et le morcellement sont la loi des sociétés humaines, dès que la force ne garantit plus leur cohésion, — vraiment n'y a-t-il pas là un prodige déconcertant, un multiple miracle moral, dont la *transcendance* et la *bienfaisance* nous obligent à reconnaître, — dans la loyauté de notre conscience, — que LE DOIGT DE DIEU EST LA ?

Même si j'ignore l'histoire évangélique et, par conséquent, le message et les institutions de Jésus-Christ, je puis, en étudiant de près le *fait* actuel et grandiose qu'est l'Eglise catholique romaine, conclure avec légitime certitude que cette Eglise est *œuvre divine*, organe de vérité divine.

Alors, j'écouterai ce que l'Eglise m'enseignera au nom de Dieu ; et j'apprendrai de sa propre bouche ce que j'ignorais encore sur la personne, l'œuvre et la doctrine de son fondateur, le Christ Jésus. L'Eglise, reconnue d'abord pour messagère authentique de Dieu, m'attestera la vérité de l'Evangile lui-même.

Tel est l'argument apologétique, le signe de crédibilité, que nous propose le Concile du Vatican au troisième chapitre de la Constitution *Dei Filius*. [Denzinger-Banwart, nº 1794 (1642).]

« A la seule Eglise catholique, en effet, appartiennent toutes les marques, si nombreuses et si admirables, qui ont été divinement préparées pour assurer l'évidente crédibilité de la foi chrétienne. Bien plus, l'Eglise, par elle-même, — à cause de son admirable propagation, de son éminente sainteté, ainsi que de son inépuisable fécondité en toutes sortes de bienfaits, à cause de son unité catholique et de son invincible stabilité, — l'Eglise, par elle-même, est un grand, un perpétuel motif de crédibilité, un témoignage irréfragable de sa propre légation divine. »

Eximiam sanctitatem et inexhaustam in omnibus bonis faecunditatem, c'est précisément cela même que nous avons étudié à propos de la « note » de *sainteté*.

Invictam stabilitatem, c'est précisément cela même que nous avons étudié, sous un autre aspect, à propos de la continuité successorale, qui constitue la « note » d'*apostolicité*.

Catholicam unitatem, c'est précisément cela même que nous avons étudié à propos de la juridiction et du magistère, qui fondent la « note » d'*unité*.

Enfin *admirabilem propagationem*, c'est précisément cela même que nous avons étudié, d'un autre point de vue, à propos de la merveilleuse diffusion dans le monde entier, qui constitue la « note » de *catholicité*.

L'application des « notes » de l'Eglise, considérées en *valeur absolue,* nous amène aux mêmes conclusions que l'application des mêmes « notes » considérées en valeur comparative : *l'Eglise catholique romaine est l'organe authentique et irréfragable de la vérité divine.* C'est d'elle seule qu'il faut recueillir les enseignements de la vie éternelle.

— Ici, le rôle de l'apologiste est terminé. La suite du traité *de l'Eglise* est œuvre de théologie dogmatique.

INDICATIONS BIBLIOGRAPHIQUES. — Nous donnerons ici, par *ordre alphabétique* des noms d'auteurs, une liste d'ouvrages *conformes généralement aux conclusions catholiques* et se rapportant à l'*Eglise hiérarchique dans l'Evangile et dans la chrétienté primitive*.

Les ouvrages *anticatholiques* les plus notables ont été indiqués plus haut, dans les paragraphes mêmes où leurs conclusions étaient discutées.

Les ouvrages concernant les *Eglises dissidentes* seront signalés à la bibliographie des articles GRECQUE (EGLISE) et PROTESTANTISME.

Bacha (R. P. Constantin), *Un traité des OEuvres Arabes de Théodore Abou-Kurra, évêque de Haran* (*De vera religione et de Ecclesia*). Paris, Leroux, 1905, in-8°. — Bainvel (R. P. J.-V.), *Apostolicité* (dans le *Dictionnaire de Théologie catholique*, Vacant-Mangenot, I, col. 1618-1631). *L'Eglise. Histoire du dogme. Evolution des idées* (dans les *Etudes*, tome LXX, 1897, pp. 5-16 et 175-194). — Bartmann, *Das Himmelreich und sein König*. Paderborn, 1904, in-8°. — Batiffol (Mgr Pierre), *Etudes d'histoire et de théologie positive*. Paris, Lecoffre, 1902, in-12 (*La hiérarchie primitive*, pp. 222-276); *L'Eglise naissante et le catholicisme*. Paris, Lecoffre-Gabalda, 1909, in-12. — Bourchany, Périer, Tixeront, *Conférences apologétiques données aux Facultés catholiques de Lyon*. Paris, Lecoffre-Gabalda, 1910, in-12 (Dixième conférence : *L'Eglise a-t-elle été fondée par Jésus-Christ, et avec les caractères du catholicisme ?* Tixeront). — Bruce (Alexander Balmain), *S. Paul's Conception of Christianity*. Edinburgh, Clark, 1896, in-8°; *The Kingdom of God: or Christ's teaching according to the synoptical Gospels*. Edinburgh, Clark, 1897, in-8°. — Chapman (R. P. Dom Jean), *Bishop Gore and the catholic claims*. London, Longmans, 1905, in-16. — Devivier (R. P. W.), *Cours d'apologétique chrétienne*, 20° édition. Tournai et Paris, Casterman, s. d. [1909], in-8°. — Douais (Mgr), *Les Origines de l'Episcopat* (dans les *Mélanges de Cabrières*, tome I. Paris, 1899, in-8°, pp. 1-48). — Duchesne (Mgr), *Autonomies ecclésiastiques. Eglises séparées* (Antiquité). Paris, 1896, in-12; *Histoire ancienne de l'Eglise*, tome I. Paris, Fontemoing, 1906, in-8°. — Dufourcq (Albert), *L'avenir du Christianisme. Première partie : Le Passé chrétien. Vie et pensée. II. Epoque syncrétiste. Histoire de la fondation de l'Eglise*, 3e édition. Paris, Bloud, 1909, in-16. — Dunin-Borkowski (R.P. Stanislas von), *Die neueren Forschungen über die Anfänger des Episkopats*. Fribourg-en-Brisgau, Herder, 1900, in-8°. — Durell (J. C. V.), *The historic Church. An Essay on the conception of the christian Church and its ministry in the subapostolic age*. Cambridge, 1906, in-16. — Fonck (R. P. Léopold), *Die Parabeln des Herrn im Evangelium*. Innsbruck, Rauch, 1909, in-8° (*Das Reich Gottes in den Parabeln*, pp. 48, s.). — Fouard (Abbé), *Les Origines de l'Eglise*. Paris, Lecoffre, 1905, 6 vol. in-8° (*La Vie de N.-S. Jésus-Christ. Saint Pierre et les premières années du christianisme. Saint Paul, ses missions. Saint Paul, ses dernières années. Saint Jean et la fin de l'âge apostolique*). — Genouillac (Abbé Henri de), *L'Eglise chrétienne au temps de saint Ignace d'Antioche*. Paris, Beauchesne, 1907, in-8°. — Gréa (R. P. Dom), *L'Eglise et sa divine Constitution*. Paris, Palmé, 1885, in-8°. — Gutberlet, *Lehrbuch der Apologie*. Munster, 1904, in-8°. — Hastings, *A Dictionary of the Bible* (articles *Church* par Gayford ; *Church government in the apostolic age* par Gwatkin; *Eschatology* par Davidson, Charles et Salmond). — Hettinger, *Lehrbuch der Fundamentaltheologie*, 2e édition, tome II. Fribourg-en-Brisgau, Herder, 1888. — Hugueny (R. P. Etienne), *Critique et catholique*. I, *Apologétique*. Paris, Letouzey, 1910, in-12 (chap. III : *La conscience catholique de la chrétienté primitive*, pp. 73-86; chap. IV : *Jésus et l'Eglise*, pp. 87-102). — Labourt (J.), *Cours supérieur d'Instruction religieuse. Israël, Jésus-Christ, l'Eglise catholique*, 3e édition, revue et corrigée. Paris, Lecoffre-Gabalda, 1910, in-12. — Lagrange (R.P. M.-J.), *Le Messianisme chez les Juifs (150 av. J.-C. à 200 ap. J.-C.)*. Paris, Lecoffre-Gabalda, 1909, in-8°. — Le Camus (Mgr), *Origines du Christianisme. L'OEuvre des Apôtres. Fondation et diffusion de l'Eglise chrétienne*. Paris, Oudin, 1905, 3 vol. in-16. — Lepin (M.), *Jésus Messie et Fils de Dieu, d'après les Evangiles synoptiques*, 3e édition. Paris, Letouzey, 1906, in-12. — Méritan, *L'Ecclésiologie de l'Epître aux Ephésiens*, III et IV (dans la *Revue biblique*, 1898, pp. 343-369). — Michiels (Abbé André), *L'Origine de l'Episcopat. Etude sur la fondation de l'Eglise, l'œuvre des apôtres et le développement de l'Episcopat aux deux premiers siècles*. Louvain, 1900, in-8°. — Migne, *Démonstrations évangéliques*. (Collection réunissant un grand nombre d'études apologétiques, notamment sur la controverse *de l'Eglise* et de ses *caractères primitifs*, entre catholiques et anglicans, au XIXe siècle). — Moulard et Vincent, *Apologétique chrétienne*. Paris, Bloud, 1910, in-16. — Pesch (R. P. Christian), *Institutiones propaedeuticae ad sacram Theologiam*, editio quarta. Fribourg-en-Brisgau, Herder, 1908, in-8°. — Poulpiquet (R. P. A. de), *La Notion de Catholicité*. Paris, Bloud, 1910, in-16. — Prat (R.P. Ferdinand), *La Théologie de saint Paul*, 1re partie. Paris, Beauchesne, 1908, in-8°. — Ramsay (W. M.), *The Church in the Roman Empire before A. D. 170*, sixth edition. London, Hodder and Stoughton, 1900, in-8°. — Rivington (Luke), *The primitive Church and the See of Peter*. London, Longmans, 1894, in-8°. — Rose (R. P.), *Etudes sur les Evangiles*. Paris, 1902, in-16 (*Le royaume de Dieu, sa spiritualité et son universalité*, pp. 85-126). — Schanz (P.), *Apologie des Christenthums*. Dritter Theil. *Christus und die Kirche*, 2e édition. Fribourg-en-Brisgau, Herder, 1898, in-8°. — Scheeben (traduction Bélet), *Dogmatique*, I. Paris, 1877, in-8°. Continuation par Atzberger : *Handbuch der Katholischen Dogmatik*. Vierter Band. Erste Abtheilung. Fribourg-en-Brisgau, Herder, 1898, in-8°. — Semeria (R. P. Jean) (trad. Richermoz), *Dogme, hiérarchie et culte dans l'Eglise primitive*. Paris, s. d. [1906], in-8°. — Smedt (R. P. Charles de), *Dissertationes in primam aetatem Historiae ecclesiasticae*. Gand, 1876, in-8°. *L'organisation des Eglises chrétiennes jusqu'au milieu du IIIe siècle* (dans la *Revue des Questions historiques*, tome 44, 1888, pp. 329-384). — Stanton, *The jewish and christian Messiah. A study in the earliest history of christianity*. Edinburgh, 1896, in-8°. — Stöckl, *Lehrbuch der Apologetik*, tome II, 3e partie. Mayence, 1895, in-8°. — Tanquerey (Ad.), *De Ecclesia Christi*, 3e édition. Paris, 1910, in-8°. — Tixeront, *Histoire des dogmes*. I, *La théologie anténicéenne*, 2e édition. Paris, Lecoffre, 1905, in-12. — Vacandard (E.), *Etudes de critique et d'histoire religieuse*, deuxième série. Paris, Lecoffre-Gabalda, 1910, in-12 (*L'Institution formelle de l'Eglise par le Christ*, pp. 3-47 et 247-252). — Vigouroux (F.), *Dictionnaire de la Bible*, I. Paris.

Letouzey, 1895. — Weber (S.), *Christliche Apologetik*, troisième partie. Fribourg-en-Brisgau, Herder, 1907, in-8°. — Wilmers, *De Christi Ecclesia*. Ratisbonne, Pustet, 1897, in-8°.

Yves de la Brière.

ÉGYPTE. — Les origines historiques du christianisme présentent avec le passé de l'Egypte des points de contact nombreux; l'étude sommaire que nous en ferons ici peut se ramener commodément à trois points :

I. *L'Egypte et la Bible.*
II. *Chronologie égyptienne.*
III. *La religion égyptienne.*

I

L'ÉGYPTE ET LA BIBLE

A. *Origine des Egyptiens.*
  I. *Les races.*
  II. *Souvenirs primitifs.*

B. *Les Hébreux en Egypte.*
  I. *Abraham.*
  II. *Joseph.*
    1. *La date.*
    2. *Analogies égyptiennes.*
  III. *Moïse et les plaies d'Egypte.*
  IV. *Le passage de la mer Rouge.*
  V. *L'époque et les Pharaons.*
    1. *Remarques générales.*
    2. *Première hypothèse,* XVIIIe *dynastie.*
    3. *Deuxième hypothèse,* XIXe *dynastie.*
  VI. *Conclusion.*

A. Origine des Egyptiens

I. Les races. — Tous les hommes descendant d'un même couple, dont l'habitacle semble bien avoir été une région de l'Asie centrale, la question se pose de savoir si ce fait est dans quelque mesure confirmé ou infirmé par l'histoire des anciens Egyptiens. Quelle est, d'après les documents authentiques, l'origine de ce peuple? Vient-il de l'Asie, de la Libye, du centre de l'Afrique? Ou même, vient-il de l'étranger et n'est-il pas autochtone? Il semble, en effet, que la civilisation égyptienne, si nettement caractérisée, et restée sensiblement la même pendant plus de 4.000 ans, n'ait aucun rapport de filiation, de parenté même, avec les autres civilisations antiques de l'Orient, et soit née tout entière et de toute pièce dans la vallée du Nil. Telle on l'admire sur les monuments des derniers Pharaons, telle on la reconnaît dans ses éléments essentiels, au début de l'histoire. Le problème longtemps resté insoluble est entré, ces dernières années, dans une nouvelle phase. Les fouilles archéologiques accomplies sur divers points de ce sol inépuisable de l'Egypte, par MM. de Morgan, Petrie, Amélineau, Quibell, ont fourni de nouvelles données qui permettent de tenter une solution au moins provisoire.

Ces fouilles nous apprennent qu'il faut distinguer deux peuples de race différente, les Egyptiens proprement dits, auteurs de la civilisation appelée égyptienne, et un autre peuple plus ancien, premier occupant de la vallée. Ce peuple primitif, soumis par les Egyptiens conquérants, appartenait à la race libyenne représentée aujourd'hui par les Berbères et les Kabyles, il ne porte aucun trait de ressemblance avec les races asiatiques. D'après les monuments retrouvés récemment, armes, poteries recouvertes de peintures grossières, c'était un peuple de pêcheurs et de chasseurs, qui ne semble rien avoir demandé à la culture du sol. On ne voit dans leurs dessins ni bœufs, ni ânes, ni moutons, mais en revanche des animaux aujourd'hui sauvages, gazelles, antilopes, que ces aborigènes avaient apprivoisés et domestiqués. Combien de temps furent-ils les tranquilles possesseurs du pays? A quelle époque entrèrent-ils en lutte avec les étrangers envahisseurs, guerriers valeureux et intrépides, qui finirent par les refouler hors de la vallée? Il est impossible de le déterminer avec quelque précision. Les nouveaux venus, groupés sous l'autorité de Menès, leur premier roi, s'établirent fortement dans la région conquise, bâtirent des villes, cultivèrent le sol qui devait les nourrir si libéralement et fondèrent ce peuple puissant qui fut les Egyptiens. D'où venaient ces conquérants? Etaient-ils asiatiques? Ici, tous les indices sont convergents, ressemblance de traits avec les peuples établis sur les bords de la mer Rouge, surtout dans l'Arabie du Sud, nez aquilin, barbe pointue, chevelure soyeuse, un pagne pour tout vêtement, tout nous parle d'une origine orientale.

On avait cru autrefois, et c'était l'opinion de Lepsius, qu'ils avaient pénétré en Egypte par l'isthme de Suez et s'étaient avancés graduellement jusque vers la première cataracte. Les nouvelles découvertes, confirmées d'ailleurs par la tradition éthiopienne et égyptienne, prouvent, semble-t-il, que la civilisation, au lieu de remonter le cours du Nil, le descendit et que les vainqueurs venus d'Arabie par l'Ethiopie ou par le Ouadi Hammamat se fixèrent d'abord en Haute-Egypte d'où peu à peu ils gagnèrent le Nord et s'étendirent jusqu'à la mer. Telles sont donc les données actuelles de l'histoire, données qu'on ne saurait considérer comme définitivement acquises mais qui ont pour elles toutes les probabilités : un peuple autochtone établi à l'origine sur les bords du Nil, un autre peuple venu d'Asie le dépossédant et fondant l'empire égyptien.

Ces conclusions ne sauraient faire difficulté à l'exégète. Les renseignements ethnographiques de la Bible, au chapitre x de la Genèse, sont vagues et flottants, les interprétations traditionnelles ne sont nullement d'accord, il ne reste qu'un point absolument hors de doute, la descendance de tous les peuples d'un seul homme. Or ce fait, garanti par la Révélation, ne peut en aucune façon être contredit par l'histoire. Entre le berceau de l'humanité et les points de départ historiquement constatés des différentes nations, quel est le moyen de mesurer le temps écoulé, les distances locales parcourues? Les premiers habitants de l'Egypte, à nous connus aujourd'hui, semblent plutôt africains et ne portent aucune empreinte asiatique. Soit! Mais qui serait à même d'assurer qu'à une époque reculée les Africains ne vinrent pas d'Asie? Est-il nécessaire pour cela qu'ils aient gardé des ressemblances évidentes avec leurs congénères restés plus près du berceau? Assurément non. Les conditions climatériques, le temps, les influences du milieu ont pu effacer ces ressemblances. Au reste, la différenciation des races est un problème qui attend encore une solution. En l'absence de documents, les origines de l'humanité restent hors de l'histoire, et dans cette période obscure et ténébreuse, seule la foi projette quelque lumière.

II. Souvenirs primitifs. — Avant de quitter les anciens Egyptiens, demandons-leur s'ils n'auraient point conservé quelque souvenir de leur origine, des scènes et des événements qui se passèrent avant la dispersion des peuples : paradis terrestre, tentation,

chute, perversité des premières générations, déluge, tour de Babel. A vrai dire, tous ces faits, si bien connus des annales babyloniennes, les documents égyptiens les ignorent. Ils ne font aucune mention d'une préhistoire asiatique, tout ce qu'ils racontent se passe en Egypte. Les Egyptiens, comme la plupart des peuples, mettent à leurs débuts une période de bonheur et de prospérité (cf. le mythe d'Osiris). Mais cette période d'une vie idéale, qu'ils placent sous le règne du glorieux Osiris, ne se ferma point en punition d'une désobéissance, elle finit avec la mort tragique du grand roi qui en était l'organisateur. Dans la suite, les Egyptiens avec un peu moins de félicité et quelques injustices en plus de la part de leurs gouvernants, continuèrent à remuer le sol de leur riche vallée. Leurs devanciers dans ce pays, les archers primitifs, refoulés sur les frontières, restés ennemis héréditaires, vinrent parfois troubler les jours heureux des paisibles agriculteurs, mais ceux-ci savaient aussi manier l'arc et les flèches, monter les chevaux et conduire les chars de guerre, ils furent toujours vainqueurs.

Une légende, gravée sur les tombeaux des rois de la XIXe et de la XXe dynastie, parle d'une destruction des hommes tentée par les dieux. Râ régnait à Héliopolis, il apprend un jour que les hommes se pervertissent et blasphèment son nom. Il réunit aussitôt son conseil et, après délibération, il est décidé que la déesse Hathor ira venger la majesté divine en exterminant les coupables qui s'enfuient déjà sur les montagnes. La terrible guerrière ne s'acquitte que trop bien de son office et fait couler à flots le sang des Egyptiens. Râ effrayé en apprenant cet affreux carnage, et craignant de voir périr la race humaine, veut arrêter la déesse, il n'y parvient qu'en usant d'un stratagème. Il inonde toute la vallée, à une hauteur de quatre palmes, d'un liquide capiteux. Le matin, Hathor arrive, trouve la plaine couverte de ce liquide, elle y mire son beau visage, puis boit à satiété, s'enivre et ne voit plus les hommes. Râ en profite pour la ramener au ciel. — Un passage du livre des morts fait également allusion à une inondation qui couvrira toute la terre. C'est le dieu Atoum d'Héliopolis qui parle : « Voici, je m'en vais défigurer ce que j'ai fait. Cette terre deviendra de l'eau par une inondation, comme elle était au commencement. C'est moi qui resterai seul avec Osiris, et je prendrai la forme d'un petit serpent qu'aucun homme ne connaît et qu'aucun dieu ne peut voir. Je vais faire du bien à Osiris, je lui donnerai le pouvoir sur le monde inférieur, son fils Horus héritera de son trône dans l'île des flammes » (cité par NAVILLE, *La religion des anciens Egyptiens*, p. 187).

Ces deux légendes n'ont rien de commun avec le déluge biblique, elles appartiennent à la mythologie égyptienne, et rien n'autorise à leur attribuer une provenance asiatique. Elles germèrent, comme tant d'autres, dans les cerveaux féconds qui avaient inventé Atoum, Râ et Osiris. Cependant dans l'une et dans l'autre perce quelque analogie avec notre déluge. Dans la première, c'est la perversité des hommes et la résolution divine de les châtier et de les détruire; dans la seconde, c'est le déluge ravageant la terre entière. Au reste, si grandes sont les différences qu'on ne peut en aucune façon songer à quelque dépendance.

B. *Les Hébreux en Egypte*

I. Abraham. — « *Facta est autem fames in terra, descenditque Abram in Aegyptum, ut peregrinaretur ibi* » (*Gen.*, XII, 10). Le voyage d'Abraham en Egypte n'est positivement confirmé par aucun document égyptien. A cela rien d'étonnant, les annales égyptiennes, ainsi que celles de Babylone, ne racontent guère autre chose que des victoires et des campagnes glorieuses, elles ne parlent des peuples étrangers que pour relater leurs défaites et leur soumission. Le voyage d'Abraham, le séjour des Hébreux, n'étaient pas des faits propres à flatter l'orgueil des Pharaons, on n'avait aucune raison d'en parler.

Abraham, pressé par la famine, partit pour l'Egypte peu de temps après son arrivée en Canaan. On ne peut assigner une époque à ce voyage, avant d'avoir déterminé avec quelque précision la date de l'existence même d'Abraham. Or cette date est encore loin d'être certaine, bien qu'avec beaucoup de vraisemblance elle doive se placer autour du deuxième millénaire avant Jésus-Christ (cf. CONDAMIN, *Etudes*, 20 mai 1908, p. 485-501). Ce point serait-il acquis par la chronologie babylonienne, on ne pourrait dire encore avec certitude quel fut le Pharaon qui reçut Abraham. Nous savons, en effet, que la chronologie égyptienne, surtout pour ces temps reculés, est tout à fait indécise et que l'écart entre les dates proposées par les égyptologues varie de plusieurs centaines d'années. Peu importe d'ailleurs la dynastie, XIe, XIIe ou XIIIe, et le nom du Pharaon, Ousirtasen ou Aménémhat, ce qu'il convient de noter et de mettre en relief, c'est le caractère intrinsèque de vérité qui brille dans le récit biblique et qui est une éclatante confirmation de sa valeur historique.

1° Abraham descend en Egypte avec toute sa famille. Ce n'était pas la première fois que les Egyptiens voyaient arriver chez eux une caravane de Sémites, ce fait les avait tellement frappés qu'ils ont voulu en conserver le souvenir. Le tombeau d'un seigneur de la XIIe dynastie, Khnoumhotep, à Beni-Hassan en Moyenne-Egypte, contient précisément dans sa décoration un tableau représentant une de ces caravanes arrivant dans la vallée; elle « compte, hommes, femmes, enfants, trente-sept personnes. Quand même l'inscription ne le dirait pas, on ne peut se tromper sur la race, à leurs traits, à leurs vêtements multicolores, à leurs armes. Ils ont le nez fortement aquilin, la barbe des hommes est noire et pointue, leurs armes sont l'arc, la javeline, la hache, le casse-tête et le boumerang. Si la plupart des hommes n'ont pour vêtement que le pagne bridant sur la hanche, le chef porte un riche manteau, les femmes, de longues robes de bon goût et de belle élégance, le tout rayé, chevronné, quadrillé de dessins bleus sur fond rouge ou rouges sur fond bleu, semé de disques blancs centrés de rouge. Des ânes portent le mobilier. Un autre âne est muni d'une sorte de selle à bords relevés où sont assujettis deux enfants. C'est le grand veneur Néferhotep qui a rencontré ces Amou (Asiatiques), le scribe royal Khéti les a aussitôt inscrits et, en les présentant à son maître, il lui transmet la requête du chef de la tribu, Abšpa. Celui-ci demande à s'établir sur les terres du Pharaon. En signe de soumission, il offre les produits du désert, du kohl, un bouquetin et une gazelle. Knoumhotep le reçoit, lui et les siens, avec le cérémonial usité pour les personnages de distinction » (Camille LAGIER, *Dict. de la Bible*, fasc. XXXI, col. 194, 195).

2° Sara fut enlevée pour le compte du Pharaon; c'est chose trop fréquente dans l'histoire que ces sortes d'enlèvement. Plusieurs faits analogues nous montrent le goût des Egyptiens pour les Syriennes: un fils de Ramsès II, Samentou, accepta une fille sémite dans son harem; le roi Aménophis II avait reçu trois princesses de même race, dont l'une, comme suite, avait amené trois cent dix-sept compagnes; le gouverneur de Jérusalem sous la XVIIIe dynastie,

Abkhiba, rappelle qu'il a envoyé vingt et une esclaves au Pharaon (cf. C. Lagier, *loc. cit.*).

Pharaon, châtié, rend à Abraham son épouse. La religion égyptienne était sévère sur ce point, et tout défunt, pour entrer dans l'Eden, devait pouvoir affirmer qu'il n'avait point eu de commerce avec une femme mariée (voir *Religion égyptienne*).

3° Pharaon rend donc Sara à Abraham, lui fait de nombreux cadeaux et le renvoie en Asie. Détail digne de remarque, parmi ces présents, moutons, bœufs, ânes, chameaux, tous animaux représentés sur les monuments contemporains et antérieurs, ne paraît pas le cheval, qui ne fut introduit que plus tard en Egypte, sous les Hyksos, croit-on.

Ainsi le voyage d'Abraham, bien qu'ignoré encore des documents anciens, se trouve en parfaite harmonie avec les mœurs, les usages, les faits connus de ce temps.

II. Joseph en Egypte. — Pour toute l'histoire de Joseph, comme pour celle d'Abraham, nous n'avons aucun document égyptien, en revanche il est reconnu et admis de tous que le récit biblique porte toutes les marques de la vraisemblance et se distingue par une couleur nettement égyptienne.

1. *La date.* — Joseph étant l'arrière-petit fils d'Abraham, la date de son arrivée en Egypte dépend de celle qu'on assigne à son aïeul. Or ni l'une ni l'autre de ces deux dates n'est encore déterminée avec quelque précision. D'après une tradition que rapporte Jean d'Antioche (*Hist. graec. fragm.*, édit. Didot, t. IV, p. 555), les Hébreux descendirent en Egypte sous les rois Pasteurs, et au rapport de Georges le Syncelle (*Chronographie*, édit. Dindorf, 1829, p. 204), Joseph aurait été élevé à la dignité de vizir par un Pharaon nommé Apapi ou Apophis. Tous les rois de ce nom — on en connaît deux ou trois — sont des Hyksos de la dernière époque, c'est-à-dire, des Hyksos égyptianisés de la xvie dynastie. Le fait est possible, l'intervalle qui sépare la xiie ou la xiiie dynastie de la xvie correspond à peu près à celui qui existe entre Abraham et Joseph. Il a même quelque probabilité, on comprend mieux la faveur de Joseph, de Jacob et de toute sa famille auprès d'un roi sémite, d'origine asiatique, qu'auprès d'un Pharaon indigène ; l'établissement des Hébreux dans la terre de Gessen eut certainement lieu à une époque de paix et de tranquillité publique, avant cette longue guerre de l'indépendance que les princes de Thèbes entreprirent contre les Hyksos et qui se termina par la défaite et l'expulsion de ces derniers, le triomphe des Egyptiens et la domination sur toute la vallée d'une dynastie indigène, la xviiie. Ce n'est pas dans de pareilles conjonctures que des Asiatiques auraient été bien accueillis en Egypte. Le moment le plus favorable est bien le règne des Pasteurs (xve ou plus probablement xvie dynastie), ainsi que le suppose la tradition.

2. *Analogies égyptiennes.* — 1) Joseph est sollicité au mal par la femme de Putiphar, il résiste énergiquement et, sur une fausse accusation, il est jeté en prison. Une histoire semblable est racontée dans le « conte des deux frères », roman composé plus tard sous le règne de Ménephtah pour l'instruction du prince qui fut Séti II. En voici la substance : Il y avait une fois deux frères dont l'aîné s'appelait Anoupou, et l'autre Bitiou; le premier était marié, le second ne l'était pas, il vivait avec son frère en guise de serviteur, gardant les bestiaux, travaillant aux champs. Un jour que les deux frères étaient ensemble occupés aux semailles, loin du village, les semences vinrent à manquer. Anoupou dit à Bitiou : Va, cours à la maison et apporte-nous des semences. Bitiou partit, il trouva la femme de son frère, assise à se coiffer. Debout, dit-il, donne-moi des semences. Elle lui dit : « Va, ouvre le magasin et prends ce qui te plaira. » Bitiou court au magasin, remplit son sac de blé et s'apprête à repartir. La femme arrive et l'arrête : « Viens! reposons ensemble, si tu m'accordes cela je te ferai de beaux vêtements. » Bitiou indigné bondit « comme une panthère du midi », reprit vertement sa belle-sœur d'une pareille proposition et partit pour les champs. L'autre ne lui pardonna pas ce refus méprisant. Le soir, quand on rentra, la maison était dans les ténèbres, point de lumière, point d'eau pour se laver les mains comme d'habitude, Anoupou trouva sa femme étendue sur le sol, déchirée, échevelée, poussant des cris : Qui donc t'a parlé, lui dit-il. — Personne autre que ton frère, répondit-elle. Cependant, Bitiou rentrait tranquillement les bestiaux. Averti d'une manière merveilleuse de ce qui se passait, il prit immédiatement la fuite et n'échappa à la poursuite de son frère que par une intervention des dieux (cf. Maspero, *Les contes populaires de l'Egypte ancienne*, Paris, 1889, p. 5-32. Vigouroux, *La Bible et les découvertes modernes*, t. II, p. 43-57).

2) Les songes de Pharaon, les sept vaches grasses et les sept vaches maigres, les sept épis pleins et les sept épis desséchés, la convocation des magiciens, tout cela est franchement égyptien. « La sorcellerie avait sa place dans la vie courante, aussi bien que la guerre, le commerce, la littérature, les métiers qu'on exerçait, les divertissements qu'on prenait... Le prêtre était un magicien... Pharaon en avait toujours plusieurs à côté de lui. » (Maspero, *Les contes*, préface, p. xlvi.) L'élévation de Joseph, un serviteur, un étranger, à la dignité de premier ministre, avec des pouvoirs presque royaux, est certainement une faveur peu commune. Elle s'explique par les circonstances extraordinaires. Elle est la récompense de l'interprétation des songes du Pharaon, un Hyksos, un Asiatique, un étranger lui aussi, interprétation qui a eu le plus grand éclat, après l'échec de tous les magiciens du pays, et qui a pour toute l'Egypte de si grandes conséquences. Au reste, des faits analogues sont constatés sous les dynasties indigènes ellesmêmes. A la cour de Ménephtah, un Cananéen du nom de Ben-Matana occupe un poste élevé. Deux esclaves arrivèrent à être l'un surintendant des domaines d'Amon-Râ, l'autre procureur du Pharaon (cf. Lagier, *Dict. de la Bible*, fasc. xxxi, col. 199).

La famine n'est pas chose inconnue dans les annales égyptiennes. Nous en trouvons une mentionnée précisément sous un roi hyksos, Seqenen-Râ III, un contemporain de Joseph, peut-être. Un des officiers de ce roi, Beby, après avoir énuméré ses qualités et ses services, parle ainsi : « Ami du dieu des moissons, vigilant au temps des semailles, je recueillais la moisson et lorsque s'élevait une famine durant plusieurs années, je distribuais le blé dans la cité à quiconque avait faim. » (Garrow Duncan, *The exploration of Egypt and the Old Testament*, p. 76.)

3) Lorsque Joseph a été reconnu par ses frères, Jacob descend en Egypte avec toute sa famille, et Pharaon leur donne la terre de Gessen. Ce pays est nommé dans les textes égyptiens contemporains et même antérieurs, au temps des Hyksos il était probablement cultivé et canalisé (cf. Lieblein, *L'Exode des Hébreux*, dans *Proceedings of the Soc. of bibl. Archaeology*, 1899, vol. xxi, p. 53-54). C'est la région actuelle de la Basse-Egypte, appelée Ouadi Toumilât, comprise entre Zagazig et Ismaïlia, vallée fertile quand elle est bien arrosée, où se voient Tell-el-kebir, Tell-Rotâb, Tell-el-Maskhouta l'ancienne Pitum (Phithom), le centre du pays de Thukut (Socoth). Plus

tard, sous Ménéphtah, quand les Israélites furent partis, cette même région fut concédée à une tribu asiatique pour y faire paître ses troupeaux (Papyrus *Anastasi VI*, pl. IV. Cf. Lieblein, loc. cit., p. 67).

III. Moïse et les plaies d'Egypte. — Un nouveau roi monta sur le trône, qui ne connaissait pas Joseph et qui commença à persécuter les Hébreux. Pour arrêter leur accroissement déjà inquiétant, il ordonna de mettre à mort les enfants mâles, puis il les soumit tous, hommes et femmes, à la corvée, fabrication des briques, construction des magasins de Ramessés et de Phithom, et, dit la Bible (*Ex.*, I, 14), toute sorte de travaux agricoles. C'était l'oppression, la servitude, la misère. Quand la mesure a atteint le comble, Dieu, qui a ainsi détaché son peuple des charmes de l'Egypte, lui envoie Moïse pour l'arracher à l'esclavage, le ramener au pays de ses pères et lui donner l'autonomie et l'indépendance. Mais Pharaon ne l'entend pas ainsi, il a besoin d'ouvriers pour ses grandes constructions, il refuse obstinément et, pour obtenir son consentement, il faut toute une série de merveilles et de fléaux.

Ce n'est pas le lieu ici de faire une étude complète des plaies d'Egypte. Il suffira à notre but d'en faire ressortir le caractère intrinsèque de vraisemblance et le côté merveilleux.

1. L'eau du Nil est changée en sang, fléau terrible pour l'Egypte où tout vit du Nil, où toute eau potable vient du fleuve directement ou par infiltration, fléau meurtrier pour les poissons, les plantes, les animaux, les hommes, qu'on admette un changement en sang véritable, à la suite d'Origène et de S. Cyrille d'Alexandrie, ou qu'on se contente de surabondance de limon rougeâtre qui rendit nauséabondes et délétères les eaux non filtrées, et cela au moment de la crue, quand le fleuve engraissé des éléments terreux qu'il charrie est naturellement coloré en rouge, soit à une autre époque, ce qui accentuerait encore le caractère surnaturel du fléau.

2. Les grenouilles foisonnent pendant l'inondation; pour en faire une plaie, il suffit de les multiplier dans une grande proportion.

3. Les moustiques ne sont que trop connus des habitants de l'Egypte. De nos jours encore, à certaines époques de l'année, ils sont un vrai tourment dont on a de la peine à se garantir; multipliés, ils feraient de la vie un supplice.

4. Les mouches sont également une cause de souffrance pour tous, mais spécialement pour les enfants qui ne peuvent en protéger leurs yeux, toujours attaqués, fréquemment perdus.

5. 6. La peste des animaux et des hommes n'est pas inconnue dans le pays.

7. La grêle est rare, elle tombe quelquefois pourtant et alors elle est redoutable pour les plantes, l'orge, le lin, le blé.

8. Les sauterelles et leurs nuées épaisses, s'abattant sur les moissons, les prés, les jardins, les arbres et ravageant tout sur leur passage, c'est de l'histoire de tous les temps, dans toute l'Afrique du Nord.

9. Les ténèbres furent sans doute produites par un *khamsin,* vent brûlant qui passe sur les déserts, enlève dans les airs des tourbillons de sable et vient éclater comme un orage dans toute la vallée.

10. La dixième plaie, la mort des premier-nés, n'a aucun rapport spécial avec l'Egypte, elle fut la plus sensible au cœur du Pharaon endurci qui vit ainsi périr son propre fils, l'héritier de son trône, elle amena le dénouement et arracha enfin l'autorisation si longtemps refusée, si chèrement vendue.

Tous ces fléaux ont donc une couleur nettement indigène, et cela même les prémunit contre toute accusation de fiction. Ils sont naturels en eux-mêmes et dans leurs effets; ce qui dépasse les forces de la nature, c'est le *mode* instantané dont ils sont produits et l'extraordinaire intensité qu'ils revêtent. Qu'ils soient, dans l'ensemble, de vrais miracles, cela ressort du récit lui-même, consternation du peuple et du Pharaon, impuissance des magiciens à imiter le plus grand nombre et surtout à endiguer le mal, cela ressort du but que Dieu se proposait, frapper les Egyptiens d'étonnement et leur inspirer une grande idée du peuple qu'ils avaient méprisé, relever le courage des Hébreux, les détourner du culte des idoles et implanter en eux la foi en sa toute-puissance.

Les sages égyptiens imitèrent trois des actions de Moïse, baguette transformée en serpent, eau changée en sang, multiplication des grenouilles. Ce fait, quelle que soit la manière dont on l'explique (voir VIGOUROUX, *La Bible et les découvertes modernes*, t. II, p. 319-324), ne porte aucune atteinte au caractère miraculeux de l'ensemble des fléaux; au contraire, c'est pour le mettre plus en relief, semble-t-il, que Dieu le permit. L'ombre fait ressortir la lumière; combien pâlit la puissance pourtant si grande des magiciens devant celle qui éclate entre les mains de Moïse !

IV. Le passage de la mer Rouge. — Avant de partir, les Hébreux, sur l'ordre de Moïse, demandèrent à leurs voisins égyptiens des objets d'or et d'argent et en reçurent, d'après le texte sacré, une bonne quantité. Dire qu'en les emportant avec eux ils commirent un vol, c'est juger d'un fait sans en connaître les circonstances, c'est surtout oublier les nombreuses journées de travail forcé fournies par les Hébreux pour la fabrication des briques et la construction des magasins. N'avaient-ils pas droit à une compensation !

Les Israélites partirent donc ensemble de la terre de Gessen, ils se dirigèrent d'abord vers l'Orient jusqu'à Etham sur le bord du désert; là, au lieu de poursuivre en ligne droite, sur l'ordre de Dieu ils infléchirent vers le sud et vinrent camper sur le bord occidental de la mer Rouge.

Il est impossible d'expliquer cette marche par des raisons d'ordre naturel. Une multitude si considérable, voulant gagner la Syrie, devait suivre la route ordinaire par le désert et ne pouvait sans périr s'engager dans des voies inconnues, en tout cas elle ne pouvait espérer sortir d'Egypte en mettant la mer Rouge entre elle-même et le pays à atteindre. Au reste, dans toutes les hypothèses, l'exode n'était possible que par une intervention spéciale de Dieu. Pharaon, averti que les Hébreux avaient d'autres intentions que celle de sacrifier dans le désert, lancerait son armée à leur poursuite, et Dieu seul pourrait arrêter, détourner ou anéantir les ennemis de son peuple. C'était donc Dieu qui dirigeait les Hébreux, et malgré eux, malgré leurs murmures, il allait marquer d'un prodige éclatant et à jamais mémorable le terme de leur exil et l'inauguration de leur nouvelle vie de liberté et d'indépendance. Ils étaient campés sur le bord de la mer, quand, au soir, levant les yeux du côté de l'Occident, ils virent au loin l'armée égyptienne s'apprêtant à fondre sur eux, et ils commencèrent à récriminer contre Moïse. L'heure était trop avancée pour engager le combat, les fugitifs d'ailleurs ne pouvaient échapper, la nuit noire se fit entre les deux camps. Le passage eut lieu par la pointe effilée de la mer, à un endroit qu'il est impossible aujourd'hui d'identifier avec certitude, ce qui importe peu d'ailleurs. Quel que soit le théâtre du miracle, le fait reste le même. La nuit tombée, Moïse sur l'ordre de Dieu, étend la main au-dessus de la mer, un vent violent et chaud s'élève, qui divise les eaux et met la mer à sec, les Fils d'Israël s'y engagent et marchent vers

l'autre bord entre les deux murailles liquides, les Egyptiens avertis du mouvement poursuivent les Hébreux au milieu de la mer, avant l'aurore les roues de leurs chars commencent à s'enfoncer, la marche devient impossible, les Egyptiens reconnaissent l'intervention de Jahvé et veulent revenir sur leurs pas, Dieu ordonne à Moïse d'étendre la main sur la mer; tous les Hébreux sont sortis, les eaux reviennent dans leur lit, enveloppent les Egyptiens et les engloutissent, Israël est sauvé.

Le passage de la mer Rouge est un fait historique, son caractère surnaturel et strictement miraculeux est garanti par des autorités irrécusables : le récit lui-même, simple, tranquille, dépouillé de tout artifice poétique, de toute mise en scène ; la tradition biblique et juive qui, sans cesse, rappelle le fait et le considère comme un miracle de premier ordre (*Num.*, XXXIII, 8; *Deut.*, XI, 4; *Jos.*, II, 10; IV, 24; XXIV, 7; *Is.*, XLIII, 16; LI, 10; LXIII, 11 ; *Ps.*, LXV, 6; LXXVII, 13; CV, 9; CXIII, 3; *Judith.*, V, 12; II *Esdr.*, IX, 11 ; *Sap.*, X, 18; XIX, 7; I *Macch.*, IV, 9; *Act.*, VII, 36; I *Cor.*, X, 1 ; *Hebr.*, XI, 29) ; la tradition chrétienne tout entière qui l'a toujours regardé comme un des points fondamentaux de l'histoire du peuple élu, comme un moyen efficace dont Dieu se servit pour arracher définitivement ce peuple à ses oppresseurs, le détourner du polythéisme et de l'idolâtrie, affermir en lui la foi à sa toute-puissance, à son attribut essentiel de Dieu unique. Il ne peut y avoir de raison de nier ce miracle, que le parti pris de les nier tous; en dehors des témoignages positifs qu'on ne pourrait rejeter sans renverser l'autorité de la Bible, il revêt tous les caractères de la vraisemblance, ce n'est pas une merveille séparée, sans connexion avec le reste de l'histoire, un point lumineux créé par l'auteur pour embellir son récit, c'est la seule explication possible de l'exode. Nous l'avons déjà dit, sans une intervention spéciale de Dieu, les Hébreux ne pouvaient échapper aux Egyptiens; d'engagement, de combat, il ne reste aucun souvenir, les Fils d'Israël ne tirèrent pas l'épée, ils n'eurent qu'à obéir à Moïse et à Dieu. Sans doute, l'intervention divine aurait pu se produire de beaucoup d'autres manières, mais de quel droit rejetterait-on la seule que connaisse la Bible et la Tradition? Le miracle lui-même doit s'expliquer comme les autres de même ordre, comme le passage du Jourdain, la chute des murs de Jéricho, la marche de Jésus-Christ sur les eaux. Les circonstances, les détails nous sont inconnus; les causes secondes, vent impétueux et chaud, mouvement naturel de la mer, ne sont pas exclues, mais elles ne suffisent pas à expliquer le fait, il faut recourir à une force qui dépasse de beaucoup celles de la nature.

V. L'époque et les Pharaons

1. *Remarques générales.* — Le séjour des Hébreux en Egypte, leur oppression et leur servitude, les plaies, la sortie miraculeuse, restent des faits certains, quelle que soit notre incertitude au sujet de l'*époque* à laquelle il faut les placer, au sujet des *Pharaons* qui furent mêlés à ces événements, ils restent certains alors même que de nouvelles découvertes viendraient renverser les calculs faits jusqu'ici et détruire la *probabilité* que nous croyons devoir attacher à nos hypothèses. Disons-le franchement, sur la question des dates, nous n'avons encore aucune certitude, nous sommes réduits à des indices et à des probabilités ; or ne se trompe pas qui n'affirme pas plus que ses raisons ne lui permettent d'affirmer.

Nous atteindrons pleinement notre but, qui est uniquement apologétique, si nous montrons que les événements bibliques trouvent un cadre convenable dans l'histoire égyptienne et que, de ce côté, nous n'avons à craindre aucune objection sérieuse. Deux difficultés peuvent d'abord se présenter à l'esprit, il nous faut les résoudre pour être plus à l'aise dans la question historique.

a) Moïse ne nomme aucun Pharaon par son nom propre, ni celui de l'oppression, ni celui de l'exode. Pourquoi? N'est-ce pas étonnant de la part d'un auteur contemporain des événements? La difficulté n'est qu'apparente. En se servant du titre générique de Pharaon, Moïse est en parfait accord avec les usages égyptiens de son temps, les papyrus ne parlent pas autrement. On employait alors le mot Pharaon comme nous employons aujourd'hui ceux de Khédive, Sultan, Czar, Mikado. « Ce fut surtout au temps des Ramsès, quand le peuple d'Israël était prisonnier en Egypte, que ces mots *per âa* (Pharaon) servirent à dénommer le roi du Delta et de la Thébaïde... Lorsque nous donnons aujourd'hui à Ramsès le nom de Pharaon, nous employons l'expression même dont se servaient ses contemporains pour le désigner. » (LORET, *L'Egypte au temps des Pharaons*, 1889, p. 18.) Pouvait-on demander à Moïse de faire autrement?

b) Faut-il admettre que Pharaon fut en personne enseveli sous les eaux de la mer Rouge?

Rien ne nous y oblige, le texte sacré ne le dit pas. On lit dans le cantique de Moïse, *Ex.*, XV, 19 : « *Ingressus est enim eques Pharao cum curribus et equitibus ejus in mare, et reduxit super eos Dominus aquas maris* », et au psaume CXXXV, 15 : « *Et excussit Pharaonem et virtutem ejus in mari Rubro* », mais c'est une figure du style poétique pour indiquer l'armée de Pharaon. Ne disons-nous pas de même : Napoléon fut écrasé à Waterloo? Si donc il était établi que Ménephtah est le Pharaon de l'Exode, nous n'aurions pas à nous troubler de savoir que la momie de ce roi a été retrouvée et que chacun peut aujourd'hui la contempler de ses propres yeux exposée au musée égyptien du Caire. A supposer même que Pharaon en personne fut englouti avec son armée, nous savons que la mer rejeta les cadavres et que les Hébreux les virent le lendemain sur le rivage. Or pour faire une momie il suffit d'un cadavre, et Ménephtah mort noyé aurait pu être momifié aussi bien que Ménephtah mort de maladie.

Les hypothèses

Deux hypothèses principales sont en présence, la première place les événements bibliques, oppression et exode, sous la XVIIIe dynastie et indique Thouthmès III comme principal oppresseur, la seconde les place sous la XIXe dynastie et plus spécialement sous Ramsès II et Ménephtah. Nous exposerons simplement les raisons qui militent pour l'une et pour l'autre de ces deux hypothèses.

2. *Première hypothèse, la* XVIIIe *dynastie.*

1) *La chronologie biblique.* — Nous prenons comme point de départ une date à peu près certaine, le début de la fondation du temple de Salomon en 957 (FL. JOSÈPHE, *Antiq.* VIII, III, 1, et *Contra Apionem*, I, 17). Or l'exode avait eu lieu 480 ans avant (III *Reg.*, VI, 1), ce qui nous reporte en 957 + 480 = 1437. Si on admet avec la Vulgate et l'hébreu que le séjour en Egypte dura 430 ans, l'arrivée de Jacob se place en 1437 + 430 = 1867 ; si on limite le séjour à 215 ans avec les Septante, le samaritain, et saint Paul (*Gal.*, III, 17), elle tombe en 1437 + 215 = 1652. Ces chiffres évidemment ne sont qu'approximatifs. La période des Juges, en comptant de l'Exode à Salomon, pourrait être inférieure à 480 ans (LAGRANGE, *Le livre des Juges*, introduction, p. XLII, XLIII), mais ce

nombre est vraisemblable, il a même pour lui beaucoup de probabilité. Or d'après tous les égyptologues modernes, 1437 tombe dans la XVIIIe dynastie, et d'après les anciens cette date est plus rapprochée de Thoutmès III que de Ménephtah.

Voici leurs dates pour les deux dynasties qui nous intéressent :

Anciens

	Champollion-Figeac	Lepsius	Brugsch	Mariette
XVIIIe dyn.	1822-1473	1591-1443	1700-1400	1703-1462
XIXe dyn.	1473-1279	1443-1269	1400-1200	1462-1288

Modernes

	Steindorff	Petrie	Budge	Breasted
XVIIIe dynastie, Thoutmès I, Makéré, Thoutmès II, Thoutmès III	1545-1461	1541-1481	1566-1500	1540-1447
Aménophis II	1461-1436	1481-1449	1500-1466	1448-1420
Thoutmès IV	1436-1427	1449-1423	1466-1450	1420-1411
Aménophis III	1427-1392	1423-1414	1450-1430	1411-1375
Aménophis IV	1392-1374	1414-1383		1375-1358
XIXe dynastie, Ramsès I	1350	1328-1326	1400·	1315-1314
Séti I		1326-1300		1313-1292
Ramsès II	1324-1258	1300-1234		1292-1225
Ménephtah	1258-	1234-1214		1225-1215
Séti II	-1250	1214-1209	1266-1250	1209-1205

Les égyptologues ne donnent pas tous le même ordre dans la suite des Pharaons, spécialement pour la XVIIIe dynastie. Plusieurs mettent dans cette dynastie les deux règnes précédents, d'Ahmosis Ier et d'Aménophis Ier. Mais cela n'importe pas à notre sujet.

Lorsque Moïse entama les pourparlers avec Pharaon, il avait 80 ans (*Ex.*, VII, 7); à sa naissance, la persécution battait déjà son plein, puisque lui-même fut exposé sur le Nil; en supposant qu'elle s'exerçait depuis une vingtaine d'années, on arrive à la durée d'un siècle. L'oppression des Hébreux aurait donc commencé vers 1537, c'est-à-dire dans les débuts de la XVIIIe dynastie, elle aurait atteint son maximum d'acuité sous le long règne de Thoutmès III (une quarantaine d'années), celui-ci serait le Pharaon qui mit à prix la tête de Moïse (*Ex.*, II, 15) et l'Exode aurait eu lieu sous Aménophis II. Les Hébreux seraient arrivés dans la terre promise 40 ans plus tard, au temps d'Aménophis III. D'ailleurs, comme les chiffres ici ne sont qu'approximatifs, on peut reculer tous les événements de manière à placer l'arrivée en Palestine sous Aménophis IV. Cette hypothèse, que nous suggère la chronologie biblique, n'est contredite par aucun document positif et s'appuie sur plusieurs autres indices.

2) *Le Pharaon oppresseur.* — *a*) « Il s'éleva sur l'Egypte un autre roi qui ne connaissait pas Joseph. » (*Ex.*, I, 8.) Ces mots annoncent un revirement considérable dans la politique égyptienne, et tout naturellement on pense à l'expulsion des rois Pasteurs, les protecteurs des Hébreux, par les chefs indigènes qui forment la XVIIe dynastie. Cette expulsion ne se fit pas en une année, ce fut une guerre qui dura peut-être un demi-siècle. Lorsque les princes de Thèbes, descendant peu à peu la vallée, eurent enfin emporté d'assaut Avaris, la dernière forteresse des Hyksos, et étendu leur domination sur toute l'Egypte, ils devaient prendre tous les moyens pour consolider leur pouvoir à l'intérieur, et ils portèrent leur attention sur ce peuple d'étrangers, ces Asiatiques qui débordaient déjà de la terre de Gessen. « Voici que les enfants d'Israël forment un peuple plus nombreux et plus puissant que nous. Allons! Prenons des précautions contre lui, empêchons-le de s'accroître, de peur que, une guerre survenant, il ne se joigne à nos ennemis pour nous combattre et ne réussisse à sortir du pays. » (*Ex.*, I, 9, 10.) Une pareille mesure se comprend très bien alors que les ennemis étaient encore aux portes et qu'il y avait tout lieu de s'attendre à un retour offensif, elle est beaucoup moins vraisemblable, dans la seconde hypothèse, sous la XIXe dynastie, alors que l'empire égyptien dépassait la Syrie et que jusqu'à l'Oronte tout tremblait devant Pharaon. De même, l'idée d'un « nouveau roi », le changement de conduite à l'égard d'Israël, s'expliquent moins facilement sous la XIXe dynastie, près de deux cents ans après la mort de Joseph, puisque dans les deux hypothèses le Pharaon de Joseph est un Hyksos.

Il est vrai que la durée du séjour en Egypte peut ici intervenir, mais cette durée, bibliquement parlant, est fort incertaine. Qu'on la porte jusqu'à 430 ans, ou qu'on la réduise à 215, c'est la première hypothèse qui est préférable. Les 430 ans ajoutés à 1437 nous mènent à 1867, et comme Joseph ne peut être séparé d'Abraham par guère plus de 200 ans, puisqu'il est son arrière-petit-fils, cela place Abraham vers 2050, date que les autres documents *actuels* semblent indiquer (A. CONDAMIN, *Etudes*, 20 mai 1908, p. 485-501). En adoptant les 215 ans, ce qui est un minimum, on aurait pour Abraham 1852. La seconde hypothèse, qui met l'exode sous Ménephtah, c'est-à-dire deux cents ans plus tard, doit rabaisser d'autant la date d'Abraham, ce qui est moins conforme aux autres données.

b) Les Egyptiens « établirent donc sur Israël des chefs de corvée, afin de l'accabler par des travaux pénibles. C'est ainsi qu'il bâtit des villes pour servir de magasins à Pharaon, savoir Pithom et Ramsès. » (*Ex.*, I, 11.) La fabrication des briques pour la construction de magasins publics, telle fut la corvée à laquelle, jusqu'à leur départ, les Hébreux furent condamnés par les divers Pharaons qui les persécutèrent pendant une centaine d'années. La Bible a reçu ici de l'égyptologie une éclatante confirmation. Pithom, en égyptien *pi-tum*, la ville ou le temple de Tum, a été définitivement identifié par les fouilles de l'égyptologue suisse NAVILLE en 1883, avec les ruines de Tell el-maskhouta, dans le Ouadi Toumilat, à l'ouest d'Ismaïlia. Il y avait là un temple ancien dédié au dieu Tum, d'où le nom de la localité. Naville reconnut que ce temple se trouvait dans une vaste enceinte en briques, sorte de forteresse qui enveloppait une surface de quatre hectares environ. C'est dans cette enceinte qu'étaient les greniers destinés à recevoir le blé qui servait d'approvisionnement aux troupes. Leurs traces, leur plan étaient encore conservés sous le sable, c'étaient des constructions rectangulaires, de dimensions inégales, solidement bâties en murs de briques, d'au moins deux mètres d'épaisseur (cf. LAGIER, *Dict. de la Bible*, V, 323). Ce même endroit s'appelait Thukut (= Socoth ou Sucoth, *Ex.*, XIII, 20) et ce nom désignait à la fois la ville et la contrée avoisinante. Quant à la ville de Ramsès, elle n'est pas encore identifiée avec certitude. Les uns ont dit que c'était Tanis, les autres pensent que Tanis, bien qu'appelée dans quelques documents *pi-ramsès*, est trop loin de la terre de Gessen, et inclinent pour les ruines de Tell Rotâb au milieu du Ouadi Toumilat. Les récentes fouilles (1906) de FLINDERS PETRIE en cet endroit ont mis à jour des ruines de temples, des murs en briques, travaux de la XVIIIe et de la XIXe dynastie, mais rien n'indique que la ville ait eu nom Ramsès.

Un fait est certain, c'est que la XVIIIe et la XIXe dynastie firent exécuter de grandes constructions en briques dans la Basse-Egypte (MASPERO, *Histoire*

ancienne des peuples de l'Orient, 7e édit., 1905, p. 244), et spécialement dans la terre de Gessen. C'est aussi que ces deux dynasties présentent la même physionomie politique, caractère belliqueux des souverains, puissante organisation, guerres continuelles, longues et nombreuses campagnes en Syrie et jusqu'en Mésopotamie. On peut donc choisir dans ces deux dynasties les Pharaons oppresseurs des Hébreux. Il est même à croire que les princes de la XVIIIe dynastie qui furent les initiateurs de ce mouvement, qui commencèrent les travaux, de construction, firent appel aux habitants du pays, aux Hébreux qu'ils avaient intérêt à tenir dans un rude esclavage. La vraisemblance du fait est confirmée par un tableau figurant dans un hypogée de Gournah, près de Thèbes, et datant du règne de Thoutmès III. On y voit des étrangers, des Asiatiques, travaillant à la fabrication des briques pour le temple d'Amon, sous le regard de surveillants armés de l'impitoyable bâton. Tous les détails y sont représentés, on puise de l'eau, on pétrit l'argile, on porte le limon, on façonne les briques dans le moule de bois, on les charge, on les emporte; ainsi peinait Israël autour de Pithom et de Ramsès.

3) *La tradition.* — Une tradition rapportée par THÉOPHILE D'ANTIOCHE (*Ad Autolyc.*, III, 20; *P. G.*, VI, 1147), par FL. JOSÈPHE (*Contra Apionem*, I, 26, édit. Didot, II, p. 358) et par MANÉTHON (dans Josèphe, loc. cit., p. 360) place Moïse et l'Exode sous la XVIIIe dynastie. Voici en substance le récit de Manéthon. Sur le conseil des dieux, le roi Aménophis veut délivrer le pays des lépreux et de tous les hommes impurs, il en réunit 80.000 et les jette dans les carrières de Toura (au sud du Caire actuel), puis il leur concède la ville d'Avaris, demeurée déserte depuis le départ des Pasteurs. Ils s'organisent en nation sous la conduite d'un prêtre d'Héliopolis Orsasyph, appelé aussi Moïse. Celui-ci appelle à son secours les descendants des Pasteurs, fixés en Palestine. A eux tous ils s'emparent de l'Egypte et livrent le pays au pillage et à l'incendie. Aménophis a été obligé de se réfugier en Ethiopie, mais il en revient bientôt avec son fils Ramsès et une puissante armée, attaque les Pasteurs et les Impurs, les met en déroute et les poursuit jusqu'aux frontières de la Syrie.

Malgré tout ce qu'il y a de légendaire et d'invraisemblable dans ce récit, il est difficile de croire que rien n'y est historique. Manéthon, qui écrivait sous Ptolémée II Philadelphe (285-247), connaissait-il Moïse par les annales égyptiennes ou par les Livres Saints, que traduisaient alors les Septante à Alexandrie, ou par les Juifs établis dans la vallée du Nil déjà depuis le Ve siècle avant Jésus-Christ? il est difficile de le décider. En tout cas, il avait une raison pour unir le nom de Moïse à celui d'Aménophis plutôt qu'à un autre, et on ne voit pas quelle aurait bien pu être cette raison, si ce n'est la tradition. Josèphe, qui cite tout le passage de Manéthon, accuse l'historien égyptien d'avoir changé à dessein le nom du Pharaon, mais en cela il n'a d'autre but que de mieux séparer la cause de Moïse de celle des Pasteurs.

4) *Les « Ḫabiri » des lettres de Tell el-Amarna.* — Si les Hébreux sortirent d'Egypte vers 1437 sous le règne d'Aménophis II, ils parvinrent en Palestine, après leurs 40 ans de pérégrinations dans le désert, vers 1397 sous Aménophis III. Or à ce moment même, les lettres des gouverneurs des principales villes de Palestine à leur maître, le Pharaon d'Egypte (Aménophis III ou Aménophis IV), annoncent l'invasion du pays par un peuple d'étrangers qu'elles appellent *Ḫabiri*. Le préfet de Jérusalem en particulier, Abdkhiba, réclame instamment du secours : « Pourquoi aimes-tu les Ḫabiri et haïs-tu les préfets? » — « Le territoire du roi est perdu, si vous ne m'écoutez pas, tous les préfets sont perdus, le roi n'a plus de préfets. Que le roi tourne sa face vers eux; que le roi mon maître fasse marcher des soldats auxiliaires. Le roi n'a plus de territoire; les Ḫabiri pillent tous les territoires du roi. » — « S'il n'y a pas de soldats auxiliaires, le pays du roi passe aux Ḫabiri. » (H. WINCKLER, *Die Thoutafeln von Tell-el-Amarna*, p. 303-313.) Les Ḫabiri sont ainsi nommés plusieurs fois. Quel était ce peuple puissant qui envahissait alors les territoires soumis à Pharaon? On a pensé immédiatement aux Hébreux. Et d'abord notons qu'il y a correspondance philologique entre *Ḫabiri* et *Hibri* (Hébreux), puisque l'assyrien représente souvent par *ḫa* la lettre *ain* qui commence le mot *Hibri;* en cela les assyriologues sont d'accord. Reste à savoir si pour d'autres raisons il est impossible d'identifier les Ḫabiri avec les Hébreux. Ici les avis sont partagés; Winckler regarde cette identification comme certaine, d'autres la contestent (cf. DELATTRE, *Revue des questions historiques*, t. XXXI, 1904, p. 353 sqq.). En tout cas, il semble difficile d'admettre qu'elle ne soit pas possible. Il est à remarquer, en effet, que si les Ḫabiri occupèrent la Palestine, comme il ressort des lettres de Tell el-Amarna, les Hébreux, à leur arrivée, eurent à les expulser, ils eurent au moins à les combattre; or, parmi les ennemis d'Israël, on ne trouve aucun nom qui rappelle les *Ḫabiri.* Si ce peuple n'était pas les Hébreux eux-mêmes, où avait-il passé? Qu'était-il devenu? (Cf. article du P. A. CONDAMIN sur BABYLONE ET LA BIBLE, col. 353.)

5) *La stèle de Ménephtah.* — Cette stèle, découverte en 1895 à Thèbes, par FLINDERS PETRIE, et conservée au musée du Caire, porte une longue inscription qui est un chant triomphal divisé en deux parties; dans la première on raconte en style poétique qu'en l'an V de son règne Ménephtah remporta une victoire éclatante sur les Libyens, ses ennemis de l'Ouest; dans la seconde, beaucoup plus courte, on dépeint la situation des peuples du Nord. Voici le passage qui nous intéresse : « Les chefs étendus à terre disent le salut, et nul parmi les nomades ne porte le front haut. Tihonou est dévasté, Khéta est en paix, Canaan est la proie de tous les maux, Ascalon est emmené, Ghézer est pris, Jamnia est anéanti, *Israël est détruit, il n'a plus de semence,* la Syrie est semblable à une veuve d'Egypte. Tous les pays sont réunis en paix. »

Israël est ici nommé expressément, et c'est le seul document égyptien qui fasse sûrement mention des Hébreux. Cette seconde partie contient, comme on le voit, l'énumération d'un groupe de peuples établis en Syrie et en Palestine. Israël est bien à sa place géographique à côté des gens d'Ascalon, de Gézer, de Jamnia; au temps de Ménephtah, il était donc fixé en Palestine, ce qui concorde bien avec la première hypothèse. Le document est authentique et clair; il cadre mal avec la seconde hypothèse. On dit que l'Israël ici nommé n'est pas l'Israël de l'Exode, mais un clan d'Hébreux déjà établis dans la Terre promise; supposition gratuite, et manifestement contraire à la Bible. On dit aussi que la mention de la stèle peut s'appliquer à Israël récemment sorti d'Egypte et disparu, sans laisser de trace, dans les profondeurs du désert. Mais alors pourquoi le nommer après Ghézer, Jamnia, et avant la Syrie? Pourquoi le confondre avec les ennemis vaincus et soumis, alors qu'il n'avait jamais été ennemi de l'Egypte, qu'il avait travaillé pour elle, lui avait construit des forteresses? Pourquoi surtout le mentionner, alors que ce souvenir, loin d'être une gloire, ne rappelait à tous qu'un lamentable et humiliant échec? Sans doute, supposé prouvé par ailleurs le récent départ des Hébreux, ce serait la seule explication possible,

mais c'est le contraire qui est en question. Qu'un historien sans parti pris, sans idée préconçue, lise la stèle de Méneplitah, il placera tout naturellement Israël en Palestine, à côté des autres peuples que mentionne le texte.

3. *Deuxième hypothèse, la* XIXe *dynastie.*

1) Dans cette hypothèse, on prend pour point de départ l'arrivée de Joseph en Egypte, qu'on place sous un Pharaon hyksos de la XVIe dynastie, vers 1650, on compte 430 ans de séjour ou à peu près, ce qui met l'exode vers 1230, après Ramsès II, au début du règne de Méneplitah. Nous avons vu qu'on ne connaît avec certitude ni la durée du séjour en Egypte, ni le Pharaon de Joseph.

2) Ramsès II réalise de point en point le portrait du Pharaon oppresseur tel que le peint le récit biblique; il est guerrier et constructeur, on lit son cartouche sur toutes les ruines de la Basse-Egypte, c'est le seul cartouche qu'on ait encore trouvé à Tell el-Maskhouta, l'ancienne Pithom et à Tell Rotab, peut-être l'ancienne Ramsès. — Mais on peut faire remarquer que le nom de Ramsès II s'étale sur presque tous les monuments d'Egypte, ce qui n'est pas une preuve que ce Pharaon fut le premier et le seul constructeur de ces monuments, et dans notre cas on sait positivement que les magasins de la terre de Gessen furent commencés sous la XVIIIe dynastie.

3) La Bible elle-même, en nommant une ville, Ramsès, indique bien que le Pharaon constructeur s'appelait lui aussi Ramsès. Cet indice est un des principaux appuis de l'hypothèse, et semble avoir été la cause de son succès. Avant la XIXe dynastie, le nom de Ramsès est inconnu en Egypte, donc on ne peut placer la construction des deux villes mentionnées dans la Bible sous une dynastie antérieure. — Cette raison n'est certainement pas dénuée de valeur, elle est malheureusement infirmée par la Bible elle-même, qui dit (*Gen.*, XLVII, 11) que Pharaon donna à Jacob et à sa famille la terre de Ramsès. Quelle que soit l'interprétation adoptée pour expliquer cette dénomination au temps des Pasteurs, il est bien probable qu'elle pourra s'appliquer également à la ville de Ramsès sous la XVIIIe dynastie. Peut-être l'auteur sacré a-t-il employé pour désigner la terre et la ville de Ramsès les noms usités au moment de sa dernière rédaction, ainsi appelons-nous parfois du nom de Constantinople l'ancienne ville de Byzance.

4) Deux documents datant du règne de Ramsès II parlent d'étrangers appelés *Aperiu*, qu'on fait travailler à la construction du temple du soleil à Memphis. On a pensé d'abord aux Hébreux, et phonétiquement l'identification est parfaite, mais pour d'autres raisons « elle est rejetée aujourd'hui par la majeure partie des égyptologues » (Maspero, *Histoire ancienne des peuples de l'Orient classique*, II, p. 443, note 3).

La première hypothèse est proposée par J. Lieblein (*Proceedings of the Society of biblical archaeology*, XXI, 1899, p. 53 sqq.), par A. L. Lewis (*Ibid.*, XV, 1893, p. 423), par Hommel (*Expository Times*, X, p. 210 sqq.), par Lindl (*Cyrus*, p. 11), par Leop. Fonck (*Zeitschrift für Kath. Theologie*, 1899, p. 274, 275), par Lehmann (*Zwei Hautprobleme*, 1898, p. 160), par Lefébure (*Muséon*, t. XV, 1896, p. 345-387).

La seconde est proposée par Chabas, *Recherches pour servir à l'histoire de l'Egypte sous la* XIXe *dynastie*, 1873, p. 139 sqq.; de Rougé, *Examen critique de l'ouvrage de M. le chevalier de Bunsen*, 1846-1847, dans *Œuvres diverses*, t. I, 1907, p. 165 (*Bibliothèque égyptologique*, t. XXI), et *Moïse et les monuments égyptiens*, dans *Annales de philosophie chrétienne*, 6e série, t. I, p. 165-173; Brugsch, *Geschichte Aegyptens*, 1877, p. 581-584); Ebers, *Durch Gosen zum Sinaï*, 1872, p. 139; Spiegelberg, *Der Aufenthalt Israels in Aegypten*, 1904, p. 13; Petrie, *Egypt and Israel*, dans *Contemporary Review*, mai 1896, p. 617-627; Sayce, *The Egypt of the Hebrews*, 1902, p. 91-100, etc.

Maspero et Wiedeman placeraient plutôt l'exode sous Séti II.

Cette opinion est beaucoup plus ancienne que l'autre, elle fut émise à une époque où l'on ne connaissait ni les Ḫabiri, ni la stèle de Ménephtah, où la XVIIIe dynastie était encore enveloppée d'ombres et de ténèbres, où le grand nom de Ramsès II dominait toute l'histoire égyptienne. Notons aussi que les anciens égyptologues qui l'ont mise en avant plaçaient beaucoup plus haut le règne de Ménephtah et qu'ils évitaient ainsi l'inconvénient que présente la date relativement basse assignée aujourd'hui à ce souverain.

Ce qu'il importe de remarquer, c'est que les deux hypothèses sont à peu près également probables, que personne ne donne son idée comme une certitude, que beaucoup ne prononcent un nom propre que pour fixer l'imagination. Comme date de l'exode, on peut donc choisir une année quelconque entre les deux limites extrêmes, c'est-à-dire à peu près entre 1440 et 1240, depuis Thoutmès III jusqu'à Ménephtah.

Les documents *actuels* nous donnent ces deux cents ans de latitude. Il est difficile de descendre au-dessous de Ménephtah pour deux raisons: *a*) Entre l'avènement de Saül, vers 1050, et l'arrivée des Hébreux en Palestine, on aurait de la peine à faire tenir la longue période des Juges; *b*) Un document égyptien datant de l'an VIII de Ménephtah nous apprend qu'une bande nombreuse de Sémites, arrivant d'Asie, demanda et obtint de s'établir dans la terre de Gessen, au pays de Socoth, autour de la forteresse de Pitum. Les Hébreux étaient donc déjà partis.

Pour plus de détails sur toute cette question, cf. Lagier, *Le persécuteur des Hébreux*, *Etudes*, 5 avril 1909, p. 95.

Conclusion. — Si l'on met à part la mention de Moïse dans Manéthon, mention dont la source ne semble pas être égyptienne, l'histoire de l'Egypte ancienne est muette sur le séjour des Hébreux dans la vallée du Nil, elle ignore leur arrivée, leur départ, le miracle de la mer Rouge. En cela, rien ne doit nous étonner. Ni les Egyptiens ni les Babyloniens n'ont coutume de rapporter les événements qui ne sont pas propres à flatter leur orgueil national. S'ils parlent des étrangers, c'est uniquement pour raconter, avec une emphase toute orientale, leurs défaites et leur soumission.

Mais à défaut de documents positifs, quel cadre merveilleux l'histoire des dynasties offre à la série des événements bibliques! Il n'est pas un trait de la narration de Moïse qui ne porte en lui-même son cachet de vraisemblance et ne soit revêtu d'une couleur égyptienne. Ce récit a été vécu, l'auteur est parfaitement au courant des choses du pays. Il nomme le souverain de la même manière que les écrivains indigènes contemporains, il ne se trompe pas sur les noms de villes, de localités, de pays, il décrit avec la plus stricte exactitude les mœurs et les usages de ce temps, histoire de l'échanson et du panetier, songes de Pharaon, leur interprétation, fabrication des briques, construction des greniers de Pithom et de Ramsès. C'est une vision de la réalité, il ne nous manque qu'un chiffre et qu'un nom propre. Peut-on

demander une harmonie plus parfaite? Quant au surnaturel, au miracle, on n'est pas plus en droit de le bannir de cette histoire que de toute l'histoire du peuple de Dieu.

On peut se demander quelles furent pour les Israélites les conséquences de leur séjour en Egypte et s'ils n'empruntèrent rien à la religion et au culte de leurs anciens maîtres. Au point de vue doctrinal, une comparaison facile de l'Ancien Testament avec le résumé que nous avons fait de la religion égyptienne montrera avec évidence qu'il n'y a de l'un à l'autre aucun rapport de dépendance. Dans le culte, tous les auteurs reconnaissent quelques relations; le veau d'or est certainement un souvenir du bœuf Apis, devant la statue duquel les Hébreux avaient vu se prosterner les Egyptiens; le pectoral du grand prêtre est une imitation du pectoral égyptien; l'arche du vrai Dieu, avec les deux chérubins étendant leurs ailes, rappelle ces naos égyptiens où trônait la statue de la divinité et que deux génies enveloppaient de leurs longues ailes; les instruments de musique aussi, tambourins, flûtes, trompettes, sistres, harpes, guitares, sont d'origine égyptienne; musique n'est pas religion : dans la terre de Gessen, les Hébreux, en bons orientaux qu'ils étaient, ne pouvaient manquer de prendre goût à ces divertissements, à ces fêtes de l'oreille, d'ailleurs bien humaines, si populaires chez leurs voisins païens.

Ces emprunts, loin de faire difficulté, sont une nouvelle preuve de la vérité biblique, ils nous ramènent à l'Egypte que les Israélites venaient de quitter, ils nous parlent d'un long séjour, ils sont des pièces à conviction et, dans la vie d'Israël, ils établissent la continuité entre la période égyptienne et la période palestinienne.

Bibliographie. — F. Vigouroux, *La Bible et les découvertes modernes*, I II, Paris; J. Lieblein, *L'Exode des Hébreux* (*Proceedings of the Society of biblical archaeology*, XX, 1898, pp. 277-288; XXI, 1899, pp. 53-67).

II

CHRONOLOGIE ÉGYPTIENNE

I. *Idée générale de la chronologie égyptienne;*
II. *Conclusions modernes.*

Il y a quelques années, on faisait de la chronologie égyptienne une arme contre la Bible et surtout contre les faits racontés dans le Pentateuque : le déluge, l'histoire d'Abraham, le séjour des Hébreux en Egypte, l'Exode. Les dates bibliques de ces événements, disaient les adversaires, sont en contradiction avec les dates certaines fournies par les documents égyptiens, elles sont donc fausses. Aujourd'hui, les positions ne sont plus les mêmes. De part et d'autre, les affirmations sont moins catégoriques. L'historien et l'exégète ont cessé de donner comme certaines des dates irréductibles, et la prétendue contradiction est doublement tombée. Il reste cependant utile pour l'étude de l'Ancien Testament d'avoir une idée de la chronologie égyptienne et de savoir quelle est à ce sujet l'opinion des savants modernes.

I. Idée générale de la chronologie égyptienne. — Les sources de cette chronologie sont de deux sortes, les sources purement égyptiennes, monuments anciens existant encore dans la vallée du Nil, inscriptions hiéroglyphiques qui couvrent des monuments, papyrus dont plusieurs remontent à une haute antiquité, et les sources grecques, récits d'Hérodote et de Diodore de Sicile, surtout histoire de Manéthon, prêtre égyptien, probablement d'Héliopolis, qui écrivait sous Ptolémée II Philadelphe (285-246). Cette histoire, composée d'après les documents originaux, est malheureusement perdue, et il n'en reste que des fragments conservés par quelques auteurs, comme Flavius Josèphe (fr. 42, 50, 52), Julius Africanus, dans son *Pentabiblion* qui n'est lui-même connu que par ce qu'en rapportent Georges le Syncelle, patriarche de Constantinople vers la fin du viii[e] siècle, et Eusèbe dans ses deux premiers livres des « Chroniques », connus par Georges le Syncelle, une version arménienne et S. Jérôme.

Manéthon classe les rois égyptiens, depuis le premier qu'il appelle Menès jusqu'à Alexandre le Grand inclusivement, en 31 dynasties qui régnèrent sur le pays l'une après l'autre ou parfois simultanément.

Les égyptologues ont conservé la division par dynasties; ils se sont contentés de les grouper en quatre ou cinq grandes divisions qu'on appelle empires ou périodes. Si l'on met donc à part Alexandre qui forme la xxxi[e] dynastie, les souverains de l'Egypte sont distribués en 30 dynasties. Au reste, dans ce nombre, on le verra, il y a plusieurs dynasties étrangères. Peut-on fixer des dates certaines à tous ces rois qui, pendant plus de 4000 ans, se sont succédé dans le gouvernement de la vallée du Nil? C'est la question qu'il nous faut étudier.

Ce qui fait pour nous la difficulté de la chronologie égyptienne, c'est qu'on n'avait pas autrefois une ère fixe qui servît à dater tous les événements, à les relier ensemble en une série unique et continue. On les indiquait seulement d'après les années de chaque roi. Ainsi les textes disent que, l'an 21 de son règne, Ramsès II conclut un traité avec les Hittites; mais à quelle date se place Ramsès II, depuis le premier Pharaon? les documents égyptiens ne s'en occupent pas. Pourtant on connaissait plus ou moins la succession des rois, on en dressait des listes qui se conservaient dans les archives des temples et qu'on gravait parfois sur les monuments. Il nous reste quatre échantillons de ces listes : le papyrus royal de Turin, contenant près de 180 noms, la table de Karnak, celle d'Abydos et celle de Saqqarah. La table de Karnak représente Thoutmès III (xviii[e] dynastie) rendant hommage à 61 de ses prédécesseurs dont les images et les cartouches sont gravés devant lui (mais cette table ne suit pas l'ordre chronologique); sur celle d'Abydos, c'est Séti I[er] (xix[e] dynastie) qui, accompagné de son fils Ramsès II, offre de l'encens à 75 de ses ancêtres; celle de Saqqarah où figure Ramsès II lui-même, successeur de Séti I[er], ne porte que 47 cartouches. Sur ces deux dernières tables, les rois viennent par ordre chronologique, mais ils ne sont pas tous nommés, sans doute parce qu'on ne voulait mentionner que les principaux parmi les pharaons, ou seulement ceux qui recevaient un culte particulier en ces endroits.

Ainsi donc ces différentes listes, non plus que celles des auteurs grecs, Diodore de Sicile, Manéthon, Julius Africanus, Georges le Syncelle, ne s'accordent ni sur le nombre des pharaons, ni sur l'ordre de leur succession, ni sur la durée de leur règne.

Les découvertes récentes, faites en différents endroits, ont amené la connaissance de nouveaux noms royaux, dont quelques-uns entrent bien dans les anciens cadres, mais dont plusieurs sont plus difficiles à caser. Quelques égyptologues ont même émis l'hypothèse, sans succès d'ailleurs, qu'on aurait trouvé une nouvelle dynastie, inconnue des historiens et antérieure à la première de Manéthon. Que nous réservent les découvertes de demain? On ne saurait le prévoir. Dans ces conditions, il est facile de reconnaître que l'histoire est impuissante à dresser une chronologie exacte de l'Egypte ancienne. On a cru,

un moment, avoir trouvé des points de repère au moyen de considérations astronomiques, mais il ne semble pas que les textes sur lesquels on a voulu s'appuyer fournissent des données suffisantes pour fonder un calcul certain. On n'espère guère aujourd'hui de ce côté-là.

II. **Conclusions modernes.** — En fait, les égyptologues de nos jours sont unanimes à admettre qu'il n'y a de chronologie certaine que pour les dernières dynasties, depuis la XXIIIe ou tout au plus depuis la XXIIe. En 332 av. J.-C., Alexandre le Grand s'empare de l'Egypte, qui depuis 341 était sous la domination des Perses. Ceux-ci, en battant Nectanébo à Péluse, avaient renversé la XXXe et dernière dynastie indigène. Cette dynastie, ainsi que les deux précédentes, est assez peu connue. Les Perses forment la XXVIIe. En 525, ils avaient fait pour la première fois invasion dans la vallée du Nil, sous la conduite de Cambyse; ils s'y étaient maintenus pendant plus d'un siècle. La XXVIe dynastie marque pour l'Egypte une période d'indépendance et de grande prospérité. Elle débute au second tiers du VIIe siècle et fournit deux Pharaons qui prirent une part importante dans les affaires de Palestine : Apriès, le *Hophra* de la Bible (589-570), qui essaya en vain de défendre Jérusalem contre Nabuchodonosor, et Néchao (610-594) qui, dans sa marche contre les Babyloniens, vainquit à Mageddo Josias, roi de Juda (608), et fut vaincu lui-même à Gargamich par Nabuchodonosor (605).

A la XXVe dynastie, qui est éthiopienne, appartiennent Taharqa, le *Tirhakah* de la Bible (693-667), et Shabakou ou Sabacon (715-707), qui soutinrent les Juifs contre les Assyriens.

Il est à remarquer, pour les dates de ces quatre rois, que les égyptologues ne sont pas entièrement d'accord, et qu'elles peuvent varier de quelques années. Nous avons donné celles de Flinders Petrie.

Dans le livre d'Isaïe, XXXVII, 9, et dans le second livre des Rois, XIX, 9, il est dit que « Taharqa, roi d'Ethiopie », sortit d'Egypte pour aller combattre Sennachérib guerroyant alors en Palestine. Or c'était la troisième campagne de Sennachérib, qui se place en 701, et d'après la chronologie égyptienne Taharqa ne serait monté sur le trône que plus tard, vers 693. Ces dates se concilient si on admet, comme l'insinue Fl. Petrie (*A history of Egypt*, III, p. 296), que Taharqa, avant d'avoir le pouvoir suprême, avait été associé au trône depuis plusieurs années. Le cas s'était déjà présenté pour Sabacon, et on peut l'admettre d'autant plus volontiers pour Taharqa que son prédécesseur Shabataka (707-693) semble avoir joué un rôle plutôt effacé et laissé à d'autres la direction de la guerre.

Sheshonq, le fameux *Shishaq* de la Bible, qui s'empara de Jérusalem et pilla le temple de Salomon dans la 5e année de Roboam, peut être placé vers le milieu du Xe siècle.

Au-dessus de la XXIIe dynastie, on ne peut établir de chronologie qu'avec une approximation qui naturellement va toujours en s'affaiblissant à mesure qu'on remonte dans l'histoire, et qui pour les origines peut osciller entre des siècles.

Il y a ici parmi les égyptologues deux tendances. L'école française, fidèle aux traditions de Mariette, de Brugsch, de Champollion-Figeac et d'Emmanuel de Rougé, donne des chiffres assez forts tandis que l'école allemande moderne (A. Erman, G. Steindorff, K. Sethe, E. Meyer, auxquels il faut ajouter Breasted et Petrie) propose des chiffres beaucoup plus faibles.

Pour la XVIIIe et la XIXe dynastie, les deux plus intéressantes au point de vue biblique, l'écart atteint près de deux siècles.

De la XVe dynastie à la 1re, c'est-à-dire jusqu'aux premiers temps historiques, l'écart entre les chiffres proposés par les égyptologues, va naturellement en s'accentuant. Tous s'accordent à prendre pour point de départ, le règne de Menès, le premier des Pharaons. Or, comme date probable, Champollion-Figeac lui assigne 5867, Mariette 5004, Flinders Petrie 4777, Brugsch 4480, Lepsius 3892, Bunsen 3623, Breasted 3400, l'école allemande moderne 2800. Le règne de Menès, c'est l'Egypte organisée en royaume et dotée d'une civilisation déjà avancée. Depuis combien de temps les Egyptiens étaient-ils dans la vallée du Nil? Combien leur avait-il fallu pour s'y installer, l'occuper, la coloniser, la cultiver? C'est là un problème qui ne dépend pas de l'histoire, et qu'on ne peut résoudre que par induction. Compterait-on mille ans et plus, il reste évident que l'exégète qui cherche à fixer une époque au déluge et à la dispersion des peuples n'a pas à craindre de se heurter à la chronologie égyptienne. Pour ces temps reculés, tout le monde en convient, le champ des hypothèses reste ouvert, l'échelle des probabilités est considérable et chacun a la plus grande latitude.

Bibliographie. — W. Budge, *A history of Egypt*, I, p. 111-162; Lieblein, *Etude sur la chronologie égyptienne* (Actes du onzième congrès international des Orientalistes, Paris, 1897; 5e et 6e sect., p. 1-33); E. Meyer, *Aegyptische Chronologie* (Aus den Abhandlungen der Königl. Preuss. Akademie der Wissenschaften vom Jahre 1904), Berlin, 1904. Cf. *Revue Critique*, 1905, t. LX, p. 203; Fl. Petrie, *A history of Egypt.*, I (1903), II (1904), III (1905), passim, surtout, I, p. 248-254; G. Steindorff, *Histoire ancienne de l'Egypte*, dans le *Guide Baedeker pour l'Egypte*, édition française, 1903, p. LXXII-LXXXV; J.-H. Breasted, *A history of Egypt*, *from the earliest times to the Persian Conquest*, New-York, 1905; *A history of the ancient Egyptians*, London, 1908.

III

LA RELIGION ÉGYPTIENNE

I. *Généralités*

1. **Les sources.** — La religion égyptienne nous est connue surtout par les documents égyptiens.

Nous avons cependant plusieurs documents écrits en grec, tels que les récits d'Hérodote, de Diodore de Sicile, et par-dessus tout le « *De Iside et Osiride* » de Plutarque. Mais ces auteurs nous sont en réalité de peu de secours. Ce qu'ils nous racontent, c'est ce qu'ils ont entendu raconter eux-mêmes en Egypte ou ailleurs, traditions, légendes recueillies et transmises sans examen. Ces légendes reflètent sans doute les croyances populaires de cette époque, mais que nous apprennent-elles sur les temps anciens? Lorsque Hérodote visitait l'Egypte, vers 450, la religion égyptienne était à son déclin, il y avait plus de mille ans qu'elle avait atteint l'apogée de son développement, et plus de trois mille qu'elle avait des prêtres et des temples. Pour ces âges lointains, seuls les documents anciens de l'Egypte peuvent nous fournir des renseignements certains. Ces documents sont de deux sortes : les inscriptions, dessins et tableaux gravés sur les tombeaux, les pyramides et les temples, et les papyrus qui sont les livres d'autrefois. Ces débris s'échelonnent un peu sur toutes les époques depuis l'ancien empire jusqu'à la conversion de l'Egypte au christianisme, mais avec des alternatives de rareté et d'abondance. C'est sous l'ancien empire et le nouvel empire qu'ils sont le plus nombreux, et c'est aussi de ces deux périodes qu'il sera question dans cette étude. Aussi bien, c'est alors, avec les plus grands des Pharaons, avec les constructeurs de pyramides, Chéphren, Chéops, Ounas, Pépi, avec les célèbres conquérants, Touthmès III, Séti Ier, Ramsès II, que la pensée religieuse de l'Egypte ancienne se manifeste avec plus de précision et plus d'ampleur. Evidemment nous ne donnons ici qu'un aperçu général, et nous renvoyons aux ouvrages spéciaux pour une étude plus complète.

2. Caractères généraux de la religion égyptienne. — Les Egyptiens, comme tous les peuples de l'antiquité, étaient souverainement religieux. On l'a remarqué depuis longtemps, tous les monuments qu'ils nous ont laissés sont des temples ou des tombeaux, des temples pour le culte des dieux, des tombeaux pour le culte des morts. Ces deux idées, la divinité, la vie d'outre-tombe, semblent avoir dominé toute leur vie et absorbé le meilleur de leur existence. C'est sous leur influence qu'ils ont entrepris et exécuté ces travaux gigantesques qui ont bravé le temps et qui font l'étonnement des générations. Quant à leurs demeures particulières, aux habitations des princes, aux palais des rois, il n'en reste rien ou presque rien; c'était pour eux des lieux de passage, des hôtelleries qu'on habite quelques jours et qu'il faut quitter bientôt; ils ne s'en occupaient que dans la mesure du nécessaire. Et parmi les papyrus qui sont parvenus jusqu'à nous, le plus grand nombre, pour ne pas dire la totalité, traitent de sujets religieux, ou concernant la religion; ce sont des récits sur les dieux, des hymnes, et surtout des renseignements sur la vie future, des formules, des prières à l'usage des défunts. Il y a donc une religion égyptienne. Quels sont les caractères distinctifs de cette religion? On peut les réduire à deux principaux : c'est une religion de la nature, c'est une religion composite.

Et d'abord c'est une religion de la nature et pardessus tout une religion solaire, non pas en ce sens que les Egyptiens aient adoré le soleil ou la lune, le ciel ou la terre, ou leur grand fleuve, le Nil, ils n'étaient ni sabéistes, ni panthéistes, mais en ce sens que, mises à part les idées abstraites, tout ce qu'il y a dans leur religion de symboles, d'emblèmes, de figures et d'images est emprunté aux éléments du monde visible égyptien. Ainsi, il y a un dieu suprême, un dieu créateur, ce dieu se confond avec le soleil, de telle sorte qu'il est souvent impossible de distinguer, dans les hymnes, s'il s'agit de l'astre matériel ou de la divinité. Le soleil toujours radieux, toujours vainqueur, se levant et se couchant toujours aux mêmes points, est pour eux l'image la plus parfaite de la divinité. On se le représente dans une barque, le jour traversant glorieux l'Océan céleste, gouvernant les hommes et leur distribuant la vie, la nuit voguant sur un fleuve inconnu et mystérieux, et revenant d'Occident en Orient, à l'endroit où il doit renaître au monde supérieur, après avoir répandu sur les morts la lumière et la joie.

Les divinités de second ordre, qui exercent une certaine influence sur le monde et les hommes, mais avec dépendance du dieu solaire, ont pour emblème la lune. Pour les déesses, c'est le firmament étoilé, la terre; pour un dieu qui se distinguera par sa bonté envers les hommes, Osiris, c'est le Nil, le père de l'Egypte, pour d'autres divinités, c'est l'eau, le désert, etc. Les Egyptiens se sont-ils arrêtés à ces éléments matériels et n'ont-ils pas atteint l'invisible, le spirituel? Il n'y a là aucun doute, comme on le verra plus loin. Mis en éveil par les phénomènes sensibles et guidés par un esprit naturellement droit, ils se sont élevés, et dès l'origine, à une notion assez pure de la divinité.

Un autre caractère distinctif de la religion égyptienne, c'est qu'elle est un mélange de plusieurs systèmes différents, qu'elle n'est pas *une* dans la rigueur du terme, surtout à l'origine. Vers 4000, avant que Menès eût établi l'unité politique de l'Egypte, chaque tribu avait ses dieux, son temple, ses prêtres, son culte, ses croyances. Plus tard, quand l'Egypte entière obéit à un seul chef, les tribus, fixées dans leurs nomes respectifs, continuèrent à garder leur autonomie religieuse. Cependant, avec la fusion politique et commerciale, se fit aussi peu à peu la fusion des croyances et du culte. De tous les éléments préexistants, il se forma bientôt une religion à peu près commune à toute l'Egypte. On avait d'abord des groupes isolés, un grand nombre de cours souveraines et indépendantes les unes des autres, avec la centralisation politique, on arriva, par la force des choses, à établir des relations entre ces groupes, on finit même par les réunir tous en un seul et même Eden national. De là cette armée de dieux et de déesses qui peuplent le panthéon égyptien. Il y en avait plus de soixante qui recevaient un culte particulier en différentes localités, sans compter leur escorte de divinités inférieures. Cependant, il importe de le noter, la multiplicité n'est qu'apparente, elle n'est que de surface; elle n'est pas réelle, c'est une multiplicité d'appellations divines, non de dieux. Le dieu suprême, le dieu créateur, s'appelle Atoum à Héliopolis, Phtah à Memphis, Thot à Hermopolis en moyenne Egypte, Amon à Thèbes, Horus à Edfou, Khnoum à Eléphantine; mais si on les examine de près, on reconnaît aisément que ces divinités ont partout la même nature, les mêmes attributs, les mêmes propriétés, le même rôle, qu'elles ne diffèrent que dans leur forme extérieure et dans quelques traits accidentels. C'est donc au fond le même dieu sous différentes dénominations. Et cela, les Egyptiens eux-mêmes l'avaient remarqué. Les adorateurs d'un dieu déterminé prétendaient que ce dieu réunissait en lui toutes les autres divinités. Pour les Thébains, le grand Amon était Atoum d'Héliopolis, Phtah de Memphis, Thot d'Hermopolis, il était tous les dieux à la fois, ou plutôt il était le seul dieu véritable, réunissant en lui toutes les prérogatives divines.

Le même amalgame d'idées se remarque dans les croyances sur l'homme et la vie future, et là, semble-

t-il, l'unité fut encore plus difficile à réaliser, soit à cause de l'irréductibilité des éléments combinés, soit à cause de l'obscurité même du sujet.

Ainsi la religion égyptienne ne se présente pas à nous comme un corps doctrinal bien agencé, avec des principes bien arrêtés, des fondements stables et invariables, des déductions et des conclusions logiques formant un ensemble, un tout homogène. C'est un mélange de croyances et de cultes juxtaposés qui s'harmonisent assez souvent, sont fréquemment disparates, parfois même franchement contradictoires.

II. *Les dieux et les cosmogonies*

1. Doctrine d'Héliopolis. — Toute la théologie de l'ancienne Egypte est dominée et gouvernée par celle d'Héliopolis. Les doctrines professées dans cette ville, sous l'ancien Empire, nous sont connues par des documents bien authentiques, les textes des pyramides de la ve dynastie. Il est à remarquer que les grandes pyramides, celles de la IVe dynastie, n'ont absolument aucune inscription.

Héliopolis était probablement la capitale du peuple qui occupait l'Egypte avant Menès. Après la fondation de Memphis, elle resta la capitale religieuse du pays. Elle avait un collège de prêtres qui tenait école et enseignait toutes les sciences religieuses, y compris la médecine. Ce collège se maintint jusqu'à l'époque romaine.

D'après la doctrine d'Héliopolis, à l'origine existait l'océan ténébreux, l'eau primordiale, le chaos, le *Nou* ou *Noum*. Là résidait seul Atoum, le premier dieu qui va créer et organiser le monde; de là il sortit, disent les textes, alors *qu'il n'y avait pas encore de ciel, qu'encore n'avaient été créés ni vermisseaux, ni reptiles*. Il sortit sous forme de soleil. Les mêmes textes l'appellent encore *Râ* (soleil) ou à la fois *Atoum Râ*, *Râ Atoum*. Plus tard le nom de Râ prévalut, il désigna le soleil en plein jour, dans tout l'éclat de sa splendeur, dans toute la majesté de son triomphe sur les éléments et le monde. Du même coup, Râ fut le maître suprême de tous les dieux, Atoum resta plutôt le soleil couchant, le soleil disparu, caché, qui préexiste au jour, image de la divinité éternelle qui vit d'elle-même et par elle-même, alors que tout est ténèbres ou néant, qui se manifeste et donne la vie au monde quand il lui plaît. C'est dire qu'Atoum conserva toujours son rôle de principe premier dont tout est sorti et dont tout dépend.

A son lever, lorsqu'il brille à l'horizon, il a un nom particulier, il s'appelle *Râ Khopri*, c'est-à-dire Râ Scarabée, pour indiquer qu'il sort de sa propre substance, qu'il naît de lui-même. Pour les Egyptiens de tous les temps, le scarabée est symbole de renaissance, de vie nouvelle, soit parce que le nom égyptien de cet animal, *khoprir*, au moyen d'un léger changement signifiait *devenir*, *khopir*, soit parce que le scarabée vivant dans les sables du désert et se perpétuant à l'insu des hommes semblait toujours renaître de lui-même. Lorsque le soleil navigue sur les eaux du fleuve nocturne et qu'il est sur le point de revenir à l'horizon, il est représenté dans sa barque avec un corps humain ayant un scarabée en guise de tête.

Atoum Râ sort du chaos, il ne le crée pas. Les Egyptiens, non plus que les autres peuples de l'antiquité, ne semblent pas avoir eu l'idée d'une création *ex nihilo*. Ils ont des expressions très fortes, ils ne craignent pas de dire à leur grand dieu, à Atoum Râ, ou à Amon : *O toi qui as fait tous les dieux, tous les hommes et toutes les choses;* mais cette création de tout suppose dans leur esprit une matière préexistante, le *Nou*. C'est plutôt une organisation.

Dans la doctrine d'Héliopolis, cette organisation est racontée d'une manière symbolique, presque énigmatique. Atoum Râ le premier dieu, qui vit de lui-même, qui est fécond de lui-même, a huit descendants, quatre mâles et quatre femelles, accouplés deux à deux et nommés dans l'ordre suivant : *Shou Tafnout* (*Tefnet*); *Qeb* (ou *Seb*, *Sibou*) *Nout*; *Osiris Isis*; *Set* (*Sit*) *Nephthys*. Les quatre derniers ne sont que les petits-fils d'Atoum Râ, ils sont fils de Qeb et de Nout. Pour Qeb et Nout eux-mêmes, l'ensemble des textes laisse indécise la question de savoir s'ils sont enfants immédiats de Shou et de Tafnout ou bien d'Atoum Râ. En tout cas, celui-ci est toujours premier et unique principe.

Cette liste de neuf dieux n'est pas invariable dans les textes. Comme toutes les données un peu précises de la religion égyptienne, elle présente des variantes assez considérables. Les dieux sont quelquefois dix, onze, douze même, parce que les rôles ont été dédoublés. Set est fréquemment remplacé par Horus et Nephthys par Hathor. Cependant, c'est sous forme d'Ennéade que sont décrits le plus souvent les dieux d'Héliopolis et c'est sous cette forme que nous allons essayer d'en saisir la signification.

Le premier couple issu d'Atoum est Shou et Tafnout. Shou est un dieu à forme humaine, il s'appelle le fils premier-né de Râ. Il a pour rôle, dans la formation du monde, de se glisser entre les deux autres descendants d'Atoum, Qeb et Nout, de les séparer, de soulever, par le milieu du corps, Nout, figure du ciel, et de la tenir en haut, arquée comme une voûte, touchant encore Qeb, la terre, du bout des pieds à l'Orient, et du bout des mains à l'Occident. Shou est donc l'air, l'atmosphère qui supporte le firmament. Dans les nombreuses statues qui nous en restent, il est représenté un genou en terre et l'autre droit, étendant les bras et élevant les mains à la hauteur de la tête, comme pour soutenir un fardeau. Cette opération n'a-t-elle pas quelque analogie avec celle que décrit la Genèse, I, 6 : *Dixit quoque Deus : Fiat firmamentum in medio aquarum, et dividat aquas ab aquis*?

La sœur de Shou est Tafnout. Le rôle de cette déesse est assez obscur. Son nom se rattache à un radical qui signifie *cracher*, elle serait donc *la cracheuse*, c'est-à-dire l'eau du ciel, la pluie. Elle peut avoir encore une autre signification. Ses statues la représentent avec une tête de lionne. Or la tête de lionne était symbole d'ardeur et de flamme, Tafnout pourrait ainsi être la chaleur de l'atmosphère, le feu, la lumière.

Le second couple, Qeb Nout, remplit un rôle bien déterminé, Qeb est la terre, le monde inférieur, Nout est le ciel, le monde supérieur. Ces deux époux, primitivement unis puis séparés par Shou, sont les auteurs de tous les autres êtres qui vont suivre. Qeb est le premier père et Nout la première mère, car Atoum Râ n'est ni père, ni mère, il a produit tout seul. Qeb est un dieu à forme humaine, il est représenté étendu à terre dans les nombreux tableaux où l'on voit Shou le séparer de Nout et tenir celle-ci voûtée au-dessus de sa tête. Nout, en sa qualité de firmament, est la mère des étoiles, elle symbolise l'océan céleste sur lequel navigue la barque solaire.

Osiris et Isis, les deux premiers-nés de Qeb et de Nout, sont des plus connus et des plus célèbres parmi les dieux égyptiens. Ils doivent cette célébrité à une fortune postérieure, non au rôle qu'ils jouent comme éléments cosmiques dans la création héliopolitaine. Ce rôle lui-même est assez complexe et ne manque pas d'imprécision; il semble bien qu'il soit double. Et d'abord, d'après tous les égyptologues, Osiris est certainement l'élément humide, l'eau fécondante,

l'eau du Nil, le Nil lui-même, et Isis, la terre végétale, le sol fertile. Ces deux éléments unis sont le principe de la germination et de la végétation, la source de la richesse et de la prospérité égyptienne. Mais, en outre, il semble hors de doute qu'Osiris figure le premier homme et Isis la première femme.

Le dernier couple, Set et Nephthys, apparaît dès l'origine en guerre avec le précédent dans toutes ses fonctions. Il figure d'abord la partie stérile de l'Egypte, le désert, le sable qui sans cesse menace la vallée verdoyante, Osiris et Isis; il personnifie, en outre, le règne animal, surtout les animaux du désert, les animaux féroces, ennemis de l'homme. Set en effet, est représenté sous la forme d'un animal étrange qu'on appelle animal typhonien mais qu'on n'a pas encore identifié. Quant à Nephthys, elle ne semble être là que pour le parallélisme; dans les tableaux et les statues, c'est une déesse à tête humaine vêtue d'une longue tunique et portant sur la tête l'hiéroglyphe qui sert à écrire son nom.

Tel est le mythe héliopolitain, ennéade composée d'un dieu créateur, Atoum Râ, et de sa descendance divine. Cette descendance joue un double rôle, elle est la personnification ou mieux la déification des êtres créés par Atoum, et elle lui sert d'intermédiaire pour l'organisation du monde. Ce système est une énigme, comme toute la littérature primitive. Plus tard on trouve quelques idées un peu plus claires. Ainsi on dit que Râ a tout créé par sa parole toute-puissante. Voici un récit de la création qui ne manque pas de beauté, il est mis dans la bouche de Râ lui-même : « C'est moi qui ai fait le ciel et la terre, qui ai soulevé les montagnes et qui ai créé tout ce qui est dessus. C'est moi qui ai fait l'eau et qui ai créé le grand abîme. C'est moi qui ai créé le ciel et qui en ai couvert les deux horizons, et j'ai placé dedans les âmes des dieux. Je suis celui qui, s'il ouvre les yeux, produit la lumière et qui, s'il les ferme, produit les ténèbres, qui fait monter l'eau du Nil, lorsqu'il l'ordonne, celui dont les dieux ne connaissent point le nom. Je suis celui qui fait les heures et qui donne naissance aux jours; c'est moi qui envoie les fêtes de l'année et qui crée les inondations. C'est moi qui fais surgir la flamme de vie afin de permettre les travaux de la campagne. Je suis Khopri au matin, Râ à son midi, Atoum le soir ».

D'après Ed. Naville, *La religion des anciens Egyptiens*, p. 194, les dieux d'Héliopolis ne furent pas confinés dans une ville, ou même dans un nome; ils devinrent déjà sous l'Ancien Empire et restèrent toujours des dieux nationaux, reconnus de l'Egypte entière. Ils eurent des statues un peu partout; à plusieurs furent dédiés des temples en différentes localités. Avec les dieux, se répandirent aussi les idées; la cosmogonie héliopolitaine est la plus ancienne et la plus importante des cosmogonies égyptiennes.

2. Doctrine de Memphis, d'Hermopolis, de Thèbes. — Comme il a déjà été dit, dès les temps les plus anciens, on trouve dans les principales localités de l'Egypte des dieux qui sont indépendants les uns des autres et dont l'origine échappe à toute investigation. Plus tard, dans l'esprit des théologiens et du peuple, des relations s'établirent entre ces diverses divinités, il se forma des groupements, des unions, des familles, toute une société vivant dans un monde supérieur, société confuse d'abord, puis organisée, hiérarchisée, érigée en monarchie plus ou moins absolue, plus ou moins tempérée selon les lieux et les temps. Il serait hors de propos de décrire en détail tous ces produits de l'imagination égyptienne; nous nous arrêterons aux types principaux et caractéristiques, à ceux qui présentent un intérêt général.

Mythes memphites. — Memphis, une des premières capitales de l'Egypte, adora dès l'origine un dieu mystérieux appelé *Phtah*. Les statues représentent ce dieu sous forme humaine, la tête rasée, debout, enveloppé comme une momie dans une gaine d'où émergent seulement les deux mains qui tiennent le sceptre serré contre sa poitrine. Cette pose est symbolique. Phtah remplit à Memphis les fonctions d'Atoum Râ à Héliopolis ; c'est le créateur des dieux et des hommes, l'organisateur du monde, le seigneur de la justice; mais il reste lui-même caché, invisible, il ne se dégage pas des ténèbres pour briller dans le disque solaire. Il joue encore un double rôle : sous une forme qui rappelle celle de l'embryon, portant le scarabée en tête, il figure la création elle-même dans son état primitif; avec un corps d'adulte, généralement assis, c'est un dieu infernal qui porte le nom de *Phtah-Sokar-Osiris*, ou tout court *Sokaris*. Au culte de Phtah est rattaché le culte du bœuf *Apis*. Celui-ci était appelé « nouvelle vie de Phtah », parce qu'en lui était censée résider l'âme du grand dieu. Quand un taureau venait à mourir, l'âme passait dans un autre, et Apis revivait.

Mythe d'Hermopolis. — A Hermopolis, Aschmounéin, en Moyenne-Egypte, le dieu suprême et créateur était *Thoth*, à tête d'ibis. Ce dieu passa vite au second rang et dut se contenter de paraître sous les traits de la lune, d'être le remplaçant de Râ, le taureau parmi les étoiles. Plus tard il devint le scribe des dieux, le juge dans le ciel, l'inventeur des paroles divines, c'est-à-dire des hiéroglyphes, il apprit aux hommes la langue et l'écriture, le calcul, la médecine, toute science et toute sagesse. Cette fonction lui vint peut-être de ce que la lune servait alors par ses phases aux notations du temps. Thoth n'était pas resté seul, il avait produit de sa bouche quatre dieux qui s'adjoignirent plus tard quatre déesses. On eut ainsi une ennéade hermopolitaine à l'exemple de celle d'Héliopolis. Mais les huit dieux secondaires n'eurent jamais un caractère individuel saillant et tranché. On savait à peine leurs noms et on les appelait simplement les Huit, de sorte qu'Hermopolis (la ville d'Hermès, c'est-à-dire de Thoth) fut à cause d'eux la *ville des Huit*, *Shmoun*, d'où l'arabe Aschmounéin.

Mythe de Thèbes. — A Thèbes, en Haute-Egypte, capitale du Moyen et du Nouvel Empire, trône le célèbre *Amon*. La doctrine de Thèbes est au fond semblable à celle d'Héliopolis, mais comme elle est beaucoup plus récente et qu'elle est connue par un grand nombre de documents, elle s'offre à nous plus développée et plus élevée. Amon, comme Atoum, est le dieu primordial qui a tout créé et tout organisé, il est le roi des dieux, le maître suprême des hommes, il se confond avec le soleil et s'appelle Amon Râ. Divers groupements se formèrent autour de lui, le plus important est une triade composée d'*Amon*, de la déesse *Mout* et leur enfant *Chons*, dieu lunaire. A cette triade considérée comme un seul tout, on essaya de rattacher les huit dieux héliopolitains issus d'Atoum, de manière à former une ennéade. Celle-ci elle-même s'augmenta de nouvelles divinités, et finit par s'incorporer tous les grands dieux d'Egypte, associés entre eux et distribués en neuf groupes.

Amon Râ suivit le sort de Thèbes et des grandes dynasties, il est certainement le dieu égyptien qui reçut le plus d'honneurs. C'est à lui qu'était dédié ce temple gigantesque de Karnak auquel travaillèrent toutes les générations égyptiennes et qui était digne de figurer parmi les sept merveilles du monde. C'est à son sujet, comme nous le verrons, que s'éleva le plus haut la pensée religieuse des anciens Egyptiens. Sous les grandes dynasties, afin de donner plus de

prestige au Pharaon, on imagina une théogonie consistant dans l'union d'Amon avec la reine pour donner naissance au souverain. Amon entrait ainsi dans la vie de la société et prenait une part considérable dans la direction des affaires humaines.

Le culte de ce dieu subit une sérieuse éclipse sous le règne du Pharaon Aménophis IV, de la XVIIIe dynastie. Pour des raisons uniquement politiques, en particulier pour se soustraire à l'influence des prêtres d'Amon et établir une plus grande unité dans toute l'Egypte, ce roi entreprit une immense réforme religieuse : il décida la suppression pure et simple de l'ancien culte et la création d'un culte nouveau qui aurait pour objet unique le disque solaire. Plus d'ennéade, ni de triade, il n'y aura qu'un seul dieu, le soleil. Le puissant monarque ne s'en tint pas aux paroles, il mit la main à l'œuvre. Il fit marteler le nom d'Amon sur tous les monuments publics, changea son nom personnel d'Aménophis (offrande d'Amon) en celui de Khouniaton (génie du soleil), et, pour être plus sûr de réussir, il transféra la capitale de Thèbes à l'endroit appelé aujourd'hui Tell-el-Amarna. Ce n'était qu'une bourrasque. Les Egyptiens restaient attachés aux dieux de leurs pères. A la mort d'Aménophis IV, une puissante réaction ramena la cour à Thèbes et rétablit le culte d'Amon.

Parmi les autres dieux, il faut encore citer *Horus* d'Edfou, dieu solaire dont l'emblème est le disque ailé représentant l'astre au moment où, vainqueur de ses ennemis, il s'élance dans les airs; *Khnoum* d'Eléphantine, que les gens du pays, dont la grande industrie était la poterie, aimaient à se figurer sous les traits d'un potier moulant le monde et les hommes sur son tour. Dans un inscription grecque, datée du règne de Claude, Khnoum (appelé alors Khnoub) est identifié à Amon, le dieu suprême de Thèbes. (*Revue Biblique*, 1908, p. 264.)

Les déesses principales sont, outre celles qui ont déjà été nommées, *Hathor*, *Neith*, *Bastit*, *Sochmit*, *Maât*. Hathor n'est au fond qu'une autre forme de Nout, déesse du ciel, forme plus connue et plus populaire, qui éleva cette déesse au premier rang parmi ses comparses et en fit la représentante divine des femmes. Son emblème à l'origine était une vache qu'on dessinait soutenue par Shou, constellée comme le firmament et portant la barque solaire. Hathor était aussi l'œil de Râ et la déesse de l'Ouest, debout sur la montagne escarpée de l'Occident où elle recevait le soleil à son coucher.

Neith est la plus grande déesse de la Basse-Egypte, elle était honorée surtout à Saïs. D'après une de ses statues, qui est au Vatican, elle est « la mère qui enfante le soleil et qui enfanta la première avant qu'il n'y eût d'enfantement ». L'arc et les flèches qu'elle tient en main lui donnent un caractère guerrier.

Bastit et Sochmit sont fréquemment associées; la première, avec sa tête de chatte, le sistre en main, un panier au bras, préside à la danse, à la musique, aux jeux; la seconde, la puissante, avec sa tête de lionne surmontée du disque, se plaît dans les combats et les guerres. Enfin Maât n'est autre chose que la déification de la vérité et de la justice.

3. **Idées des Egyptiens sur la nature des dieux.** — *Pas de zoolâtrie pure.* — Longtemps on n'a su des Egyptiens que ce qu'en racontaient les auteurs grecs; volontiers on faisait d'eux de grands adorateurs d'animaux. Ils élevaient avec grand soin, pensait-on, des crocodiles, des cynocéphales, des chats, et ils leur rendaient tous les hommages de la divinité. Il faut ici distinguer les temps. A la dernière époque, c'est-à-dire à partir du VIIe siècle, il y eut en effet un certain culte des animaux, et nous en dirons un mot plus loin; mais on ne voit rien de pareil aux époques précédentes, dans les plus beaux jours de l'Egypte, dans les plus amples manifestations de l'esprit religieux. On ne peut signaler que le culte du bœuf *Apis* à Memphis et d'un autre taureau appelé *Mnévis* à Héliopolis; ces animaux n'étaient d'ailleurs honorés qu'à cause des relations intimes qu'on leur attribuait avec une divinité invisible distincte d'eux-mêmes.

Cependant, à toutes les époques, on trouve, dans le panthéon égyptien, des animaux, des dieux à tête d'animaux, ce qui choquait particulièrement le sens esthétique des Grecs. Thoth a une tête d'ibis, Amon une tête de bélier, Horus une tête de faucon, Khnoum une tête de bélier, Anubis, le dieu introducteur des morts, une tête de chacal, Sobk, le dieu des eaux, le dieu d'Ombos et surtout du Fayoum, une tête de crocodile; la plupart des déesses ont une tête de lionne.

Quelle était la raison de cet affreux hybridisme? Les égyptologues n'en donnent pas tous la même explication. Voici la plus vraisemblable. A l'origine, chacune des tribus errantes qui vinrent s'établir dans la vallée du Nil, avait sa religion et son culte, le culte d'un animal spécial dont on portait l'image sur une perche; c'était l'enseigne, le signe de ralliement de toute la tribu. En outre chacune de ses tribus avait son dieu. Il y avait la tribu du faucon, qui adorait Horus, la tribu de l'ibis, qui adorait Thoth, la tribu du bélier, qui adorait Amon. Quels rapports reliaient l'animal au dieu, et comment les deux en vinrent-ils à s'amalgamer et à ne former qu'un seul tout? Ce n'est pas clair. Probablement, lorsque les tribus se furent fixées et eurent construit des villes, lorsque, unifiées et incorporées dans un seul royaume, sous un seul chef, elles construisirent des temples et voulurent représenter leur dieu sous une forme sensible, elles choisirent comme emblème l'animal plus ou moins sacré qui les avait guidées dans leur marche. C'était à la fois conserver sa religion et un semblant d'indépendance politique. L'animal, cessant d'être signe de ralliement, devint un signe religieux. Le faucon descendit de sa perche, où il ne servait plus à rien, et sa tête fut installée sur les épaules d'Horus. Le dieu ainsi bâti résumait en lui toute la vie du clan. On conserva d'autant plus volontiers aux dieux ces traits personnels que c'était pratiquement le seul moyen possible de les distinguer.

Polythéisme. — Jusqu'à quel degré les Egyptiens se sont-ils élevés dans la connaissance de la divinité? Notons d'abord que durant une si longue période, plus de quatre mille ans, les idées ont dû nécessairement changer, se modifier, évoluer, qu'elles n'étaient pas invariablement les mêmes pour les plusieurs millions d'hommes qui peuplaient la vallée du Nil. Il est bien évident que prise dans son ensemble, à toutes les époques connues, la religion égyptienne est un pur polythéisme, qu'elle a même une tendance très marquée à l'idolâtrie, je veux dire, à s'arrêter aux éléments matériels, aux phénomènes sensibles. La pluralité des dieux est un fait, elle est partout, sur tous les monuments, dans tous les textes, elle couvre la surface de l'Egypte, elle s'étale dans tous les temples et sur tous les tableaux. Le peuple la professe et les prêtres l'enseignent ouvertement. On ne trouverait pas une expression qui la blâme, la rejette, la condamne, qui affirme clairement l'obligation de croire en un seul dieu, qui donne le moindre encouragement, le moindre éloge à ceux qui y croient, qui énonce la plus légère désapprobation de ceux qui proclament la pluralité. Le polythéisme a

régné sur l'Egypte ancienne comme sur la Chaldée et sur l'Assyrie.

Ce polythéisme n'était certainement pas l'idolâtrie grossière qui s'arrête aux statues de bois et de pierre, il s'adresse habituellement à des dieux suprasensibles supposés intelligents et puissants, mais bien souvent aussi il s'attache aux éléments visibles et en premier lieu au soleil. N'était-ce pas le culte du soleil matériel qu'Aménophis IV avait voulu imposer à tous ses sujets? Sans doute, on donne à l'astre des attributs supérieurs, divins, la vie, l'intelligence, l'omniscience, la toute-puissance, on en fait le créateur et le maître de toutes choses, mais ces attributs, on ne parvient pas toujours à les dégager de la matière, et on les conçoit difficilement réalisés ailleurs que dans cet astre, si beau, si brillant, si bienfaisant, cet astre qui, pour l'Egyptien, est la merveille du monde visible, et qui semble ne rien avoir au-dessus de lui. L'idolâtrie, sans caractériser la religion égyptienne, en est pourtant un des traits secondaires.

Lueurs monothéistes. — Ces deux points importants, ces deux empreintes de l'erreur étant hors de doute, recherchons si dans toute cette religion, que vécurent plusieurs millions d'hommes, ne jaillit jamais l'étincelle de vérité, si dans ces ténèbres épaisses ne brilla jamais l'éclair qui découvre le vrai Dieu, recherchons si les théologiens ne s'élevèrent pas à la conception d'un Dieu unique, infini, immatériel, s'ils n'énoncèrent pas des principes qui logiquement menaient au monothéisme. Pour qui lit les textes sans parti pris, il ne peut y avoir aucun doute dans l'affirmative. Voici un extrait d'un hymne à Amon :

Le dieu auguste, le maître de tous les dieux, Amon Râ, l'âme auguste qui fut au commencement, le grand dieu qui vit de vérité, le dieu du premier cycle qui a enfanté les dieux des autres cycles et par qui sont tous les dieux, le un unique qui a fait tout ce qui existe quand la terre a commencé d'être à la création, aux enfantements mystérieux, aux formes innombrables, et dont on ne peut savoir l'accroissemeut... maître souverain de l'être, tout ce qui est existe parce qu'il est, et quand il a commencé d'être, rien n'était que lui; dès la première aube de la création, il était déjà le disque solaire, prince des splendeurs et des radiances, celui dont l'apparition donne vie à tous les hommes. (D'après Naville, *op. laud.*, p. 123.)

On dit aussi d'Amon Râ :

Il ordonna, et les dieux naquirent. Les hommes sortirent de ses yeux et les dieux sortirent de sa bouche. Il est celui qui fit l'herbe pour les troupeaux et l'arbre fruitier pour les hommes; celui qui crée ce dont vivent les poissons dans le fleuve et les oiseaux sous le ciel, celui qui met le souffle dans l'œuf, nourrit le fils du ver, et produit la substance des moucherons ainsi que des vers et des puces; celui qui fait ce qui est nécessaire aux souris dans leurs trous et qui nourrit les oiseaux sur tous les arbres. C'est par amour pour lui que vient le Nil, lui, le doux, le bien-aimé, et à son lever les hommes vivent. Et ce chef de tous les dieux a cependant le cœur ouvert à celui qui l'invoque. Il protège le craintif contre l'audacieux. Aussi est-il aimé et vénéré de tout ce qui existe, si haut soit le ciel, si vaste la terre, si profonde la mer. Les dieux s'inclinent devant ta majesté et exaltent leur créateur. Ils sont en allégresse à l'approche de celui qui les a engendrés : sois loué, disent les fauves, sois loué, dit le désert. Ta beauté conquiert les cœurs. (D'après Adolf Erman, *La religion égyptienne*, traduction Vidal, p. 87, 88.)

Malgré beaucoup d'incohérences, est-ce qu'il ne ressort pas de ce tableau la figure d'un Etre suprême qui a tout créé, toutes les choses et tous les dieux, d'un Etre que tout adore, même les dieux? N'en fallait-il pas conclure que lui seul méritait les adorations des hommes? Nombreux sont les hymnes qui répètent les mêmes idées, sous les mêmes formes. Nulle part, certes, on ne dit qu'il n'y a qu'un seul vrai Dieu et que tous les autres sont faux, mais ces autres sont l'œuvre d'un premier, et ce premier est seul, seul non seulement dans chaque ville en particulier, à Memphis, à Thèbes, mais seul sur toute la surface de l'Egypte, seul au ciel. C'est le même qui est partout sous différents noms. « Il est l'Amon qui réside en toutes choses, ce dieu vénéré qui était dès le commencement. C'est d'après ses desseins qu'existe la terre. Il est Phtah, le plus grand des dieux, celui qui devient un vieillard et qui se rajeunit comme un enfant, dans une durée éternelle. » (D'après Naville, op. laud., p. 125.) Ailleurs le même dieu est identifié avec Atoum d'Héliopolis, avec Thoth d'Hermopolis.

Voici une profession de foi, curieuse et significative, inscrite sur un cercueil de la XXIIe dynastie et mise dans la bouche d'un défunt nommé Pétamon : « Je suis un qui devient deux, je suis deux qui devient quatre, je suis quatre qui devient huit, je suis un après celui-là, je suis Khopri dans Haït-berhorou, je suis Osiris dans Khouit, je suis Hâpi engendré de Phtah, je suis ce créateur Râ père de Shou! » (G. Maspero, *Recueil de Travaux*, vol. XXIII, 1901, p. 196.) Malgré cette haute conception de la divinité, les Egyptiens restèrent pratiquement polythéistes, ils conservèrent dans leur olympe toute une armée de dieux auxquels ils élevèrent des temples, dressèrent des statues, offrirent des sacrifices. Comme les autres païens de l'antiquité ils ont mérité les reproches de l'Apôtre. (*Rom.*, II, 21.)

Quant à leurs sentiments religieux, la fermeté de leurs convictions, leur respect de la divinité, leur confiance en elle, la spontanéité de leurs hommages, l'empressement à faire leurs offrandes, leur fidélité aux cérémonies sacrées, aux pratiques cultuelles, en un mot l'observation effective de la religion, tout cela nous semble animé de la plus grande loyauté et de la plus profonde sincérité. C'est le ton général de toute leur littérature religieuse; à peine peut-on y relever un ou deux textes qui trahissent le doute et l'indifférence et qui invitent à jouir de la vie présente et de ses plaisirs sans s'occuper de l'avenir.

4. **Légende d'Isis et d'Osiris.** — Parmi les nombreuses légendes qui germèrent autour des dieux, aucune n'eut plus de succès que celle d'Osiris et d'Isis. Nous ne pouvons l'omettre ici, car elle remplit la religion égyptienne et elle est le fondement des croyances sur la vie future. Cette légende est racontée par Plutarque dans son *De Iside et Osiride* mais elle se trouve en détail sur les monuments égyptiens les plus anciens.

Osiris, fils d'Atoum Râ, avait pour femme Isis. Il gouverna autrefois la terre, après Râ, son père, et enseigna aux hommes la doctrine du bien et la pratique de la vertu. C'était le meilleur de tous les rois; il rendit son peuple heureux, lui procura tous les biens de la terre et fit régner partout la paix et la justice. Or, Set, frère d'Osiris, poussé par la jalousie ou par un autre motif que la légende ne dit pas, résolut de le renverser et de le mettre à mort. La fidèle Isis, au courant de ce projet criminel, réussit pour un temps à déjouer les trames de Set; mais le rusé compétiteur finit par triompher, il s'empara d'Osiris, le mit en pièces et jeta ses débris à la mer ou aux quatre vents du ciel. Isis, dépouillée de tous ses droits, humiliée, éplorée, se mit, la douleur dans l'âme, à rechercher les restes d'Osiris, et elle n'eut de repos que lorsqu'elle les eut trouvés. Alors s'agenouillant avec sa sœur Nephthys, elle exhala sa plainte : « Viens à ta demeure, viens à ta demeure, ô dieu On! viens à ta demeure, toi qui n'as pas d'ennemis. O bel adolescent, viens à ta demeure où tu me verras! Je suis ta sœur que tu aimes, tu ne dois pas t'écarter de moi.

O beau jeune garçon, viens à ta demeure... Je ne te vois pas, et, cependant, mon cœur plein d'angoisse va vers toi et mes yeux souhaitent ardemment te voir... viens à celle qui t'aime, qui t'aime, toi, Ounofré, le bienheureux ! Viens à ta sœur, viens à ta femme ; viens à ta femme, toi dont le cœur a cessé de battre ! Viens à la maîtresse de ta maison. Je suis ta sœur de la même mère, ne reste pas loin de moi. Les dieux et les hommes ont leurs visages tournés vers toi et tous ensemble te pleurent... Je t'appelle et je pleure, et mes cris et mes pleurs montent jusqu'au ciel, mais tu n'entends pas ma voix et je suis cependant ta sœur que tu aimais sur la terre ; hors moi, tu n'aimais aucune autre, mon frère, mon frère ! » (D'après ERMAN, op. laud., p. 49.)

Et le plus grand des dieux eut pitié d'Isis, il envoya un de ses enfants, Anubis, qui embauma et inhuma Osiris. Alors Osiris commença de revivre, non pas sur cette terre, mais dans l'autre monde où il devint dieu, roi et juge de morts. Cependant sur terre il eut un vengeur dans la personne de son fils posthume, Horus. Horus, élevé au milieu de mille dangers par sa mère Isis, obligé de demander asile au désert pour échapper aux poursuites de l'implacable Set, Horus grandi détrôna le tyran et ceignit la couronne d'Egypte.

Ce qui fit le succès de cette légende, c'est le fond humain qui la constitue : amour de la justice chez Osiris, fidélité conjugale et tendresse maternelle chez Isis, piété filiale chez Horus, et plus haut encore, récompense du juste dans un monde meilleur, triomphe final de la justice sur l'iniquité, de la vie sur la mort.

III. *L'homme et ses destinées*

1. **Immortalité de l'âme.** — Pour les Egyptiens, l'homme était composé d'un corps, d'une âme et d'un autre élément qu'ils appelaient *ka* et qu'on a bien nommé en français *le double*. Dans les tableaux, en effet, il est souvent représenté en arrière de l'individu sous des traits identiques qui semblent en faire une réplique atténuée. La nature, le rôle de cet élément est ce qu'il y a de plus obscur. On le concevait comme une sorte de génie invisible ou d'ombre qui accompagne chaque personne, ou peut-être réside en elle, qui naît avec elle, mais qui lui survit et qui, après la mort, continue à s'intéresser au corps et à l'âme. Quoi qu'il en soit du *ka*, qu'on le regarde comme distinct de l'âme, ce qui est l'opinion commune des égyptologues, ou comme identique, ce qui est très difficile, il est absolument certain et admis de tous que les Egyptiens avaient la croyance la plus ferme à l'existence d'une autre vie, par suite à la survivance d'une partie essentielle de l'homme. Cette croyance est ce qu'il y a de plus saillant, de plus vigoureusement en relief dans l'âme égyptienne. Pour s'en convaincre, il suffit de jeter un coup d'œil sur les monuments et la littérature funéraires. La Chaldée, l'Assyrie, la Grèce se glorifient de leurs temples, mais s'il y a quelque chose d'unique au monde, de spécial à la vallée du Nil, c'est bien ces tombeaux gigantesques que sont les pyramides, ces hypogées creusés verticalement dans le roc à 20 et 25 mètres de profondeur, comme à Saqqarah, ou taillés dans la montagne à 200 mètres de pénétration, comme à Thèbes ; c'est encore ces momies si bien préparées qu'elles ont traversé 4.000 ans et sont aussi bien conservées aujourd'hui que lorsqu'elles sortirent des mains des embaumeurs. Pourquoi tous ces travaux, tous ces soins, toutes ces précautions, si rien de l'homme ne survivait pour en jouir, pour en recueillir les fruits dans une durée auprès de laquelle les jours mortels ne comptaient pas ? En trouvera-t-on une raison suffisante dans l'orgueil, la vanité goûtée à l'avance, d'avoir un tombeau impérissable, une chair incorruptible ? Quelle qu'ait été l'influence de ce sentiment, quelle qu'ait été la part de l'habitude acquise, là n'est certainement pas la source du principe lui-même, de ce principe impérieux qui domine la sépulture égyptienne, il faut à tout prix préserver le corps de la corruption, lui conserver l'intégrité de ses membres. Ce principe ne pouvait naître que de la croyance à une vie d'outre-tombe, quelles que fussent les conditions de cette vie.

Au reste, les documents écrits sont explicites et ne laissent subsister aucun doute. Le plus important de ces documents est le *Livre des morts*. C'est un des textes les plus anciens qu'on connaisse, il remonte jusqu'aux premières dynasties et on le trouve gravé sur les tombeaux de la dernière époque. Il était si populaire et si utile dans l'autre vie que chacun voulait l'emporter avec soi dans la tombe. Donner à un défunt un exemplaire complet du livre, au moins la copie des parties essentielles, c'était lui rendre un des services les plus signalés. Or, non seulement ce livre affirme expressément l'immortalité de l'âme, par exemple au chapitre 44 où il est dit : « Je ne meurs pas une seconde fois dans le monde inférieur » (LE PAGE RENOUF, *The egyptian Book of the dead*, London, 1904, p. 101), mais par sa nature, par son but même, il la suppose, il l'exige, au point que, sans cette croyance, il n'aurait aucune signification, aucune raison d'être. En effet, c'est un recueil de divers morceaux destinés à instruire l'âme de tout ce qu'elle doit accomplir dans l'autre monde, incantations à faire, prières à réciter, formules à prononcer devant les dieux et les génies gardiens des demeures souterraines, canaux à franchir et moyens d'avoir une barque, sentiers à suivre pour arriver aux champs du bonheur, avec le plan des endroits les plus difficiles, le portrait des ennemis les plus redoutables, bref un vrai guide, un guide illustré du monde inférieur. Quel que soit le nom qu'on donne à cette partie de l'homme qui continue à vivre, ou plutôt qui vit d'une vie nouvelle, il est certain que c'est une continuation, une prolongation de la personne ; c'est le même individu qui existait sur terre, qui existe encore et prononce des paroles comme celles-ci maintes fois répétées : « c'est moi, un tel, je suis debout, je vis, j'ai tous mes membres, je me recommence ».

La croyance à une autre vie est donc un des points les mieux établis de la religion égyptienne. Suivons le défunt dans cette phase nouvelle.

2. **Le jugement.** — Immédiatement après la mort, le défunt subit un jugement devant Osiris et quarante-deux autres juges assesseurs. Cette scène du jugement est célèbre, elle est reproduite sur presque tous les papyrus funéraires, conservés en grand nombre et qui ne sont autre chose que des copies plus ou moins étendues du « Livre des morts ». Osiris, le dieu des morts, est assis sur son trône ; à ses côtés se tiennent, sceptre en main, les quarante-deux juges ; devant lui est posée une balance ; dans un plateau est une feuille droite symbole de la justice ; dans l'autre, le cœur du défunt ; Anubis, le dieu qui avait inhumé Osiris, fait la pesée du cœur ; Thot, le secrétaire des dieux, inscrit le résultat ; dans un coin, un cerbère pour faire exécuter la sentence. En avant, le défunt assiste à la scène. Il n'y assiste pas impassible, il parle, il proclame son innocence, et c'est alors qu'a lieu ce qu'on appelle la *confession négative*. Transporté à ce moment suprême où va se décider son sort éternel, l'Egyptien perçoit avec distinction tous les cris de sa conscience, il distingue avec clarté toutes les obligations de cette loi morale qui est écrite au

fond de son être, ces obligations il ne les met pas en doute, il en sent vivement toute la gravité, il comprend qu'à les enfreindre on mérite un châtiment, qu'à les observer on mérite une récompense, et qu'il n'y a qu'un seul moyen de salut, c'est d'être juste et innocent. Aussi lui fait-on proclamer alors sa parfaite innocence. La *confession négative* nous donne la mesure de la morale égyptienne :

Hommage à toi, grand dieu, seigneur de justice!
Je suis venu à toi, ô mon maître,
j'arrive pour voir ta beauté.
Je te connais,
je connais le nom des quarante-deux dieux
qui sont avec toi dans la salle de justice,
qui vivent des artisans du mal,
qui dévorent leur sang,
au jour du règlement devant Ounnofer (Osiris).
Me voici, j'arrive à toi.
Je t'apporte la justice,
j'ai écarté toute faute.
Je n'ai pas commis d'iniquité envers les hommes,
je n'ai pas tué ma parenté.
Je n'ai pas dit le mensonge au lieu de la vérité,
je n'ai conscience d'aucune trahison,
je n'ai rien fait de mal,
je n'ai pas exigé, comme prémices de chaque jour,
plus de travail qu'il en était fait pour moi.
Mon nom n'est pas venu dans la barque du dieu
qui est au gouvernail,
je ne suis pas transgresseur des volontés divines,
je ne suis pas un rapporteur,
je ne suis pas un détracteur,
je n'ai pas fait ce que détestent les dieux,
je n'ai indisposé personne contre son supérieur,
je n'ai fait souffrir personne de la faim,
je n'ai pas fait verser de larmes,
je n'ai pas tué,
je n'ai pas ordonné de tuer,
je n'ai causé de souffrance à personne,
je n'ai pas volé les offrandes des temples,
je n'ai pas diminué les pains des dieux,
je n'ai pas ravi les dons des morts,
je ne suis pas adultère,
je n'ai rien fait d'impur dans le sanctuaire du dieu local,
je n'ai pas augmenté ni amoindri le boisseau de blé,
je n'ai pas faussé la mesure de la coudée,
je n'ai pas raccourci la mesure des champs,
je n'ai pas pesé sur le fléau de la balance,
je n'ai pas faussé l'aiguille de la balance,
je n'ai pas enlevé le lait de la bouche de l'enfant,
je n'ai pas chassé le bétail de son herbage,
je n'ai pas pris au filet les oiseaux des dieux,
je n'ai pas pêché les poissons dans les étangs des dieux,
je n'ai pas détourné l'eau en son temps,
je n'ai pas empêché le courant de passer,
je n'ai pas éteint le feu en son temps,
je n'ai pas frustré le Cercle divin de ses offrandes,
je n'ai pas éloigné les bestiaux des propriétés divines,
je n'ai pas arrêté un dieu quand il sort,
je suis pur, je suis pur, je suis pur, je suis pur. (Le Page Renouf, *The Egyptian Book of the dead*, chap. 125. London, 1904, p. 212-214.)

Le défunt s'adresse ensuite aux juges assesseurs, invoque chacun en particulier, déclare de nouveau son innocence, reprend en partie sa confession négative, affirme qu'il a accompli tous les actes d'un bon Egyptien :

Vous, dieux, soyez loués; je vous connais et je sais vos noms; que je ne tombe pas sous votre glaive; ne dites à ce dieu, vous qui êtes de sa suite, rien de mauvais contre moi; dites la vérité sur moi au seigneur de tout ce qui est, car j'ai fait en Egypte ce qui est juste, je n'ai pas injurié le dieu, et le roi actuel n'eut pas à s'occuper de moi.

Soyez loués, ô dieux, qui êtes dans la salle des deux vérités, dont le corps ne contient aucun mensonge et qui vivez de vérité... Sauvez-moi de Bebon qui vit des entrailles des grands, au jour du grand règlement des comptes, voyez, je viens à vous sans tache de mal, sans péché.. je vis de vérité et je me nourris de la vérité de mon cœur. J'ai fait ce que les hommes disent et qui satisfait les dieux, j'ai contenté les dieux avec ce qui leur agrée, j'ai donné du pain à l'affamé, de l'eau à celui qui avait soif, des vêtements à qui était nu et un bac à qui n'avait pas de bateau, j'ai fait des offrandes aux dieux et des largesses funéraires aux glorifiés (les morts). (D'après Erman *oper. laud.*, p. 147, 148.)

Ainsi les Egyptiens tenaient pour certain que toutes les actions humaines reçoivent une sanction dans l'autre vie. C'est là un fait qu'il est impossible de contester et que personne ne conteste en effet. Cette croyance est nettement affirmée sous le Nouvel Empire et même sous le Moyen Empire, ce qui nous mène près du troisième millénaire avant Jésus-Christ. Avant ces derniers temps on n'en avait pas de traces claires dans les documents antérieurs au Moyen Empire, et plusieurs égyptologues avaient émis l'hypothèse que l'idée de la sanction était inconnue des Egyptiens primitifs. Or, on a découvert, il y a quelques années, un mastaba de la sixième dynastie portant des inscriptions qui donnent des fragments de la confession négative et parlent explicitement du jugement : « Je serai jugé par le dieu grand, maître de l'Occident, dans l'endroit où se trouve le vrai »; ou d'après des variantes, « dans le lieu où l'on juge ». En conséquence, le défunt fait son panégyrique : « Je n'ai point dit de mensonges devant le jury, je n'ai point fait de faux serments. » (Jean Capart, *Chambre funéraire de la* VI[e] *dynastie*, 1906, p. 25 et pl. III.)

L'idée de la sanction se trouve donc sous l'Ancien Empire, elle semble être une idée primitive des Egyptiens.

3. La rétribution

Le sort du méchant. — Le jugement achevé, Osiris prononçait la sentence. Cette sentence n'était pas la même pour tous, elle décernait le bonheur aux justes et condamnait le pécheur à d'affreux tourments. Sur le sort des méchants, les textes disent fort peu de chose, c'était un objet trop lugubre pour attirer l'imagination des Egyptiens.

Pour les fautes légères, on imagina, au moins à un certain temps, une sorte de purification par le feu, après laquelle le défunt était admis parmi les bienheureux. C'est ce qui ressort clairement de quelques exemplaires du « Livre des morts », conservés au Musée du Louvre. La scène qui représente le pèsement de l'âme « est suivie de la vignette du bassin de feu, gardé par quatre cynocéphales : c'étaient les génies chargés d'effacer la souillure des iniquités qui auraient pu échapper à l'âme juste et de compléter sa purification ». (Emmanuel de Rougé, *Description sommaire des salles du Musée Egyptien*, nouvelle édition refondue par P. Pierret, Paris, 1873, p. 102.)

Le défunt soumis à cette épreuve était juste, à proprement parler, et il était compté parmi les justes, mais le pécheur, le vrai pécheur avait à souffrir des tourments autrement horribles. Parfois il était condamné à devenir la proie vivante de monstres affreux qui lui suçaient le sang, lui déchiraient les chairs et lui dévoraient les entrailles; parfois aussi il était contraint d'entrer dans le corps d'un porc, de revenir sur terre et d'y vivre misérablement.

Le sort des justes. — Ici encore, malgré une grande abondance de textes, la pensée égyptienne reste très vague et très flottante. C'est toujours pour l'homme pur et innocent un immense bonheur dont il jouit dans une parfaite sécurité en compagnie des autres bienheureux sous les regards des dieux, mais ce bonheur a été conçu de bien des façons. Il serait

hors de propos ici d'étudier en détail l'éden égyptien dans son origine, son développement et ses diverses phases. Il suffira d'en indiquer les traits généraux. On peut ramener à deux types d'édens les descriptions que fournissent les documents. Le premier, le plus ancien, celui qui semble avoir dominé jusqu'au Nouvel Empire, est simplement un décalque de la vie terrestre dans un monde qu'on plaçait sous terre, ou bien derrière la montagne d'Occident où disparaissait le soleil, ou bien dans des îles Fortunées de la Méditerranée. C'est une vie humaine, mais avec l'immortalité, sans peines ni douleurs, une vie idéale telle que la rêvait tout Egyptien : de grandes propriétés, de riches moissons, d'immenses troupeaux, de nombreux serviteurs, une rivière poissonneuse, des parties de pêche et de chasse, bref toutes les distractions et tous les plaisirs honnêtes du corps. Le second, plus élevé, est, dans son essence, la vie avec les dieux, surtout auprès du dieu suprême, auprès de Râ, le dieu soleil. Le défunt pur et juste comme Osiris, s'appelant lui-même du nom d'Osiris, est admis dans la société divine, il y reçoit une vie nouvelle, supérieure à la vie terrestre. Le lieu même où se trouvait cet éden varie suivant les époques. Des textes indiquent d'abord la barque du soleil. Là est Râ ou Amon Râ avec toute sa cour. A l'origine, seuls les rois étaient, semble-t-il, admis dans le cortège divin, les simples mortels devaient se contenter du premier éden. Plus tard tous les justes purent aspirer au même bonheur. Les textes parlent surtout d'une vague région souterraine qui est le vrai royaume des morts, les Champs Elysées des Grecs. C'est un mélange de l'éden sensuel et de l'éden contemplatif. Le juste est admis auprès des dieux, il peut les contempler, leur parler même familièrement, mais il reste libre de ses mouvements, il sort et il rentre quand il veut, il va se promener sur terre, il cultive ses champs, il fait des parties de barque, il jouit de voir passer le soleil dans sa course nocturne, en un mot il a tout ce qu'il peut désirer.

Il est curieux de noter que ce bonheur suprême n'est pas donné au juste immédiatement après le jugement. Avant d'y arriver il doit passer par une longue série d'épreuves, triompher de nombreux ennemis qui lui barrent la route, traverser un labyrinthe de salles obscures gardées par des monstres horribles. Tout cela est décrit en détail dans le « Livre des morts », et c'est pour cette raison qu'il était si important d'avoir en main un exemplaire de ce livre.

Résurrection. — Les Egyptiens croyaient-ils que le corps serait un jour rendu à la vie? Si l'on cherche une explication à cette coutume si générale de la momification, à ces mille précautions prises pour préserver le corps de la corruption et le conserver intact aussi longtemps que possible, il faut nécessairement admettre que dans la pensée égyptienne il était d'une certaine utilité au défunt de sauvegarder l'intégrité de ses membres physiques. Mais quelle était la nature exacte de cette utilité, c'est ce que les textes ne disent pas clairement. Pensait-on que l'âme devait se réunir à son corps et que seuls les corps momifiés auraient un jour cette faveur? Croyait-on que la corruption détruisait tout espoir d'une nouvelle vie? Voici à ce sujet le texte le plus clair du « Livre des morts ». C'est le chapitre 89, intitulé : « Chapitre que l'âme est unie au corps » :

O toi qui portes! O toi, coureur, qui résides dans ton donjon, toi grand dieu! Accorde que mon âme puisse venir à moi de quelque endroit qu'elle habite!

Mais s'il y a un délai à m'apporter mon âme, tu trouveras l'œil d'Horus se dressant ferme contre toi, comme ces gardiens toujours vigilants qui résident dans Annou, cette terre où il y a des milliers de réunions.

Que mon âme soit prise, ainsi que le Khou qui est avec elle, en quelque endroit qu'elle habite. Dépiste cette âme qui est à moi, parmi les choses au ciel et sur la terre, partout où elle habite.

Mais s'il y a un délai à me faire voir mon âme et mon ombre, tu trouveras l'œil d'Horus se dressant fort contre toi. (Le Page Renouf, p. 157, 158.)

La vignette qui accompagne ce chapitre représente la momie étendue sur son lit, et au-dessus d'elle l'âme sous forme d'oiseau à tête humaine, la regardant et déployant ses ailes. Sans se tromper beaucoup, on peut dire que les Egyptiens ont eu idée que le corps pouvait ressusciter dans certaines conditions, mais que cette idée est restée vague et n'est jamais devenue une croyance ferme à une résurrection universelle.

IV. *Fin de la religion égyptienne*

1. **Décadence et zoolâtrie.** — A la fin du Nouvel Empire, l'Egypte entre dans une voie de décadence. Les nombreuses révolutions qui bouleversent alors ce pays jusqu'à son incorporation à l'empire romain ont leur contre-coup dans la religion. Au contact des étrangers, le bloc ancien peu à peu se désagrège. Sous la XXVIe dynastie, l'épée victorieuse de quelques vaillants soldats, les Pharaons Psammétique, Néchao, Apriès, rétablit pour un temps l'unité politique et jette au dehors quelques reflets de gloire; c'est une période de renaissance dans les arts et dans la religion. Les artistes reviennent avec succès aux anciennes méthodes. Les prêtres veulent aussi faire revivre les institutions antiques. Mais le niveau des idées a considérablement baissé, et, on ne sait trop sous quelles influences, l'élan qui pousse les âmes aux pratiques religieuses aboutit simplement à la zoolâtrie. Les animaux que les anciens avaient plus ou moins mêlés à leur culte, comme symboles ou manifestations de la divinité, montent sur les autels et, s'ils n'en chassent pas complètement les dieux, ils les relèguent au second plan. Serpents, crocodiles, oiseaux, chats, béliers sont traités comme des êtres sacrés, respectés autant et plus peut-être que les statues d'Amon Râ ou d'Osiris, embaumés, momifiés, inhumés avec des honneurs divins. Et ce mouvement, qui débute sous la XXVIe dynastie, va en progressant jusqu'à l'époque romaine. Il n'y a rien d'exagéré dans ce que raconte Hérodote à ce sujet. Les découvertes modernes l'on pleinement confirmé. C'est en nombre incalculable que sont revenus à la lumière les animaux sacrés, gratifiés d'un luxe de sépulture qu'autrefois seuls les riches personnages pouvaient se payer. On en trouve d'immenses cimetières à côté des anciennes nécropoles des seigneurs et des rois; les chats sortent des fosses par centaines de mille, bien enveloppés dans leurs bandelettes d'où émerge une tête desséchée, des familles de crocodiles surgissent des cavernes et des trous, portant parfois dans leur sein de précieux papyrus qui ont servi à les bourrer, les ibis, les éperviers, les serpents, les poissons s'échappent des cruches éventrées et foisonnent dans les décombres. Il semble que les hommes de ces générations, victimes de la plus étrange aberration d'esprit, apportaient plus de soin et de scrupule à la sépulture d'un chat qu'à celle de leur père et de leur mère.

C'est aussi à la même époque qu'apparaissent dans les tombeaux ces nombreuses statuettes en terre émaillée qu'on a appelées les *répondants.* Aux anciennes idées religieuses sur l'autre vie, restées foncièrement les mêmes, un nouvel élément s'est ajouté. On croit que les défunts, comme les vivants, sont soumis à la corvée, et pour y échapper on n'a rien trouvé de mieux que de se substituer des rempla-

çants. Le dieu qui prétendait les obliger à piocher, à labourer, à moissonner, à porter de l'eau et du sable, pouvait bien, pensaient-ils, animer un individu de terre, lui inspirer un souffle de vie, et pourquoi n'accepterait-il pas la substitution? Il fallait donc emporter avec soi un nombre suffisant de ces remplaçants à bon marché, destinés à *répondre* au nom du vrai défunt et à exécuter tous les travaux commandés. Est-il nécessaire de faire remarquer que cette conception accuse une nouvelle chute dans la décadence morale et religieuse.

Sous les Ptolémées, cette décadence se précipite, malgré l'éclat et la pompe des cérémonies officielles. Les nouveaux souverains de l'Egypte ont compris quel parti ils pouvaient tirer de la religion nationale pour étayer leur pouvoir, et ils s'en font un instrument de règne. Non seulement ils lui laissent toute sa liberté, mais ils s'appliquent à en rehausser le prestige. Ils respectent les prérogatives de la classe sacerdotale, prennent part aux processions et aux rites sacrés, restaurent les temples et les enrichissent des décors les plus somptueux. La plupart des sanctuaires encore debout en Egypte sont l'œuvre des Ptolémées. En retour le peuple ne ménage pas son respect à ces dignes successeurs des Pharaons, les prêtres leur décernent les honneurs divins comme au beau temps des Ramsès et des Thoutmès.

Et cependant ces brillantes manifestations ne sont qu'un mouvement de surface, il y manque cette spontanéité, cette sincérité qui vient de l'intime des âmes, les grandes idées religieuses ont décidément déserté les esprits. L'Egypte entière s'enfonce de plus en plus dans la fange du culte zoolâtrique. Par un renversement des rôles, l'animal n'est plus le serviteur de l'homme, c'est l'homme qui est le serviteur de l'animal. Il faut se laisser piquer par les serpents, dévorer par les crocodiles, plutôt que de leur causer le moindre mal en cherchant à se défendre. Un Romain tue un chat par mégarde, il est mis à mort par le peuple (Diodore, I, 84). Les habitants du nome cynopolite (Moyenne-Egypte) prennent et mangent un certain poisson vénéré par les habitants du nome d'Oxyrrhynque, ceux-ci leur déclarent une guerre à mort, et prennent et égorgent le chien adoré par les cynopolites (Plutarque, *De Iside et Osiride*, 72). On nourrit à grands frais les crocodiles dans les lacs sacrés (Strabon, XVII, 38). L'auteur du livre de la Sagesse, qui vivait à Alexandrie au milieu du second siècle avant Jésus-Christ, qui était donc lui-même témoin de pareilles horreurs, n'avait à faire aucun effort d'imagination quand il disait des Egyptiens : « En punition des pensées extravagantes, fruit de leur perversité, qui les égaraient et leur faisaient adorer des reptiles sans raison et de vils animaux, vous leur envoyâtes une multitude de bêtes stupides; pour leur apprendre que ce qui sert à l'homme pour pécher sert aussi à son châtiment. » (*Sap.*, xi, 15, 16.) Ces reproches, les générations contemporaines de l'Exode les avaient mérités, car elles aussi avaient un culte exagéré pour les animaux, emblèmes des dieux, mais ils s'adressent à bien plus juste titre à ces Egyptiens des six derniers siècles, qui s'abaissèrent aux pratiques les plus dégradantes du fétichisme animalier.

Telle était la religion du peuple. Etait-elle aussi celle de la classe supérieure? A Alexandrie et dans les autres villes où dominait l'élément grec, il semble bien que le monde pensant et lettré se détachait insensiblement des anciennes croyances, ou plutôt qu'il tendait à les moderniser, c'est-à-dire à les gréciser. Les Grecs, c'était alors la science, la philosophie, la civilisation. L'attrait qu'on ressentait pour eux se portait aussi sur leur religion. Aussi voit-on alors les dieux de l'Olympe entrer dans la société antique des dieux héliopolitains et thébains, Jupiter trôner dans les temples à côté d'Osiris et d'Amon, Aphrodite à côté d'Isis. Avec la marche des idées, on oublie même les anciennes divinités nationales, on n'en retient qu'un petit nombre, Osiris, Isis, Horus, Thoth, encore a-t-on soin de les transformer, de les dépouiller de leurs formes rigides et hiératiques, de les délivrer de la gaine qui les emprisonnait, pour leur donner un peu de l'aisance et de la souplesse hellénique. Horus devient Harpocrate, sorte de bambino qui s'amuse à aller à cheval sur le bélier ou sur l'oie, les animaux sacrés d'Amon, qui aime à tenir le doigt sur la bouche, ce qui l'a fait surnommer le dieu du silence, qui se déguise parfois en homme vêtu à la grecque, portant un panier au bras ou la corne d'abondance. Sa mère Isis est également obligée, pour se faire accepter, de prendre les allures d'Aphrodite. Osiris doit s'effacer à Alexandrie devant le grand Sérapis ou se fondre avec lui. Sérapis est un dieu de Sinope, apporté à Alexandrie par Ptolémée II, sur la foi d'un songe, et richement installé dans un temple au milieu de la ville. Il reste le dieu favori des Alexandrins jusqu'à leur conversion au christianisme. Au premier siècle de l'ère chrétienne, la religion égyptienne est un mélange d'éléments grecs et égyptiens.

2. **Rapports avec le Judaïsme.** — Depuis la captivité de Babylone, l'Egypte fut pour les Juifs le lieu de refuge. Déjà en 587 ceux que Nabuchodonosor a laissés en Palestine commencent le mouvement. Après avoir mis à mort le gouverneur Godolias, ils s'enfuient au delà du désert, pour échapper à la fureur du grand roi, et vont s'établir à Memphis, à Daphné, à Migdol, au pays de Phaturès (*Jer.*, xliii, 7; xliv, 1). Les découvertes de ces dernières années nous ont fait connaître une puissante colonie juive fixée dès le sixième siècle au fond de l'Egypte, à Assouan. Avant même la conquête de Cambyse (525), cette colonie était assez développée et assez riche pour se construire un temple superbe dans l'île d'Eléphantine. Ce temple, détruit et incendié par les Egyptiens adorateurs du dieu Chnoum, l'an 14 de Darius (507), fut réédifié quelques années plus tard. Sous les Ptolémées, le nombre des Juifs établis à Alexandrie s'élève à cent mille, et au temps de Vespasien il atteint un million dans l'Egypte entière. Outre le temple d'Eléphantine, ils en ont un autre en Basse-Egypte, construit par le grand prêtre Onias avec l'aide de Ptolémée Philométor II, probablement à Tell-el-Yahoudié, près de Chibin-el-Kanâter.

Quelles influences religieuses s'exercèrent dans un sens ou dans l'autre, pendant ces six siècles? Se fit-il quelque compénétration du judaïsme et du paganisme, ou bien les deux religions restèrent-elles étrangères l'une à l'autre? A vrai dire, nous n'avons aucun document précis sur cette question, et il faut la trancher surtout par des considérations générales. En effet, remarquons d'abord qu'aucun des deux cultes n'était à cette époque en voie de formation, qu'ils avaient leur doctrine et leurs cérémonies depuis longtemps déterminées et réglées, il est donc à présumer que chacun continua à garder ses propres usages.

Au reste, les Juifs n'étaient pas sympathiques aux Egyptiens. C'est par jalousie ou rivalité que les prêtres du dieu Chnoum firent détruire le temple d'Eléphantine. A Tell-el-Yahoudié, les fils d'Israël ne se mêlaient pas aux païens, ils occupaient des quartiers à part. Ils n'avaient d'ailleurs pas l'esprit de prosélytisme et attendaient de Dieu seul cette conversion des nations que les prophètes avaient annon-

cée. On ne trouve quelque trace de l'influence juive que dans la magie. Là, dans des grimoires où fourmillent les termes les plus exotiques, apparaissent des souvenirs bibliques. Un magicien parle de « Moïse devant lequel (Dieu) se manifeste sur la montagne ». Une amulette porte l'inscription *Jao Sabaoth* (Erman, *La religion égyptienne*, p. 317, 319).

Il serait pourtant exagéré de dire qu'au point de vue des idées la séparation fut aussi tranchée que le culte, et qu'il n'y eut aucune action réciproque. Dans les documents découverts à Assouan en 1904, on voit les Juifs prononcer sans scrupule le nom de Jahvé, jurer à la fois et sur le même ton par une divinité égyptienne et par Jahvé. D'autre part, les grands événements qui s'accomplirent sous les Ptolémées, la traduction des Saintes Ecritures qui, commencée vers 285, dura plus de cent ans, la composition de ce livre magnifique de la Sagesse, attirèrent nécessairement sur la communauté juive d'Alexandrie l'attention du monde savant, et plus d'un païen voulut prendre connaissance de ces fameux livres qu'on disait inspirés de Dieu.

HYMNE AU SOLEIL; PSAUME CIV

Dans son *Histoire des Anciens Egyptiens*, Breasted met en parallèle le psaume civ, célébrant la création, et l'hymne triomphal d'Aménophis IV (vers 1400 av. J.-C.), il ne conclut d'ailleurs à aucun emprunt ni d'un côté ni de l'autre. (*A History of the ancient Egyptians*, London, 1908, p. 273.)

La ressemblance entre ces deux chants est purement accidentelle.

Splendeur du Soleil. — Hymne.

Tu te lèves brillant à l'horizon du ciel,
O disque vivant et la vie recommence;
Tu brilles à l'horizon de l'Orient,
Tu remplis la terre de tes bienfaits.
Tu es beau, grand, étincelant, élevé au-dessus du monde,
Tes rayons enveloppent les terres,
Tu les embrasses dans ton amour,
Tu es éloigné et tes rayons sont sur terre,
Tu es dans les hauteurs et le jour est la trace de tes pieds.

Psaume civ, 1-4.

Jéhovah, mon Dieu, tu es infiniment grand,
Tu es revêtu de majesté et de splendeur!
Il s'enveloppe de lumière comme d'un manteau,
Il déploie les cieux comme une tente,
Dans les eaux *du ciel* il bâtit sa demeure,
Des nuées il fait son char,
Il s'avance sur les ailes du vent,
Des vents il fait ses messagers,
Des flammes de feu ses serviteurs.

La Nuit. — Hymne.

Tu te couches à l'horizon de l'Occident,
La terre est dans les ténèbres comme dans la mort;
Les hommes se couchent dans leurs demeures,
Les têtes sont couvertes, leur nez bouché,
L'œil ne voit plus le voisin.
Ils prennent toutes leurs affaires,
Elles sont sous leur tête,
Ils sont sans connaissance.
Les lions sortent de leurs repaires,
Les reptiles mordent, la terre est en silence,
Leur auteur s'est couché dans son horizon.

Psaume civ, 20-21.

Il a fait la lune pour marquer les temps
Et le soleil qui connaît l'heure de son coucher,
Il amène les ténèbres et il est nuit;
Aussitôt se mettent en mouvement toutes les bêtes de la [forêt.
Les lionceaux rugissent après la proie
Et demandent à Dieu leur nourriture.

Le Lever. — Hymne.

La terre s'illumine, tu te lèves à l'horizon,
Ton disque brille et ramène le jour,
Il chasse les ténèbres, tu répands tes rayons,
Les deux pays (Egypte) sont en fête.
Les hommes s'éveillent, ils sont sur pied,
Tu les excites, ils lavent leurs membres,
Ils prennent leur habit, ils saluent ton lever,
La terre entière est à son travail.

Psaume civ, 22-23.

Le soleil se lève, ils se retirent,
Et se couchent dans leurs tanières.
L'homme sort alors pour sa tâche
Et pour son travail jusqu'au soir.

Les Eaux. — Hymne.

Les barques voguent au Nord et au Sud également,
Toute voie est ouverte à ton apparition,
Les poissons dans le courant dansent devant toi,
Tes rayons pénètrent la grande mer.

Psaume civ, 25-26.

Voici la mer, large et vaste :
Là fourmillent sans nombre
Les animaux petits et grands;
Là se promènent les navires
Et le léviathan que tu as fait pour se jouer dans les flots.

3. Rapports avec le Christianisme. — Il est certain que le Christianisme se répandit en Egypte dès le Ier siècle, et qu'au IIIe la majorité de la population égyptienne était chrétienne; il est certain aussi qu'au Ve siècle encore les païens étaient assez nombreux dans la vallée du Nil, et que le culte d'Isis subsista dans le temple de Philae jusqu'au VIe siècle.

Cette conquête de l'Evangile se fit-elle sans aucune réaction de la part du paganisme ancien? N'y eut-il aucun compromis entre les deux religions, aucune infiltration païenne dans la nouvelle foi et le nouveau culte? Pour ce qui est de la foi elle-même, on peut l'affirmer sans aucune hésitation. L'Evangile fut reçu partout comme la vraie lumière de l'esprit, le libérateur des âmes, il fut reçu dans son intégrité, et aucun élément étranger n'en vint ternir la pureté. C'est si vrai que les nouveaux chrétiens, pour posséder plus sûrement la doctrine apostolique, adoptèrent les mots mêmes qui exprimaient en grec les principaux dogmes, alors qu'ils avaient des termes équivalents dans leur langue nationale. C'est absolument sans aucune preuve qu'on a accusé les chrétiens d'Egypte de n'avoir pris du christianisme que la surface et d'être restés païens au fond de l'âme. Pendant la persécution de Dioclétien, leur sang a coulé à flots pour la foi; on ne meurt pas en témoignage de ce qu'on ne croit pas.

Quant à certains détails de culte, à certaines pratiques par elles-mêmes indifférentes, on ne saurait affirmer qu'en passant au christianisme les nouveaux convertis n'en aient point apporté. N'en fut-il pas ainsi partout, à Antioche comme à Ephèse, à Corinthe comme à Rome? Ces pratiques, telles que la célébration de certaines fêtes, la manière d'ensevelir les morts, étaient des usages anciens profondément ancrés dans les mœurs, on ne pouvait les supprimer

d'un seul coup. On ne fait pas du jour au lendemain table rase de tout son passé. C'est peu à peu qu'en Egypte, comme ailleurs, se sont formés les usages chrétiens. Est-il étonnant que dans les nécropoles on trouve les chrétiens ensevelis à côté des païens? M. NAVILLE a exhumé dans le temple de Deir-el-bahari, à Thèbes, des momies qui, à côté d'emblèmes païens, portaient des symboles chrétiens, la coupe et l'épi, le pain et le vin. (*La religion des anciens Egyptiens*, p. 266.) Mais ces momies étaient-elles celles de convertis, ou de païens à religion éclectique, comme il y en avait tant à cette époque de transition? D'ailleurs, serait-il certain que leurs possesseurs étaient chrétiens, on peut en conclure tout au plus la persistance d'anciens usages et non la fusion des deux cultes. Les nouveaux convertis ne prennent pas tous des noms grecs et continuent à s'appeler de noms indigènes, *Pachome*, *Horsiisi*, *Schenoudi*. Mais la religion tient-elle dans le nom? On a trouvé à Chéras une figurine représentant un berger qui porte un agneau sur les épaules à la manière du *Bon pasteur ;* cette figurine était mêlée à d'autres qui sont nettement païennes. (ERMAN, oper. laud., p. 318.) Admettons que nous ayons là un vrai *Bon pasteur*, ce qui est assez probable; on ne pourra en déduire autre chose sinon que les deux religions ont coexisté en Egypte, fait historique depuis longtemps établi pour les six premiers siècles du christianisme.

Le gnosticisme est-il sorti de la religion égyptienne? On l'a dit. (Naville, oper. laud., p. 267.) Mais on voudrait en avoir la moindre preuve. Les grands gnostiques Alexandrins que nous connaissons, BASILIDE et son fils ISIDORE; VALENTIN et toute son école, HÉRACLÉON, PTOLÉMÉE, THÉODOTE, AXIONIKOS; CARPOCRATE, n'étaient pas des Egyptiens, c'étaient des Grecs, imbus de la culture hellénique, nourris à la fois de la doctrine des Saintes Ecritures et de la philosophie de Platon. Que savaient-ils des systèmes religieux d'Héliopolis, de Memphis ou de Thèbes? Que pouvaient-ils en savoir, à une époque où ces vieilles croyances, écrites dans des textes désormais inintelligibles, ne survivaient que dans des pratiques fétichistes grossières ou dans les grimoires des magiciens? Au reste, on cherche en vain quelque élément égyptien dans les portraits de la gnose et dans les hiérarchies des éons.

On sait que le culte d'Isis, de Sérapis et de quelques autres divinités égyptiennes, en grand honneur à Alexandrie, se répandit avec quelque succès en Europe, spécialement en Grèce et en Italie. Isis, la déesse mystérieuse, exerçait une grande attraction sur les âmes dégoûtées de la religion officielle et éprises de nouveautés. Elle avait un temple à Rome, à Pompéi, à Bénévent, à Malcésime sur le lac de Garde. On a trouvé des statues d'Isis et les inscriptions funéraires de ses dévots en Syrie, en Asie Mineure, à Délos, à Athènes, dans le nord de l'Afrique, en Espagne, en France, en Allemagne et même en Angleterre. Julien fit frapper des monnaies aux effigies d'Apis et d'Anubis. Au temps de Tertullien, il n'y avait pas une province du vaste empire qui ne payât son tribut d'hommages aux dieux égyptiens. (TERTULL., *Adv. Nationes*, II, 8, *P. L.*, I, 596.)

Il est bien évident que ces cultes, mêlés à tant d'autres, n'eurent aucune influence sur le christianisme, qu'ils n'apportèrent aucune entrave à sa diffusion, qu'ils contribuèrent plutôt, en favorisant le syncrétisme, à détacher les esprits de la religion d'État et à les préparer à la réception de la vérité.

Les livres hermétiques. — Les derniers tenants de l'ancienne religion égyptienne sont les auteurs des livres appelés hermétiques. On désigne sous ce titre un ensemble d'écrits, moitié religieux, moitié philosophiques, composés en grec dans les premiers siècles de l'ère chrétienne et attribués à HERMÈS TRISMÉGISTE. Les auteurs sont tous inconnus; ils se sont abrités derrière la grande autorité d'Hermès Trismégiste, nom grec du dieu égyptien Thot, ainsi appelé à cause de son rôle d'inventeur des lettres et des sciences. Ces écrits comprennent: 1° un traité divisé en quatorze sections sous le titre général *Poimandrès*, pasteur des hommes; il peut être daté du IIe siècle de notre ère. C'est tantôt un discours prononcé par Poimandrès, tantôt un dialogue entre Hermès et Asclépios ou entre Hermès et son fils Tat; 2° un autre traité appelé *discours d'initiation* ou *Asclépios*, conservé seulement en latin; c'est un dialogue entre Hermès et Asclépios, composé sous le règne de Constantin; 3° un livre, à l'état fragmentaire, intitulé *La Vierge du monde*, considérations philosophiques sous forme d'instructions données par Isis à son fils Horus; 4° un certain nombre de fragments conservés par les écrivains ecclésiastiques, Stobée, S. Cyrille, Lactance, Suidas. Ce ne sont que les débris de la littérature hermétique, qui semble avoir été immense.

On s'accorde à reconnaître dans ces écrits l'œuvre de philosophes égyptiens influencés à la fois par le christianisme, sur le point de triompher en Egypte, et par la philosophie grecque qui dominait alors dans le milieu païen d'Alexandrie. « On peut dire que les livres hermétiques appartiennent à l'Egypte, mais à l'Egypte fortement hellénisée et à la veille de devenir chrétienne. On ne trouverait pas dans un véritable Grec cette adoration extatique qui remplit les livres d'Hermès; la piété des Grecs était beaucoup plus calme. Ce qui est encore plus étranger au caractère grec, c'est cette apothéose de la royauté qu'on trouve dans quelques livres hermétiques et qui rappelle les titres divins décernés aux Pharaons et plus tard aux Ptolémées. » (MÉNARD, *Hermès Trismégiste*, p. XXIV.)

Ce n'est pas un simple plaidoyer en faveur de la religion pharaonique, ni un exposé de cette religion; c'est un système nouveau, une combinaison de divers éléments, une fusion des croyances communes aux chrétiens et aux païens, en un mot le syncrétisme de toutes les idées philosophiques et théologiques qui se disputèrent le monde égyptien avant le triomphe définitif du christianisme. Les livres hermétiques « représentent bien l'opinion commune de cette population alexandrine si mêlée, sans cesse tiraillée en sens contraires par des religions de toute sorte, et faisant un mélange confus de dogmes hétérogènes ». (Ménard, loc. cit., p. CX.) Le fond de la doctrine hermétique est le monothéisme juif, avec un mélange d'idées platoniciennes et une tendance panthéistique. Cette doctrine est néanmoins assez pure pour avoir mérité les éloges des Pères. « J'estime aussi, dit S. CYRILLE (*Contra Julianum*, I, *P. G.*, LXXVI, 547), digne de mémoire l'Egyptien Hermès auquel ses contemporains, comme marque d'honneur, décernèrent, dit-on, le titre de trois fois grand (Trismégiste) et que quelques-uns assimilent au légendaire fils de Jupiter et de Maia. Bien que prêtre et passant sa vie dans les temples des idoles, cet Egyptien eut, en partie du moins et dans une certaine mesure, les mêmes idées que Moïse. » LACTANCE en parle à peu près dans les mêmes termes (*De falsa relig.*, I, 6, *P. L.*, VI, 139): « *Hic scripsit libros, et quidem multos, ad cognitionem divinarum rerum pertinentes, in quibus majestatem summi ac singularis Dei asserit, iisdemque nominibus appellat quibus nos Deum et Patrem.* » Au reste, comme pour les philosophes grecs, les Pères pensaient qu'Hermès, dont ils faisaient un personnage historique ancien,

avait emprunté ses connaissances sur Dieu aux Hébreux pendant leur séjour en Egypte. La vérité est en effet que les livres hermétiques doivent à la religion révélée le meilleur de leur doctrine, et que le christianisme n'a subi en rien leur influence.— A consulter : L. Ménard, *Hermès Trismégiste*, traduction complète précédée d'une étude sur l'origine des livres hermétiques, Paris, 1866.

Bibliographie. — A. Erman, *Die aegyptische Religion*, Berlin 1905 (traduction française par Vidal, Paris, 1907); Ed. Naville, *La religion des anciens Egyptiens*, Paris, 1906; E. Amélineau, *La morale égyptienne, quinze siècles avant notre ère*. Etude sur le papyrus de Boulaq., n° 4, Paris, 1892; G. Steindorff, *The Religion of the ancient Egyptians*, London, 1905; G. Maspero, *Histoire ancienne des peuples de l'Orient classique*, I, Paris, 1895; *Etudes de Mythologie et d'Archéologie*, Paris, 4 vol., 1893-1900; *Causeries d'Egypte*, Paris, 1907; Wiedeman, *Religion of Egypt* (Dict. de Hastings. Extra-volume, 176-197, 1904); *Die Religion der alten Ægypter*, 1890; Brugsch, *Religion und Mythologie der alten Ægypter*, 1888-1890; Lanzone, *Dizionario di mitologia egizia*, Torino, 1881-1886; W. Budge, *The Gods of the Egyptians, or Studies in egyptian mythology*, 2 vol., London, 1904; *The egyptian heaven and hell*, 3 vol., London, 1904; P. Pierret, *Le « Livre des morts » des anciens Egyptiens*, Paris, 1907; *Le panthéon égyptien*, Paris, 1881; Le Page Renouf, *The egyptian Book of the Dead*, London, 1904; Ph. Virey, *Religion de l'ancienne Egypte*, Paris, 1909.

A. Mallon, S. J.

ÉLECTIONS ÉPISCOPALES DANS L'ANCIENNE FRANCE.

— Aux premiers siècles de l'Eglise, l'élection des évêques appartint au clergé de la ville épiscopale, qui soumettait ensuite son choix au peuple ainsi qu'au métropolitain et aux évêques de la province. L'étude des élections épiscopales dans l'ancienne France sera partagée en plusieurs périodes : I. *Période gallo-romaine*. — II. *Période mérovingienne*. — III. *Période carolingienne*. — IV. *Période féodale*. — V. *Les élections épiscopales aux XII°, XIII° et XIV° siècles.*

I. Période gallo-romaine. — Pendant la période gallo-romaine, avant les invasions barbares, il était interdit de consacrer un évêque, avant que les clercs n'eussent désigné leur candidat, les principaux citoyens exprimé leur volonté et le peuple marqué son assentiment. La règle canonique émanée de saint Léon le Grand, « Celui qui doit être à la tête de tous les autres doit être l'élu de tous » (*P. L.*, t. LIV, p. 628), était tellement l'expression de ce qui se pratiquait qu'elle passa dans le plus ancien pontifical que nous possédions, le *Missale Francorum*. Le principe électif était tempéré par le contrôle du métropolitain ou, à son défaut, de l'un quelconque des évêques de la province qui, lors de la vacance d'un siège épiscopal, déléguait à un visiteur les pouvoirs de surveiller les opérations électorales. Un procès-verbal de l'élection était dressé; c'était le *decretum* ou le *consensus*; le métropolitain l'examinait, puis procédait au sacre de l'élu, non sans avoir au préalable consulté les assistants qui manifestaient leur approbation par l'acclamation: *Dignus est*. Les pouvoirs publics n'entravaient en rien la liberté des élections épiscopales; les seules restrictions qu'ils imposaient consistaient à exclure de la cléricature une certaine classe de citoyens que l'Etat retenait jalousement pour gérer les fonctions civiles très onéreuses. Les seules entraves aux élections provenaient de difficultés intérieures, des factions, des brigues, des fraudes, des tumultes, des passions de la foule. En cas de conflit, d'ailleurs, le droit canonique concédait au métropolitain la faculté de prononcer souverainement en faveur de l'un des élus, lorsqu'il y avait compétition entre ceux-ci.

II. Période mérovingienne. — La liberté des élections épiscopales disparaît avec les rois barbares. L'intrusion royale dans le sanctuaire devient un mal endémique; les exemples en fourmillent; les plaintes de l'Eglise et ses décrets conciliaires le dévoilent trop clairement. Tantôt c'est l'ordre direct, la volonté expresse du souverain, antérieurement ou contrairement à la désignation populaire; tantôt c'est l'intercession de la reine même quand celle-ci est une sainte comme Clotilde; d'autres fois des personnages trop bien en cour, des femmes trop puissantes sur les cœurs royaux, s'interposent si habilement et si opportunément qu'ils emportent toutes les résistances; enfin, par un abus plus criant encore, les clercs achètent à prix d'or le sacerdoce que leur vend la royauté, et les laïques s'emparent de l'épiscopat. Vainement, M. Vacandard (*Les Elections épiscopales sous les Mérovingiens*, dans *Etudes de critique et d'histoire religieuse*, Paris, 1905, p. 123-187) a essayé de montrer que l'intervention abusive de la royauté dans les élections épiscopales ne fut pas aussi générale que l'avait prétendu Fustel de Coulanges (*La Monarchie franque*, Paris, 1888, p. 523-566) et qu'elle fut uniquement le fait de certains rois de l'époque mérovingienne. La lecture des conciles, de Grégoire de Tours, et surtout de la correspondance de saint Grégoire le Grand, amène à cette conclusion que l'intrusion de la royauté dans les élections épiscopales, la simonie et l'élévation des laïques à l'épiscopat caractérisent malheureusement l'Eglise franque; cfr. les rectifications apportées à l'étude de M. Vacandard par M. P. Delannoy, dans la *Revue d'histoire ecclésiastique*, t. VII (1906), p. 550-354.

Quelle est la responsabilité de l'Eglise dans ce lamentable état de choses ? Si elle reconnut, à bon droit, au roi le pouvoir d'exprimer ses préférences à l'occasion d'élections épiscopales, à lui qui était le premier des électeurs et dont les évêques étaient les coopérateurs naturels et indispensables dans le maniement des affaires de l'Etat, l'Eglise ne cessa pas de protester énergiquement contre les abus, surtout aux conciles d'Orléans (533 et 549), de Clermont (535), de Tours (567), de Paris (vers 558 et en 614). La déchéance et la dégradation furent prononcées contre ceux qui étaient parvenus à la dignité épiscopale par la ruse, les menaces ou les promesses, ou contre ceux qui utilisaient le patronage des grands et dont l'exécrable ambition n'avait pas hésité à payer avec de l'or leur nomination et leur consécration. L'assemblée de Paris (vers 558) osa même refuser à l'avance de sanctionner les volontés royales qui s'exprimeraient en violation des droits du peuple, enjoignit au métropolitain de ne pas se laisser imposer la consécration d'un favori de la cour et déclara nulle de plein droit l'ordination d'un personnage assez présomptueux pour s'appuyer sur la seule volonté du souverain, et excommunié l'évêque qui accueillerait ce mauvais pasteur.

Si les décisions conciliaires du clergé franc furent impuissantes à déraciner les abus par suite du mauvais vouloir de la royauté qui les encourageait, du moins elles aboutirent à un édit de Clotaire II (18 octobre 614), reconnaissant le principe électif : « Au décès d'un évêque, son successeur, qui doit être ordonné par le métropolitain assisté des évêques

de sa province, sera élu par le clergé et le peuple, et si l'élu est une personne digne (c'est-à-dire agréée du prince), il sera, par précepte royal, procédé à sa consécration. »

L'édit de 614 fut appliqué par Clotaire II et son successeur immédiat, Dagobert Ier, avec une assez scrupuleuse fidélité; l'élection par le clergé et le peuple se pratiqua assez normalement. Avec les derniers rois mérovingiens s'ouvre une ère déplorable dans l'histoire des élections. Au hasard des circonstances, au gré des intrigues, on pourvoit aux vacances. L'autorité, nulle aux mains des jeunes rois fainéants, est captée par les maires du palais qui en usent très mal. Charles Martel dispose des évêchés, comme il dispose des villas; il les vend à des laïques, qui souvent ne songent même pas à recevoir les ordres, mais vont à la chasse ou à la guerre, quand ils ne se contentent pas de piller les couvents. Un passage d'une lettre de saint Boniface dépeint la situation en termes réalistes : « Dans la plupart des cités de la Gaule, l'épiscopat est livré à des laïques avides ou à des clercs adultères et débauchés. »

Sources. — Les textes ont été assemblés dans les grands recueils de Sirmond, *Concilia antiqua Galliae*, Paris, 1629; Labbe et Cossart, *Sacrosancta concilia*, Paris, 1671; Mansi, *Sacrorum conciliorum nova et amplissima collectio*, Florence et Venise, 1759; Maassen, *Concilia Aevi Merovingici*, Berlin, 1893 (*Monumenta Germaniae*); A. Boretius et V. Krause, *Capitularia regum Francorum*, Hannoverae, 1881-1891 (*Monumenta Germaniae*); E. de Rozière, *Recueil général des formules usitées dans l'empire des Francs du vᵉ au xᵉ siècle*, Paris, 1859-1871; K. Zeumer, *Formulae Merovingici et Karolini Aevi*, Berlin, 1882-1886 (*Monumenta Germaniae*). — On trouvera dans A. Potthast, *Bibliotheca historica Medii Aevi*, l'indication des vies de saints mérovingiens qui en grand nombre fournissent des détails intéressants sur les élections épiscopales. — Voyez encore l'édition de l'*Histoire des Francs* de Grégoire de Tours par H. Omont et G. Collon, Paris, 1886-1893, et l'édition des *Epistolae* de saint Boniface par Dümmler dans les *Monumenta Germaniae, Epistolae*, III (1892), p. 231-431.

Bibliographie. — J. Doizé, *Les Elections épiscopales en France avant les Concordats*, dans les *Etudes*, t. CVII, 20 juin 1906, p. 721-737; A. Hauck, *Die Bischofswahlen unter den Merovingern*, Erlangen, 1883; Loening, *Das Kirchenrecht im Reiche der Merovinger*, Strassburg, 1878; Waitz, *Die deutsche Verfassungsgeschichte*, t. II et III, Kiel, 1880-1883; L. Duchesne, *Les Fastes épiscopaux de l'Ancienne Gaule*, Paris, 1894-1900; Boucharlat, *Les Elections épiscopales sous les Mérovingiens*, Paris, 1904; P. Viollet, *Histoire des Institutions politiques et administratives de la France*, Paris, t. I; Thomassin, *Ancienne et nouvelle discipline de l'Eglise*, passim; E. Vacandard, *Une Election épiscopale sous les Mérovingiens d'après Grégoire de Tours*, dans *Revue du Clergé français*, 15 juin 1906, p. 171-185. — Le livre, quoique récent, de L. Cantiniau, *Les Nominations épiscopales en France des premiers siècles jusqu'à nos jours*, Paris, 1905, est très superficiel et ne présente aucun fait nouveau.

III. **Période carolingienne.** — Le zèle apostolique et réformateur de saint Boniface, les efforts persévérants de la papauté, l'aide prêtée par les fondateurs de la dynastie carolingienne, Pépin et Charlemagne, relevèrent l'Eglise franque de l'état de déchéance dans lequel elle était tombée. Les élections reparurent. Le mécanisme d'après lequel elles s'opèrent est bien connu. En cas de vacance, le clergé de l'église en deuil, par l'intermédiaire du métropolitain ou directement s'il s'agit d'un archevêché, adresse une supplique au roi pour obtenir la faculté de procéder à une élection. Après l'obtention de la concession royale, sous la surveillance du visiteur délégué par le métropolitain et investi de sa charge au nom du roi, l'élection a lieu. Les électeurs sont le clergé et les laïques de marque; quant à la foule, si elle est exclue du scrutin, son agrément, son acceptation, son consentement (*consensus*) lui sont demandés par acclamation. Le procès-verbal des opérations électorales, dressé par les soins du visiteur, est envoyé au métropolitain et par celui-ci transmis au roi. Le plus souvent, l'élu se présente lui-même au roi, auquel il prête serment de fidélité et dont il reçoit mainlevée de son temporel ainsi que la permission du sacre; après quoi, il comparaît devant son métropolitain et les autres évêques de la province, qui examinent s'il n'a point encouru quelqu'une des nombreuses irrégularités accumulées par l'Eglise pour parer aux inconvénients du suffrage populaire. Si l'examen qu'il subissait lui était favorable, les évêques procédaient à une seconde élection; dans le cas où cette élection lui était favorable et où son premier choix était ratifié, le candidat promettait obéissance au métropolitain qui lui octroyait la crosse et l'anneau; son sacre avait lieu dans les trois mois qui suivaient.

Ainsi qu'on a pu le remarquer, le mode d'élection pratiqué sous les Carolingiens laissait une part considérable au roi, voire prépondérante; d'un côté, le privilège que se réservait le souverain d'autoriser l'ouverture et la tenue des collèges électoraux, de l'autre, la reconnaissance de l'élu mettaient entre les mains royales les deux bouts de l'élection. En pratique, on peut dire que nul n'était évêque sans la grâce du roi. Les ecclésiastiques qui venaient solliciter à la cour l'autorisation de procéder à une élection s'en retournaient fréquemment, emportant avec eux le nom de celui qui devait être évêque: le clergé et le peuple n'avaient plus d'autre ressource que de donner leur assentiment à la volonté du monarque régnant. Les textes, à vrai dire, contiennent toujours les termes d'élections; ils ne doivent pas être pris à la lettre et acceptés sans contrôle; en fait, sous Charlemagne, on ne connaît guère d'exemples que de la nomination directe et l'élection canonique consiste uniquement dans l'adhésion de la foule au choix impérial. Les fils et les petits-fils de Charlemagne retiennent la méthode; ils la développent même, puisqu'ils se dispensent le plus souvent de consulter la foule et de prendre l'avis du clergé. Si l'on parcourt les listes épiscopales du ixᵉ siècle, on n'aura que l'embarras du choix pour y relever les noms des évêques désignés par la puissance séculière.

Quoique à l'époque carolingienne la dignité épiscopale ne soit presque plus qu'un gage de la faveur, du désir ou de la volonté du souverain, les abus sont beaucoup moins criants qu'à l'âge antérieur; le recrutement s'opère au sein de l'Eglise, parmi les clercs palatins; les évêchés cessent d'être la proie des laïques. D'ailleurs, les rois carolingiens exercent avec discernement leurs pouvoirs; ils ont une haute idée de leur royauté, qui devient par l'onction du sacre un sacerdoce, une délégation de la puissance divine; ils regardent leur intervention dans le choix des pasteurs comme la mise en action d'une prérogative imprescriptible; en un mot, ils ne mésusent pas de leurs prétentions quoique abusives; les évêques qui leur doivent leur siège ne font pas tache dans les annales de l'histoire de l'Eglise, bien au contraire. Chose curieuse, l'épiscopat, tout choisi qu'il est au ixᵉ siècle par le pouvoir laïque, n'en est pas la créature; un

parti religieux se constitue pour affranchir l'Eglise de la tutelle royale et compte dans ses rangs des hommes comme Wala, Agobard de Lyon, Jonas d'Orléans. Hincmar, tiré de Saint-Denis, élu et sacré primat de Reims *per Dei et nostram dispositionem*, selon la formule caractéristique de Charles le Chauve, écrira à Louis III : « J'ai entendu dire que quand vous octroyez la licence d'élire, vous désignez en même temps le nom qui doit sortir du scrutin. De tels choix ne sont pas inspirés de Dieu ; ils ne sont qu'extorqués par la puissance des hommes. » Enfin, lorsque la Papauté, par une grave dérogation aux lois canoniques, enjoindra en 869 sous Hadrien II de n'ordonner que les sujets auxquels l'empereur aura préalablement concédé l'épiscopat et dont il aura prescrit le sacre, les évêques, mis en demeure d'obéir à cet ordre, protesteront unanimement et énergiquement.

Les sources à consulter sont les mêmes que précédemment ; cfr. Alb. Werminghoff, *Monumenta Germaniae historica, Concilia*, t. II, Hanovre, 1904-1908. Imbart de la Tour, *Les Elections épiscopales dans l'Eglise de France, du* IXe *au* XIIe *siècle*, Paris, 1891 ; Lesne, *La Hiérarchie épiscopale* (784-882), Paris, 1905, p. 13-16, 108-123 ; J. Doizé, *Les Elections épiscopales en France avant les concordats* dans les *Etudes*, t. CVII (1906), p. 737-743 ; t. CVIII (1906), p. 38-45.

IV. **Période féodale.** — Au IXe siècle s'opère peu à peu dans la société féodale une transformation qui exerce une influence profonde sur les destinées de l'Eglise. Le besoin de protection de ses biens impose à l'Eglise la nécessité de recourir à la *recommandation*, c'est-à-dire à la formalité par laquelle l'évêque, lorsqu'il recevait la délivrance de son temporel, plaçait les biens de sa mense sous le patronage et la protection du roi et mettait ses mains entre celles du souverain pour lui prêter serment de fidélité. Vainement les conciles du IXe siècle protestèrent que le serment ainsi prêté ne créait aucun lien de vasselage, n'entraînait que la sujétion et la fidélité. Sous l'empire des événements et des circonstances, au Xe siècle, la tradition du temporel aux évêques équivaut à la tradition d'un fief. Les évêques deviennent, en fait, des vassaux au même titre que les laïques ; les biens ecclésiastiques passent, dans l'estime des laïques, pour la propriété de celui qui les garantit ; conséquence plus grave, par une confusion presque inévitable, la remise ou la collation du temporel tend à être l'équivalent de la donation de l'évêché. Puis, comme à l'époque féodale les ducs et les comtes se substituent au pouvoir royal et accaparent les droits régaliens, la charge épiscopale passe, au sud de la Loire, sous la tutelle des petits suzerains. Dans un tel état de choses, l'élection disparaît complètement. Le seigneur laïque nomme son candidat, sans consulter qui que ce soit. Parfois, s'il appelle à l'église le chapitre cathédral, quelques abbés voisins, des clercs ruraux ou encore des nobles laïques, ce n'est que pour sauver les apparences ; il est bien entendu que la personne agréable sera agréée. Quant au peuple, pendant la cérémonie du sacre, il se contente de prononcer un *Volumus* qu'il lui serait aussi peu gracieux qu'inutile de refuser.

Le privilège d'électeur, qui pis est, assimilé en tout aux droits seigneuriaux, se convertit en un bien patrimonial, en une propriété de famille, qui se transmet par héritage, qui se met dans une corbeille de mariage, s'aliène, se vend, se gage, s'échange, se concède en fief. Enfin, pour réunir à la fois le domaine utile et le domaine éminent, les seigneurs petits ou grands vouent à l'épiscopat leurs cadets ou leurs bâtards ; des dynasties d'évêques se perpétuent en ligne directe, par un abus plus scandaleux encore.

La désignation des évêques, pratiquée aux IXe et Xe siècles par les puissances séculières, dégénère bientôt en une usurpation complète des prérogatives du pouvoir spirituel. Par suite de la confusion des idées, l'investiture laïque, qui prédomine partout au XIe siècle, équivaut à l'institution canonique exercée directement de nos jours par les Papes. Avant la consécration, le prélat, qui par un plaisant euphémisme est dit élu, se présente au roi ou au seigneur de qui relève son évêché ; à genoux, devant lui, il place ses mains jointes dans celles de son suzerain et lui rend hommage pour l'Eglise dont celui-ci est le haut propriétaire ; la main droite sur l'Evangile et la gauche sur la poitrine, il lui jure fidélité ; après quoi, il reçoit le bâton pastoral et l'anneau pendant que le suzerain prononce des paroles significatives : « *Accipe Ecclesiam*, reçois cette Eglise. » Le duc ou le roi prétend si bien avoir conféré la charge pastorale, le soin des âmes, par la remise de l'anneau et de la crosse, que son candidat se dispense souvent longtemps de la consécration et gère les biens spirituels et temporels de l'évêché dont il a été investi ; l'investiture seule sert de titre légal pour l'exercice de la juridiction canonique.

On conçoit que sous un tel régime les calculs humains, les ambitions, les cupidités aient recruté l'épiscopat et peuplé l'Eglise d'une quantité de personnages ayant plus d'aptitudes pour le service de l'ost et de la chevauchée que pour celui de l'autel, et plutôt faits pour goûter uniquement les exercices de la chasse, les douceurs de la vie conjugale ou les plaisirs de la table. Il serait trop long de relater les plaintes qui s'élèvent de toutes parts. Le mal est général. Un Hugues de Flavigny, en 1074, avoue qu'en France presque tous les évêques sont arrivés par l'argent ou grâce à l'investiture, — *perrari illic erant qui non essent aut simoniaci... aut per manum laicam investiti* ; un Grégoire VII, en 1075, gémit sur le recrutement et les vices de l'épiscopat et écrit à son légat en France : *Vix legales episcopos introitu et vita... invenio.*

De la déchéance des mœurs ecclésiastiques à l'époque féodale, dans quelle mesure l'Eglise porte-t-elle la responsabilité ? La *recommandation*, source de tous les maux, fut rendue nécessaire par les malheurs des temps autant que la vassalité pour les laïques. Pour défendre ses biens, ses édifices religieux et ses monastères des déprédations et de l'incendie dont les menaçaient à tout instant les Arabes en Aquitaine, les Hongrois dans l'Est, les Normands partout ailleurs où la mer et les rivières pouvaient conduire une barque, l'Eglise fut obligée de recourir à la protection des puissants de la terre, mais dès le principe elle protesta hautement et énergiquement que ses biens, même ceux qu'elle devait à la générosité des rois, elle les possédait à titre définitif et irrévocablement. Un écrit rédigé en synode par le clergé des provinces de Reims et de Rouen (858) contient ces mots catégoriques : « Nos églises ne sont pas de ces bénéfices dont un monarque peut disposer au gré de son caprice ; elles nous viennent du Seigneur et lui sont consacrées ; ces biens sont l'offrande des fidèles, le tribut des servantes et des serviteurs de Dieu pour la rançon de leurs péchés. » Le formulaire même du serment que prête l'évêque entre les mains du roi exclut formellement le vasselage, quoi qu'en prétende la théorie royale ; il inclut clairement et uniquement la fidélité, restreinte dans son extension par le caractère sacré du clerc : *fidelis adjutor ero secundum meum ministerium*. La lettre synodale, mentionnée plus haut, est très précise sur ce point : « Nous, évêques, nous ne sommes pas comme les séculiers qui peuvent se lier par le vasselage ; il est

des serments que l'Evangile et l'autorité apostolique nous défendent de prêter. Les mains ointes du saint chrême et qui du pain et du vin mélangé d'eau font, par la prière et le signe de la croix, le sacrement du corps et du sang de Notre-Seigneur, il serait impie de les mettre entre les mains d'un séculier. Ce serait un crime encore que la bouche épiscopale, d'où découle la grâce qui ouvre le ciel, émît des serments pareils à ceux des laïques. » Les synodes luttèrent contre les abus, les dénoncèrent sans trêve, déposèrent les évêques intronisés par les laïques. Malheureusement leurs efforts furent à peu près vains. Que pouvaient-ils contre la force brutale? Si l'Eglise de France a tant souffert des prélats mondains, simoniaques, concubinaires, indignes, c'est qu'elle a presque totalement perdu le droit de choisir elle-même ses pasteurs. Vaines sont les lois ecclésiastiques qui lui reconnaissent ce droit, si les institutions laïques le lui enlèvent. D'ailleurs, si l'avilissement du clergé des xe et xie siècles est incontestable, il ne faut pas exagérer; il exista de très nobles figures d'évêques, en plus grand nombre qu'on croit. Cette époque que l'on s'efforce de peindre avec de si sombres couleurs, n'a-t-elle pas vu fleurir Cluny, Cîteaux, Clairvaux?

Le désarroi lamentable dans lequel se trouva l'Eglise émut vivement la Papauté qui, ne reculant devant aucun sacrifice, tentant un effort quasi surhumain, entreprit la tâche immense de changer les esprits et les mœurs, et entama pour la reconquête des anciennes libertés une lutte héroïque de trois quarts de siècle, restée célèbre dans l'histoire sous le nom de *querelle des investitures.* Six papes moururent à la tâche: saint Léon IX, Nicolas II, Alexandre II, Grégoire VII, Urbain II, Pascal II; le septième, Calixte II, conclut la paix avec les pouvoirs laïques en sauvegardant les droits respectifs aux deux adversaires.

Léon IX au concile de Reims (1049) inaugure la série des dépositions d'évêques simoniaques et les mesures de réforme; les exécutions se poursuivent dans les conciles de Rouen, Toulouse, Vienne, Tours, Avignon, Nîmes, Poitiers, Autun, Paris, Lyon, Troyes, qui sont encouragés dans leur œuvre par la législation des synodes romains de 1059, 1060, 1063, 1074, 1075, 1078, 1080 et 1099.

Pour activer la réforme et réchauffer le zèle, Rome délègue en France des légats, Hildebrand, Etienne, Pierre Damien, Hugues de Die, Lambert d'Arras, Amat d'Oloron, qui, quoique traqués, trahis, vilipendés par les contemporains, entravés par un violent mouvement de contre-réforme, travaillent sans relâche à la restauration des mœurs, non sans toutefois se prémunir d'excès regrettables.

Dans un synode romain du Carême de 1075, Grégoire VII attaqua vigoureusement l'investiture et déclara nulle la nomination d'un évêque par un laïque. Les synodes suivants frappèrent d'excommunication les princes assez téméraires pour enfreindre les lois ecclésiastiques. Les pouvoirs publics, surtout en Allemagne, ne consentirent pas aisément à renoncer aux privilèges qu'ils s'étaient indûment attribués. Une lutte terrible éclata entre eux et la Papauté. Si celle ci faiblit un instant à Sutri (1111), elle se ressaisit le 23 mars 1112, et finalement gagna la bataille au concordat de Worms (1122). Dès le début du xiie siècle, en France, les nominations royales avaient lieu plus rarement; Louis VII y renonce, peut-on dire, quasi tacitement. Les élections par les chapitres cathédraux reparaissent. Après que l'élu a été consacré et investi de ses pouvoirs spirituels par la crosse et l'anneau, il est confirmé dans sa dignité par le roi qui, sans exiger la tradition des symboles, reçoit son serment de fidélité et d'hommage, non de vassalité, lui délivre son temporel et ordonne la main-levée des régales; c'est ce que l'on appelle, en langage juridique, la *concessio*.

Ainsi, si l'Eglise de France a connu de grandes déchéances à l'époque féodale, elle doit sa rénovation à une série de prélats qui, par leur plume ou leur parole, propagèrent les idées de réforme, à Yves de Chartres, à Humbert de Blanche-Selve, à Hugues de Fleury, à Honorius d'Autun, à Geoffroi de Vendome... Mais l'honneur suprême revient à Rome, qui abolit l'investiture spirituelle et rétablit les élections. N'est-il pas réconfortant de voir une société panser elle-même et guérir ses plaies quelque profondes qu'elles aient été, une Eglise sacrifier tout à son salut?

Sources. — On trouvera l'indication des sources très nombreuses pour cette période dans Lavisse et Rambaud, *Histoire générale du* ive *siècle à nos jours*, Paris, 1893, t. II, p. 115-116, et dans Anton Scharnagl, *Der Begriff der Investitur in den Quellen und der Litteratur des Investiturstreites*, Stuttgart, 1908 (ce travail excellent supplée tout ce qui a été écrit sur la querelle des investitures).

Bibliographie. — F. Mourret, *Histoire générale de l'Eglise*, t. II, *L'Eglise et le Monde barbare*, Paris, 1910; Lavisse et Rambaud, *op. cit.*, t. II, p. 68-115; A. Luchaire, *Manuel des Institutions françaises*, Paris, 1892, p. 29-50 et 272-278; *Histoire des Institutions monarchiques de la France sous les premiers Capétiens*, t. II, p. 52 et sqq. Paris, 1891; J. Doizé, *Les élections épiscopales en France avant les concordats* dans les *Etudes*, t. CVIII (1906), p. 45-54 et *Les élections épiscopales en France et l'Investiture laïque*, *ibidem*, t. CVIII (1906), p. 359-384; E. Vacandard, *La déposition des évêques* dans la *Revue du clergé français*, t. LV (1908), p. 388-402, 666-687; Imbart de la Tour, *La Polémique religieuse et les publicistes à l'époque de Grégoire VII* dans *Questions d'histoire sociale et religieuse*, Paris, 1907, p. 225-266; Brussel, *Nouvel examen de l'usage général des fiefs*, Paris, 1750; Delarc, *Grégoire VII et la Réforme de l'Eglise au* xie *siècle*, Paris, 1889-1890; U. Robert, *Calixte II*, Paris, 1891; U. Chevalier, au mot *Investiture*, dans le *Répertoire des Sources historiques du Moyen Age*, *Topo-Bibliographie*, t. II, col. 1513, Paris, 1894-1899; Héfélé, *Histoire des Conciles*, t. VII-VIII; A. Degert, *Un grand évêque gascon, Amat d'Oloron* dans *Revue de Gascogne*, juillet-août 1909; G. Drehmann, *Papst Leo IV und die Simonie. Ein Beitrag zur Untersuchungen der Vorgeschichte des Investiturstreites.* Leipzig, 1908.

V. Les élections épiscopales aux XIIe, XIIIe et XIVe siècles.— Le neuvième concile œcuménique de Latran (1123) rétablit les élections épiscopales. « Que nul ne consacre quelqu'un évêque, si ce n'est qu'il ait été élu canoniquement »; tel était le principe posé par le dixième canon qui, par surcroît, prononçait la peine de déposition, sans espoir de réintégration, contre le prélat consécrateur et le prélat consacré, non élu régulièrement. A qui profita le retour aux élections? Au début, le peuple, les laïques importants, le clergé composèrent les assemblées d'électeurs; au xiie siècle, une transformation s'opère graduellement aux dépens du peuple, des seigneurs laïques, des ecclésiastiques de la ville ou des champs et des religieux délégués par les monastères du diocèse n'appartenant pas au chapitre cathédral, qui tous sont peu à peu expulsés des élections par une aristocratie d'Eglise, par les chanoines.

Au xiiie siècle la révolution est accomplie; les chapitres cathédraux sont seuls détenteurs du pouvoir électif. Que les électeurs évincés de leurs prérogatives aient opposé une vive résistance et n'aient

reculé ni devant le meurtre, ni devant les séditions, ni devant les attaques à main armée, c'est ce que les chroniqueurs ne manquent pas de nous raconter. Que cet évincement ait porté de bons fruits, la chose est incontestable. On pourrait dresser une longue liste des inconvénients que comportait la consultation du populaire, facile à égarer, à corrompre ou à flatter. A Orléans, l'élu, déplaisant au peuple, est assassiné lors de la prise de possession de son siège. Malgré l'opposition du clergé, Renaud de Martigné, personnage aussi peu recommandable que possible, l'idole d'une foule qu'il a grassement payée, gouverne vingt ans l'église d'Angers...

Aux XIIe et XIIIe siècles le pouvoir royal ne se désintéresse pas des élections épiscopales : il continue à autoriser la tenue du collège électoral et, si l'élu lui agrée, il confirme le décret d'élection et permet qu'on procède à la consécration. Toutefois, son ingérence dans les nominations d'évêques n'est plus caractérisée par les abus que les âges précédents avaient connus; elle n'est ni envahissante, ni injuste.

Si l'élection tombe tout entière aux mains des chanoines, elle est minutieusement réglée : elle peut avoir lieu de trois façons : par compromis, par scrutin, par inspiration, selon que le collège électoral s'en remet au choix de deux ou trois des électeurs, préfère exprimer lui-même son vote ou accepter la candidature d'un prélat dont le nom est sur toutes les lèvres. Si bien réglé que soit le mode d'élection des évêques, il laisse pourtant subsister la possibilité d'intrigues au sein même des chapitres cathédraux, de compétitions effrayantes, de capitulations peu honorables de la part des élus et non exemptes de simonie, de schismes longs et désastreux en cas de mésintelligence survenant entre les électeurs, de vacances de sièges prolongées au détriment du bien des âmes et de la bonne gestion des menses. En partie pour remédier à ces inconvénients, le Saint-Siège commence dès le XIIe siècle à s'immiscer dans les élections, à nommer directement les évêques ou à les confirmer dans leurs charges. Au XIIIe siècle, le nombre des prélats institués par les papes devient de plus en plus considérable; au XIVe siècle, depuis Clément V jusqu'à la soustraction d'obédience à Benoît XIII (1398), les papes d'Avignon se réservent le droit de pourvoir à la presque totalité des évêchés français et l'exercent effectivement, ainsi que le témoigne copieusement et surabondamment la *Hierarchia catholica Medii Aevi*, Munster, 1898, dressée par le P. K. EUBEL d'après les Archives du Vatican. Le principe d'élection proclamé jadis par les conciles disparaît complètement. Les chapitres cathédraux se hasardent-ils à procéder à une élection, leurs élus sont rejetés par les Papes qui nomment des candidats de leur choix, ou sont confirmés en dignité après que leurs élections ont été cassées. Les résistances au Saint-Siège sont vaines; la centralisation de l'Eglise est tellement avancée qu'elles ne peuvent être d'aucune efficacité.

Si la Papauté anéantit les droits des chapitres, elle s'entend amicalement avec ceux-ci; elle agrée volontiers le nom du candidat qu'ils lui soumettent avec respect, quand cela lui est loisible. Bien souvent, si elle ne tient pas compte des préférences canoniales, c'est que celles-ci sont battues en brèche par le roi qui désigne son candidat par le moyen d'ambassadeurs, de courriers ou de lettres, dont une adressée par Charles VI à Benoît XIII, que je publiai naguère (*Une Lettre close inédite de Charles VI*, dans le *Moyen Age*, 1906, p. 301-303), peut servir de modèle. En pratique, au XIVe siècle, il existe comme une sorte de concordat tacite entre les Papes, d'une part, et, de l'autre, les pouvoirs publics, les grands du royaume, les collateurs ordinaires et les corps constitués, comme les Universités.

On a incriminé beaucoup la conduite des papes d'Avignon en matière d'élection; l'Eglise gallicane leur a durement reproché leur ingérence dans la gestion des fonctions épiscopales; des plaintes acerbes ont été maintes fois formulées par les écrivains qui depuis GUILLAUME DURAND de Mende jusqu'à la phalange des universitaires de Paris, lors du Grand Schisme d'Occident, n'ont cessé de réclamer le retour à l'ancienne discipline usitée dans l'Eglise au XIIIe siècle. Il convient d'affirmer que les nominations directes par le Saint-Siège furent un bienfait pour l'Eglise, un remède réel aux maux provoqués par les élections épiscopales. A Constance, pour ne citer qu'un exemple, du 19 août 1318 au 1er octobre 1322, le siège demeure vacant, faute d'entente entre les chanoines. Ailleurs, les membres des chapitres, profondément divisés entre eux, ne reculent pas devant la perspective d'affliger leur église de schismes. En Gascogne, par leurs appels continuels à la cour de Rome, les chapitres ont attiré l'attention de la papauté sur la situation déplorable des églises privées de pasteurs et dont la vacance durait parfois cinq ou six ans. (A. CLERGEAC, *Les nominations épiscopales en Gascogne aux* XIIIe *et* XIVe *siècles* dans *Revue de Gascogne*, 1906, p. 49-57, 145-160.) Somme toute, si le Saint-Siège confisque le droit de nommer les évêques au détriment des chapitres, ceux-ci sont responsables de la déchéance à laquelle ils sont réduits, parce que la discorde règne dans leur sein à l'état endémique, des abus variés vicient trop fréquemment les élections et la décadence de l'autorité des métropolitains s'accuse de plus en plus.

On a encore reproché aux papes de n'avoir capté le droit de pourvoir aux évêchés que dans un but fiscal. Quoi qu'il en soit de ce reproche, les frais de provision papale étaient de beaucoup inférieurs à ceux d'une élection qui entraînait une procédure longue, compliquée et fort coûteuse, et qui trop souvent occasionnait des procès interminables.

SOURCES. — Les registres des papes des XIIIe et XIVe siècles, publiés par l'Ecole française de Rome; Jaffé-Potthast, *Regesta Pontificum Romanorum*, Berlin, 1871-1874; P. Pressuti, *Regesta Honorii Papae III*, Rome, 1888; *Regestum Clementis Papae V*, Rome, 1885-1888; Héfélé, *op. cit.*, t. VIII-IX.

BIBLIOGRAPHIE. — J. Doizé, *L'élection épiscopale et les chapitres cathédraux au* XIIIe *siècle*, dans les *Etudes*, t. CIX (1906), p. 627-656; J. M. Caffrey, *Irish episcopal elections in the middle ages*, dans *The Irish theological Quarterly*, t. II, p. 203-218; A. Cartellieri, *Regesta episcoporum Constantiensium*, Innsbruck, 1894-1902; B. Monod, *L'Eglise et L'Etat au* XIIe *siècle. L'élection épiscopale de Beauvais de 1100 à 1104. Etienne de Garlande et Galon.* Paris, 1904; A. Gottlob, *Die Servitientaxe im 13. Jahrhundert.* Stuttgart, 1903; C. H. Haskins, *Knight-service in Normandy in the eleventh century* dans *English historical Review*, t. XXII (1907), p. 636-649; E. Roland, *Les chanoines et les élections épiscopales du* XIe *au* XIVe *siècle. Etude sur la restauration, l'évolution, la décadence du pouvoir capitulaire*, Aurillac, 1909; *Der Traktat des Laurentius de Somercote, Kanonikus von Chichester, über die Vornahme von Bischofswahlen* (1254), Weimar, 1907; P. Viollet, *Les élections ecclésiastiques au Moyen Age d'après Guillaume de Mandagout*, dans *Revue catholique des Eglises*, t. IV (1907), p. 65-91. (M. Viollet donne le résumé d'un excellent formulaire de l'électeur au XIIIe siècle, composé avant 1300 par Guillaume de Mandagot et intitulé : *Practica*

electionum et postulationum subtiliter composita.) C. Port, *Le livre de Guillaume le Maire* dans la *Collection des Documents inédits*, *Mélanges historiques*, t. II, Paris, 1877; K. Eubel, *Zum päpstlichen Reservations- und Provisionswesen* dans *Römische Quartalschrift*, t. VIII (1894), p. 185; E. Göller, *Die Einnahmen der apostolischen Kammer unter Johann. XXII*, Paderborn, 1910, p. 20ˣ-56ˣ, 652-691 et *passim*. (Cet ouvrage rectifie bon nombre d'assertions émises par A. Gottlob, *op. cit.*, et est de première importance pour l'histoire des interventions pontificales dans les élections épiscopales.)

G. Mollat.

ÉNERGIE. — I. *Notion première.* — II. *Conservation de l'Energie.* — III. *Définition de l'Energie par sir W. Thomson.* — IV. *Transformations de l'Energie. Principe de Carnot.* — V. *Objections à la loi de dégradation de l'Energie.* — VI. *Application de la science de l'Energie à l'être vivant.* — VII. *La portée des principes de la science de l'Energie.* — VIII. *Les lois de l'Energie et les hypothèses mécanistes.* — IX. *L'énergétique.*

I. Notion première. — Le mot *énergie* a été introduit dans la science au début du xixᵉ siècle, repris et exactement défini vers le milieu de ce même xixᵉ siècle. La notion d'*énergie*, qui joue un rôle considérable dans la physique proprement dite, a envahi des domaines voisins, est devenue une notion essentielle en chimie et en physiologie. On peut dire que les deux grandes lois qui régissent le monde physique tout entier sont les lois qui proclament la *conservation* et règlent les *transformations de l'énergie*. Ces lois qui s'imposent par leur double caractère de généralité et d'indépendance à l'égard de toute hypothèse mécaniste, ne sauraient laisser indifférent le philosophe qui s'occupe du monde matériel; elles ont été parfois mal comprises, et le terme d'énergie lui-même a donné lieu souvent à un véritable contresens. Le public cultivé, qui parle de la conservation de l'énergie, entend la loi qu'il énonce dans un sens tout différent du sens où l'entend le physicien. Ce principe étant invoqué, — à propos et hors de propos, — dans la discussion d'un grand nombre de problèmes métaphysiques, il importe avant tout de rappeler le sens exact du mot *énergie* et des grandes lois où l'énergie intervient.

La définition scientifique originelle, la seule correcte, du mot *énergie*, est celle qu'à donnée lord Kelvin, alors Sir W. Thomson, en 1851. Elle implique la connaissance du premier principe de la science de la chaleur, celui de l'*équivalence de la chaleur et du travail*. Aussi, pour que cette définition puisse être bien comprise, n'est-il pas inutile, de rappeler brièvement par quel processus historique s'est élaborée cette notion importante, à laquelle le mot est venu enfin donner corps.

Le chimiste allemand Ostwald, — représentant le plus éminent de la doctrine appelée « Energétique », que l'on tâchera d'apprécier plus loin, — a consacré à « l'*Energie* » un petit livre riche de renseignements historiques. Il croit trouver « la première source visible de la notion d'énergie » dans le principe énoncé par Aristote sur l'équilibre du levier.

II. Conservation de l'énergie. — 1. Le levier à bras égaux, comme un fléau de balance, n'est entraîné à pencher ni d'un côté ni de l'autre si l'on suspend aux extrémités des deux bras deux poids égaux: il est alors *en équilibre* (aequus, libra). Le levier à bras d'inégale longueur est en équilibre si les poids suspendus sont inversement proportionnels aux longueurs des bras. (Exemple : la balance dite *romaine.*) « Aristote, dit Ostwald, pour tirer de là un principe plus général, imagine le levier en mouvement; il remarque alors que, pour des raisons géométriques, les vitesses avec lesquelles les deux poids se meuvent, c'est-à-dire les chemins parcourus dans des temps égaux, sont inversement proportionnels à ces poids », par conséquent les produits de chaque poids par le chemin parcouru par le point d'attache sont égaux. *Les travaux sont égaux.*

Le travail, en effet, qui est la vraie mesure de la dépense mécanique faite, du résultat effectif d'un effort, est le produit d'une force par le déplacement qu'elle impose au point où elle est appliquée; c'est par exemple le produit d'un poids par la hauteur à laquelle on le soulève. Soulever un poids d'un kilo à deux mètres de haut représente le même travail que soulever un poids de deux kilos à un mètre. Le levier à bras inégaux est précisément l'une des *machines simples* qui permettent de résoudre ce problème : *accomplir un même travail sous une autre forme*, comme par exemple soulever de 1 millimètre un poids de 1.000 kilos, moyennant un effort de 1 kilo sur un point d'une barre rigide qu'on déplace de 1 mètre.

La remarque d'Aristote sur le levier serait, pour Ostwald, la première indication de la *conservation du travail* dans une *transformation de travail.* Comme on devait le dire plus tard au moyen âge, dans une pareille transformation « on gagne en force, ce qu'on perd en vitesse »; mais on recueille exactement, ni plus ni moins, autant de travail qu'on en dépense. Le treuil, à l'aide duquel on puise avec un seau de l'eau dans un puits, conduit au même résultat.

2. Avec Leibniz, qui utilise les découvertes de Galilée, l'on franchit une nouvelle étape sur la voie qui conduit à la *conservation de l'Energie.* Quand un corps matériel est en mouvement, il peut, en venant choquer des corps au repos, leur communiquer une partie de son mouvement et produire un travail mécanique; le travail que le corps lancé est susceptible d'accomplir est mesuré par la moitié du produit de sa masse par le carré de sa vitesse, et, pour parler le langage de Leibniz, par la moitié de sa *force vive* — c'est ce qu'on a nommé depuis, avec Rankine, *énergie actuelle*, ou plutôt avec Thomson et Tait, *énergie cinétique*,

D'autre part, le travail mis en réserve dans un corps matériel, la possibilité de travail que le corps tient de la position qu'on lui a donnée, peut être appelée et a été appelée par Rankine, *énergie potentielle.* Un poids de 1 kilo qu'on a hissé à 2 mètres de haut et qu'on peut en faire tomber, au moment voulu, par le déclanchement d'un ressort, représente une réserve avec laquelle on pourra, soit monter, par le moyen d'une poulie, un poids égal d'un kilo à 2 mètres, soit monter avec un treuil ou une machine simple quelconque un poids de 2 kilos à un mètre : il tient de sa position une *énergie potentielle* de 2 kilogrammètres.

Or si le corps vient à tomber sans être retenu par rien, sans être assujetti à monter un autre poids, — s'il tombe, suivant l'expression consacrée, en *chute libre*, — il acquiert une vitesse qui va grandissant à mesure qu'il tombe : son *énergie de réserve* diminue à chaque instant, mais son *énergie de mouvement* augmente d'autant. Qu'on fasse à chaque moment le calcul de chacun des termes : on reconnaît que la somme des deux demeure constante : la somme de l'énergie potentielle et de l'énergie cinétique d'un corps isolé, demeure invariable. Si l'on convient d'appeler *énergie mécanique totale* la somme des deux grandeurs auxquelles on a donné les noms d'*énergie cinétique* et d'*énergie potentielle*, — on dira que l'*énergie mécanique totale* d'un corps isolé se conserve.

La constance de cette somme des énergies potentielle et cinétique est subordonnée à deux conditions : la première est que le corps considéré *ne travaille pas*. S'il accomplit un certain travail, s'il agit, dans son mouvement, de manière à soulever un autre poids, son énergie mécanique totale est diminuée de tout le travail extérieur effectué. Au contraire, une impulsion qu'on lui communique de l'extérieur a pour résultat d'augmenter son énergie totale.

Il en résulte que si le corps considéré est un organe de machine qui fonctionne d'une manière régulière, et si, par conséquent, au bout de chaque tour il reprend la même position, en la traversant avec la même vitesse de marche, il reprend la même énergie potentielle et la même énergie cinétique, c'est-à-dire la même énergie totale. Le corps ne peut donc, d'un tour à l'autre, avoir fourni à l'extérieur du travail mécanique, à moins que ce travail mécanique, on ne le lui ait soi-même fourni. C'est là une des formes les plus simples du principe de *l'impossibilité du mouvement perpétuel*. Il est impossible, avec une machine quelconque à organes purement mécaniques, d'obtenir plus de travail qu'on n'en a dépensé pour la faire marcher. Le cas particulier le plus élémentaire est précisément le cas du levier en équilibre, où le travail dépensé pour mouvoir un des bras est égal au travail accompli par le mouvement de l'autre.

3. Une autre restriction doit être mise au principe de la constance de l'énergie mécanique totale d'un corps isolé : c'est qu'il ne subisse, dans son mouvement, ni frottement ni choc. Ces phénomènes ralentissent ou arrêtent les mouvements, et amènent ainsi une perte d'énergie de mouvement, qui n'est pas compensée par un gain d'énergie potentielle. Mais en ce cas, se produit un phénomène physique nouveau, que ne prenait pas en considération la mécanique pure : il y a un dégagement de chaleur. Si le phénomène a pour siège une machine tournant régulièrement, quand un tour ou plusieurs tours complets ont été faits, le nombre de *calories* ou d'unités de chaleur apparues est exactement proportionnel au nombre d'unités d'énergie mécanique disparues. Il y a dégagement d'une calorie (une *grande calorie*, chaleur nécessaire pour échauffer de 1 degré centigrade le litre d'eau) pour la destruction de 425 kilogrammètres. C'est là l'énoncé même du premier principe de la science de la chaleur : le *principe de l'équivalence de la chaleur et du travail*.

Si l'on convient d'évaluer la chaleur en unités d'énergie, à raison de 425 kilogrammètres pour 1 calorie, et d'appeler *énergie calorifique* la chaleur ainsi mise en jeu, en regardant la chaleur comme *une autre forme de l'énergie*, nous n'aurons qu'à généraliser le précédent énoncé, en disant que *là où disparaît de l'énergie mécanique, apparaît une quantité équivalente d'énergie calorifique*, et que, les organes d'une machine revenus à l'état initial après un nombre quelconque de tours complets, la somme de l'énergie mécanique totale et de l'énergie calorifique n'a pas varié ; « l'énergie » est demeurée invariable.

Si un corps est en contact avec d'autres, s'il les met en mouvement et par conséquent leur fournit de l'énergie mécanique, et d'autre part leur cède de la chaleur, on dira que son énergie totale diminue du fait de cette double circonstance, et l'on définira sa *diminution d'énergie* par la somme du travail accompli à l'extérieur et de la chaleur cédée (celle-ci évaluée en unités d'énergie).

III. Définition de l'énergie par Sir W. Thomson. — C'est là *la définition de l'énergie d'un corps*, par Sir W. Thomson. Il ne définit pas la quantité absolue d'énergie que contient un corps, — et qui ne peut jamais nous être complètement connue, — mais seulement la *variation d'énergie* qui accompagne, pour un corps, une modification donnée. On usera comme état de comparaison d'un certain état, connu à l'avance, et l'on définira comme énergie du corps dans un état donné « l'équivalent mécanique des effets que le corps pourrait produire en passant de l'état où il se trouve, à l'état initial, ou la valeur mécanique de l'action totale qui serait requise pour amener le corps de l'état initial à l'état donné ».

Qu'on imagine deux corps isolés du reste du monde ; ils pourront échanger entre eux, mais seulement entre eux, travail et chaleur. Il résulte manifestement de la définition précédente de la variation d'énergie, rapprochée du principe de l'équivalence, que *la diminution d'énergie de l'un des corps est égale à l'augmentation d'énergie de l'autre*. Donc la somme algébrique des variations d'énergie dans un système de deux corps isolés, — ou, d'une façon générale, la variation d'énergie dans un système matériel isolé, — est nulle. Telle est la forme générale et bien connue du *principe de la conservation de l'énergie*.

On a défini jusqu'ici, d'abord les deux formes usuelles de l'énergie mécanique : énergie cinétique et énergie potentielle, et ensuite l'énergie calorifique. Toutes les fois qu'une transformation d'une autre espèce, réaction chimique, changement de l'état électrique, est susceptible de s'accomplir en produisant du travail mécanique ou de la chaleur, on dira que cette transformation met en jeu une quantité déterminée d'énergie. Le charbon, en présence de l'oxygène de l'air, représente une *réserve d'énergie*, qu'on peut en tirer en allumant le charbon : la combustion se poursuit spontanément et dégage 8.000 calories par kilo de charbon ; on dira, par définition, que 1 kilo de charbon en présence d'oxygène renferme une quantité d'*énergie chimique* équivalente à 8.000 calories, ou à 8.000 $\times$ 425 kilogrammètres. On définira de même l'*énergie électrique*, l'*énergie élastique d'un ressort tendu*, etc. Et l'on dira que tous les phénomènes qui se passent dans un système matériel isolé ne sont que des transformations d'énergie. Quand on charge une batterie d'accumulateurs, on dépense de l'énergie mécanique pour faire tourner la dynamo qui produit le courant électrique ; cette dépense d'énergie mécanique correspond à une production d'énergie électrique, qui, elle-même, se transforme en énergie chimique dans les plaques de plomb des accumulateurs. A la décharge, c'est cette énergie chimique, précédemment mise en réserve, qui, à son tour, se dépense : elle donne de l'énergie électrique, dont on peut tirer, soit de l'énergie mécanique si l'on emploie le courant à mouvoir un moteur (tramway, ascenseur), soit de l'énergie calorifique si l'on emploie le courant à rougir les filaments de lampes qui servent à l'éclairage. Ce n'est pas le lieu d'indiquer comment on mesure les doses des diverses espèces d'énergie. Si le système qui renferme ces diverses espèces d'énergie est isolé, on sait seulement que les transformations dont il est le siège n'altèrent pas la somme de ces énergies : son énergie totale est invariable. De là l'extension à « l'énergie » de la formule donnée par Lavoisier pour la matière, dont la quantité totale ne varie pas dans les combinaisons chimiques : « Rien ne se crée, rien ne se perd. »

IV. Transformations de l'énergie. Principe de Carnot. — Dans quel sens se font les transformations de l'énergie ? — Longtemps on n'a pas attaché d'intérêt à cette question, heureux d'avoir reconnu l'existence de « quelque chose » de permanent dans un système isolé, et sans se demander si ce « quelque chose » est la propriété qui fait vraiment l'intérêt et

la valeur du système matériel. Sadi Carnot d'abord, dans ses *Réflexions sur la puissance motrice du feu* (1824), puis Clausius et lord Kelvin (Sir W. Thomson) ont élaboré la loi qui marque les conditions restrictives auxquelles l'énergie calorifique peut être transformée en énergie mécanique, tandis que l'énergie mécanique peut être toujours et intégralement transformée en énergie calorifique. C'est cette loi qui constitue le *principe de Carnot*, et qui, généralisée, apprend dans quel sens se font toutes les transformations de l'énergie, et a été nommée *loi de la dissipation* ou *de la dégradation de l'énergie*.

Tandis qu'il suffit de choquer une pierre contre une autre pour produire de la chaleur en dépensant du mouvement, ni l'antiquité ni le moyen âge n'ont su résoudre le problème inverse: mettre en mouvement une machine à élever des fardeaux ou une pompe, moyennant une dépense de combustible.

Il faut arriver jusqu'à Denis Papin pour trouver, dans la machine à vapeur, une véritable machine à feu, fonctionnant régulièrement. S'il y a équivalence entre la chaleur et le travail, entre une grande calorie et un travail de 425 kilogrammètres, il n'est nullement équivalent d'avoir à sa disposition 425 kilogrammètres ou d'avoir à sa disposition une calorie. Un projectile en mouvement, un wagon lancé sur une voie, possèdent de l'énergie mécanique: en recevant le projectile dans une cuve pleine d'eau, en arrêtant le wagon avec un frein, on absorbe sous forme de chaleur l'intégralité de l'énergie mécanique qu'ils avaient reçue. D'une source de chaleur qui fournit une calorie on ne peut jamais, au contraire, tirer qu'une fraction, toujours assez faible, du travail mécanique équivalent: nos machines à vapeur ne transforment jamais en travail plus de 20 à 15 pour 100 de la chaleur que dépense la chaudière. Le reste (les 80 pour 100 ou 85 pour 100) ne se perd pas, mais demeure inutilisé. La grande part de la chaleur de la chaudière passe dans le condenseur; elle s'en va dans l'atmosphère avec la vapeur et la fumée, comme c'est le cas dans la locomotive: c'est de l'énergie gaspillée. Si ce gaspillage peut être quelque peu réduit par les perfectionnements de construction, il ne saurait être, en aucun cas, évité. Cette restriction, apportée à la libre transformation de la chaleur en travail, ne doit pas être attribuée à des imperfections de nos machines: elle tient à la nature même des choses.

Ainsi la chaleur est, comme le travail mécanique, de l'énergie; mais c'est de l'énergie de *qualité inférieure*. L'exemple des machines hydrauliques, qui ne fonctionnent que grâce à une différence de niveau, avait amené Carnot à poser en lui que *dans toute machine thermique il y a chute de température; il n'y a pas transformation de chaleur en travail sans l'emploi de deux sources à des températures différentes*. Une source de chaleur qui est à une température plus élevée qu'une autre versera de la chaleur de qualité supérieure; mais, pour élevée que puisse être la température de la source, la chaleur qu'elle verse ne laissera pas d'être de l'énergie de qualité inférieure à l'énergie mécanique. On peut dire que les modifications qui sont naturelles sont celles qui, sans altérer jamais la *quantité* d'énergie, la changent en une énergie de qualité inférieure. La chute de la chaleur, qui tombe d'un corps plus chaud sur un corps plus froid, est un exemple de transformation naturelle; et de même la transformation de travail mécanique en chaleur. Les transformations inverses, transformation de chaleur en travail ou transport de chaleur d'un corps froid sur un corps chaud, sont des transformations artificielles. L'expérience nous apprend que ces transformations artificielles ne se réalisent jamais d'elles-mêmes; elles ne peuvent s'accomplir que moyennant la réalisation simultanée d'une transformation naturelle au moins équivalente. Telle est la forme sous laquelle Clausius a énoncé le principe de Carnot.

Si les transformations artificielles exigent toujours une transformation naturelle corrélative, la réciproque n'est pas vraie. Une transformation naturelle n'a pas besoin d'être compensée. Toute seule et d'elle-même, la chaleur tombe des corps chauds aux corps froids; toute seule et d'elle-même, l'énergie mécanique tombe à l'état inférieur d'énergie calorifique. Un système de corps matériels, abandonné à lui-même, présentera toujours, au bout du compte, un excès de transformations naturelles non compensées. Pour employer un langage moins scientifique, ce système tend vers un état final où tout mouvement visible disparaît pour faire place à une chaleur qui se répartit uniformément, assurant en tous les points une rigoureuse égalité de température; repos, égalité de température, telles sont les conditions finales que réalisent progressivement les transformations spontanées. Si c'est là l'état final réservé à un monde matériel limité, il est clair que ce sera pour lui, à plus ou moins longue échéance, la mort pure et simple: sans mouvement, sans inégalités de température, nul rayonnement, nulle vie possible. Dans ce monde éteint et mort, il y aurait pourtant *la même somme d'énergie totale* qu'aux premiers jours de son existence. Seulement cette énergie serait passée tout entière à l'état d'énergie utilisable.

On ne saurait, sans se heurter à des difficultés métaphysiques, affirmer que ce résultat s'applique tel quel à l'univers entier.

Il y a des personnes, quoi qu'il en soit, qui se sont interdit d'avance le droit de faire leurs réserves sur l'extension du principe de Carnot à l'ensemble de l'univers. Ce sont les personnes qui n'ont aucun scrupule à énoncer, pour l'univers, le principe de la conservation de la matière ou celui de la conservation de l'énergie. Dans la mesure où il est vrai de dire que l'énergie se conserve, il est vrai de dire aussi que cette énergie se dégrade, et que l'énergie utilisable se perd. Et de même que les phénomènes dont notre petite planète ou notre système solaire est le théâtre suffisent à nous donner un exemple et une illustration du principe de la conservation de l'énergie, de même, et plus nettement encore, ils nous permettent de prendre sur le fait, dans un cas particulier, la dégradation de l'énergie.

La plus grande partie de la chaleur versée par le soleil à notre planète sert tout simplement à la réchauffer et à la préserver, pour quelque temps du moins, du refroidissement que subirait, livrée à elle-même, la terre abandonnée au rayonnement nocturne. La chute de cette chaleur, tombant de la température du soleil à la température de la terre, est une transformation naturelle, qui rend possible la transformation d'une part de la chaleur solaire en énergie mécanique: les grands courants atmosphériques et marins ont leur première raison d'être dans l'échauffement des régions tropicales par rapport aux régions tempérées ou polaires; ils sont eux-mêmes la cause de l'afflux constant d'eau sur les chaînes de montagnes: en retombant à la mer, cette eau nous donne, sous forme de courants rapides ou de cascades susceptibles de mouvoir nos turbines et nos roues hydrauliques, la plus importante source naturelle d'énergie mécanique. La radiation solaire, en tombant sur les plantes vertes, leur permet de décomposer l'acide carbonique de l'air, pour en rejeter l'oxygène et en extraire le charbon: elle crée ainsi dans les végétaux une réserve d'énergie chimique qu'une allu-

mette suffit à transformer en énergie calorifique; les gisements de charbon qui alimentent nos machines à vapeur proviennent eux-mêmes de végétaux fossiles; et l'énergie qu'ils représentent et qui, chaque jour, s'épuise, est tout entière, elle aussi, empruntée à l'énergie des rayons solaires.

Les quelques transformations artificielles que nous observons dans ce passage de l'énergie de radiation à l'état d'énergie mécanique, ou d'énergie chimique, ou de toute autre forme élevée de l'énergie, ne vont jamais sans une transformation naturelle incomparablement plus importante; puisqu'il y a chute de chaleur tombant du soleil sur la terre, chaleur que la terre, à son tour, rayonnera vers les espaces célestes durant la nuit. Et, dans l'ensemble, l'énergie reçue journellement par la terre sous forme de chaleur venant d'un corps à température élevée éprouve une énorme dégradation. Le rôle des êtres vivants : végétaux, dont la chlorophylle réduit l'acide carbonique, — animaux, qui transforment en mouvement une partie de l'énergie provenant des combustions intérieures à leur organisme, — êtres raisonnables, qui, consciemment, utilisent les énergies naturelles comme les chutes d'eau, — peut être de ralentir dans une certaine mesure cette dégradation d'énergie qu'ils ne sauraient arrêter.

Pour nous résumer, la terre n'est pas un système isolé : elle reçoit de l'énergie, et elle en cède. Au bout de l'année, il y a à peu près équilibre entre ce qu'elle a reçu et ce qu'elle a perdu. De l'énergie venue du soleil, on peut dire qu'elle ne garde rien; elle la rend au fur et à mesure, mais elle la rend dégradée.

V. Objections à la loi de la dégradation de l'énergie. — La doctrine de la dégradation de l'énergie ne s'est pas imposée sans avoir soulevé des objections. En indiquer dès maintenant quelques-unes, sera le meilleur moyen de préciser le sens et la portée de la doctrine elle-même. On s'est demandé s'il ne peut pas y avoir reconcentration de cette énorme quantité d'énergie rayonnée en tous les sens. Les rayons envoyés par le soleil et par les étoiles, comme Sirius, ne peuvent-ils, dans les profondeurs de l'espace, se réunir quelque part, comme au foyer d'un miroir ardent, et reformer là un nouveau centre de radiation? — Rankine a développé avec complaisance cette hypothèse de la reconcentration de l'énergie. Il regardait comme nécessairement limité l'espace immense que remplit l'éther lumineux; sur les limites de cet espace, il imaginait que les rayons provenant de toutes les étoiles du ciel se réfléchissaient, et, revenant sur leurs pas, allaient former de nouveaux points à température très élevée; un soleil éteint vient-il à passer en un de ces points, il peut y être porté à l'incandescence, et recouvrer la chaleur, la lumière et la vie.

Cette hypothèse, qui d'ailleurs met en cause beaucoup moins la loi même de la dégradation de l'énergie que son extension à l'ensemble de l'univers matériel, ne supporte pas l'examen, car il n'est pas possible qu'un foyer lumineux, qui est l'image d'un point, soit plus chaud que l'objet lui-même : jamais un soleil éteint ne pourra être ranimé ainsi, si ce n'est par un autre soleil plus chaud. On ne peut donc concevoir, dans cette voie, un terme à la dégradation de l'énergie.

Peut être dira-t-on encore, nous sommes, pour l'instant, à une période de l'histoire du monde où il y a dégradation de l'énergie. Qui peut dire qu'il en sera toujours ainsi? Si le monde, parti du chaos, c'est-à-dire de l'absence d'équilibre, tend vers un état d'équilibre général et universel, marqué par la transformation de toutes les autres espèces d'énergie en énergie calorifique uniformément répartie, n'est-il pas loisible de supposer qu'une fois l'équilibre atteint, le monde retournera vers le chaos? Ne pouvons-nous imaginer que le monde « une fois transformé en un tout homogène et sans mouvement, se trouverait dans un état de complète instabilité »?

« C'est alors que l'effort de tension qui limite l'activité universelle jouera un rôle actif, en venant défaire l'œuvre accomplie par la vitesse initiale, et que commencera une lente évolution en sens contraire, qui ramènera l'univers..., par une augmentation graduelle des énergies utilisables, vers l'état de chaos d'où il était sorti...

« L'éternité serait donc l'infini d'une série d'oscillations grandioses entre le chaos et l'équilibre, entre le mouvement et la chaleur, l'infini d'un rythme à longue période... »

Ainsi s'exprime l'un des savants qui ont le mieux compris Carnot, M. G. Mouret. On retrouve une conception analogue chez Boltzmann et chez Herbert Spencer. Evidemment, il n'est pas logiquement contradictoire de construire un monde où la chaleur se trouve être de l'énergie de qualité supérieure, et l'énergie mécanique de l'énergie de qualité inférieure. Rien pourtant ne nous permet de prédire que le monde, transformé en un tout homogène et à température uniforme, serait « dans un état de complète instabilité ». Il y a plus : tout ce que nous savons permet plutôt de prédire le contraire.

Trempons dans l'eau bouillante l'extrémité d'une cuiller d'argent, puis retirons-la et laissons-la sur une table. L'extrémité chaude se refroidit, et l'extrémité froide s'échauffe, jusqu'à ce que la cuiller entière soit toute à la même température. Quand cet état d'équilibre est atteint, il n'est pas dépassé en sens inverse. La comparaison avec une pierre qui tombe et qui rebondit serait ici complètement en défaut; et de même la comparaison avec un pendule oscillant autour de la verticale. Une fois la chaleur retombée du côté chaud au côté froid, elle n'a aucune tendance à rebondir, ni pour échauffer de nouveau la partie précédemment chaude, ni pour se porter en excès, par une sorte de vitesse acquise, sur la partie précédemment froide. La chaleur n'a aucune espèce d'élasticité. Une fois l'équilibre atteint, aucune différenciation nouvelle ne se produit. La cuiller, supposée seule, reste en équilibre thermique stable.

Il est difficile de voir comment cet équilibre thermique serait troublé par le fait que, au lieu de la cuiller toute seule, tous les corps qui l'entourent, et tous ceux que contient l'univers, seraient arrivés, eux aussi, au même état de repos et à la même uniformité de température.

Aussi bien, ce que M. Mouret reconnaît, c'est que le monde actuel marche du déséquilibre initial, qui était le chaos, vers l'équilibre final qui serait la mort. Cela d'ailleurs, si beaucoup de gens l'ignorent, personne, parmi les gens qui savent un peu de physique, ne le conteste.

L'ignorance de la loi des transformations de l'énergie, et la confusion sur le mot énergie.

Ce grand fait a pu être nié par les vulgarisateurs ignorants; il n'est contesté par aucun physicien. On a discuté sur la portée à lui attribuer, non sur le fait lui-même : *seulement le fait est souvent passé sous silence*. Rankine, en 1867, se plaignait que le second principe de la science de l'énergie restât ignoré, alors que le premier, — celui de la conservation de l'énergie, — est vulgarisé à profusion, mais compris à faux. Ostwald répétait, en 1909, que les résultats auxquels a conduit le principe de Carnot « sont loin d'avoir pénétré aussi profondément et aussi complètement la conscience des hommes cultivés que l'a

fait la loi de la conservation de l'énergie ». La différence ne tient pas, comme semble le dire Ostwald, à l'origine plus récente de ce second principe. Elle tient, pour beaucoup, au mot *énergie lui-même.* Thomson a défini ce mot d'une façon qui ne prête à aucune ambiguïté, mais le mot, qui n'était pas neuf, prêtait à un sens tout différent, et qui est celui dans lequel l'emploient encore aujourd'hui, à tort, beaucoup de personnes. Le public emploie le mot *énergie* dans le sens de pouvoir d'action sur le monde, de possibilité de produire des phénomènes, de *capacité de produire du travail.* C'est cette notion fondamentale qui, par une confusion fâcheuse, a longtemps été appelée d'une façon absolue, « la force ». Mayer, en 1842, parlait de la force. Helmholtz proclamait, en 1847, « la conservation de la force ». C'est cette notion que, plus correctement, Sadi Carnot appelle « puissance motrice », Maxwell « énergie utilisable », et plus tard Helmholtz, en 1879, « énergie libre »; elle est très différente de ce que lord Kelvin a défini « l'énergie ». — Les deux notions se confondent, si l'on reste dans le domaine de la mécanique pure. « Energie » et « puissance motrice » sont dans ce cas une seule et même chose. Mais dès qu'interviennent des phénomènes thermiques, ces deux grandeurs se différencient; et dans un système fermé, tous les phénomènes qui s'accomplissent ont pour effet de diminuer la puissance d'action intérieure, la capacité de travail, et, en définitive, l'utilité et la valeur du système matériel, sans diminuer pour cela « l'énergie », telle que l'a définie lord Kelvin. Et le public ne prend intérêt à cette loi de la conservation de l'énergie dans un système fermé, que parce qu'il croit à la conservation de la « puissance motrice » ou de la « capacité de travail » du système, conservation qui n'est pas vraie. L'emploi de la formule « Rien ne se perd » a contribué largement à maintenir la confusion; c'est une formule qui devrait être bannie des ouvrages de vulgarisation et d'enseignement. La première observation à présenter au sujet de l'idée d'*énergie* est donc que, dans la pratique courante, le mot *énergie* est l'objet d'un véritable contresens. Circonstance éminemment fâcheuse, que les physiciens et les professeurs s'attachent à faire disparaître, mais qu'on ne peut supprimer d'un seul coup. Et bien souvent la réfutation des idées fausses qui se sont greffées sur le « Rien ne se perd » devrait être précédée d'une réfutation préalable du contresens commis sur le mot énergie.

VI. Application de la science de l'énergie à l'être vivant. — Pour les gens qui entendent correctement le mot énergie, plusieurs questions se posent qui peuvent intéresser la philosophie.

Les principes de la conservation et de la dégradation de l'énergie sont-ils applicables aux êtres vivants et à l'homme en particulier? Les physiologistes ne le mettent plus guère en doute, et l'on peut dire que la réponse affirmative, conforme à toute la direction de la science contemporaine, est en accord avec toutes les expériences, sans qu'il faille se dissimuler toutefois que la démonstration expérimentale est loin d'être d'une parfaite rigueur.

Pour la conservation, le résultat n'est pas contesté; depuis Robert Mayer, qui fut précisément conduit à l'énoncé du principe de l'équivalence par ses observations sur les animaux. L'animal tire de l'alimentation toute l'énergie qui lui est nécessaire pour maintenir sa température malgré le refroidissement que provoque le milieu extérieur, et pour effectuer du travail musculaire.

Les aliments sont brûlés par l'oxygène respiré; l'énergie chimique, mise en jeu dans cette combustion, est ainsi la source et de l'énergie mécanique animale et de l'énergie calorifique. Pour la même activité respiratoire, l'animal s'échauffe moins s'il travaille, car une part moindre de l'énergie de combustion des aliments est mise alors sous forme calorifique. Si l'animal s'échauffe en général en travaillant, c'est que l'activité respiratoire est alors beaucoup augmentée; mais il faut aussi, pour que le régime puisse durer, que l'alimentation soit augmentée en conséquence. En enfermant un animal, — ou un homme, — dans une cage où il fait un travail mécanique (treuil de carrier, motocycle actionnant une dynamo), et cela plusieurs jours, et en le soumettant à un régime, on a pu voir l'équivalence entre l'énergie qu'il produit en travail et en chaleur, et l'énergie dépensée pour l'alimentation. On a pu même comparer de la sorte les pouvoirs d'alimentation de diverses nourritures (sucres, corps gras, alcool).

L'application du principe de Carnot a longtemps été plus discutée. L'énergie chimique, mise en jeu dans la combustion des aliments par l'air respiré, fournit à la fois la chaleur animale et le travail accompli par l'animal. Mais elle fournit une proportion de travail plus forte que si l'on avait, au préalable, converti entièrement cette énergie chimique en énergie calorifique. De là la formule qui, il y a une quinzaine d'années, se lisait encore dans certains ouvrages de chimie physiologique : le principe de Carnot ne s'applique pas à l'être animé.

Un exemple fera ressortir l'inexactitude d'un tel énoncé. Une pile voltaïque ordinaire produit un courant susceptible d'échauffer des fils et de mouvoir des moteurs. Avec des précautions convenables, on peut réduire à peu de chose le dégagement de chaleur et transformer en travail mécanique, à l'aide d'un moteur électrique, la presque totalité de l'énergie chimique de la pile. Si l'on avait, au préalable, laissé s'accomplir la réaction chimique qui a lieu dans la pile (attaque du zinc par l'acide sulfurique dans l'élément Volta), l'énergie chimique se serait transformée en chaleur : et mise ainsi sous cette forme d'énergie de qualité inférieure, elle n'eût jamais fourni autant de travail que dans le cas où l'énergie chimique se transforme en énergie mécanique *par l'intermédiaire de l'énergie électrique.* — On aurait tort d'énoncer ce fait en disant que la pile, associée à un moteur électrique, ne satisfait pas au principe de Carnot.

De même dans le cas de l'être vivant, si le rendement en travail mécanique est plus fort qu'il ne serait si la combustion des aliments servait simplement à chauffer une chaudière, c'est que la transformation de l'énergie chimique en énergie mécanique se fait par l'intermédiaire de quelque forme supérieure de l'énergie, qui serait comparable à l'énergie électrique. On a parfois employé, pour désigner cette forme inconnue de l'énergie, le mot d'*énergie physiologique*: il ne faut voir là que l'expression de ce fait, que l'énergie chimique mise en jeu dans la respiration peut se transformer partiellement en son équivalent d'énergie mécanique fournie par l'animal, *sans avoir besoin d'être mise au préalable sous la forme d'énergie calorifique.* On n'a donc pas besoin d'invoquer pour l'animal une dérogation au principe de Carnot. L'animal ne rend jamais plus d'énergie supérieure qu'on ne lui en a fourni; il en rend même beaucoup moins. Mais à l'égard de l'énergie chimique il agit autrement qu'une machine purement thermique, où l'énergie de combustion du charbon est, avant tout, transformée en chaleur. L'animal agit à l'égard de cette énergie chimique d'une façon qui rappelle la pile électrique associée au moteur.

Pour le végétal, des considérations analogues

montreraient qu'on n'est pas obligé d'invoquer une dérogation au second principe pour rendre compte de la récupération d'énergie chimique libre que produit la décomposition de l'acide carbonique et la fixation de charbon par la matière verte des feuilles soumise à la lumière solaire.

En résumé, toutes les fois que l'on a expérimenté sur un système fermé comprenant des êtres vivants, on a trouvé que le premier principe (conservation) était applicable à de pareils systèmes, la précision de l'expérience dans ces cas difficiles étant forcément moindre que dans celui des expériences purement physiques. Par ailleurs l'application du principe de la conservation à l'être vivant a conduit à des conséquences intéressantes, jusqu'ici toujours vérifiées. — En ce qui concerne le second principe (dégradation), l'être vivant ne fournit pas le moyen de le « tourner ». Il peut ralentir la dégradation de l'énergie : il ne paraît, en aucun cas, pouvoir réaliser une régénération d'énergie de qualité supérieure (mécanique ou chimique) aux dépens d'énergie dégradée, sans dégradation compensatrice.

Au point de vue des transformations de l'énergie, on peut caractériser l'action de l'homme sur la nature, qui peut être bienfaisante ou malfaisante. Cette action ne peut s'exercer que dans les limites imposées par les deux lois de la science de l'énergie. L'homme ne peut ni créer de l'énergie de rien, — ce qui serait contraire au premier principe, et réaliserait le mouvement perpétuel, au sens ancien du mot, au sens donné à cette expression jusqu'au XIX[e] siècle, — ni transformer de l'énergie de qualité inférieure en énergie de qualité supérieure, ce que l'on ferait si l'on pouvait prendre de la chaleur d'un milieu à température uniforme pour en tirer du travail mécanique: affirmer que l'on n'y peut parvenir, c'est affirmer l'impossibilité du mouvement perpétuel de seconde espèce, au sens que donnent à ce mot Clausius et Thomson, c'est proclamer en définitive le second principe de la science de l'énergie. Mais l'homme, impuissant à créer l'énergie et même à en empêcher la dégradation, peut, suivant ce qu'il fait, ralentir ou accélérer cette dégradation de l'énergie dans la nature. Car il peut faire en sorte que les transformations spontanées de l'énergie soient accompagnées de transformations de sens inverse qui les compensent en partie; par exemple, il peut capter l'énergie mécanique des torrents, au lieu de la laisser se dégrader, et la forcer à mouvoir des turbines qui produisent de l'énergie électrique et permettent ainsi le transport de l'énergie mécanique à distance. Il peut, au contraire, favoriser lui-même la dégradation spontanée, et abattre jusqu'aux barrières naturelles qui la ralentissent : c'est ce qu'on fait en brûlant sans compter du bois et du charbon, en s'attaquant à la réserve d'énergie chimique libre accumulée dans l'intérieur de notre planète, ou encore en détruisant les forêts dont le feuillage décomposait l'acide carbonique de l'atmosphère et fixait le charbon — compensation insuffisante mais réelle à la dégradation d'énergie qui accompagne la chute des rayons solaires sur notre terre froide. Cette dernière action est malfaisante, la première est bienfaisante. L'industrie pourrait être définie: l'effort humain contre la dégradation naturelle de l'énergie. Si l'industrie favorise la dégradation, elle n'est plus civilisatrice; elle devient dévastatrice (*Raubwirtschaft*, disent les Allemands). Sans prétendre déduire de prémisses expérimentales des règles morales qui en dépassent la portée, on ne peut s'empêcher de noter l'accord de ces idées avec la doctrine qui impose à l'homme des devoirs vis-à-vis des choses et de la nature, et qui lui dénie le droit de faire de sa propriété un usage qui soit de « l'abus ».

VII. La portée des principes de la science de l'énergie. — Il ne faut pas oublier que les deux grandes lois de la science de l'énergie n'ont été établies, — et même n'ont une signification, — que dans le cas de systèmes matériels limités. Elles ont été parfois appliquées à l'ensemble de l'univers matériel; de là la première formule, la plus connue : « L'énergie de l'univers demeure constante » — et une seconde formule, dans l'énoncé de laquelle Clausius faisait intervenir l'*entropie*, mais d'où il est préférable d'éliminer cette notion difficile, en disant simplement avec lord Kelvin qu'il y a « dans l'univers une tendance à la dissipation — ou à la dégradation — de l'énergie ». — Si l'on admettait que l'univers physique est *actuellement* infini, il serait difficile d'attribuer à ces formules un sens précis, surtout, il faut le dire, à la première formule, relative à « l'énergie de l'univers », et aussi à celui des énoncés de la seconde formule qui fait intervenir « l'entropie de l'univers » ; même alors, il semble au contraire que la seconde formule, énoncée à la manière de Thomson, garderait la signification d'une indication générale sur le sens des phénomènes. On peut dire, dans tous les cas, que le premier des deux principes nous apprend que, dans un système matériel livré à lui-même, quelque chose demeure; et le second des deux principes nous apprend que, dans le même système, quelque chose s'use et se détruit. L'erreur commune consiste à négliger la dernière considération et à prendre la grandeur qui se conserve pour la grandeur qui nous intéresse, pour la « capacité de travail » du système matériel, alors que l'énergie, correctement définie, est tout autre chose.

L'oubli de la seconde idée, et la considération exclusive de l'idée de conservation, a été le fait de philosophes de tendances très différentes. L'idée de la *dégradation* a choqué certains esprits pour qui le spiritualisme implique l'idée d'un Dieu, non seulement créateur, mais conservateur, dans le sens étroit du mot. Elle choque, plus encore, ceux qui, au contraire, dans la prétendue « permanence de la force », veulent voir la preuve que le monde physique a en lui-même sa raison d'être et la garantie de son éternité : aussi est-il arrivé à quelques-uns des représentants du matérialisme, ou du *monisme*, de nier purement et simplement le second principe de la science de la chaleur (HAECKEL). C'est là manifestement une attitude anti-scientifique.

D'autres se sont bornés à essayer de restreindre la portée du principe de la dégradation de l'énergie. On a cru un moment trouver dans les phénomènes, récemment découverts, de radioactivité, le moyen d'échapper aux prises de la loi. L'atome radioactif se dissocie, se « dématérialise », et se résout en particules dont certaines semblent être de l'électricité pure, sans aucun support matériel. Nous assistons, d'autre part, à la régénération de certains atomes aux dépens de corpuscules libérés d'atomes différents; par un processus analogue à celui dont les nébuleuses se condensent en étoiles. N'y a-t-il pas dans le spectacle de ces phénomènes inverses la preuve que la « dissolution » des astres, et de la matière en général, peut être suivie et précédée d'un stade d'agglutination des atomes et des molécules, et que l'univers peut ainsi osciller sans fin entre deux états, l'un d'extrême concentration, l'autre d'extrême dissolution? — Cette conception n'est que le rajeunissement d'une idée plus ou moins consciemment développée par un certain nombre de penseurs (par exemple, SPENCER).

Il faut noter toutefois que les phénomènes, connus

jusqu'ici, de radioactivité semblent bien être accompagnés, tout comme les phénomènes physiques ordinaires, d'une dégradation d'énergie. Dans la concentration de la matière cosmique en un astre distinct, il y a transformation d'énergie potentielle d'attraction en chaleur, puisque, d'après Helmholtz et Thomson, c'est là l'origine de la chaleur solaire. Dans la désintégration du radium qui se divise en particules, il y a également production de chaleur aux dépens de l'énorme énergie intérieure que recelait l'atome radioactif. Il y a donc, dans les deux cas, dégradation d'énergie; et cette circonstance très générale semble bien être le caractère commun aux deux phénomènes d'allure inverse. Lorsque, dans la nature, il semble se produire un *cycle* qui ramène le monde à son point de départ, il y a toujours, entre l'origine et la fin, une différence, qui se traduit par une destruction d'énergie supérieure, par une perte non compensée de la capacité de produire du travail. Néanmoins il est certain que le principe de Carnot n'a été démontré que pour des ensembles comprenant de véritables corps matériels, non pour des atomes individuellement examinés, et non plus, à plus forte raison, pour des fragments d'atomes tels que ceux que la physique contemporaine est conduite à étudier. Par conséquent, il n'est pas impossible que les phénomènes encore mal connus accompagnant la formation de la matière même des astres, — phénomènes sur lesquels les recherches récentes d'astronomie physique commencent à peine à nous fournir quelques données, — puissent être des phénomènes où se restaure de l'énergie utilisable, où de l'énergie de qualité supérieure se recrée aux dépens d'énergie inférieure. La loyauté nous oblige ici à confesser notre complète ignorance.

VIII. **Les lois de l'énergie et les hypothèses mécanistes.** — L'objection la plus grave qu'on puisse adresser à la seconde loi de la science de l'énergie, considérée comme *loi absolue*, est la difficulté de la concilier avec l'hypothèse mécaniste, qui voit dans la chaleur un *mode de mouvement* des molécules et des atomes. Autant l'idée de la conservation de l'énergie s'harmonise avec le *mécanisme*, pour lequel l'équivalence de la chaleur et du travail n'est qu'un cas particulier de l'équivalence entre les diverses formes de l'énergie mécanique, autant il semble difficile d'expliquer, dans la même hypothèse mécaniste, la dissymétrie révélée par l'expérience entre les deux types opposés de transformation : transformation d'un mouvement visible en un ensemble de mouvements moléculaires, ou d'un ensemble de mouvements moléculaires en un mouvement visible. Et telle est l'opposition apparente entre les deux idées, que plusieurs savants n'ont pas hésité à proclamer le mécanisme incompatible avec le principe de Carnot.

En réalité, s'il est difficile d'en donner dans le détail une théorie correcte et complète, il n'est pas très difficile de comprendre qu'un mouvement de corps qui se choquent sans ordre, un mouvement d'agitation, sans coordination (*ungeordnet*, disent les auteurs allemands), puisse être plus malaisé à transformer en mouvement dans une direction définie, que ne l'est la transformation inverse. Mais si la chaleur consiste bien en un mouvement d'agitation d'autant plus intense que la température est plus haute, il ne semble plus théoriquement impossible d'arriver à *ordonner* ce mouvement : Maxwell a réussi à rendre concrète cette idée par la fiction du *démon distributeur*, être aux sens et aux organes extrêmement subtils, qui saurait suivre dans leur marche les molécules individuelles d'un gaz, et, par un jeu de vannes à ouvrir et à fermer au moment voulu, réussirait, sans aucune dépense d'énergie, à grouper d'un des deux côtés d'un vase à deux compartiments les molécules animées d'une plus grande vitesse, laissant dans l'autre les molécules moins rapides, — ce qui réaliserait la séparation d'une masse gazeuse à température uniforme en deux masses, l'une plus chaude, l'autre plus froide. Et ce résultat, contraire au principe de Carnot tel qu'il résulte des énoncés de Clausius et de Thomson, serait obtenu sans aucune dégradation compensatrice. Il aurait suffi de discernement et de doigté pour remettre de l'ordre dans un groupement où le désordre est spontané. Le principe de Carnot, vrai en gros, n'en continuerait pas moins à régler la marche des phénomènes naturels, mais il serait, dans cette conception, une simple *vérité de statistique*, non une loi gouvernant les derniers éléments des choses.

La question de savoir si des circonstances ne pourraient pas se présenter qui favoriseraient la restauration spontanée de l'énergie de qualité supérieure, change ainsi d'aspect : cette restauration deviendrait, suivant le mot de Gibbs, non plus une impossibilité, mais une improbabilité. Boltzmann a essayé d'évaluer le degré de probabilité d'une telle organisation spontanée dans une masse gazeuse, et l'a trouvé si prodigieusement petit qu'il équivaut pratiquement à une impossibilité. Il n'en est pas moins vrai que, de ce côté, la porte reste ouverte à l'espoir de prendre un jour en défaut la loi de dégradation de l'énergie.

Cet espoir est fondé, il est vrai, sur la doctrine mécaniste, mais il faut dire que cette doctrine, dans ses grandes lignes, doit être considérée comme définitivement établie. Si la forme un peu étroite qu'a donnée Descartes au mécanisme physique, a provoqué des critiques justifiées, quelques-uns des postulats de ce qu'on peut appeler l'*atomisme* ne sont plus discutés : division de la matière en un nombre très grand, mais fini et susceptible de détermination, d'atomes distincts, d'ailleurs divisibles eux-mêmes en corpuscules doués d'autres propriétés; état d'agitation constante de toutes les particules, molécules, atomes ou corpuscules, et agitation croissante avec la température. D'autre part l'idée de réduire tous les phénomènes physiques, — sinon *au mouvement*, comme on l'a longtemps dit à la suite de Descartes, — du moins à un type unique de phénomènes, que ce soit à des phénomènes mécaniques, ou, comme on le pense plutôt aujourd'hui, à des phénomènes électriques, est de nouveau en faveur, elle a fait preuve d'une extraordinaire fécondité dans les récents domaines ouverts à la physique.

IX. **L'énergétique.** — L'idée fondamentale de ramener les phénomènes physiques au *mouvement local*, pour prendre l'expression de l'Ecole et de Descartes, a pourtant été et est encore contestée. Elle l'est précisément au nom de la science de l'énergie.

Le mot *énergétique* a été introduit en physique au milieu du XIX[e] siècle par Rankine. Il a servi à l'origine à caractériser simplement une exposition des principes de la science de la chaleur, de la thermodynamique, qui fût indépendante des hypothèses mécanistes, et contrairement à la méthode d'exposition qui s'intitulait théorie mécanique de la chaleur. Cette méthode objective est non seulement légitime, mais préférable à l'autre. Elle est plus générale, et ne subordonne pas les démonstrations à des conjectures parfois douteuses. L'introduction du point de vue énergétique a permis de transformer la chimie théorique et de créer la physico-chimie. Et c'est dans ce domaine surtout que l'énergétique a été autrement féconde que ne l'avait été le mécanisme.

Mais l'énergétique est devenue, dans les dernières

années, tout autre chose, et, entre les mains d'Ostwald, souvent d'accord dans ses conclusions avec Duhem, elle est devenue le mot de ralliement des adversaires de tout mécanisme. Ostwald proclame la réalité de l'énergie, « qu'on doit regarder comme un objet », et conteste à la notion de *matière* l'importance que nos habitudes d'esprit lui ont attribuée : la matière n'est pour lui que le support de l'énergie de mouvement. Ses articles et ses ouvrages, comme les beaux ouvrages sur la logique des sciences de M. Duhem, abondent en aperçus nouveaux et intéressants. Mais ils tombent, selon nous, dans l'excès, en niant la fécondité de l'atomisme, et en proclamant la faillite du mécanisme (*Ueberwindung des wissenschaftlichen Materialismus*, disait Ostwald dans un discours retentissant à Lübeck, en 1895). Il est, sans doute, légitime d'attacher, soit dans l'enseignement, soit dans la recherche, une importance prépondérante aux concepts synthétiques, comme celui d'énergie, qui établissent des relations certaines entre les parties de la science les plus éloignées, tout en respectant leur autonomie. Mais l'idée cartésienne, sous sa forme très générale de *réduction à l'unité* des phénomènes physiques, reste un idéal dont la science, en définitive, se rapproche et qui peut être encore pour ses progrès ultérieurs, comme pour ses progrès passés, un principe directeur d'une extraordinaire puissance. A condition de se débarrasser des formules étroites du cartésianisme intransigeant, cette idée générale reste utile, et trouve une justification dans les découvertes de la fin du XIXe siècle et du début du XXe (explication électromagnétique de la lumière, étude sur l'ionisation des gaz). La légitimité de la *méthode d'exposition énergétique* et *du point de vue énergétique* ne doit pas faire accepter sans réserve toutes les critiques de certains savants « énergétistes » contre l'inutilité ou l'illégitimité des théories explicatives.

Bibliographie. — Sur l'*énergie*, on pourrait consulter des ouvrages innombrables. On trouvera des citations étendues des fondateurs de la science de l'énergie, et des renseignements historiques, dans les livres suivants : Balfour-Stewart, *La conservation de l'énergie*; Paris, Germer-Baillière, 1870. — B. Brunhes, *La dégradation de l'énergie*; Paris, Flammarion, 1908. — W. Ostwald, *L'énergie* (traduction Philippi); Félix Alcan, 1910.

B. Brunhes.

ENFANCE (CRIMINALITÉ DE L'). — La *criminalité de l'enfance* appelle quelques développements. Ils sont justifiés par l'étendue et la gravité d'un mal qui s'accroît en de redoutables proportions.

Pour être décisive, la présente documentation portera de préférence sur les générations de 1890 à 1905. En effet, les premiers élèves sortis des moules de l'école publique, qui date de 1882, sont devenus, en 1890, des mineurs de quinze ans. Les générations qui se sont succédé de 1890 à 1905 assoient une démonstration qui, avec la dernière statistique du ministère de la justice, publiée en mars 1907, s'arrête à cette année 1905. Etendue sur cette période, elle permet de juger de l'état moral du jeune âge, que l'on ne saurait équitablement apprécier, si l'on ne suivait le mineur de seize ans dans l'adolescent sorti de lui.

Quelque nombreux que soient les enchevêtrements qu'apportent les conditions de la vie présente dans ce sujet délicat et complexe, quelles que soient les obscurités et lacunes, parfois voulues, qu'y ajoute la statistique, un fait indéniable le domine : cette période de 1890-1905 correspond, de toute évidence, à l'installation, au développement, à l'épanouissement de l'école laïque; l'arbre sera donc jugé par ses fruits

I. *Portée morale du problème.* — II. *Sa progression.* — III. *Ses causes.* — IV. *Ses remèdes.*

I. Portée morale du problème. — L'*Académie des sciences morales et politiques*, émue d'un péril contre lequel on ne saurait trop prémunir le pays, atteint dans ses forces vives, avait, dans sa section de morale, choisi le sujet de concours suivant pour le prix du budget de 1908 : *Des causes et des remèdes de la criminalité croissante de l'adolescence.* La production de vingt-six mémoires fut la réponse.

Les chiffres suivants, extraits du rapport sur le concours de 1908, présenté par M. Henri Joly, en justifient amplement l'opportunité. Citons. « En 1841, l'ensemble des délits des mineurs n'atteignait pas tout à fait 13.500. — En 1851, il dépassait 21.000. — En 1872, il arrivait à 18.000, pour atteindre 36.000 en 1896. — En 1891, il semble qu'il y ait un temps d'arrêt et même une légère diminution, puisque la moyenne des années 1902 à 1906 est d'environ 35.000; mais ce n'est ici qu'une apparence, que les renseignements les plus officiels nous contraignent de dissiper.

« En premier lieu, ce sont là des chiffres absolus. Or, la population juvénile a baissé. Nous n'avons pas besoin de multiplier ici les chiffres; nous savons tous combien notre natalité faiblit d'année en année Contentons-nous de rappeler que dans le groupe masculin, par exemple, le nombre des jeunes gens inscrits sur les listes de tirage au sort a, de 1897 à 1905, diminué de 16.398.

« En second lieu, nous devons signaler un changement de méthode dans l'établissement des comptes. Au lieu de compter les jugements rendus, on ne compte plus que les délinquants jugés dans l'année. Il en résulte que tel délinquant dont on comptait, il y a quelques années encore, les récidives souvent nombreuses ou les méfaits accumulés en quelques jours, quelquefois en quelques heures, ne figure plus dans l'année que pour une unité.

« En troisième lieu, les rapports mêmes des Gardes des sceaux nous ont appris que des instructions nouvelles envoyées par la Chancellerie aux tribunaux avaient recommandé d'user de la plus grande indulgence, non seulement dans la répression, mais dans la poursuite, et de renvoyer les enfants indemnes, toutes les fois que la chose serait possible (voir les introductions aux rapports pour 1902 et 1903). Il en résulte deux ordres de mesures qui peuvent être approuvées avec réserves ou sans réserves (sur ce point la discussion reste ouverte), mais qui ont fait artificiellement baisser le nombre des adolescents figurant jusque-là dans les statistiques officielles.

« Les parquets les plus chargés, dit textuellement le ministre (dans son rapport sur l'année 1902, p. XXI) se sont déterminés à classer bien des affaires de moindre importance, « à seule fin d'éviter l'encombrement. » « Je ne connais pas actuellement, ajoutait-il, le nombre de ces classements; mais, estimant que cette donnée ne doit pas rester ignorée, j'ai pris d'ores et déjà les mesures nécessaires pour que tous les parquets me fassent connaître dans l'avenir le nombre et la nature de ces classements sans suite intéressant les mineurs de seize ans. » — Cette statistique supplémentaire n'a pas été publiée, elle n'est donc pas venue grossir les totaux; mais elle a été faite, et votre rapporteur a pu se procurer le dernier chiffre qu'elle a enregistré en une seule année : le chiffre de 4.626.

« Enfin, les autorités administratives les plus com-

pétentes affirment qu'en accord avec ces mêmes instructions relativement récentes, un grand nombre d'adolescents sont, à la suite d'un acte donnant lieu à une plainte, mandés devant le procureur de la République, réprimandés et immédiatement rendus à leur famille, sans que cette comparution laisse, cette fois, aucune espèce de trace. On estime que le nombre de ces derniers pourrait bien être égal ou supérieur au précédent...

« En juillet 1909, un fonctionnaire de la Préfecture de police communiquait au Comité de défense des enfants traduits en justice, un tableau d'où il ressortait que, de 1906 à 1907, le nombre des arrestations de mineurs dans Paris et le département de la Seine s'était accru de 31 %.

« Quels étaient les caractères principaux de cette aggravation? On ne signalait rien qui pût faire croire à un développement inusité des tentations de la misère, rien qui démentît ce que tant de gens attendent de l'extension si considérable des services de l'Assistance publique. En revanche, les actes publics d'immoralité de jeunes garçons sur d'autres jeunes garçons avaient quadruplé, et le nombre des souteneurs mineurs (mineurs, remarquons-le bien, car il ne s'agit que de ceux-là), qui avaient été, non pas connus ou soupçonnés, mais arrêtés, avait, en une seule année, augmenté de 52 %. »

Il y a une criminalité de l'adolescence, qui est telle moins par la résistance aux conditions contemporaines de la vie sociale que par une impuissance fâcheuse à les redresser là où elles méritent de l'être.

Cette criminalité s'accroît. On observe surtout un accroissement des formes graves et un accroissement de la récidive; le mal est encore plus grand qu'il n'apparaît à une lecture superficielle des statistiques; en effet, voyant leur attention retenue par les actes les plus dangereux ou les plus scandaleux de la jeunesse dévoyée, les pouvoirs publics négligent trop les délinquants moins coupables ou plus habiles à dissimuler.

La statistique seule n'explique rien. Des concomitances qu'elle découvre, on ne peut déduire avec sûreté l'action d'un phénomène sur un autre, si l'on n'est guidé dans l'étude de ces phénomènes et de leur nature par la connaissance de l'homme intérieur. Ainsi, l'hérédité morbide engendre la pauvreté organique, plus dangereuse que la pauvreté des moyens extérieurs d'existence. Au regard de l'éducation, il faut mettre en ligne la négligence des parents, les défaillances de l'éducation scolaire, la disparition de tout refrénement par l'opinion publique et la ruine de l'éducation professionnelle. Vient ensuite, non plus l'absence d'une éducation pour le bien, mais l'action d'une éducation pour le mal, dont sont responsables la pornographie contemporaine et les facilités laissées, sinon offertes, à des vices de toute nature. La dissolution sociale résulte de la progression des crimes, des délits, des suicides des adolescents, de la confiance aveugle et dangereuse que l'adolescent met de plus en plus en lui-même, du prétendu droit qu'il revendique à la satisfaction de tous ses appétits. Les plus bruyants amis de l'enseignement laïque multiplient, d'ailleurs, les cris d'alarme. La *Lanterne* parle des « statistiques sur la criminalité infantile, tous les jours plus inquiétantes, du développement atteint, en ces dernières années, par la précocité des criminels » (n°s des 30 septembre, 7 décembre 1908).

La *Petite République*, dans un article du 5 septembre 1908, dit : « L'accroissement de la criminalité juvénile s'accuse si inquiétant que tout le monde se préoccupe de découvrir les moyens propres à arrêter ce danger », et conclut à l'établissement, comme aux États-Unis, de tribunaux spéciaux pour enfants.

La *Lanterne* (15 janvier 1908), à la suite du cri de guerre : « Défendons la laïque contre l'Institut », préconise, sans d'ailleurs la justifier autrement, la solution, socialiste, de l'*enseignement obligatoire*.

Mais rien ne vaut les aveux des chefs de l'Eglise athée et nihiliste, dont tant d'instituteurs sont les prêtres fanatiques. M. Buisson n'a-t-il pas écrit ces lignes terriblement curieuses dans leur précision cynique? « C'est l'expérience la plus hardie que jamais peuple ait faite sur lui-même : car nous nous sommes privés de ce résidu impalpable, de ce minimum de religiosité diffuse que la petite Démocratie helvétique et la grande République américaine ont soigneusement gardé. » (*Congrès international d'éducation morale*, tenu à Londres les 27 et 28 septembre 1908.)

II. Progression de la criminalité. — Elle est attestée par des criminalistes, des juges d'instruction, des écrivains compétents, par des statistiques qui veulent être creusées et approfondies.

1° *Témoignages.* — M. l'abbé Bertrin fait cette constatation : « Dix ans après la fondation de l'enseignement prétendu neutre, dès 1892, au lieu de 16.000 criminels au-dessous de la vingtième année que l'on comptait en 1882, les statistiques officielles durent en enregistrer 41.000 : *deux fois et demie* plus, et davantage encore. Dans une seule année de cette période, sur 26.000 malfaiteurs arrêtés à Paris, 16.000, près des deux tiers, n'avaient pas vingt ans. » (*Revue prat. d'Apolog. Immoralité de la morale indépendante,* dans livraison du 15 nov. 1905, p. 162.)

Un avocat général, présentement ministre du Commerce, M. Cruppi, requérant contre un de ces précoces criminels, put dire en pleine audience : « Aujourd'hui, tous les grands crimes sont commis par des adolescents. » (Même revue et même livr.) — Un juge d'instruction au tribunal de la Seine, M. Guillot, a dégagé la conséquence de la morale nouvelle, aussi nettement que possible, dans un ouvrage appelé à un grand retentissement : « Il ne peut échapper à aucun homme sérieux que cette effrayante augmentation de la criminalité a coïncidé avec les changements introduits dans l'organisation de l'enseignement public. »

M. L. Albanel, un autre juge d'instruction, a écrit, dans un rapport fait en collaboration avec le docteur Legras, expert: « La criminalité augmente!... L'accroissement de cette criminalité porte tout particulièrement sur les jeunes gens compris entre treize et vingt et un ans. Ainsi, de 1826 à 1880, le nombre des adultes poursuivis pour délits de droit commun a triplé, mais celui des inculpés de seize à vingt et un a *quadruplé*, et celui des jeunes filles a *presque triplé.* Mais à Paris, de 1880 à 1893, l'augmentation des jeunes gens poursuivis s'est régulièrement accentuée; plus de la moitié des individus arrêtés avaient moins de vingt ans, et presque tous avaient commis des fautes graves; en une seule année, celle de 1880, par exemple : 30 assassinats, 39 homicides, 3 parricides, 2 empoisonnements, 184 infanticides, 4.312 coups et blessures, 25 incendies, 153 viols, 80 attentats à la pudeur, 458 vols qualifiés, 11.862 vols simples, doivent être inscrits à l'actif des jeunes gens compris dans les limites d'âge que nous avons indiquées. En 1894, sur 40.000 mineurs, délinquants et criminels, il y en avait 32.849 de seize à vingt et un ans. La statistique de 1895 constate que 554 jeunes gens de seize à vingt et un ans ont été poursuivis en assises, et leurs crimes se répartissent ainsi : 32 assassinats, 20 meurtres, 3 parricides, 44 infanticides, 2 empoisonnements, 91 viols et attentats à la pudeur, 7 avortements; en outre, 35.387 autres jeunes gens du même âge passaient devant le tribunal correctionnel. D'une année à l'autre, l'augmentation a donc été de 35.941 moins

32.849, soit 3.092. » (*Revue philanthropique*, année 1899, p. 386-387.)

M. Jules Jolly, avocat à la Cour d'appel de Paris, qui conclut à une augmentation réelle de la criminalité juvénile, sous la condition que l'on ait la loyauté de tenir compte des ordonnances de non-lieu et des affaires classées, a relevé, dans un rapport sur les causes de la criminalité de l'enfance, l'augmentation des suicides et de la récidive : « Il y a vingt ans, la proportion des récidivistes des deux sexes envoyés une ou plusieurs fois en correction n'était que de 11 °/₀ pour les garçons et de 9 °/₀ pour les filles. En 1901, cette proportion a été de 16 °/₀ pour les garçons et de 14 °/₀ pour les filles. » (*Revue pénitentiaire*, livr. de mai 1904.)

M. Lavisse, aujourd'hui directeur de l'Ecole normale supérieure, a porté ce jugement d'ensemble sur l'œuvre scolaire accomplie : « Nous avons créé des milliers d'écoles, avoue-t-il, mais nous avons oublié l'éducation. Tout est organisé pour fabriquer des diplômes; mais ni l'école n'est un milieu moral, ni le collège, encore moins les Facultés. » — *La Correspondance générale de l'Instruction publique* imprime en toutes lettres : « La criminalité, qui augmente chaque année, progresse d'une façon surtout inquiétante chez les enfants... Le suicide, plus encore que les délits, prouve une démoralisation croissante de l'enfance. »

2° *Statistiques.* — La criminalité juvénile se détermine par les crimes, les délits et les suicides des mineurs de seize et de vingt et un ans. Chacun des éléments de cette étude comporte des tableaux qui appelleront quelques développements. Ces renseignements officiels sont éclairés par d'intéressants aveux échappés des rapports des gardes des sceaux sur le compte général de la justice criminelle, de 1900, 1902, 1905 et 1907.

A. — Crimes

ANNÉES	ACCUSÉS AGÉS DE moins de 16 ans	ACCUSÉS AGÉS DE 16 à 20 ans	TOTAL DES ACCUSÉS AU-DESSOUS DE 21 ANS	OBSERVATIONS
1900..	25	602	627	Les lacunes du présent tableau proviennent de ce que les statistiques n'ont pas encore adopté une méthode uniforme sur la division entre ces deux âges.
1901..	24	570	294	
1902..			564	
1903 .	20	544	564	
1904..			577	
1905..			612	

B. — Délits

ANNÉES	PRÉVENUS AGÉS DE moins de 16 ans	PRÉVENUS AGÉS DE moins de 21 ans	TOTAL DES PRÉVENUS AU-DESSOUS DE 21 ANS	OBSERVATIONS
1890..	7.381	28.455	35.836	
1891..	6.927	29.400	36.336	
1892..	7.148	31.223	38.371	
1893..	6.898	21.882	38 780	
1894..	6.901	32.317	39.218	
1895..	6.640	30.763	37.403	
1896..	6.573	30.430	37.003	
1897..	6.480	31.540	38.020	
1898..	6.882	30.208	37.090	
1899..	5.381	30.981	36.362	
1900..	4.565	29.270	33.835	
1901..	5.006	29.351	34.357	
1902..	4.567	31.059	35.626	
1903..	4.470	26.531	31.001	
1904..	4.316	27.967	32.283	
1905..	3.951	30.853	34.804	

Approfondissant un peu ce point, nous relevons, dans le tableau ci-après, la marche ascendante des délits correctionnels de 1901 à 1905.

C. — Délits correctionnels

ANNÉES	MINEURS DE 16 A 21 ANS POURSUIVIS DEVANT LES TRIBUNAUX CORRECTIONNELS
1901...........	26.209
1902	27.234
1903.	26.531
1904...........	27.967
1905...........	30.853

Il convient d'observer, au sujet du tableau B, que, si, depuis 1895, les statistiques donnent des chiffres moins élevés, c'est parce que la répression s'est absolument affaiblie et énervée, et non parce que les mœurs se sont améliorées. C'est parce que les magistrats ont reçu le mot d'ordre : « Ne poursuivez plus ! » car ils auraient trop à faire. C'est parce que le gouvernement, effrayé de l'impression que pouvaient faire sur l'opinion républicaine les résultats lamentables de l'enseignement qu'il a imposé au pays, a recommandé aux parquets de poursuivre le moins possible les jeunes gens. (Rapports du ministre de la Justice Vallé — compte général de la justice criminelle en 1900 et 1904, — du ministre de la justice Chaumié — même compte général en 1905, — du ministre de la justice Guyot-Dessaigne — même compte général en 1907.)

Depuis 1895, en effet, l'énervement de la répression s'accentue chaque jour. On a pu suivre, jusqu'à cette date, la marche ascendante de la criminalité juvénile : elle était visible. Depuis lors, elle est réelle, quoique non visible, par la raison que l'on ne poursuit plus les enfants. Après le vol, les délits les plus habituels aux enfants sont certainement le vagabondage et la mendicité. Or, ils ont déjà bénéficié très largement du système nouveau (loi du 19 avril 1898) et des circulaires des 31 mai et 31 décembre 1898, dans lesquelles ordre était donné à la police et aux parquets d'apporter un très grand « discernement » et un esprit « largement humanitaire » dans les arrestations de vagabonds. D'après les comptes généraux, ces arrestations et les poursuites qu'elles entraînent ont diminué sensiblement et, pour ainsi dire, instantanément. (Rapport de M. Vallé, garde des sceaux, p. XLIII, sur l'année 1900.)

Après avoir déclaré qu'en réalité sur 100 enfants dénoncés en 1905, 92 ont échappé à toute répression effective, le garde des sceaux, M. Guyot-Dessaigne, renouvelait les mêmes explications sur les classements sans suite d'affaires intéressant les mineurs, et il en faisait honneur à la « bienveillance réfléchie des magistrats ». (Rapport de M. Guyot-Dessaigne, garde des sceaux, du 5 mars 1907, sur l'année 1905.) Le garde des sceaux de 1907 ne risque même plus les quelques réserves, pourtant bien timides, du garde des sceaux de 1902.

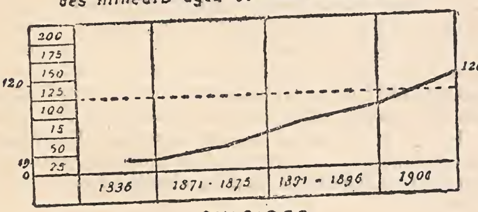
La multiplicité des non-lieu, d'une part, l'ordre d'arrêter les poursuites, d'autre part, encouragent les habitudes malsaines de la jeunesse dévoyée, autant qu'elles découragent la vigilance de la police. Telle est la conclusion logique que dégagent le bon sens et la morale, sans se laisser impressionner par les ronflantes périodes dans lesquelles l'administration de la justice noie des vérités gênantes.

Les suicides constituent le troisième élément de la criminalité juvénile. — La moyenne des suicides

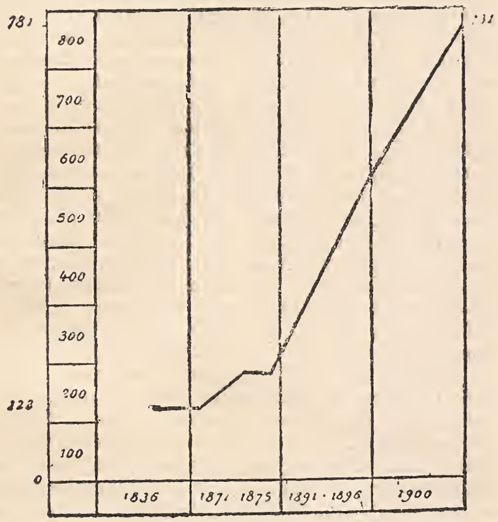
des mineurs âgés de moins de seize ans, de 19 en 1836, était de 25 dans la période quadriennale de 1871 à 1875; le chiffre total s'élevait à 78 en 1896, à 120 en 1900. — Pour les mineurs de seize à vingt et un ans, la moyenne, de 128 en 1836, était de 168 dans la période quadriennale de 1871 à 1875; le nombre total s'élevait à 529 en 1896 (rapport du garde des sceaux pour l'année 1898); il atteignait 781 en 1900. Les chiffres des suicides d'enfants et d'adolescents ont donc quadruplé et quintuplé en soixante-quatre ans. — Nous relevons, entre 1875 et 1896, la gradation suivante de suicides de mineurs âgés de moins de seize ans pour les années 1886, 1887, 1889 et 1890 : 62, 68, 77 et 80.

Les graphiques suivants mettent en relief la progression des suicides de mineurs.

SUICIDES
des mineurs âgés de moins de 16 ans.



SUICIDES
des mineurs de 16 à 21 ans.



Jamais les crimes commis par les jeunes gens, presque par les enfants, ne furent aussi nombreux, aussi atroces. Le dernier rapport sur l'administration de la justice criminelle, pendant l'année 1907, constate que, sur 3.400 accusés traduits devant les cours d'assises, 708 étaient des mineurs, dont 24 avaient moins de quinze ans : donc plus du cinquième des criminels étaient âgés de moins de vingt et un ans. Pour les délits comme pour les crimes, le maximum de criminalité se place de dix-huit à vingt ans. Le fait de l'augmentation, et d'une augmentation effroyable, de la criminalité juvénile est donc absolument indiscutable.

Le compte général de l'Administration de la justice criminelle pour 1907 vient de paraître. Le garde des sceaux a, d'un trait de plume, rayé de sa statistique une année de minorité, la vingtième. De cette façon, il accuse une diminution sensible de la criminalité juvénile, et, du même coup, il rend impossible toute comparaison sérieuse avec les relevés antérieurs.

III. **Causes d'augmentation de la criminalité.** — Multiples sont les causes d'augmentation de la criminalité de l'enfance. Qu'elles soient individuelles, économiques, sociales ou morales, elles peuventêtre ramenées à quatre grands facteurs sociaux :

1° *La transformation des conditions d'existence de notre siècle.* — Ces nouvelles conditions d'existence, précisées par M. H. Joly (*L'Enfance coupable*), sont : l'apparition de la grande industrie, la désertion des campagnes, l'accumulation dans les grandes villes d'une population hétérogène, coupée de ses vieilles traditions, la mobilité croissante encouragée, provoquée par les nouveaux moyens de locomotion, par la substitution de nouveaux centres de travail.

2° *L'altération du milieu.* — Pour l'enfant du peuple, c'est la famille, c'est trop souvent aussi la rue, avec les licences d'une presse attisant les haines, apologiste inconsciente des criminels, avec les licences de ses feuilletons, de ses brochures, de ses chansons, de ses images, de ses réclames légères et ordurières, invitant aux jouissances faciles, aux plaisirs grossiers, la rue, avec les spectacles éhontés de ses cafés-concerts et de ses brasseries, avec les pratiques libres des bandes d'apaches. Au point de vue de la famille, « la recherche des enfants criminels a été faite bien des fois, et elle a toujours été concluante : *elle a abouti à cette constatation que* PLUS DE LA MOITIÉ *des enfants traduits en justice avaient une famille désorganisée par la mort, le divorce, la désunion des parents ou les condamnations.* » (Rapport de M. J. Jolly. Voir également L. Albanel, *Le crime dans la famille*, p. 27 et suiv.)

3° *La décadence de l'apprentissage*, les parents reculant trop souvent devant le sacrifice momentané qu'il leur imposerait, et les patrons formant de moins en moins d'apprentis.

4° *L'école* à faire fréquenter, à prolonger, à compléter, à surveiller aussi dans son action sur les mœurs : l'école, que la scolarité obligatoire, que la laïcisation des écoles communales transportent sur un terrain brûlant. « L'instruction n'agit efficacement contre le vice et contre le crime qu'autant qu'on y joint l'éducation morale, pour former la conscience de l'enfant en même temps que son intelligence. Cette éducation morale, dont tout le monde reconnaît la nécessité, *l'école publique la donne-t-elle? Nous sommes bien forcés d'avouer que non*; de sorte que les enfants du peuple, qui ne reçoivent pas de culture morale dans leur famille, en sont totalement dépourvus... La vérité, abstraction faite de toute préoccupation confessionnelle — c'est que *l'éducation morale de l'enfance ne peut facilement donner de résultats que si elle est fondée sur la religion;* et il en sera ainsi, tant qu'on ne saura pas combler le vide laissé par la suppression de l'idée religieuse... La grande source de la criminalité juvénile, c'est, avec la diminution de l'esprit religieux, l'abaissement général des mœurs. » (Rapport de M. Jules Jolly.)

Que produit l'école irréligieuse et amorale ? *L'apache*, mot moins barbare encore que le sujet, issu des temps nouveaux, qu'il représente. C'est ce qui ressort, en définitive, des virulentes déclarations, des sanglantes vérités jetées à la face de la Chambre des députés par M. Maurice Allard, député socialiste, au cours des débats parlementaires de janvier 1910 sur la neutralité scolaire.

Dans la première séance de la Chambre, du 18 janvier 1910, M. Maurice Allard disait : « Si on cherchait les causes de la criminalité, dont on parlait tant ces jours derniers, et si, au lieu de s'attacher à des causes

indirectes, comme l'alcoolisme, et comme d'autres, on cherchait un peu — et c'est pour moi un scrupule de conscience — je me demande si l'instruction insuffisante que vous donnez, et que vous ne voulez pas modifier, n'est pas une cause de criminalité... » Et, développant sa pensée dans la deuxième séance du 20 janvier 1910, il concluait : « Que se passe-t-il en cet enfant transporté du milieu de l'école dans l'enfer de l'usine? Quel heurt! Quelle rupture d'équilibre! Que devient-il, cet enfant qui avait tant entrevu et qui maintenant sait que, pendant toute sa vie, il ne sera plus qu'une chair à gagner de l'argent aux patrons et aux capitalistes? (*Nouveaux applaudissements à l'extrême gauche.*) Que se passe-t-il dans sa petite cervelle? Ah! s'il était un homme fait, s'il pouvait réfléchir, il viendrait au socialisme! mais à présent, avec sa petite cervelle, qui ne peut encore ni réfléchir ni résister, cet enfant, vous en faites l'apache. (*Vives réclamations à gauche.*) Et vous cherchez aujourd'hui les causes de la criminalité! Vous en faites l'apache! » La majorité de la Chambre protesta bruyamment contre l'audacieux langage du socialiste révolutionnaire; mais elle ne sut trouver, pour lui répondre, ni un argument péremptoire, ni un chiffre sérieux.

La famille, l'atelier, l'école sont les trois facteurs dont l'influence se fait sentir le plus directement sur l'enfance. La criminalité croissante de l'enfance résulte d'une série de défaillances s'entraînant et s'aggravant les unes sur les autres. M. H. Joly, rapporteur du concours ouvert par l'Académie des sciences morales pour le prix du budget de 1908, en présentait merveilleusement l'enchaînement : Défaillance physique des organismes minés par des excès dont le principal (nous ne disons pas le seul) paraît bien être l'alcoolisme. — Défaillance de la famille, qui n'a plus ni la dignité, ni la cohésion, ni l'autorité nécessaires. — Défaillance de l'école proprement dite, que l'examen de l'état intellectuel de nos recrues vient de mettre en lumière. — Défaillance de l'instruction professionnelle et de l'apprentissage, cette seconde école non moins nécessaire que la première. — Défaillance de l'école dite réformatrice, où l'accumulation croissante d'éléments trop compromis est fatalement destinée à aggraver plus de vices qu'elle ne saurait avoir la prétention d'en guérir. — Défaillance de la justice, qui a peur de sa tâche, et qui supprime ou relâche un à un tous les freins sans réussir à les remplacer par des freins nouveaux. — Défaillance de la haute pensée philosophique, qui aime mieux s'adapter tant bien que mal aux mœurs existantes que de prendre la responsabilité d'une doctrine morale. — Défaillance enfin de l'action à exercer par chacun dans le milieu social pour en éliminer ou en transformer les éléments irrespirables ou délétères.

IV. **Remèdes contre la criminalité.** — Que ce soient des infractions flagrantes à la loi divine ou des dérogations aux saines traditions, les diverses causes d'augmentation de la criminalité de l'enfance appellent un remède qu'il faut demander au même principe : le retour aux traditions abandonnées ou méconnues. Ainsi, l'accumulation dans les grandes villes réclame comme remède le retour aux champs. Désorganisée par le divorce, par la désunion des parents ou les condamnations, la famille ne se rétablira que par la fidélité, l'entente conjugale, la pratique des vertus chrétiennes. Les coutumes de l'atelier, viciées par la violation du contrat d'apprentissage, veulent être reprises, dans l'intérêt de l'industrie nationale aussi bien que dans l'intérêt des classes ouvrières et de leur instruction professionnelle. — Puisque l'une des principales causes de la progression de la criminalité est l'absence, tout au moins l'insuffisance d'éducation, on s'attachera à faire œuvre d'éducation, d'abord sur ses enfants, puis sur tous ceux dont on a reçu la charge, apprentis, employés ou domestiques, enfin sur ces jeunes ouvriers, ces jeunes ouvrières dont le travail profite à tous. On fera œuvre d'éducation sur tous ces enfants, à l'égard desquels les circonstances donnent quelque influence directe ou indirecte, durable ou passagère. Respectant leurs âmes, éveillant leurs consciences, assurant l'observation de leurs dimanches, affermissant leurs volontés, défendant leur santé physique, condition souvent nécessaire de leur santé morale, on fera une guerre sans relâche à cet enseignement hypocritement neutre, réellement meurtrier de l'âme française, empoisonneur des sources où s'est abreuvée notre belle jeunesse; l'enseignement chrétien y contribuera plus efficacement que l'érection de nombreuses prisons pour les châtiments de cette jeunesse criminelle, dissimulée sous les non-lieu, sous les affaires classées dont l'administration de la justice hésite à présenter le sincère dénombrement. On fera œuvre d'éducation surtout en soutenant, en encourageant de son influence, de ses ressources, de sa personne, de tout son pouvoir, les écoles libres et les patronages catholiques, cibles des feux convergents de la franc-maçonnerie, suprêmes réserves de la France chrétienne.

Bibliographie. — Albanel (L.), *Etude sur les causes de progression de la criminalité des enfants,* 1898, in-8; Albanel (L.), Legras (D[r]), *L'enfance criminelle à Paris,* 1899, gr. in-8; Badini Jourdain, *Du rôle de l'initiative privée dans la préservation de l'enfance contre le crime;* Bonjean (G.), *La protection de l'enfance abandonnée ou coupable,* 1896, in-8; Bonneville de Marsangy, *Moralisation de l'enfance coupable,* 1867, in-8; *Code de l'enfance traduite en justice,* 1904, in-18; Coyne (Et.), *L'éducation obligatoire : Essai d'étude sur une des causes de la criminalité de l'enfance,* Annecy, 1894, in-8; Dreyfus (Ferdinand), *Misères sociales : L'enfance devant la Justice répressive,* 1901, in-18; Drillon (Paul), *La Jeunesse criminelle,* 1905, in-16; Escard (Paul), *Education et hérédité, leur influence sur la criminalité,* 1900, in-8; Féré (Ch.), *Dégénérescence et criminalité,* 1888, in-18; Fliche (Louis), *Etude sur la précocité des malfaiteurs à notre époque,* 1886, in-8; Garnier, *La criminalité juvénile,* 1904, in-12; Grimanelli, *L'Enfance coupable,* Autun, 1905, in-8; Grosmolard (J.), *La lutte contre la criminalité juvénile au* XIX[e] *siècle,* Lyon, 1907, in-8; Guillot (Ad.), *Observations pratiques au sujet des enfants traduits en justice,* 1890, in-8; *Comité de défense des enfants traduits en justice, Rapport,* 1891, in-8; Hatzfeld (Ad.), *Du discernement chez les enfants coupables,* Melun, 1897, in-8; Joly (Henri), *La criminalité de la Jeunesse,* 1898, in-12; *L'Enfance coupable,* 1904, in-18; Julhier, Rollet, Klein et Gastambide, *Les tribunaux spéciaux pour enfants,* 1906, in-12; Labrouche (Jean), *Instruction et Criminalité,* Aire-sur-l'Adour, 1898, in-8; Lasserre (Emm.), *L'enfant devant la Justice répressive,* Bordeaux, 1891, in-16; Lasserre (Emm.), *Etude sur la condition de l'enfant devant la Justice répressive,* Bordeaux, 1888, in-8; Laurent (Emile), *La criminalité infantile,* 1906, in-18; Le Mar'hadour (René), *Criminalité de l'enfance,* Rennes, 1906, in-8; Marchesseau (Joseph), *De la protection des jeunes criminels,* Niort, 1703, in-8; Molinié (Joseph), *Mesures destinées au relèvement moral de l'enfance coupable,* 1899, in-8; Moreau (D[r] Paul), *De l'homicide commis par les enfants,* 1883, in-8; Morin (Félix), *Des comités de*

défense des enfants traduits en justice, Toulouse, 1892, in-8; Mouret (Dr L.-V.), *Le patronage de l'enfance coupable*, Lyon, 1903, in-8; Nourrisson (Paul), *La criminalité de l'enfance*, Besançon, 1892, in-8; Piéchaud (Dr Adolphe), *Les misères du siècle : cérébraux, névropathes, la criminalité chez les enfants*, 1888, in-12; Puibaraud, *La responsabilité des enfants*, Melun, 1893, in-8; Rigot (Ernest), *L'Enfance coupable et les Comités de défense des enfants traduits en justice*, Lyon, 1904, in-8; Rollet (C.), *Enfance abandonnée, vicieuse*, etc., Clermont-Ferrand, 1894, in-8; Spach (Gustave), *L'enfant coupable en droit anglais*, 1906, in-8; Tomel (Guillaume) et Rollet (Henri), *Les enfants en prison*, 1891, in-18; Varin (Achille), *De l'organisation pratique des tutelles en vue de diminuer la criminalité de l'enfance abandonnée*, 1896, in-8; Vidal-Naquet, *Comité de défense des enfants traduits en justice, rapport*, Marseille, 1892, in-8; Vingtrinie, *Les enfants dans les prisons et devant la Justice*, Rouen, 1855, in-8; Vuacheux (F.), *Etude sur les causes de la progression constatée dans la criminalité précoce*, 1898, in-8.

Fénelon Gibon.

ENFER. — Au sens spécial que la théologie catholique attache à ce mot, l'enfer est le séjour des damnés, le lieu où les anges déchus et les pécheurs qui meurent en état de péché mortel subissent un châtiment proportionné à leurs fautes. Trois questions fondamentales se posent de ce chef à l'apologiste : 1° L'*existence* de la peine infernale; 2° Sa *nature* ou ses éléments; 3° Sa *durée*.

Aucun dogme de notre foi n'a été attaqué avec plus de passion ni avec de plus captieux arguments que le dogme des peines de l'enfer; aucun n'a soulevé dans le cœur des croyants plus de troubles, parfois, et d'angoisses. Mais est-ce toujours, aussi, que la vérité révélée se trouve exposée dans sa teneur exacte, à égale distance de toute exagération et de tout amoindrissement? Si les outrances d'expression, si vivement reprochées aux prédicateurs et à certains théologiens, sont de nature à froisser les âmes sensibles, les compromis vainement imaginés par certains apologistes pour atténuer le dogme ou éclaircir le mystère ont de quoi, à leur tour, faire dévier jusqu'à la négation les esprits moins éclairés ou peu réfléchis. Il est d'une stricte méthode, en si délicate matière, de préciser avant tout, en sa rigueur de termes, la doctrine catholique, puis d'écarter, de ce cercle dogmatique ainsi délimité, les objections mises en œuvre par l'incroyance, en faisant simplement ressortir le sophisme, sans prétendre fournir du mystère lui-même une explication adéquate, apodictique, qu'il ne comporte point. Toute autre méthode induira aux pires déconvenues. Cf. Schell, *Katholische Dogmatik*, t. III, p. 721 sqq.; Bougaud, *Le Christianisme et les temps présents*, t. V, p. 391; Kleutgen, *Theologie der Vorzeit*, t. II, n. 276-310; Schazler, *Menschwerdung*, p. 303.

I. Existence de l'enfer. — Qu'il y ait après la mort un châtiment réservé aux transgresseurs de la loi divine et proportionné à la gravité de leur faute, s'ils n'ont fait préalablement pénitence, c'est un dogme nettement contenu dans le symbole athanasien : *Reddituri sunt de factis propriis rationem; et qui bona egerunt ibunt in vitam aeternam, qui vero mala in ignem aeternum*. Une définition explicite de cette vérité a été formulée et renouvelée par le quatrième concile de Latran (1215), le deuxième concile de Lyon (1274), le concile de Florence. *Enchiridion*, n. 429 (356), 464 (387), 714 (605). Les textes spécifient que la peine est proportionnée à la coulpe.

Il est à noter contre les rationalistes modernes qu'il s'agit bien, en l'espèce, non pas d'un simple moyen d'amendement imposé au coupable par une bonté tout empreinte de miséricorde, mais d'une peine afflictive proprement dite, au caractère expiatoire, émanée dès lors de la stricte justice en réparation de l'ordre violé, des droits de Dieu méconnus. Tout l'effort des partisans de la morale humanitaire s'applique à ruiner cette idée fondamentale de la sanction, base de toute morale et de toute religion. « La tradition religieuse et la tradition spiritualiste se sont accordées à maintenir dans l'enseignement classique cette prétendue « vérité nécessaire et absolue » que le bien moral mérite une récompense et le mal moral une punition, que le bon doit être heureux et le méchant malheureux... La science sociale contemporaine a rejeté l'idée barbare des supplices matériels; elle ne tardera pas à rejeter l'idée non moins barbare des supplices moraux, et, en général, des peines expiatoires. La justice distributive — rémunératrice du bien ou vengeresse du mal — fera place, ici comme ailleurs, à la justice purement commutative ou contractuelle, qui n'a d'autre but que de rétablir entre les personnes les véritables relations de droit. » A. Fouillée, *La pénalité et les collisions du droit*. Dans *Revue des Deux Mondes*, novembre 1879, p. 411 sqq.

Mais le doute ne saurait être permis sur ce point ni au croyant ni même au spiritualiste. *Jer.*, xv, 14. Sans recourir aux documents de l'Ancien Testament dont la discussion mettrait ce point en vive lumière, *Ps.* xlviii, 13; *Is.*, xxxiii, 14; lxvi, 24. *Dan.*, xii, 2; *Sap.*, iv, 19; v, 16, etc., le texte de saint Paul, II *ad Thess.*, i, 5-10, διδόντος ἐκδίκησιν, est dégagé de toute ambiguïté. Cf. I *Cor.*, iv, 5-7; *Matth.*, xvi, 27; xxv, 31; *Apoc.*, xx, 10, où la seule idée de justice vindicative ou distributive, de stricte pénalité, apparaît dans la sentence de malédiction qui frappe les pécheurs impénitents. D'utiles indications seront fournies à l'apologiste par l'étude des documents traditionnels, notamment par les formules déclaratives de saint Hilaire, *In Ps.* ii, 48, *P. L.*, IX, 290; de Tertullien, *Adv. Marc.*, ii, 26; *P. L.*, II, 227; de saint Augustin, *In Ps.*, lxxvii, 22, *P. L.*, XXXVI; de saint Jean Chrysostome, *In Phil.*, vi, 6, *P. G.*, LXII, 228.

Au reste la raison n'a aucune peine à reconnaître le caractère strictement sanctionnel, expiatoire, du sort imposé par Dieu au pécheur impénitent. N'est-ce pas une simple conséquence du démérite? Du moment qu'il y a eu faute grave et obstination dans le mal, une réparation s'impose, en rapport avec la gravité même de la faute. Car si la vie humaine a une valeur morale, si nos actions sont en connexion intime avec notre fin dernière, avec l'acquisition du souverain bien, celles-là seules qui sont bonnes seront en puissance de ce bien suprême; les autres, celles qui se retournent contre lui, ne peuvent prétendre à en jouir à aucun titre, elles vont d'elles-mêmes au terme logique de leur libre tendance, à l'exclusion de la fin dernière, du principe même du bonheur, et portent ainsi en elles, directement, la sanction de leur malice. L'ordre violé est par là réparé; la liberté humaine soutient le poids de sa faute, et c'est stricte justice : il serait contraire à la nature même de l'ordre que le mal fût, en quelque proportion que ce soit, le principe du bien.

Que l'on envisage le problème par son côté divin, la même conclusion s'impose. Si la responsabilité de l'homme est engagée d'une façon purement illusoire, sans la sanction adéquate qui punit le transgresseur, l'idée même de loi, pratiquement, s'évanouit. Une loi

privée de sanction est une loi privée d'efficacité; du coup, le principe même de l'obligation morale disparaît. La volonté divine ne s'impose plus, et n'a aucun titre à s'imposer à la volonté humaine, dont elle ne peut avoir raison. C'est donc l'indépendance morale pour la créature essentiellement faite de dépendance, c'est le droit à la faute et la négation formelle de la souveraineté de Dieu. Et c'est bien à cette conclusion que se rallient explicitement les humanitaires en rejetant toute idée de justice distributive et en n'acceptant que la notion de justice contractuelle. Le contrat suppose l'autonomie des contractants et pose une égalité de droits et de devoirs. Dieu devient par là notre débiteur et l'homme se fait son égal. C'est le renversement de tous les rapports qui lient le fini à l'infini.

Vainement les adversaires de la damnation s'attachent à démontrer que le caractère de la justice vindicative est essentiellement défectueux et blâmable, parce qu'il est immoral de se livrer au plaisir de la vengeance et de rendre le mal pour le mal. C'est se faire une idée fort inexacte de la conduite de Dieu à l'égard du pécheur et de la sainteté de sa justice. En fait, c'est le pécheur lui-même, avec sa pleine liberté, qui se prive de sa fin, qui récuse le souverain bonheur et le méprise; c'est lui l'artisan de son malheur. Les bienfaits de Dieu, les appels à la conversion, les grâces de toutes sortes ne cessent de l'entourer pendant sa vie et de provoquer son retour au bien; jusqu'au dernier moment il a refusé la faveur offerte. A qui incombe la responsabilité des conséquences? A lui seul. La sainteté de Dieu est incommunicable à la malice de l'homme. Dieu lui-même ne serait plus Dieu, si le mal avait des droits sur lui, si le pécheur n'était justement privé d'un bien dont il se rend indigne. En cela même, la souveraineté de Dieu, sa justice et sa sainteté se manifestent. La punition n'a nullement pour but la joie barbare de la vengeance, le mal rendu pour le mal : elle ramène par force le pécheur révolté à l'état d'essentielle dépendance à l'égard de Dieu, elle rétablit le droit du Créateur sur sa créature; elle arrive ainsi à ce même résultat que l'humanitarisme se propose d'obtenir par la simple justice contractuelle : « rétablir entre les personnes les véritables notions de droit ». (A. Fouillée, *op. cit.*, p. 411.) C'est ainsi que les arguments des adversaires se retournent directement contre eux, et il est impossible de nier, au nom de la justice, la légitimité, l'existence de l'enfer, sans nier la raison elle-même.

Voilà pourquoi, historiquement, le dogme de l'enfer se retrouve à la base de toutes les religions, et, comme le remarquait déjà Sénèque, cet argument est d'un grand poids pour quiconque veut bien prendre la peine de la réflexion. *Ad Lucilium*, CXVII.

La description, dans le *Livre des Morts*, du jugement rigoureux auquel l'âme est soumise au tribunal d'Osiris et le détail des supplices infernaux dans les textes d'origine thébaine ne laissent aucun doute sur la pensée religieuse de l'antique Égypte. Cf. A. Wiedemann, *Die Toten und ihre Reiche im Glauben der Alten Aegypter* dans *Der Alte Orient*, 1901, t. II, p. 2. Mallon, art. Egypte, *Dictionnaire apologétique*, col. 1334. Les mythes babyloniens distinguent l'île des Bienheureux, en dehors de l'empire d'Allatou, lieu d'horreur et de lamentation pour les morts. Cf. A. Jeremias, *Die babylonisch-assyrischen Vorstellungen vom Leben nach dem Tode*, p. 222 sqq. Les Védas distinguent soigneusement entre la félicité céleste réservée aux bons et l'enfer où les méchants expient leurs méfaits. L'anéantissement bouddhique est absolument inconnu de ces vieux textes et la métempsycose est elle-même, pour l'Inde antique, d'importation relativement récente. Cf. A. Roussel, *La religion védique*, p. 277. Oldenberg dans sa remarquable étude : *Die Religion der Veda*, la meilleure des monographies parues jusqu'à ce jour sur ce sujet, s'est attaché à relever jusque dans le *Rigveda*, le livre des poèmes religieux, tous les passages qui attestent, aux temps les plus reculés de la civilisation indienne, la croyance à l'enfer, « témoignages assez précis pour qu'on ne puisse les récuser sans violence ». *Op. cit.*, trad. franç. par V. Henry, p. 459. La persistance d'une vie personnelle et consciente après la mort était, comme on sait, un dogme fondamental pour le Mazdéisme. Mithra, dieu de justice, présidait au jugement de l'âme avec la plus stricte équité. Au pécheur était réservé l'abîme éternel de l'enfer. Dans un des fragments de l'Avesta publiés par Westergaard, se lisent plusieurs textes absolument décisifs. « Le ciel et l'enfer attendent les bons et les mauvais... Toutes les bonnes pensées, les bonnes paroles, les bonnes actions gagnent le paradis, toutes les mauvaises pensées, les mauvaises paroles, les mauvaises actions gagnent l'enfer. » Dînkart, IX, 69, 45. L'idée de rétribution éclaire toute la religion des Perses. Cf. Nathan Soderblom, *La vie future d'après le mazdéisme*, p. 103. Sur les doctrines eschatologiques des Grecs et des Romains, voir les nombreux textes et références de Patrizzi, *De futuro impiorum statu*, p. 9 sqq. Cf. Knabenbauer, *Das Zeugnis des Menschengeschlechtes für die Unsterblichkeit der Seele*, passim; James Mew, *Traditional aspects of Hell*, p. 22 sqq.

De ces données précises, il résulte que l'existence de l'enfer est une vérité qui ne heurte aucune des exigences légitimes de la raison et qui répond à ce sentiment dont l'humanité porte au plus profond d'elle-même la trace indélébile. La philosophie adopte avec fermeté cette conclusion; elle ne pourrait d'ailleurs la rejeter sans ruiner la thèse de la Providence. « Après avoir renoncé à la métempsycose, il faut en revenir à chercher ce que la philosophie nous permet d'affirmer *avec certitude*. Nous avons vu qu'il y aurait nécessairement récompense pour les bons et punition pour les méchants. Nous pouvons ajouter que l'âme ne perdra pas le souvenir de ce qu'elle a été : c'est une condition indispensable pour qu'elle puisse être récompensée ou punie... Quel sera dans ce monde nouveau le châtiment des coupables? Ils seront punis. Cela seul importe, parce que cela seul importe à la justification de la Providence. » Jules Simon, *La religion naturelle*, p. 309. Cf. J.-J. Rousseau, *La profession de foi du vicaire savoyard*, édit. Lahure, II, 75.

L'étrange théorie bouddhique de la métempsycose ou transmigration des âmes, vulgarisée en France par les écrits de Fourier, *Théorie de l'unité universelle*, de Ballanche, *Palingénésie sociale*, de Jean Reynaud, *Terre et Ciel*, d'Arsène Houssaye, *Des destinées de l'âme*, de Figuier, *Le lendemain de la mort*, de Flammarion, *Lumen*, *Histoire d'une âme*, etc., se réfute d'elle-même à la lumière de ces mêmes principes; théorie purement gratuite et dont le caractère fantaisiste se révèle jusque dans les formules qui prétendent résumer avec le plus de précision cette doctrine. « Des aperçus d'immortalité composée (celle-ci comprend pour chacun de nous 810 existences, dont 45 en demi-bonheur, 45 en malheur gradué et 720 en plein bonheur), essayons de nous élever à la bi-composée, aux rapports de nos âmes avec la grande âme planétaire dont nous partagerons le sort pendant l'éternité. Lorsqu'une âme planétaire se sépare de son globe défunt, elle s'adjoint à une jeune comète non encore implanée. Lorsque la comète est mûre et suffisamment raffinée, on l'implane, et son âme recommence une carrière d'harmonie sidérale. » Ame de satellite, âme de cardinale, puis âme

de nébuleuse, âme de prosolaire, âme de soleil, elle monte l'échelle des existences et devient « âme d'univers, de binivers, de trinivers, etc... Les métempsycoses auront lieu pour la grande âme passant de planète en planète, comme pour les petites âmes qui, en définitive, s'amalgament avec elle, fusion qui aura lieu au décès corporel de la planète, à l'époque vulgairement nommée fin du monde ». Ch. Fourier, *Traité de l'Association.* Prolégomènes, Ire partie, Pivot direct : Thèse de l'immortalité bi-composée. De pareilles théories trouvent dans l'extravagance même de leurs formules la meilleure des réfutations; par contre-coup, elles peuvent constituer, en outre, au regard de la doctrine catholique, une excellente apologie de nos croyances.

En dégageant de ces fantasmagories le principe des épreuves indéfiniment poursuivies, remarquons seulement que l'idée même de probation implique un terme et qu'une série éternelle d'épreuves serait la négation même de la fin dernière. Il est de foi que la mort est le terme de l'épreuve, du mérite comme du démérite. Cf. *Trident.*, VI, 16, *Enchir.*, 810 (692); BENED. XII, *De justis, Enchir.*, 530 (456) et les textes scripturaires, *Eccli.*, XVIII, 22; IV, 3; XI, 22; XIV, 13; II *Cor.*, V, 10; *Jo.*, IX, 4. Pour le pécheur, le châtiment commence aussitôt après la mort, et il n'est plus pour lui de résipiscence. HIRSCHER (1788-1865) a prétendu, sans autres raisons que celles du sentiment personnel, que les pécheurs peuvent se repentir dans l'autre monde de certaines fautes graves, pourvu que tout germe de bon vouloir n'ait pas été étouffé en eux. Contre cette doctrine, professée par un grand nombre de protestants, un schéma avait été rédigé au concile du Vatican, et les théologiens du concile n'hésitaient point à qualifier d'hérétique « *sine dubio haereticam* », *Coll. Lac.*, VII, 750, cette assertion, dont s'est inspiré ultérieurement le professeur SCHELL en affirmant que le péché de malice, de révolte directe contre Dieu, méritait seul l'enfer. Schell, *Katholische Dogmatik*, III, 721. Le Concile de Trente, Sess., VI, c. 15, *Enchir.*, 808 (691), a condamné à l'avance cette erreur qui dénature le caractère du péché et détruit toute l'économie de la grâce. Tout péché mortel non remis par la pénitence avant la mort sera expié en enfer. C'est l'enseignement même du catéchisme. Cf. STUFLER, *Die Heiligkeit Gottes und der ewige Tod*, p. 248; PESCH, *Theol. Streitfragen*, II, 47; GERIG, *Wesen und Voraussetzungen der Todsünde*, p. 11 sqq.

Quant à la détermination locale de l'enfer, aucun document certain ne nous est fourni par la tradition catholique. Rien ne s'oppose à ce que l'on admette le sentiment des théologiens du moyen âge et d'un grand nombre de Pères, qui plaçaient au centre de la terre le séjour des damnés. Mais leur opinion personnelle n'engage en rien la foi. « *De hac re temere definire nihil audeo* », déclare saint GRÉGOIRE le Grand, *Dialog.*, IV, 42, *P. L.*, LXXVII, 400. Le plus sage, pour l'apologiste, est de s'en tenir au conseil de saint JEAN CHRYSOSTOME : « *Ne quaeramus ubi sit, sed quomodo eum fugiamus.* » *In Rom.*, XXXI, *P.G.*, LX, 674

Toutefois c'est une vérité théologiquement certaine que les damnés sont séparés de la société des élus et, contrairement aux théories des Ubiquistes protestants, qu'ils expient leurs péchés dans un lieu déterminé. Cette doctrine se déduit des textes scripturaires : *Luc*, XVI, 22, 26, 28; *Matth.*, V, 30; XXV, 41; *Marc*, IX, 44; *Luc*, VIII, 31; *Apoc.*, XIV, 19; XX, 9, et des données traditionnelles, malgré le texte de saint AUGUSTIN, *De Gen. ad litt.*, XII, 32.

II. Nature des peines de l'enfer. — Le châtiment réservé aux réprouvés comporte une double peine : la peine du dam et la peine du sens.

1° *La peine du dam.* — Le supplice de l'enfer est constitué avant tout par la séparation définitive de l'âme d'avec Dieu, qui est son principe, son centre et sa fin, seul capable de la rendre heureuse et vers qui elle se sentira éternellement entraînée par un attrait puissant, invincible, mais sans espoir de s'unir jamais à lui. Repoussée, elle sent peser sur elle le poids de la réprobation; maudissante, parce qu'elle a conscience d'être maudite. C'est la peine du dam, celle qui fait les damnés. Quelques théologiens, à la suite de CAPREOLUS, ont rattaché à la peine du sens la douleur qui résulte pour le damné de la privation effective de Dieu. Mais envisager cette séparation en dehors de ses effets psychologiques, c'est l'abstraire en quelque sorte de la réalité, c'est lui enlever proprement son caractère pénal. Aussi la plupart des théologiens ont-ils soin de spécifier que le dam et la peine qui en résulte constituent un tout indissoluble, et c'est en ce sens qu'il convient d'interpréter la doctrine catholique.

Cette doctrine établit comme un dogme de notre foi que les damnés sont privés, en punition de leur révolte contre Dieu, de la vision béatifique. Cf. *Concilii Florentini decreta, Enchir.* 693 (588). Le protestant REINHARDT a soutenu que cette peine n'était nulle part statuée par les textes évangéliques. Elle est clairement contenue dans la sentence prononcée par N.-S. lui-même dans saint *Matthieu*, XXV, 41 : « *Discedite a me, maledicti.* » Il importe seulement d'observer : 1° qu'il s'agit bien dans ce texte de la parousie, du dernier avènement du Christ, comme il ressort et de la question antérieurement posée à Jésus par les Apôtres, XXIV, 3, et des signes terrestres, XXIV, 14, 24, ou célestes, XXIV, 29, qui accompagnent le prodige, et de l'apparition même du Christ dans sa gloire, XXIV, 30; — 2° que le Christ fait ici office de juge, comme le prouvent, soit la doctrine générale de l'Ecriture sur la parousie et le jugement, I *Cor.*, IV, 5; XV, 52; II *Cor.*, V, 10, soit les paraboles contenues dans le discours du Sauveur, *Matth.*, XXV, 1-14, soit la description du jugement lui-même, XXV, 31, 46; — 3° que tous les méchants sont présents à la condamnation. On ne saurait se tromper sur leur caractère : ils sont à gauche, ce sont les boucs, 33, complètement séparés des bons, 32, et réprouvés par une même et unique sentence, v. 41. C'est bien le jugement universel, XXIV, 30; XXV, 32; où Jésus-Christ apparaît avec tous ses anges et où se trouve signalée la présence de tous les élus, XXV, 40. Il s'agit donc également de l'universalité des pécheurs et d'une sentence suprême, définitive. Or, cette sentence pose en premier lieu la réprobation, le bannissement des damnés, exclus de la présence du Christ et, par le fait, de la béatitude dont il est à la fois l'objet et le dispensateur. *Discedite a me.* La malédiction consacre cette sentence : les réprouvés sont voués au malheur, au malheur suprême, sans aucun droit à la bienveillance du Christ; Dieu se retire et les laisse à leur châtiment, tandis qu'il réserve aux seuls élus les joies de sa présence, l'infini bonheur de la vision béatifique.

Du moment que le pécheur a renoncé de lui-même, dans la plénitude de sa liberté, à la possession de sa fin dernière, la raison ne peut trouver sa peine imméritée. Aussi les rationalistes n'ont-ils soulevé contre ce dogme que des difficultés scripturaires, que les indications données suffiront à résoudre.

2° *La peine du sens.* — A. *L'existence du feu de l'enfer.* — En dehors de la privation de leur fin dernière, peine qui surpasse infiniment toutes les autres, cf. saint AUGUSTIN, *Enchir.*, 112, *P. L.*, XL, 285, les impies sont affligés d'une douleur sensible, au carac-

tère effrayant pour notre imagination, et qui leur vient du dehors, sous l'action de la créature instrument des vengeances divines : la peine du feu. « Retirez-vous de moi, maudits, allez au feu éternel qui a été préparé au démon et à ses anges. » Telle est la sentence du Souverain Juge. *Matth.*, xxv, 41.

Mais cette parole terrible, dont personne n'admettrait la vérité si elle ne sortait de la bouche même de Jésus-Christ, comment convient-il de l'entendre? Faut-il la prendre au pied de la lettre, dans son sens obvie? Ou bien est-il permis de n'y voir qu'une expression métaphorique, représentant pour le damné une peine morale, une sorte de fièvre du désespoir? Les rationalistes, qui admettent volontiers la peine du dam comme un corollaire logique des prévarications du pécheur, sont unanimes à rejeter avec CALVIN, *Instit. christ. relig.*, l. III, c. xxv, n. 12, comme une cruauté inutile, le supplice des flammes éternelles, et l'on trouvera des affirmations de même nature dans les ouvrages de quelques théologiens aujourd'hui oubliés, influencés incontestablement par les déclarations peu théologiques de M. DE PRESSY, évêque de Boulogne.— Cf. Migne, *Démonstrations évangéliques*, t, I, p. 142, note 3.

Il est de foi qu'il y a pour les damnés une peine positive distincte de la peine du dam. Cf. *Innocentii III decreta*, *Enchir.*, n. 410(341). Mais si l'Eglise n'a pas défini le caractère propre de cette peine, l'existence d'un feu réel, tourment des damnés en enfer, n'en est pas moins une de ces vérités qu'il serait téméraire de nier contre le sens apparemment obvie des textes scripturaires et l'interprétation concordante de la tradition. A part le seul CATHARIN dans son opuscule *De bonorum praemio et supplicio malorum aeterno*, les théologiens sont unanimes à revendiquer cette vérité comme une doctrine qui s'impose à l'assentiment des fidèles. Une des principales difficultés pour l'apologiste étant de fixer le degré de certitude qui revient à cette thèse, il n'est pas inutile de reproduire ici les textes les plus saillants : « *Verissime auctoritate sacri eloquii et* catholicae veritatis *probatur testimonio, corporaliter materiali igne animas etiam nunc ante susceptionem corporum cruciari.* » HUGUES DE SAINT-VICTOR, *De sacramentis*, II, 16, *P.L.*, CLXXVI, 584. — « Absque dubietate *corporeus ignis cruciat daemones, quod fide teneo.* » ALBERT LE GRAND, *In IV*, d. 44, q. 34. — « *Quidquid dicatur de igne qui animas separatas cruciat, de igne tamen quo cruciabuntur corpora damnatorum post resurrectionem* oportet dicere *quod sit* corporeus. » Saint THOMAS, *In IV*, d. 44, q. 2, a. 1. — « Falsa *et* contra Scripturam *sententia contraria.* » RICHARD DE MIDLETOWN, *In IV*, d. 44, q. 3.— « *Quaestio illa apud fideles* non est dubia. » DURAND DE SAINT-POURÇAIN, *In IV*, d. 44, q. 10. — « *Oppositum asserere esset* error. » TOLET, *In I*, dist. 64, n. 3. — « *Haec conclusio adeo est certa ut oppositum vel sit* error vel proximum errori. » BANNEZ, *In I*, dist. 64. — « Certa *et* catholica *sententa est.* » SUAREZ, *De Angelis*, l. VIII, n. 9. — « *Omnes doctores conveniunt et oppositum asserere esset* error. » PETAV., *In I*, dist. 64, q. 3. — « *Satis patet doctrinam... communem atque adeo* ecclesiasticam *esse, cui proinde non sit resistendum.* » ESTIUS, *In IV*, d. 44, q. 12. Etc. — Conformément à cet enseignement constant de la théologie, la sacrée Pénitencerie, interrogée si l'on pouvait absoudre un pénitent qui n'admettait en enfer qu'un feu métaphorique, répondit, le 30 avril 1890 : « *Hujusmodi paenitentes diligenter instruendos esse et pertinaces non esse absolvendos.* » Aucun doute n'est donc permis au catholique : l'Eglise ne reconnait point au fidèle le droit de rejeter l'existence d'un feu réel dans l'enfer, et sa pensée est exprimée nettement dans sa liturgie :

Flammis ne urar succensus
Per te, Virgo, sim defensus.

Elle ne fait en cela qu'interpréter dans leur sens obvie les paroles du Souverain Juge : *Ite in ignem aeternum*, et logiquement, en vertu des lois les mieux établies de l'herméneutique, cette interprétation s'impose.

C'est, en effet, une loi constante du langage que les hommes emploient habituellement dans leur acception propre les termes dont ils se servent, et qu'ils ne recourent que par exception à l'emploi des figures, en dehors des poèmes et de certains genres littéraires. Encore la métaphore et, en général, l'acception tropologique des termes doivent-elles être faciles à reconnaître; et si cette loi s'impose dans le langage ordinaire, il est évident qu'elle est de stricte rigueur dans toutes les propositions qui ont pour objet de définir une vérité, d'imposer une obligation, d'engager la conduite, dans la promulgation d'une loi ou d'un précepte, dans la formule d'un jugement ou d'une sentence. Aucune équivoque ne doit être possible, aucune obscurité; et spécialement en ce qui concerne l'interprétation des Ecritures, c'est à bon droit une règle fondamentale que l'interprétation métaphorique doit être admise là seulement où le sens littéral, qui est le premier et le plus naturel, ne peut être maintenu sans être manifestement en opposition soit avec le texte ou le contexte, soit avec les passages parallèles, soit avec la nature même du sujet.

Il est aisé de reconnaître que l'ensemble de ces principes trouve directement ici sa juste application. Remarquons d'abord que le mot *feu* est de ceux dont l'usage est le plus fréquent et que son emploi, dans toutes les langues, est rarement métaphorique, surtout dans le sens de peine intérieure, et il n'est pas d'exemple où ce mot signifie une peine morale imposée à quelqu'un par sentence judiciaire. Loin de là, chaque fois que ce terme est employé dans la Bible pour désigner un châtiment infligé aux pécheurs, même dans les passages du lyrisme le plus élevé, il est toujours entendu dans son acception matérielle, dans sa réalité physique. Cf. *Job*, xx, 26; *Judith.*, xvi, 20; *Ps.* xx, 10; cxxxix, 11; x, 17; *Is.*, xxxiv, 14; *Eccle.*; xvi, 19; xxi, 20; *Marc.*, ix, 42, 44; *Mat.*, xiii, 38, 42; *Luc*, xvi, 24; xii, 5; *Apoc.*, xiv, 20; II *Thess.*, i, 8; *Hebr.*, x, 20, 27; *Jud.*, xxii, 23. Voir encore, pour la description détaillée de ce châtiment par le feu: *Eccle.*, xxi, 10; *Mat.*, iv, 1; *Apoc.*, xxi, 8; xiv, 11, *Ps.* xcvi, 3; *Is.*, xxxiv, 14; *Luc.*, xvi, 24; *Jo.*, xv, 6; *Hébr.*, x. 26; *Apoc.*, xix, 20. Nulle part le mot feu n'est détourné de son sens obvie pour signifier une peine morale, une douleur dont l'âme serait le principe. De plus, les faits bibliques montrent précisément, dans des circonstances mémorables, l'exécution répondant à ces menaces, et le feu, un feu réel, se faisant pour les grands coupables le justicier de Dieu. Ainsi sont châtiés Sodome et Gomorrhe, *Gen.*, xix, 24; Nadab et Abiu, *Lev.*, x, 2; les princes envoyés à Elie, IV *Reg.*, i, 14, et il est à noter que ce feu vengeur apparaît, dans les textes du Nouveau Testament, comme le symbole du feu de l'enfer. Cf. II *Petr.*, ii, 6; *Jud.*, 7.

Un terme dont le sens biblique est aussi précisé, s'offre naturellement avec son sens obvie et habituel dans un passage solennel qui n'admet point les locutions métaphoriques. Tout le discours du Christ est d'une simplicité absolue. Aux apôtres qui l'interrogent familièrement, le Sauveur répond dans un langage également familier, et les figures de mots sont proscrites même des paraboles qu'il propose. Et dans la sentence elle-même, la plus grave de toutes les sentences que jamais la justice divine puisse prononcer,

comment concevoir que chacun des termes n'ait point le sens précis, clair, habituel, qui est le sien, et qu'une métaphore imprévue vienne enlever au jugement suprême le caractère de rigoureuse précision, de vérité, de grave simplicité, qui est le caractère même de la justice et de ses actes? En fait, rien de tel ne se constate et l'exécution même du jugement : *Ibunt* in...*Mat.*, XXV, 46, l'antithèse qui s'établit si vivement entre le sort des élus et celui des réprouvés, XXV, 34, l'identité signalée entre le châtiment des démons, *ignem qui* paratus est *diabolo*, XXV, 41 (il ne peut donc s'agir d'une peine de conscience, essentiellement personnelle), démontrent nettement que le feu de l'enfer est bien un feu réel, et la tradition entière, sans faire de cette vérité un dogme de foi, l'a toujours entendue au sens propre, en réprouvant toute interprétation métaphorique.

B. *Les objections.* — Pour enlever à cette démonstration sa force probante, il faudrait que la raison pût démontrer à son tour l'impossibilité positive d'un pareil châtiment. Sans doute elle reste mystérieuse, impénétrable à notre intelligence, l'action de ce feu qui tourmente des substances spirituelles. Mais devant la claire affirmation d'un mystère, l'intelligence n'a qu'à s'incliner. L'autorité de la parole divine ou du magistère de l'Eglise est la seule garantie qu'elle puisse exiger de la vérité qu'elle admet, et cette garantie est aussi le motif le plus efficace qu'elle puisse jamais avoir de son adhésion. Là seulement où il lui apparaîtrait avec certitude que la doctrine proposée est en contradiction avec d'autres principes incontestablement établis, elle aurait le droit et le devoir de refuser son assentiment à une proposition qui porterait ainsi le caractère de l'erreur et ne pourrait dès lors provenir de Dieu. Mais c'est en vain que le rationalisme élève ses protestations contre l'enseignement ecclésiastique du feu de l'enfer : les objections qu'il allègue n'arrivent point à faire ressortir la moindre contradiction entre les données de nos croyances et celles de notre raison. Elles se réduisent à affirmer que la peine du feu est contraire à la sagesse, à la justice comme à la bonté divine, et que son efficacité ne peut être réelle. Mais l'existence du feu de l'enfer est assez solidement établie, soit par l'Ecriture, soit par la Tradition, pour que ces difficultés ne puissent prévaloir en rien contre cette vérité.

1° L'existence du feu de l'enfer ne compromettrait la *sagesse* de Dieu qu'autant que l'application de cette peine aux damnés nous apparaîtrait comme manifestement inutile. Mais qui voudra scruter les desseins de la divine sagesse ? Si peu que nous puissions pénétrer les convenances du mystère, nous voyons au contraire que la conduite de Dieu se justifie pour nous par les effets salutaires que produit sur les âmes l'appréhension du feu de l'enfer. Il y a longtemps que les Pères de l'Eglise en ont fait la remarque : les hommes sont beaucoup plus sensibles à la crainte qu'à l'espoir. L'amour de Dieu n'agit efficacement, par sa seule vertu, que sur une rare élite. Pour l'ensemble des fidèles, la pensée du bonheur du ciel, de la « vision de Dieu », est un faible stimulant; le caractère abstrait de la récompense laisse l'imagination inerte et froide, et la sublimité des joies du ciel dépasse de beaucoup les forces intellectuelles de la moyenne des fidèles. Il n'est pas rare de rencontrer des âmes pour qui la vie dans le ciel se réduit à un exercice de prière et de contemplation, médiocrement pourvu d'intérêt. Faible préservatif contre le mal, si la crainte d'un châtiment douloureux ne venait faire contrepoids à l'attrait du péché. Et l'expérience ne proclame-t-elle pas que c'est la peur du feu de l'enfer qui soutient les forces dans la tentation, qui ramène à Dieu les pécheurs endurcis ? N'est-ce pas elle qui affermissait le courage des martyrs dans les rigueurs des tourments? N'est-ce pas elle encore qui a mis tant de saints sur la voie du ciel? Etant donnée l'infinie malice du péché, même si la peine du feu n'avait servi qu'à éviter un seul péché mortel, qui pourrait dire que cette peine ne serait point justifiée?

Et que font les législateurs humains, sinon s'inspirer de ces mêmes principes ? « En général, la crainte du mal touche beaucoup plus que l'espoir du bien, de sorte que nous nous disposons beaucoup plus aisément à renoncer à l'un qu'à endurer l'autre. On sait qu'une grande crainte ôte la liberté, ce qui fait aussi qu'elle annule les contrats. La plus vive espérance n'opère rien de semblable. Les hommes, en admettant communément que la liberté est plus diminuée par la crainte que par l'espérance, admettent implicitement la souveraine efficacité de la crainte. Aussi quand les législateurs imposent aux citoyens quelque obligation, ils ne dénoncent pas comme sanction les récompenses, mais les châtiments. » Card. PALLAVICINI, *L'art de la perfection chrétienne*, t. I, p. 9.

A ce double titre, la sagesse divine est parfaitement justifiée au regard de la raison humaine. Cf. saint AUGUSTIN, *Confess.*, VI, XVI, *P. L.*, XXXII, 732; saint JEAN CHRYSOSTOME, *In epist. ad Philem.*, III, 2, *P. G.*, LXII, 718.

2° La *justice* divine ne fait qu'user de son droit le plus strict en infligeant aux damnés une peine positive. Aucun châtiment ne réparera jamais l'offense infinie faite à la majesté et à la sainteté de Dieu. De plus, suivant la doctrine universellement admise de saint Thomas, tout péché contient en lui-même un double désordre: le pécheur se sépare de Dieu, dont il méprise les droits les plus saints, et il se tourne vers la créature comme vers sa fin dernière. A ce double désordre doit répondre une double réparation : la privation de Dieu, en punition de l'apostasie; la douleur positive venue de la créature, en retour de la volupté criminellement ravie à la créature même. Ainsi se trouve satisfaite la justice divine relativement à la double interversion des rapports de créature à Créateur qui constitue le péché mortel.

3° L'objection qui se réclame de l'infinie *bonté* de Dieu repose sur une conception inexacte soit de la peine du sens, soit de la miséricorde divine. Il est évident que si l'on considère Dieu comme un tyran qui se plaît à tourmenter sa créature, si l'on accepte comme une réalité les descriptions effrayantes qui se retrouvent sous la plume de certains mystiques ou sous le pinceau de certains artistes, la plus élémentaire réflexion aura vite fait de dégager la bonté divine de ces atrocités arbitraires ou de ces raffinements puérils. Mais tous ces jeux d'imagination ne sont que grossiers symboles. Artistes et mystiques n'ont d'autre but que d'exciter, par les faibles moyens qui sont à notre disposition, l'horreur dont nous devrions être saisis à la seule pensée de l'enfer, si cette pensée pouvait être adéquate à la réalité. Et si l'Eglise autorise tacitement ces descriptions et ces tableaux, ce n'est point qu'elle les regarde, ni qu'elle permette qu'on les regarde, comme l'expression fidèle de la réalité, mais bien comme une image quelconque d'un châtiment qui ne tombe point sous les sens et qui surpassera toujours en intensité de peine toutes les tortures que notre imagination peut évoquer, de même que la béatitude éternelle ne sera jamais comparable aux joies les plus hautes de la terre et ne saurait être caractérisée en rien par ces symboliques banquets et ces tentes luxueuses que le christianisme primitif aimait à voir reproduits sur les parois des catacombes. Les incrédules qui reprochent si souvent

au catholicisme de donner créance à des fables indigènes, confondent à plaisir l'emblème et la réalité.

Mais à ne prendre que l'idée pure de la peine positive, dégagée de toute application burlesque ou barbare, est-il vrai que le feu de l'enfer soit incompatible avec l'idée que nous avons de la bonté divine? Ceux qui s'imaginent que la peine du sens dépend d'un décret purement arbitraire pourraient le soutenir. Mais étant donné que cette peine ne contredit point la sagesse de Dieu et qu'elle répond à sa justice, à quel titre la miséricorde serait-elle tenue d'intervenir en faveur des coupables pour alléger leur châtiment? Sans doute, l'infinie bonté aurait *pu* remettre la peine, non seulement en partie mais en totalité: Dieu est le souverain maître de ses créatures et de ses dons, et l'usage, même illimité, du droit de grâce n'implique point ici évidente contradiction. Mais dire que la peine du feu ne peut s'allier avec la bonté divine, c'est affirmer que la divine bonté non seulement *pouvait* intervenir, mais qu'elle se *devait* à elle-même de remettre au pécheur cette peine justement infligée. Aucune raison humaine ne peut fixer des lois aux attributs divins, quand leur exercice n'aboutit point à un résultat contradictoire. Où serait, dans le cas présent, la contradiction? Qui pourrait la signaler, la mettre en évidence? A considérer exclusivement la miséricorde, en dehors de la sagesse et de la justice, on peut dire qu'elle tend, de sa nature, infiniment au bien du coupable, et que ce bien serait dès lors intégralement procuré, puisque l'action de la miséricorde ne pourrait être limitée par les exigences d'aucun autre attribut. Mais c'est considérer ainsi une pure abstraction, et dès lors une chimère. La bonté n'existe pas et n'agit pas en Dieu isolément; elle existe et elle opère concurremment avec la sagesse et la justice, qui ont aussi leurs exigences ou leurs droits, et dont Dieu ne saurait se départir. Or imposer à la bonté divine la remise d'une peine fixée par la sagesse et la justice, serait proprement nier en Dieu la sagesse et la justice. Ainsi s'évanouit dans la contradiction formelle l'objection qui déclare la peine du feu incompatible avec l'idée divine de bonté.

4° Quant à l'*impossibilité* pour la raison humaine *de concevoir la nature et le mode d'action du feu de l'enfer*, ce n'est point là un argument que l'on puisse invoquer pour rejeter l'existence de cette peine. Tous les théologiens s'accordent, à la suite de saint Augustin, *De civ. Dei*, XXI, x, *P. L.*, XLI, 724 sq., à reconnaître dans le supplice du feu un mystère dont la révélation seule nous révèle l'existence et dont l'intelligence échappe tout naturellement à notre esprit borné, si éloigné encore de pénétrer tous les secrets de la matière et du monde des esprits, et de se former une idée même lointaine des conditions de la vie dans l'au-delà. L'objection, pour être valable, devrait établir que la puissance de Dieu est incapable de donner au feu de l'enfer la faculté d'affecter douloureusement les esprits ou les corps ressuscités. Mais quelle philosophie pourrait fixer les limites infranchissables des rapports qui unissent ou qui peuvent unir la matière à l'esprit? Assurément le feu de l'enfer ne peut exercer sur une substance spirituelle les effets identiques que le feu matériel opère devant nous sur le bois ou le charbon. Mais poser ainsi la question, comme souvent elle l'a été, serait la dénaturer d'étrange sorte. Quelle sera la nature de ce feu, nous l'ignorons absolument. Quel genre de souffrance imposera-t-il au damné, nous l'ignorons encore, et ce n'est point là le problème à résoudre. Des données de la révélation nous pouvons seulement conclure à l'existence d'un feu mystérieux qui sera pour les réprouvés un instrument de supplice. La seule question dont la solution s'impose en l'espèce est de savoir si un agent matériel peut recevoir de la toute-puissance divine la vertu d'agir sur des substances immatérielles. Or rien ne prouve que Celui qui a pu, suivant le mot de saint Augustin, unir l'esprit à des membres corporels, ne pourra pas le soumettre à l'action d'un corps extérieur. *De Civ., Dei, ibid.* L'exemple de l'information du corps humain par l'âme n'est-il pas un indice positif et suffisant de la possibilité intrinsèque de cette action? La raison la plus exigeante n'a pas le droit d'en demander davantage.

Les théologiens vont plus loin, cependant. Ils cherchent à expliquer en quoi le feu de l'enfer peut être pour le damné une cause de tourment. Scot ramène ce tourment à la simple perception de ce feu, perception qui s'impose en tout temps au damné et dont il ne peut se défaire malgré tous ses efforts. In IV, d. 49, q. 7. — Suarez, recourt à la production par le feu d'une qualité particulière, qui serait dans l'âme comme l'antithèse de la grâce, et dont la laideur serait pour le damné un objet de vive répulsion. *De Angel.*, l. VIII, xiv, n. 41. — Saint Thomas et la plupart des théologiens voient dans le feu de l'enfer une sorte de lien ou de prison qui retient captif le damné et le prive de ce qu'il a de plus cher, sa liberté d'action et d'esprit. *Contra Gentes*, l. IV, c. 90; *Suppl.*, q. 70, c. 3; *De Anima*, 21. Tolet, in I, q. 64, a. 3. — Enfin Lessius admet que le feu de l'enfer a le privilège d'atteindre l'âme directement et de produire en elle la même douleur qu'elle en ressentirait si elle était unie à son corps. *De Perf. div.*, l. XIII, c. 30. — Ces divers systèmes n'offrent rien en eux-mêmes de chimérique, bien qu'ils ne donnent pas la clef du mystère. Ce n'est pas non plus leur prétention. Mais ce vaste effort de la science théologique suffit à démontrer — et cela seul importe — que la doctrine du feu de l'enfer n'est point de celles que la raison puisse condamner, même, et surtout, après examen.

Quelle que soit notre manière de nous représenter les tourments de l'enfer, la gravité de la peine dépassera toujours l'idée que nous pourrons nous en former et ne correspondra jamais, d'autre part, à la gravité de l'offense faite à Dieu. La tendance qui incline certains apologistes à concevoir ces souffrances comme aisément supportables est en opposition avec les données de la foi et l'enseignement traditionnel de l'Eglise. « C'est chose horrible de tomber entre les mains du Dieu vivant », *Heb.*, x, 31. Cf. *Ps.* ii, 5, 9; lxxxix, 11; *Joël*, i, 15; *Amos*, viii, 8, sur la justice divine en général; et *Mal.*, iv, 1; *Apoc*, xiv, 10, 19; *Mat.*, xvi, 26; *Marc*, ix, 42 sq. sur la peine de l'enfer. Aussi ne peut-on souscrire à cette conclusion formulée dans l'ouvrage de Mgr Bougaud : « Tout en reconnaissant la grandeur des peines de l'enfer, il ne faut pas les exagérer. C'est ce que recommandait le pieux et savant évêque de Boulogne, Mgr de Pressy, mort en odeur de sainteté et le plus grand théologien du xviii[e] siècle. Si douloureuses que fussent ces peines, il croyait que la vie, même avec elles, était préférable au néant, et, si on en excepte *peut-être* Judas et quelques autres, il estimait, avec saint Augustin, qu'il valait mieux pour chaque damné souffrir *toutes* les peines de l'enfer que de ne pas exister. » *Le christianisme et les temps présents*, t. V, p. 351. Cependant le texte de saint Matthieu est formel: *Bonum erat ei si natus non fuisset homo ille*, xxvi, 24. La pensée catholique est nettement exprimée dans ces paroles de saint Jérome : « *Omnia... mala quae veteribus historiis continentur... his suppliciis quae in die sunt reddenda judicii, non poterunt comparari.* » In ii *Joël*, *P. L.*, XXV, 965. Cf. saint Augus-

TIN, *Serm.* XXII, 3, *P. L.*, XXXVIII, 150; *De Civ. Dei*, XIII, XI, *P. L.*, XLI, 385; CYRILL. Alex., *De exitu an.*, *P. G.*, LXXVII, 1075; CHRYS., *Ad Theodor.*, *laps. P. G.*, XLVII, 289. — L'opinion de SAINT-GEORGE MIVART, sur *le Bonheur dans l'enfer*, *Nineteenth Century*, décembre 1892, a été condamnée par la Congrégation de l'Index, 1893.

III. Durée de l'enfer. — 1° *Le dogme et ses adversaires.* — L'enfer est éternel; il n'aura point de fin. Jamais les damnés ne verront Dieu, jamais ne s'éteindra pour eux le feu qui les torture. Si effrayante que soit pour nous cette pensée, aucune obscurité ne peut être invoquée dans les définitions de l'Eglise. Le supplice des réprouvés avec le diable sera perpétuel, comme la gloire des élus avec le Christ sera éternelle. Ce sont les termes du quatrième concile de Latran (1215), renouvelant contre les Albigeois la condamnation déjà portée par le cinquième concile œcuménique contre la doctrine origéniste de la restitution finale. *Enchir.*, n. 211, 429 (356).

Il n'est pas étonnant que ce terrible mystère de la justice de Dieu ait ému en tous les temps la raison humaine, trop portée à mesurer la durée de la peine moins sur la gravité que sur la durée de la faute, tout au moins impuissante à concevoir qu'une minute d'égarement, non réparée volontairement, dût être payée d'une éternité de souffrance. Dès le début du IIIe siècle, ORIGÈNE mettait en crédit dans les rangs de nombreux fidèles sa théorie du salut universel, ou de la réintégration de tous les damnés, même des démons, dans le bonheur, qui leur était primitivement destiné, de la vision divine. Reprise par les protestants modernes, la doctrine de l'*Universalisme* a trouvé dans RITSCHL un défenseur zélé; elle est devenue, par lui, dans les limites du bonheur naturel de l'au-delà, une des thèses fondamentales de la théologie libérale. Cf. GRÉTILLAT, *Exposé de théol. dogm.*, t. IV, p. 619; Fréd. FARRAR, *Eternal hope*, 1877. C'est d'ailleurs, en propres termes, la doctrine rationaliste. Cf. Jules SIMON, *La religion naturelle*, p. 333.

A côté de cette thèse absolue, qui finit par identifier le sort de tous les êtres intelligents, indépendamment de leur conduite morale, le docteur anglican Edouard WHITE a mis en cours, dans la seconde moitié du dernier siècle, une théorie qui heurte moins directement le principe de la justice et qui a trouvé en Angleterre d'innombrables adhérents, le système de l'*Immortalité conditionnelle.* L'âme humaine, d'après cette théorie, ne serait pas immortelle par nature, mais seulement apte à le devenir. L'immortalité devrait être considérée comme un don gracieux que le Rédempteur est venu concéder à ceux qui obéissent à sa loi, à ceux-là seulement. Les autres, ceux qui refusent ce don, restent voués à la loi de nature, qui est la loi universelle de mort. Après un temps indéterminé réservé à l'expiation de leurs fautes, ils seraient anéantis, puisqu'ils n'ont aucun droit à la récompense. Mais il était en leur pouvoir de jouir du bonheur éternel, la rectitude de leur vie étant la condition même de leur immortalité. *Life in Christ,* p. 44 sq. On trouvera dans PRÉVOST-PARADOL, *Essais de politique et de littérature*, 3e série, dans PETAVEL-OLLIF, *Problème de l'immortalité*, 1892, dans les articles de Ch. BYSE, *Revue chrétienne*, nov. 1892, tous les éléments de cette doctrine, dont le Darwinisme, en affirmant le principe de la survivance du plus apte, a fait pour une grande part le succès. C'est aussi un professeur d'histoire naturelle à l'Université de Glasgow, M. DRUMMOND, qui a contribué le plus puissamment à vulgariser cette idée d'origine socinienne, dans son ouvrage: *Les lois de la nature dans le monde spirituel*, ouvrage répandu à plus de cent mille exemplaires.

2° *Objections scripturaires.* — Tout l'effort des adversaires du dogme de l'éternité des peines, lorsqu'ils posent la question sur le terrain purement théologique, consiste à restreindre l'acception du mot éternel dans le texte décisif de saint Matthieu: « Allez, maudits, au feu éternel. *Discedite a me, maledicti, in ignem aeternum.* » *Mat.*, XXV, 41. Le sens de ce terme est pourtant des plus clairs et des mieux établis.

Il convient d'observer tout d'abord que l'acception habituelle du mot *aeternus*, αἰώνιος, comprend, dans les livres du Nouveau Testament, où il est employé 71 fois, une durée qui n'a point de fin. De ces 71 textes, il en est 7 qui s'appliquent aux peines des damnés (*Mat.*, XVIII, 8; XXV, 41, 46; *Marc.*, III, 29; II *Thess.*, I, 9; *Hebr.*, VI, 2; *Jud.*, 7) et dont nous n'avons pas à dégager immédiatement le sens, puisqu'ils font précisément l'objet de la discussion. Parmi les autres, 64 textes n'admettent aucune ambiguïté dans l'acception du mot αἰώνιος, qui s'applique 3 fois à l'éternité divine, 55 fois à la vie bienheureuse, 2 fois (*Hebr.*, XIII, 10; *Apoc.*, XIV, 6) au fruit de la Rédemption, dont on ne peut dire qu'il a une durée limitée dans le temps. Quatre textes seulement peuvent admettre une interprétation restreinte du mot *éternel*, pris au sens tropologique de durée relative et finie (*Rom.*, XVI, 25; II *Tim.*, I, 9; *Tit.*, I, 2; *Philem.*, 15). Mais ces quelques rares exceptions, que l'on pourrait d'ailleurs discuter, n'infirment en rien la règle habituelle qui consacre au sens indéfini l'emploi de l'adjectif αἰώνιος, pas plus que l'application figurative du mot *divin* aux créatures ne peut lui enlever son sens obvie et régulier d'attribut exclusif du Créateur. Dès lors, il est naturel d'entendre en son sens propre le terme αἰώνιος dans tous les passages où aucun indice ne révèle que ce terme implique une acception différente, et si des raisons positives viennent affirmer encore le caractère d'indéfinie durée que ce mot porte d'ordinaire avec lui, aucune subtilité, aucune violence d'interprétation ne pourra lui imposer, même dans les limites du probable, un sens infléchi de durée temporaire qui serait, dans l'espèce, la négation de ce mot par lui-même (car le mot éternel signifierait non éternel) en même temps qu'une violation absolument arbitraire des lois les plus essentielles du langage.

Or, précisément, aucune donnée du contexte ne laisse supposer que, dans cette sentence solennelle, portée au nom de la suprême justice et de l'infinie sainteté, Notre-Seigneur ait pu recourir à un emploi métaphorique d'un terme qui a un sens propre aussi nettement défini. Toute la suite des paroles de N.-S. est simple, familière, d'une parfaite sérénité; tous les termes ont leur valeur habituelle, la plénitude de leur sens. — D'autre part, de l'aveu même des adversaires, ce même terme αἰώνιος, appliqué aux élus dans ce même passage, signifie purement et simplement l'éternité, la durée qui exclut la fin. Entre les deux formules de cette sentence, celle qui récompense et celle qui punit, la corrélation est manifeste, et, de l'une à l'autre, le même terme soumis au même emploi doit, logiquement et de toute nécessité, retenir le même sens. — De plus, N.-S. a pris soin d'avertir le pécheur que ses jugements porteraient la marque rigoureuse de sa justice, *Mat.*, V, 26, etc., et nombreux sont les passages où la peine dont sont menacés les prévaricateurs est présentée sous une forme négative et absolue qu'il est impossible de concevoir en un sens figuré ou d'interpréter en un sens relatif: « Ils n'entreront pas dans le royaume des cieux. » Cf. *Mat.*, V, 20; I *Cor.*, VI, 9, 10; XV, 10;

Gal., v, 9. — Enfin, le châtiment qui atteint les damnés est décrit en d'autres endroits avec des caractères qui sont l'affirmation renouvelée, accentuée sous des formes diverses, de l'éternité de la peine. C'est « un feu inextinguible », *Mat.*, III, 12; *Luc.*, III, 17; « un feu qui ne s'éteint point », *Marc.*, IX, 42; sa durée s'étend « aux siècles des siècles », *Apoc.*, XIV, 11, formule qui est toujours réservée dans le Nouveau Testament à l'éternité prise en son sens propre et absolu.

La démonstration scripturaire est donc aussi rigoureuse et précise qu'elle peut l'être : toutes les données s'accordent à fixer nettement, impérieusement, l'acception du mot *éternel* qui quantifie la durée de l'enfer : il est hors de doute que dans la pensée du Souverain Juge, et dans la sentence qu'il profère, cette durée est sans limites : l'enfer ne finira jamais.

Farrar reconnaît sans peine que le sens obvie du mot *αἰώνιος* est celui d'une durée sans fin; il admet en outre que, dans le passage de saint Matthieu, XXV, 41, ce même terme appliqué à la vie des élus doit être pris dans son acception habituelle et absolue. Mais, relativement aux impies, il lui paraît que le sens de cet adjectif se trouve modifié par le substantif même qu'il qualifie au verset 46 : *εἰς κόλασιν αἰώνιον*. L'emploi classique du substantif *κόλασις* sert toujours à désigner une peine médicinale et dès lors transitoire. Cf. Aristote, *Rhet.*, I, x, 17. Si l'enfer était éternel, le texte sacré devrait marquer ce caractère d'infinie durée par le terme *τιμωρία*, qui implique la justice vengeresse, et non par le mot *κόλασις*, qui se rapporte plutôt à la bonté qui pardonne. *Eternal hope*, p. 197, sqq.

Mais, outre que l'acception classique du mot *κολάζω* n'est nullement restreinte au sens médicinal — voir, entre bien d'autres exemples, Platon, *Rep.*, VI, p. 492 : *τὸν μὴ πειθόμενον ἀτιμίαις τε καὶ χρήμασι καὶ θανάτοις κολάζουσιν*, — cette interprétation d'un texte scripturaire par un texte d'Aristote est de pure fantaisie. Le relief des mots s'affaiblit avec le temps et les termes qui ne répondent point à une image concrète nettement définie subissent au cours des années, parfois d'un auteur à l'autre, les plus insaisissables transformations. D'ailleurs, le christianisme a mis en cours bien des idées nouvelles que le langage classique était impuissant à exprimer dans la précision des nuances. En fait, le mot *τιμωρία*, dont se sert Aristote pour désigner avec la peine le plaisir de la vengeance, ne pouvait convenir au caractère de sainteté et de bonté dont Dieu ne se départit jamais et ne peut se départir au cours de sa justice. Pour signifier la peine particulièrement destinée à l'amendement du coupable, la peine médicinale, c'est au verbe *παιδεύω* que recourt le Nouveau Testament. Cf. *Luc.*, XXIII, 16, 22. Si l'écrivain sacré avait eu en vue un châtiment temporaire lié à l'amendement final des damnés, il avait à sa disposition un terme clair, précis, répondant pleinement à sa pensée. L'exclusion de ce terme implique donc l'exclusion de l'idée d'amendement, et l'emploi de *κόλασις* se trouve ainsi justifié dans son acception générale de peine, de châtiment, puisque *τιμωρία*, à son tour, s'il fallait s'en tenir à l'acception aristotélicienne, rendrait mal cette idée de juste pénalité en y mêlant une nuance trop humaine de vengeance, de talion. Pour Farrar et pour tous ceux qui ont posé après lui la question de l'enfer sur ce terrain strictement philologique, la conclusion qui ressort de leur argument se retourne donc directement contre l'argument lui-même. — Au reste, les écrivains sacrés du IIe siècle emploient indifféremment, parfois même dans le même passage, pour désigner les peines de l'enfer, les expressions *αἰωνίους τιμωρίας* et *αἰωνίους κολάσεις*, cf. Théophile d'Antioche, *Ad Autol.*, I, 14, *P. G.*, VI, 1046; saint Justin, I *Apol.*, 8, *P. G.*, VI, 26. Ces textes et d'autres encore établissent à quel point sont peu fondées les conjectures de Farrar.

Toute la tradition témoignerait d'ailleurs, depuis Polycarpe, *Ad Smyrn.*, 11, *P. G.*, V, 1038, qu'il n'y eut jamais dans l'Eglise, dès la plus lointaine origine, la moindre hésitation sur la durée de l'enfer et sur la valeur du terme employé par N.-S. et par les écrivains sacrés. La théorie origéniste fut condamnée dès sa première apparition par deux synodes alexandrins, en 231. Cf. saint Jérome, *Apol. adv. Rufin.*, 2, *P. L.*, XXII, 751. Le dogme de l'éternité des peines était alors universellement accepté, et l'erreur d'Origène n'a pu produire le moindre fléchissement dans la tradition catholique. Il serait aisé, si c'était ici le lieu, de dégager, des obscurités soulevées autour de certains textes, la pensée doctrinale de saint Grégoire de Nazianze, cf. *Or.* XVI *in Patrem tac.*, 9, *P. G.*, XXXV, 946, et même de saint Grégoire de Nysse, *De castig.*, *P. G.*, XLVI, 311. Mais, indépendamment de ces conclusions particulières, l'argument traditionnel est si fortement établi et si peu contesté que la discussion, d'ailleurs facilement victorieuse, de quelques cas isolés ne peut intéresser que dans une faible mesure l'apologétique.

Quant aux difficultés que l'on pourrait découvrir à la première lecture de certains textes : *Ps.* CXLVIII, 6; CIII, 5; *Is.*, II, 7; *Nah.*, 29; *Jos.*, XXII, 43; I *ad Tim.*, I, 4; I *Petr.*, III, 18, l'étude sommaire du contexte en donnera aisément la solution; on la trouvera au besoin dans tous les manuels de théologie. Cf. Stentrup, *Soteriologia*, I, 607 sqq.

3° *Objections rationnelles.* — 1° La première difficulté que présente à la raison le dogme de l'infinie durée de l'enfer provient de l'inflexible rigueur du jugement divin et de l'insurmontable terreur que suscite, même chez les saints, l'appréhension d'une peine infiniment plus redoutable que tous les supplices conçus par l'imagination des hommes. Comment concilier cet épouvantable châtiment avec l'idée que nous avons de l'infinie *bonté* de Dieu?

Il faut tout d'abord reconnaître que cet accord nous échappe. Le Dieu des miséricordes aurait pu épargner au pécheur, par l'anéantissement ou de toute autre façon, la perpétuité de la peine. Notre esprit ne peut atteindre à la profondeur des desseins divins, et le dogme de l'éternité de l'enfer aura toujours pour la raison humaine ses ombres, son mystère. Il ne faut rien moins, pour nous convaincre, que la solennelle affirmation de la parole divine; l'évidence de la raison cède le pas à la foi, et dès lors l'attitude de l'esprit devant le dogme révélé n'est plus celle que l'on requiert devant la vérité philosophique : le croyant n'a pas à démontrer sa foi, mais à la justifier et à la défendre, il n'a pas à chercher en vertu de quels arguments décisifs se concilie l'éternité des peines avec l'infini de la bonté divine; il lui suffit d'établir que la raison est impuissante à saisir entre ces deux données un désaccord positif. De nature essentiellement dogmatique, la question se présente ainsi sous un aspect qui reste en constante harmonie avec les exigences les plus impérieuses de la raison.

Au reste, les rationalistes sont loin de contester la position même du problème, et ce qu'ils s'attachent à démontrer, c'est précisément l'irréductible opposition, l'antagonisme absolu que leur raison prétend découvrir entre la nature divine, faite de bonté, et l'application d'une peine qui ne peut finir et commence toujours. Nul n'a présenté cette objection avec plus de force que Guyau, *Esquisse d'une morale sans obligation ni sanction*, p. 272 : « Si Dieu avait créé des volontés d'une nature assez perverse pour lui être indéfiniment contraires, il serait réduit en face

d'elles à l'impuissance, il ne pourrait que les plaindre et se plaindre lui-même de les avoir faites. Son devoir ne serait pas de les frapper, mais d'alléger le plus possible leur malheur, de se montrer d'autant plus doux et meilleur qu'elles seraient pires. Les damnés, s'ils étaient vraiment inguérissables, auraient en somme plus besoin des délices du ciel que les élus eux-mêmes. De deux choses l'une : ou les coupables peuvent être ramenés au bien, alors l'enfer prétendu ne sera pas autre chose qu'une immense école où l'on tâchera de dessiller les yeux de tous les réprouvés, et de les faire remonter le plus rapidement au ciel. Ou les coupables sont incorrigibles, comme des maniaques inguérissables (ce qui est absurde), alors ils seront aussi éternellement à plaindre, et une bonté suprême devra tâcher de compenser leur misère par tous les moyens imaginables, par la somme de tous les bonheurs sensibles. De quelque façon qu'on l'entende, le dogme de l'enfer apparaît ainsi comme le contraire de la vérité. » Cf. A. Fouillée, *La pénalité et les collisions du droit*, *loc. cit.*, p. 411.

L'argument a paru décisif ou tout au moins spécieux à quelques philosophes qui ont repris en sous-œuvre la discussion. Mais qui ne voit que c'est là opérer sur des abstractions et déplacer du tout au tout les données mêmes du dogme et de la raison? Dieu n'est pas que bonté, au sens spécial que nous attachons à ce mot; il est justice et sagesse, il est l'infinie perfection. Or, la remarque déjà faite s'impose avec la même force : isoler un attribut et lui donner, à l'exclusion de tout autre, la plénitude de son effet, c'est lui enlever son caractère proprement divin, sa perfection infinie, puisqu'il est identique, en fait, aux autres attributs qu'il inclut nécessairement en lui-même; c'est donc poser une implicite contradiction, c'est affirmer l'infini et, du même coup, l'exclure; c'est réduire la sphère à une ligne et appliquer à cette ligne les propriétés du volume. Il est évident que la bonté, comme telle, ne punit pas et que l'analyse la plus pénétrante de la miséricorde et de l'amour en Dieu ne dégagera jamais, de cette unique considération, la notion de châtiment éternel, ni même de châtiment. Ce sont là notions disparates. C'est de la justice que relève la sanction, la réparation de l'ordre violé, et, pareillement, si on analyse l'idée de stricte justice, on n'y trouvera à aucun degré l'élément du pardon, la résistance ou l'atténuation de la peine. C'est donc ne considérer qu'une des faces du problème et négliger le principal élément de solution, que de mettre en regard l'éternité de la peine avec les seules exigences de la bonté divine. Toute la question est de savoir si la bonté de Dieu exige que la peine fixée par la justice soit remise au coupable. La réponse ne saurait être douteuse. Si Dieu se devait à lui-même d'arrêter les effets de sa justice, l'ordre essentiel serait blessé en lui comme en dehors de lui. Ce serait la suppression même de sa justice, et la sainteté comme la souveraineté de ses droits resteraient à la merci des pires injures, l'impunité finale étant le lot obligé des volontés perverses. La créature aurait le dernier mot dans sa révolte contre le Créateur; le mal aurait raison du bien; le désordre irréparé, irréparable, ferait loi. Autant dire que Dieu abdiquerait toute autorité et que le pécheur, dans la suppression de la sanction, trouverait un encouragement efficace au péché, n'ayant même plus devant les yeux la claire notion de sa culpabilité.

Au reste, nul ne dira jamais à quel titre la miséricorde de Dieu serait tenue d'intervenir. Toute la vie du pécheur n'est qu'un témoignage éclatant de la bonté divine, qui donne et qui pardonne, qui patiente, qui éclaire et touche le cœur, qui, jusqu'au dernier moment, multiplie les rappels dans les miracles de sa grâce. La destinée du pécheur est remise au choix de sa liberté; il refuse les grâces, il méprise les bienfaits, il veut pratiquement, sinon formellement, mourir dans son péché, n'avoir rien de commun à jamais avec Dieu. Fixé dans ces dispositions pour l'éternité, à l'instant même où son sort est irrévocablement lié au dernier acte de sa vie morale, il n'a plus en lui ni le principe de l'amitié de Dieu, ni le pouvoir de ressaisir son choix ou de rétracter sa faute : c'est l'obstination dans le mal, la haine de Dieu à jamais. C'est le pécheur lui-même qui a fermé toute issue à la divine miséricorde : la justice seule demeure, inexorable envers celui qui a voulu la perpétuité de sa faute.

2° Aussi est-ce à la *justice* de Dieu que les adversaires de l'éternité des peines sont forcés de recourir pour essayer de ruiner par la base le dogme de l'enfer. L'objection a été formulée dans sa forme la plus simple par Jules Simon : « La peine a une double raison d'être : l'expiation de la faute, l'amélioration du coupable. On demande si la faute durera éternellement? Cette éternité supprime un des deux caractères de la peine, la purification, l'amélioration; elle exagère l'autre au delà du possible, car il n'est pas de faute temporelle qui appelle une peine éternelle. Aucun principe de la raison ne conduit à l'éternité des peines et ne permet de l'admettre. » *Religion naturelle*, p. 33.

La théologie catholique n'hésite pas à reconnaître que la seule raison humaine ne suffit pas à démontrer l'éternité des peines : aucun argument décisif ne prouvera que Dieu n'avait pas la liberté de ne pas créer l'enfer. Mais aucun argument de la raison n'établira non plus que Dieu ne pouvait pas, en toute justice, imposer au pécheur impénitent un châtiment éternel. A considérer la gravité de la faute, la sanction n'est que strictement proportionnée à l'offense, puisque la malice du péché, s'attaquant à l'infinie sainteté, dépasse ainsi en perversité toute limite assignable. Entre la somme des maux physiques que nous pouvons concevoir et la grandeur du forfait, il n'est pas de commune mesure; toute peine temporaire laisserait la faute inexpiée. Mesurer la durée de la peine à la durée de la faute commise, c'est renverser la notion même du mérite et du démérite; c'est ruiner à la base toute justice et toute moralité. C'est un principe incontestable que la gravité de l'offense est en raison directe de la dignité de l'offensé et en raison inverse de la dignité du délinquant, tandis que la valeur de la réparation se mesure à la qualité de celui qui expie. Aussi le péché d'Adam ne pouvait-il être réparé que par un Dieu, car il fallait une satisfaction de valeur infinie pour effacer une faute dont la perversité est virtuellement infinie. Dès lors aucune sanction infligée au pécheur ne sera une expiation suffisante, et, pour que la justice soit satisfaite, cette expiation ne doit point avoir de terme. Admettre qu'une peine temporaire puisse et doive libérer le pécheur à l'égard de Dieu, c'est donc méconnaître la nature du péché et lui enlever sa propre malice; c'est méconnaître ainsi le caractère infini de la sainteté et de la majesté divine; c'est donner au pécheur le droit de s'obstiner dans sa faute et de rester, dans l'impunité, en perpétuelle révolte contre Dieu; c'est mettre Dieu lui-même en état d'impuissance, avec sa justice désarmée, devant la volonté rebelle de la créature. D'ailleurs quelle justice humaine voudrait s'inspirer du principe sanctionnel que l'on impose à Dieu, et prendrait pour base de son code pénal la durée de la faute, et non pas la gravité du délit? Il ne faut pas oublier non plus que, si l'acte du pécheur est transitoire, l'état de péché que l'acte implique est permanent; la privation de la grâce sanctifiante, l'aversion de la fin dernière, le

rapport d'inimitié avec Dieu, en un mot la tache du péché persévèrent aussi longtemps que le pécheur n'a pas rétracté son acte et accueilli le secours de la pénitence que lui offre la grâce divine. S'il meurt en cet état, le péché devient perpétuel, irrévocable, et appelle ainsi un châtiment perpétuel, irrévocablement lié à l'état du pécheur. Le principe invoqué par les adversaires se retourne contre leurs assertions, et nous pouvons l'invoquer pour justifier pleinement la justice divine et établir qu'il y a proportion parfaite entre l'infinie durée de la peine et la gravité infinie de l'offense faite à Dieu. Ainsi l'exige l'inviolabilité absolue de l'ordre moral.

3° La bonté et la justice de Dieu étant hors de cause, les difficultés de détail tirées de la *nature* même *de la pénalité* ou des conditions morales de la vie dans l'au-delà seront aisément résolues en vertu des principes déjà invoqués. C'est se faire de la nature du châtiment une conception singulièrement erronée que de réduire ou même de subordonner son rôle à l'amélioration du coupable : ce n'est rien moins que supprimer son caractère sanctionnel ou le reléguer au second plan. Mais il est clair que la sanction est la raison première de la peine, puisque la faute étant constituée essentiellement par une transgression, un désordre moral, la sanction apparaît comme la réaction de l'ordre. Que le châtiment puisse en même temps servir parfois à l'amendement du coupable, c'est une considération de valeur secondaire, subordonnée, puisque le caractère médicinal de la loi afflictive n'intéresse que le bien particulier, tandis que son caractère expiatoire ou sanctionnel intéresse le bien général, qui prime tout autre bien individuel. La conservation de la société exige, en effet, que toute infraction aux lois qui sont sa condition d'existence soit punie, quelque détriment qui en résulte pour le coupable : autrement toute loi perdrait son caractère d'inviolabilité, les droits individuels ne seraient plus protégés, le bien commun serait subordonné au bien particulier des fauteurs de désordre, ce serait le renversement de tout l'équilibre social. Sans doute la transgression de la loi entraîne aussi d'autres désordres, elle déprave la volonté du délinquant, et, par l'influence de l'exemple, elle tend à pervertir la mentalité du peuple. La peine étant destinée à réparer les désordres de la faute sera aussi, dès lors, médicinale et exemplaire : elle cherchera, autant que possible, à corriger le coupable et à détourner les autres du mal.

Mais ce but est secondaire, accessoire. Le grand désordre de l'infraction à la loi est d'être un attentat au bien commun, de faire prévaloir le bien particulier sur le bien général. Sous peine de se nier elle-même et de consacrer le désordre, c'est-à-dire la ruine virtuelle de la société, la justice humaine est tenue d'affirmer le droit méconnu et d'assurer son triomphe. Voilà pourquoi, en édictant la peine, elle considère principalement la gravité du délit et non pas l'état présent du coupable. Que le criminel manifeste son repentir ou qu'il se glorifie de son méfait, la justice se place avant tout, et parfois exclusivement, au point de vue du bien social, de la réparation du mal : elle prononce, s'il y a lieu, la peine de mort, qui exclut tout amendement ultérieur du délinquant. Si la peine est à vie ou n'est que temporaire, elle pourra comporter quelque adoucissement ou une diminution de durée suivant les dispositions du condamné; mais ce correctif imposé au châtiment dans un but moralisateur est tout à fait accidentel, il suppose que l'effet premier, essentiel, de la loi pénale est atteint et il se subordonne à lui.

Ces mêmes principes, dictés par la raison, la raison se doit de les appliquer à la justice divine, et à un titre infiniment supérieur. Entre le bien absolu de Dieu et le bien relatif du coupable, il ne saurait y avoir de commune mesure, et celui-ci ne peut jamais balancer celui-là. Les exigences du droit divin que le pécheur refuse de reconnaître sont inconditionnées; elles ne peuvent pas ne pas être satisfaites. La souveraineté de Dieu s'impose, et il ne suffit pas qu'elle soit, il faut qu'elle paraisse : un droit souverain qui ne serait pas effectif et ne s'affirmerait point dans toute la plénitude de sa raison d'être, dans tout le rayonnement de sa force morale, ne serait pas un droit parfait comme il convient au droit divin. Or le caractère du droit divin est d'être infini. La souveraineté divine doit donc, sous peine de n'être plus elle-même, s'affirmer et se maintenir contre tout être qui s'insurge contre elle, qui lui oppose sa propre souveraineté et l'annihile ainsi dans sa pensée et son vouloir. C'est une nécessité de nature, et cette répression de l'offense n'est autre que la sanction, la sanction qui fait rentrer dans l'ordre la créature et lui fait ressentir, contre son gré, les effets de cette même souveraineté qu'elle a librement répudiée. Par elle se manifestent la souveraineté, la sainteté et la justice divines : c'est la glorification de Dieu par le pécheur lui-même et la réparation de l'ordre. Telle est la raison d'être fondamentale de la peine : elle est éminemment une sanction, c'est-à-dire une expiation, et si elle peut revêtir aussi un caractère médicinal et servir de remède, ce n'est que par surcroît, secondairement, autant que son caractère proprement pénal, expiatoire, comporte cette alliance.

Durant toute la vie du pécheur, alors qu'il peut user de sa liberté pour rétracter lui-même sa faute et accepter la pénitence, l'expiation, Dieu ne cesse de convertir en remèdes les peines qu'il envoie au pécheur. Et pourtant un seul péché grave rend le pécheur indigne de ces grâces, où seule intervient l'infinie bonté. Mais avec la mort, terme du mérite, dès que la volonté, irrévocablement, s'est détournée de Dieu, il n'est plus de remède possible, plus d'amendement; la peine perd d'elle-même son caractère médicinal; il ne reste que la juste sanction. La raison s'accorde pleinement, sur ces données, avec la foi.

Telle est bien la pensée profonde de saint AUGUSTIN, qui distingue, de la part de Dieu, une double législation : l'une comprenant l'ordre de sa bonté, l'autre comprenant celui de sa justice. L'homme qui échappe librement à l'ordre de la bonté divine, veut par là même appartenir à l'ordre de la justice; sorti de l'ordre par une voie, il doit y rentrer par une autre. La créature se rend méchante par le mauvais usage de ce qui est bien, mais le Créateur demeure toujours juste et bon en faisant servir l'ordre de la justice à celui de sa bonté. La perversité de l'homme a déplacé, interverti l'ordre : elle s'est fait du bien un mal. La souveraine sagesse de Dieu redresse le dérèglement en faisant un bien du mal. *In Ioann.*, *tract.* CX, 6. *P. L.*, XXV, 1924.

4° « Ce raisonnement suppose comme un fait acquis, poursuivent les libéraux après HIRSCHER, *l'impossibilité de la conversion après la mort*, et il ne vaut que par cette supposition. Mais, précisément, jamais la raison ne démontrera qu'il n'y ait point place dans l'autre vie pour un bon mouvement de rétractation et de retour. Quand les horizons de l'au-delà se découvrent et que l'homme, dégagé des passions et des préjugés qui obscurcissent son jugement moral, a la pleine connaissance de ce qu'il est et du but où il tend, il est au contraire raisonnable de penser que la conscience se ressaisit, que l'erreur nettement aperçue et mesurée inspire le regret et que la volonté se porte de tout son pouvoir vers la fin dernière pour laquelle elle est faite et qu'elle n'a

jamais, du moins pour certains pécheurs, entrevue avec une suffisante clarté. Dès lors comment croire que la bonté divine ne ménage pas à ces âmes, qui n'ont point péché par malice, une issue vers la pénitence et vers le ciel, et la justice de Dieu elle-même nous semblerait bien étroite et bien dure si elle entravait, dans ces conditions, l'œuvre de la miséricorde. Car il ne paraît pas légitime d'assimiler au pécheur incorrigible qui veut mourir dans son péché celui dont la bonne volonté, ou tout au moins un reste de bonne volonté, exclut précisément ce caractère d'obstination qui justifie l'éternité de la peine. »

Il est certain que la raison est impuissante à démontrer l'impossibilité de la résipiscence pour le pécheur après la mort et, par suite, elle peut accepter l'hypothèse, théoriquement, de l'épreuve prolongée après la vie, dans l'au-delà. Toutefois ce n'est point sur une hypothèse spéculative, sur des possibilités pures que la raison doit ici se prononcer, mais sur la question de fait, sur ce qui est et non sur ce qui aurait pu être. Sans doute Dieu aurait pu prolonger pour l'âme séparée du corps le temps du mérite et du démérite, de même qu'il aurait pu refuser justement au pécheur son pardon après la première faute commise et lui appliquer pour un seul péché grave l'éternité de la peine. Mais dans l'un et l'autre cas, comme pour toutes les déterminations libres de Dieu, la raison ne peut rien préjuger : c'est à Dieu lui-même qu'il appartient de déclarer sa volonté, et nous savons, à n'en pas douter, par les textes de la Révélation, que le temps de pénitence et du pardon finit pour nous avec la vie. II *Cor.*, v, 10; cf. *Eccli.*, xviii, 22; iv, 3; xi, 22; xiv, 13; *Eccl.*, ix, 10; *Ps.* xxxviii, 18; *Jo.*, ix, 4.

C'est là une vérité de certitude dogmatique, cf. *Trident.*, vi, 16, *Enchirid.*, 810 (692), que la raison ne saurait contredire; elle a même de bonnes raisons pour la justifier. Si l'on excepte la doctrine bouddhique relativement récente de la transmigration des âmes et des épreuves indéfinies, tous les peuples ont fait commencer à la mort l'inexorable loi de la justice, le châtiment qui ne finit pas. Cf. Henri Martin, *La vie future*, p. 111. C'est que la mort, en dissociant les deux parties essentielles du composé humain, témoigne assez haut qu'une vie nouvelle commence pour l'âme, où les conditions du mérite sont abolies. L'homme, qui est chair et esprit, cesse d'exister comme tel, et c'est à lui pourtant, c'est au composé humain que s'adresse la loi, que s'impose le devoir. « Après cette vie, dit saint Thomas, l'homme n'a plus le pouvoir d'atteindre sa fin dernière, car il a besoin de son corps pour parvenir à sa fin, les facultés corporelles étant pour lui la condition du progrès dans la science comme dans la vertu. L'âme séparée du corps est donc hors d'état de progresser normalement vers le bien. Elle est donc fixée dans la peine qui la prive de sa fin dernière et, éternellement, elle en sera privée. » *Contra gent.*, II, 144. On conçoit difficilement, en effet, que l'âme privée de ses moyens d'action naturels puisse normalement continuer à accroître ses mérites ou réparer le mal commis : il faudrait gratuitement imaginer des conditions morales nouvelles dans ce mode d'existence nouveau, et il resterait toujours que les fautes commises par l'homme ne seraient point réparées par l'homme.

De plus, la seule pensée d'une conversion possible après la mort enlèverait à l'autorité de la loi morale toute son efficacité. Le pécheur ne manquerait pas d'épuiser les jouissances présentes, en rejetant après la mort le temps de la réflexion et de la conversion. La perspective d'une peine temporelle dans l'autre monde suffirait-elle à retenir son cœur devant l'attrait des plaisirs et la violence des tentations, quand il pourrait, malgré tout, se promettre encore l'éternité du bonheur? Seule une sanction absolue armera suffisamment la loi, et cette sanction, pour être parfaite, doit menacer d'une peine qui réponde aux espérances et aux craintes du cœur humain, qui soit capable de neutraliser les séductions et les avantages du vice, qui suffise à détourner l'homme du mal même s'il est placé dans l'alternative d'avoir, pour fuir le mal, à renoncer à tous les biens du monde, à supporter toutes les calamités, à sacrifier sa vie. Comme l'observe saint Basile, l'idée seule d'une limite dans le châtiment autorise toutes les audaces. *In Reg. brev.*, n. 267, *P. G.*, XXXI, 1265.

Pratiquement, ce serait encore détruire dans les esprits toute opposition radicale entre le mal et le bien que de montrer le vice et la vertu se rejoignant finalement dans la même gloire et la même félicité. Car si la conversion est possible après la mort, elle est possible pour tous, les mêmes raisons étant valables pour tous et excluant toute ligne de démarcation entre les uns et les autres. Car sur quelle base l'établir? à quel titre? et à quelle fin? Ce serait revenir en fait à la restauration finale. Ou même, en excluant de la récompense les obstinés, il resterait acquis que la vie la plus chargée de crimes aurait en fin de compte le sort d'une vie toute de vertus, la différence n'étant plus qu'accidentelle. Alors que la raison se blesse si aisément au spectacle de la vertu malheureuse et de l'iniquité triomphante, quelles funestes conséquences entraînerait donc pour la vie morale de l'humanité cette convergence du vice et de la vertu vers un même terme, cette apparente et scandaleuse identité du bien et du mal? — Dès lors, dans l'ordre de choses actuel, aucune raison n'apparaît qui puisse légitimer l'espoir d'une conversion après la mort.

5° « Si l'état du damné ne comporte aucune amélioration morale, du moins appelle-t-il un adoucissement physique comme témoignage de la divine bonté qui ne se sépare jamais entièrement de la justice? Il semble inadmissible que la rigueur initiale du châtiment persiste, sans le moindre soulagement, durant l'éternité entière, alors que la justice humaine s'attache à mitiger avec le temps la peine dont elle frappe les coupables. » Cf. Bougaud, *Le christianisme et les temps présents*, t. V, p. 361.

Rien n'autorise à admettre la moindre mitigation des peines de l'enfer. Les damnés appartiennent à la justice; aucun lien ne les rattache à la miséricorde. Le jugement porté par Dieu est définitif : il doit s'accomplir à la lettre. Si la bonté divine intervient, c'est dans la détermination même de la peine, et les meilleurs théologiens admettent que le châtiment infligé aux damnés est sans doute inférieur en intensité à ce qu'il devrait être si la stricte justice le proportionnait rigoureusement à la faute. Cf. saint Thomas, I, q. 21, art. 4; saint François de Sales, *Traité de l'amour de Dieu*, ix, 1. Mais la peine une fois fixée restera éternellement semblable à elle-même, sans variation de degré. Il est manifeste que nulle consolation ne peut venir aux damnés de la privation de Dieu, aucune atténuation à leur désespoir; et si la peine sensible justement méritée ne doit jamais finir, elle exclut par elle-même toute mitigation progressive qui l'épuiserait nécessairement au cours, si l'on peut dire, de l'infinie durée. Quant à des intermittences dans la peine, aux « féries » dont parle Prudence, *Hymn.* v, *P. L.*, LIX, col. 827, il serait puéril d'y songer, car la raison n'en peut concevoir le motif ni apprécier l'utilité. L'éternité de la peine n'en subsisterait pas moins, et ces arrêts temporaires seraient-ils même une goutte d'eau soustraite à l'Océan? Rendraient-ils le châtiment plus

tolérable, ou moins cruel? Et si la bonté de Dieu avait à se manifester, ne le ferait-elle pas de façon plus sage et plus large, plus digne d'elle? L'Eglise a si peu le sentiment que la bonté divine ait encore lieu de s'exercer à l'égard des damnés, qu'elle n'a elle-même aucune commisération, qu'elle ne formule aucune prière pour ceux qui ont mérité l'enfer, et qu'elle les tient pour exclus de la communion des saints.

C'est par suite d'une évidente erreur que certains apologistes ou auteurs ascétiques se sont faits les défenseurs de la théorie purement sentimentale de la mitigation des peines. Le P. Faber a cru pouvoir affirmer que « la généralité des théologiens, avant Pierre Lombard, soutenait qu'à la longue il intervenait quelque adoucissement dans la rigueur des tourments de l'enfer ». *Le précieux Sang*, III, 153. La tradition ecclésiastique est constante sur ce point, et fort nette il est vrai, mais pour déclarer persistante la rigueur de la peine. Cf. Minutius Felix, *Oct.*, 35, *P. L.*, III, 348; saint Grégoire de Nysse, *De Castigat.*, 2, *P. G.*, XLVI, 311; saint Augustin, *De Civit. Dei*, l. XXI, c. xxiv, *P. L.*, XLI, 737; *In Ps.* cv, n. 2, *P. L.*, XXXVII, 1406; saint Jean Chrysostome, *Ad Theodor.*, I, 9, *P. G.*, XLVII, 287; *De Laz.* III, 9, *P. G.*, XLVIII, 105; *In II ad Cor.*, IX, 4, *P. G.*, LXI, col. 464, etc.

Les anciens scolastiques ont agité la question de la mitigation des peines à un point de vue spécial et restreint relativement aux damnés pour qui les fidèles intercèdent par leurs prières ou en faisant dire des messes à leur intention. Quelques-uns ont pensé que, dans ce cas particulier, les suffrages de l'Eglise pouvaient n'être pas dénués de tout effet; mais tous sont d'accord pour affirmer qu'après le jugement dernier il n'est plus de recours possible contre la justice de Dieu, ni de rayon d'espérance pour adoucir l'éternel désespoir des damnés.

Bibliographie. — Patuzzi, *De futuro impiorum statu*, Venise, 1764; Lüken, *Traditionen*, Münster, 1869; *Götterlehre der Griechen und Römer*, Paderborn, 1881; Knabenbauer, *Das Zeugniss des Menschengeschlechtes für die Unsterblichkeit der Seele*, Fribourg, 1878; W. Schneider, *Die Naturvölker*, Münster et Paderborn, 1885; Monsabré, *Exposition du Dogme catholique : L'autre monde*, Paris, 1889; Bougaud, *Le Christianisme et les temps présents*, t. V, Paris, 1889; Atzberger, *Die christliche Eschatologie in den Stadien ihrer Offenbarung*, Fribourg, 1890; Oswald, *Eschatologie*, Fribourg, 1890; Jungmann, *De novissimis*, Innsbruck, 1890; Schmid, *Der Unterblichkeit und Auferstehungsglaube in der Bibel*, Brixen, 1902; James Mew, *Traditional aspects of Hell*, Londres, 1903; Stufler, *Die Heiligkeit Gottes und der ewige Tod*, Innsbruck, 1903; Pesch, *Theol. Streitfragen*, t. II, Fribourg, 1903; Gerigk, *Wesen und Voraussetzungen der Todsünde*, Breslau, 1903; Schneider, *Das andere Leben*; Paderborn, 1904; Bautz, *Die Hölle*, Mayence, 1905; Tournebize, *Le dogme de l'expiation*, dans *Etudes*, t. LXXI, p. 743.

Paul Bernard.

ENTERREMENTS CIVILS. — I. *Statistique.* — II. *Législation.*

I. Statistique. — On a justement dit de l'âme populaire qu'elle est un thermomètre sensible, qui enregistre les moindres variations de la fièvre antireligieuse de nos gouvernants. Dans ses articles de la *Revue des Deux Mondes*, qui devinrent un des derniers chapitres des *Origines de la France contemporaine*, Taine, étudiant le progrès de l'incrédulité, observait une profonde « désaffection » à l'égard de la religion : « chose encore plus grave pour la nation que pour l'Eglise ». « A Paris, sur 100 convois mortuaires, 20, purement civils, ne sont pas présentés à l'église. » Le retentissement de ces articles décida l'abbé de Broglie à reviser point par point toute l'étude de Taine. Dans son livre *Le Présent et l'Avenir du Catholicisme en France*, il contestait les résultats numériques présentés par Taine en 1891, et, plus encore, l'usage qu'il fait de ces chiffres. Mgr d'Hulst reprenait la même observation en termes excellents, à la fin d'une étude sur la vie surnaturelle en France « qui devint un des chapitres de la *France chrétienne dans l'histoire* ».

Il convient de demander aux statistiques ce qu'elles peuvent apprendre, et des statistiques ont été sérieusement établies, en ce qui concerne les enterrements.

C'eût été une tâche immense d'interroger toutes les municipalités répandues sur la surface du territoire français. La présente enquête, limitée à la capitale, est douloureusement instructive et ne justifie que trop les alarmes des observateurs. Si nous ne nous efforçons de reconquérir les populations moralement abandonnées de nos grandes cités, elles continueront à aller à la dérive : désertant l'idée et les pratiques religieuses, elles nous achemineront vers des « cimetières spirituels »; ainsi un pasteur protestant définissait, il y a quelques années, la capitale et les grandes villes de l'Empire allemand.

De 1882 à 1903. — Un premier travail raisonné sur documents sérieux, de M. l'abbé Raffin, vicaire à Saint-Louis d'Antin, porte sur le nombre des enterrements religieux et civils faits à Paris de 1882 à 1903 : c'est tout ce qu'il était possible d'obtenir, puisque les annuaires statistiques publiés par la Ville de Paris, sous la direction du distingué docteur Bertillon, ne présentent aucune indication à cet égard avant 1882. Aussi bien, la période limitée par les dates de 1883 et de 1903 est caractéristique, dans l'histoire de la politique religieuse de la troisième République; c'est, à quelques années près, le temps de la laïcisation des organismes publics. Sous couleur de libéralisme, les cultes reconnus sont supprimés; la religion est dédaigneusement classée par les pouvoirs publics comme une affaire individuelle et familiale.

Voici un premier tableau indiquant la proportion, à Paris, des convois qui ont passé par l'église et de ceux qui ne s'y sont pas présentés.

	Convois civils	Convois catholiques
	—	—
En 1882.....	21 p. 100	75 p. 100.
— 1883.....	23 —	73 —
— 1884.....	23 —	73 —
— 1885.....	22 —	74 —
— 1886.....	21 —	75 —
— 1887.....	21 —	75 —
— 1888.....	21 —	75 —
— 1889.....	20 —	76 —
— 1890.....	20 —	77 —
— 1891.....	20 —	77 —
— 1892.....	20 —	76 —
— 1893.....	20 —	77 —
— 1894.....	19 —	77 —
— 1895.....	19 —	77 —
— 1896.....	19 —	78 —
— 1897.....	18 —	78 —
— 1898.....	19 —	78 —
— 1899	18 —	78 —
— 1900.....	18 —	78 —
— 1901.....	19 —	78 —
— 1902.....	19 —	77 —
— 1903.....	20 —	77 —

La plus forte proportion de convois civils, en cette période de vingt ans, est autour de 1884. Elle reprend son accroissement en 1901.

Dans ces années d'agitations religieuses, a remarqué M. l'abbé Raffin, la guerre au catholicisme a traversé deux phases d'une acuité particulière. La première s'ouvre en 1879 avec le dépôt, par Jules Ferry, d'un projet de loi contre les congrégations. La mort de Gambetta, le 31 décembre 1882, et celle de Victor Hugo en 1885, donnèrent lieu à deux grandes manifestations antireligieuses. La seconde phase date de 1901, avec le vote de la loi relative au contrat d'association, sous le ministère Waldeck-Rousseau. En 1884, sur 53.078 enterrements, 40.725 seulement sont religieux. Ce sont les plus hauts chiffres que les convois civils aient jamais atteints encore.

Mais les violences gouvernementales ne créent, le plus souvent, que des mouvements artificiels d'opinion. A cette explosion de sentiments antireligieux succédera une période de détente, qui se traduit dans les statistiques des années suivantes. Détente légère dans les milieux gouvernementaux dont le sectarisme, tout continu qu'il soit, est un peu moins violent. Détente plus grande dans les esprits : la population parisienne, mobile et volontiers frondeuse, ne suit pas longtemps le gouvernement. La religion a bénéficié du mouvement d'opposition qui éclata à l'occasion des scandales du Panama (boulangisme, nationalisme).

Avec la recrudescence des mesures sectaires, la proportion des enterrements civils recommence à croître en 1900.

« On peut conjecturer, dit M. l'abbé Raffin, que, durant quelques années, le mouvement ira s'accentuant. La poussée de 1900 dépasse en violence celle de 1880 et de l'article 7; et il est à craindre que ce mouvement n'influe profondément sur les destinées religieuses de la France et sur la fidélité aux pratiques du culte. Le gouvernement a exercé une pression sur les populations; il a discrédité la religion, il a fait régner une sorte de terreur sur les instituteurs, les magistrats, les officiers, sur ceux qui aspirent à devenir fonctionnaires, et, en général, sur tous ceux qui peuvent compter sur ses faveurs. Dans un pays fortement centralisé comme le nôtre, c'est un grand nombre de catholiques qui se trouvent asservis, par des questions d'intérêt, aux directions gouvernementales. »

Les éléments à l'aide desquels ont été dressés les tableaux annuels relevés plus haut ont été fournis par l'administration des pompes funèbres, dépossédée au 31 décembre 1904 par l'administration municipale, substituée aux fabriques, pour la direction et la surveillance des funérailles.

De 1904 à 1909 voici le second tableau, signé du chef des travaux de la statistique municipale, à la date du 10 juin 1910 :

	Convois civils	Convois religieux [1]
	—	—
En 1904.....	20 p. 100	80 p. 100
— 1905.....	22 —	78 —
— 1906.....	25 —	75 —
— 1907.....	25 —	75 —
— 1908.....	26 —	74 —
— 1909.....	26 —	74 —

Les prévisions de M. l'abbé Raffin se réalisent, et au delà. La guerre de plus en plus violente à l'idée religieuse, la persécution contre les congrégations, l'expulsion de ces milliers de religieux et de religieuses qui exerçaient une action directe sur les foules, portent leurs fruits.

1. A la différence du précédent, ce tableau donne le total des convois religieux pour les divers cultes, au lieu des seuls convois catholiques.

Causes de la progression des enterrements civils. — Le désarroi causé par ces mesures brutales, les excitations d'une presse licencieuse et impie, les scandales colportés avec une impunité croissante, l'influence grandissante du socialisme, furent encore accrus par des manœuvres perfides, comme la pression qu'exercent de louches intermédiaires, les « régleurs », comme les rumeurs mensongères à profusion répandues que, désormais, il n'y aura plus de funérailles gratuites à l'église.

Dans ces cinq dernières années, s'est donc accentuée la progression sensible des enterrements civils, conforme aux vraisemblances, et qui était justement redoutée.

On doit conclure que l'abstention des pratiques religieuses, et en particulier des funérailles religieuses tient bien moins à une libre évolution des opinions qu'aux manœuvres antilibérales d'un parti qui exploite avec d'autant plus d'empressement les haines religieuses qu'il ne doit son pouvoir qu'à l'appui des sociétés secrètes animées d'un esprit sectaire.

Répartition d'après les milieux sociaux. — Si l'on examine comment se répartissent les enterrements religieux et civils dans les milieux riches et les milieux pauvres de la capitale, on constate que les convois civils se recrutent surtout dans les milieux pauvres. Avant de tirer du grand nombre des convois civils une indication à l'égard de l'état religieux des milieux pauvres, observons que les décédés des hôpitaux de Paris appartiennent au service gratuit; et l'on sait, de reste, combien l'Assistance publique, à Paris, est imprégnée d'esprit laïque, pour ne pas dire jacobin. Tous les prêtres qui ont quelque connaissance des hôpitaux citeraient des exemples de malades qui auraient désiré les appeler, ou qui même les ont fait appeler, et ensuite ont eu des funérailles civiles, parce que la famille n'était pas là pour intervenir. Les enterrements civils à Paris, de 1882 à 1903, atteignent le chiffre tristement formidable de 225.395, soit une moyenne de 10.000 par an. Ce chiffre, la population ouvrière le fournit presque à elle seule. Le total des décès annuels à Paris, rappelons-le, est d'environ 53.000.

Depuis 1890, le chiffre des convois civils chez les classes pauvres tend à descendre; il a une tendance à monter chez les classes riches. On peut en conclure que le respect humain religieux s'atténue, et aussi que certains milieux, jusqu'ici plus réfractaires à l'action antireligieuse, se laissent entamer. Nous croirions facilement que ces nouvelles recrues se font surtout dans le monde politique et dans le monde arriviste de la finance. Et pour le monde politique, en particulier, il semble bien que l'Eglise et l'idée religieuse n'ont qu'à gagner à la sincérité des funérailles. C'est un sujet de scandale pour les âmes croyantes, qui ont aussi quelque droit à ce que l'on tienne compte de leur délicatesse, de voir installer comme triomphalement au pied de l'autel, à la place où elles prient, à la place qui recevra un jour leur humble dépouille, tel ministre, tel politicien qui aura fait sa carrière de la persécution religieuse.

Les arrondissements du centre, qui forment le vieux Paris, qui, avec leurs petits commerçants, ont la plus forte proportion de Parisiens nés à Paris, ont peu varié au sujet des funérailles religieuses. La moyenne des convois civils se tient autour de 10 p. 100. C'est le milieu le plus indépendant d'influences diverses,

celui qui représente le mieux le Parisien laissé à lui-même.

Quant aux milieux pauvres, si tristement considérable qu'y soit encore le chiffre des funérailles purement civiles, il est intéressant d'observer que ce chiffre a diminué fortement depuis une vingtaine d'années.

Remèdes à employer. — Quels moyens prendre pour remédier à ce fléau des enterrements civils qui, pourtant, va grandissant, au témoignage irrécusable des statistiques? Quels moyens proposer pour faciliter aux faibles, aux indécis, à ceux qui sont travaillés par tant d'influences sectaires, le libre exercice de leur culte, jusqu'à la tombe inclusivement?

Les principaux moyens nous paraissent être : 1° des associations entre les ouvriers d'une même paroisse, qui assureraient à leurs membres, moyennant une légère cotisation, des funérailles convenables. Il faudrait éviter que, dans les milieux pauvres, le choix des funérailles religieuses fût débattu comme une question d'argent. — 2° La multiplication, de plus en plus grande, des chapelles de secours. Déjà, en 1856, Mgr Sibour, dans un mandement, déclarait qu'un remaniement et une augmentation des paroisses étaient nécessaires. Quelques années plus tard, Mgr Darboy écrivait que les deux principales raisons de l'indifférence religieuse des quartiers excentriques étaient l'extension démesurée des paroisses et la difficulté d'atteindre la population flottante, ceux que, depuis, on a appelé les « déracinés ». Une quinzaine de chapelles de secours ont été créées dans notre immense capitale ; autant sont en projet, et déjà cet apostolat, plus direct, du clergé parisien, a donné des résultats précieux pour les masses populaires, moins antireligieuses, dans l'ensemble, que moralement abandonnées. Elles n'approuvent pas, elles subissent la déchristianisation qu'on leur impose, et, dès que le système fonctionne moins brutalement, le ressort religieux qui demeure au fond de l'âme populaire les ramène vers les pratiques traditionnelles. — Signalons, enfin, d'un mot seulement, 3° le retour à l'éducation chrétienne et 4° le retour à une meilleure législation.

II. **Législation.** — Pendant les quatre-vingts premières années du XIXe siècle, toutes les questions relatives aux cimetières, aux sépultures, à la police des lieux d'inhumation, aux pompes funèbres, furent régies par le décret du 23 prairial an XII (12 juin 1804). Quelques dispositions de ce décret faisaient déjà passer entre les mains du pouvoir civil certains services qui relevaient jusque-là des fabriques paroissiales.

La loi du 14 novembre 1881 apporta à ce décret une modification importante. Elle en abrogea l'article 12 qui réservait aux adhérents de chaque confession un cimetière ou une section séparée du cimetière communal. Il n'y aura plus de « terre sainte » bénite par l'évêque, où les catholiques groupaient fraternellement leurs défunts; ils seront ensevelis désormais, au gré des circonstances, côte à côte avec des libres penseurs ou des protestants.

Une nouvelle loi « sur l'organisation municipale, du 5 avril 1884, réservait à la police municipale le soin de s'occuper du mode de transport des personnes décédées, des inhumations et exhumations, du maintien du bon ordre et de la décence dans les cimetières. sans qu'il soit permis d'établir des distinctions ou des prescriptions particulières à raison des croyances ou du culte du défunt ou des circonstances qui ont accompagné sa mort » (art. 97).

Le 15 novembre 1887, fut promulguée une loi « sur la liberté des funérailles ».

Le 27 avril 1889, un décret « portant règlement d'administration publique, déterminant les conditions applicables aux divers modes de sépulture », autorisa la mise en usage des appareils crématoires qui auraient été agréés par le préfet et le conseil d'hygiène.

Enfin, le 24 décembre 1904, le Parlement votait la loi « portant abrogation des lois conférant aux fabriques des églises et aux consistoires le monopole des inhumations »; et, dans la crainte qu'un nouveau monopole ne se reformât dans l'avenir, décidait que « les fabriques, consistoires et autres établissements religieux ne peuvent devenir entrepreneurs du service extérieur » (art. 2).

La sécularisation est donc totale; par une série de mesures qui s'échelonnent pendant les vingt-cinq dernières années, l'Etat a fait table rase de tous les privilèges, de toutes les prérogatives, de toutes les coutumes antérieures. Cette rapide dépossession mérite d'être qualifiée, en bon français « l'un des aspects de la déchristianisation de la société tout entière ».

Bibliographie. — Abbé L. Raffin, *La carte religieuse de Paris, statistique des enterrements religieux et civils à Paris* de 1883 à 1903, par quartiers, par classes. Extrait de la *Réforme sociale*, Paris, Lecoffre. — Voir aussi l'article consacré à ce travail par M. L. Roure, *Etudes*, 20 janvier 1907, sous ce titre : *Le Paris religieux.*

Fénelon Gibon.

ÉPIGRAPHIE. — I. *Les inscriptions chrétiennes.* — II. *L'Apologétique des Inscriptions:* a) *le Nouveau Testament;* — b) *l'Eglise.*

On peut évaluer à 100.000 le nombre des inscriptions grecques païennes actuellement connues; les textes latins non chrétiens sont au moins deux fois plus nombreux, et les fouilles, les voyages accroissent tous les jours ces immenses séries. De cette masse de documents, qui ne représentent cependant qu'une bien faible partie de tout ce qui a été gravé sur pierre, sur marbre ou sur bronze, se dégage une connaissance de jour en jour plus détaillée de la Grèce et de Rome. L'histoire proprement dite, dont les sources littéraires nous avaient conservé la trame, contrôle, à la lumière des pièces officielles, les données de la tradition, en précise et arrête la chronologie, corrige les erreurs des annalistes, comble leurs lacunes et redresse leurs appréciations. Plus encore que l'histoire politique, l'histoire intérieure des républiques grecques, des monarchies hellénistiques et de Rome reçoit des documents nouveaux une lumière inattendue : nous sommes initiés, avec l'abondance de détails que réclame notre exigence scientifique, au mécanisme des assemblées populaires, aux relations de peuple à peuple, de ville à ville, à l'administration des provinces ou des colonies, à la vie intime de la cité. Commerce, droit civil et public, cultes et dévotions, fêtes religieuses et civiques, idées et sentiments : autant de points encore sur lesquels les inscriptions viennent suppléer au silence de la tradition littéraire ou compléter abondamment les informations fragmentaires dont nous lui sommes redevables.

Il n'est pas exagéré d'affirmer que, de nos jours, les inscriptions ont renouvelé notre connaissance du monde antique à l'époque classique. L'histoire, tant intérieure qu'extérieure, de l'Eglise reçoit-elle des marbres autant de lumière qu'en reçoit l'histoire d'Athènes ou celle des Césars?

A la question ainsi posée on est bien forcé de répondre négativement. Cette infériorité, toute relative,

de l'épigraphie chrétienne tient à bien des causes et en particulier à son caractère spécial. Nous constaterons cependant que, pour être moins riches que les textes d'époque païenne, les inscriptions émanées de chrétiens sont remplies de renseignements de toute première valeur. Un rapide inventaire donnera une idée de ces ressources généralement peu connues.

Afin de faciliter l'appréciation des documents, on examinera d'abord quelques questions préliminaires; puis, connaissance faite avec les documents, on groupera en faisceau quelques-uns des faits les plus saillants à la connaissance desquels les inscriptions chrétiennes ont contribué particulièrement. Ces indications rapides ne feront que signaler les principales séries de documents et l'avantage que l'historien peut en tirer.

I. Les inscriptions chrétiennes. — 1. *Inscriptions chrétiennes et inscriptions païennes;* 2. *ancienneté des inscriptions chrétiennes et textes crypto-chrétiens;* 3. *diffusion des inscriptions chrétiennes : aire de dispersion et limites chronologiques;* 4. *comment sont datées les inscriptions chrétiennes;* 5. *le formulaire de l'épigraphie chrétienne;* 6. *premiers essais d'utilisation des inscriptions dans un but apologétique.*

1. Inscriptions chrétiennes et inscriptions païennes. — Au total imposant de 300.000 inscriptions païennes et profanes, c'est tout au plus si l'épigraphie chrétienne [1] peut opposer un chiffre global de 45.000 à 50.000 textes, dont environ 30.000 (chiffre communiqué par M. Marucchi) pour Rome seule; les neuf dixièmes environ des textes sont rédigés en latin. Bien que ces chiffres soient très largement approximatifs, on n'est pas moins frappé de cette disproportion numérique énorme entre les inscriptions chrétiennes et les inscriptions païennes. Elle a toutefois son explication, d'abord dans la durée des deux « régimes »: les textes païens couvrent au moins 8 ou 9 siècles, les inscriptions chrétiennes se répartissent à peu près exclusivement, si on laisse de côté l'épigraphie proprement byzantine, sur une durée de 400 ou 500 ans (IIe-VIIe siècle); surtout il faut se rappeler combien fut restreint, parmi les chrétiens, le rôle de l'épigraphie, si développé à l'époque antérieure : là est l'explication vraie du contraste que nous remarquons entre l'immense diffusion du christianisme et la pauvreté relative de son épigraphie.

En Grèce et à Rome, pendant près d'un millier d'années, tous les organes de publicité ont dû être suppléés par l'inscription. Sur des tablettes de bois, recouvertes d'un enduit blanc, on traçait au minium ou l'on charbonnait les « affiches » ou les communications d'un intérêt momentané; les documents qui devaient durer étaient inscrits sur la pierre, le marbre ou le bronze, et constituaient, dans l'intérieur de la cité, sur l'acropole, dans l'enceinte des temples ou sur les parois des monuments, des « archives » peu maniables, mais durables. Délibérations des différents conseils, votes du peuple, sénatus-consultes ou plébiscites, traités, monuments commémoratifs, inscriptions honorifiques, comptes et inventaires des richesses sacrées données ou confiées aux temples, listes civiques, catalogues éphébiques, palmarès de concours, ex-voto, hommages aux dieux ou aux grands citoyens, dédicaces de monuments; bornes limitant les territoires des cités, les domaines, marquant les droits hypothécaires; milliaires jalonnant les voies de communication, etc... : autant de catégories d'inscriptions officielles qui renferment souvent des milliers et des milliers de textes. A ces documents publics vient s'ajouter la masse des titres privés dont l'immense majorité est constituée par les inscriptions funéraires.

A l'époque chrétienne, de cette infinie variété il ne subsiste que bien peu de chose. D'inscriptions monumentales, dédicaces d'églises ou d'édifices religieux, il ne pouvait être question avant la paix de l'Eglise; pas de vie publique, — du moins avant les empereurs chrétiens, — donc, de ce chef, des séries innombrables feront défaut à l'épigraphie chrétienne; plus d'inscriptions honorifiques dont s'accommoderait mal l'humilité des fidèles; plus de richesses à inventorier, au milieu de la pauvreté des premiers siècles; plus de listes à dresser, dont la découverte fortuite aurait envoyé à l'amphithéâtre ou aux mines les « frères »: on s'aimait, on ne se comptait plus. Dégagé de tout le faste passé, l'hommage à Dieu se fait plus discret, on adore « en esprit et en vérité », mais cette foi ne saurait s'étaler en offrandes ou dédicaces pompeuses; les riches secourent dans les pauvres les membres du Christ, mais ni la pierre ni le marbre ne conservent le souvenir du bienfait qui ne doit être connu que de celui qui en récompensera, *quorum nomina Deus scit.*

Aussi ne doit-on pas s'étonner de constater que les inscriptions chrétiennes se répartissent en un tout petit nombre de catégories: des invocations pieuses, des acclamations religieuses, de brèves professions d'une foi ardente; des proscynèmes près des tombes célèbres, analogues à ceux que les touristes païens s'amusaient à graver près des temples fameux et jusque sur les curiosités qu'on allait visiter (graffites sur la cuisse ou le pied du colosse de Memnon); des sentences tirées de l'Ecriture; un certain nombre de dédicaces d'églises consacrées à Dieu, aux saints, aux martyrs après la paix de l'Eglise; des légendes inscrites sur divers objets du mobilier religieux; des milliers d'inscriptions funéraires : voilà à quoi se limite l'épigraphie chrétienne. Mais cette pauvreté n'est qu'apparente, et nous verrons quelles richesses le travail patient des érudits peut dégager des formules en apparence les plus stéréotypées et des plus pauvres graffiti.

2. Ancienneté des inscriptions chrétiennes et textes crypto-chrétiens. — De tous ces textes, ce sont sans doute les plus anciens qui seraient les plus importants, car ils nous rapprocheraient davantage des origines chrétiennes et nous fourniraient des documents précis, vivants, absolument sûrs et dégagés de toute élaboration littéraire.

Malheureusement il se trouve que les textes remontant aux débuts du christianisme sont excessivement rares : on n'en connaît pour ainsi dire point. Ainsi, à Rome, où la foi nouvelle gagna si vite de nombreux adeptes, où les inscriptions sont plus denses que nulle part ailleurs, sur 1.374 inscriptions datées antérieures au VIIe siècle, de Rossi n'en compte que 32 qui aient été gravées avant l'époque de Constantin. Sur ce nombre, il n'y en a qu'une qui appartienne au

1. « Jusqu'à la fin du IVe siècle, c'est-à-dire jusqu'à la mise hors la loi du paganisme, une inscription chrétienne est une inscription qui porte en elle-même une preuve évidente de christianisme. Depuis le début du Ve siècle..., on doit considérer comme chrétienne toute inscription qui ne contient pas un indice certain de paganisme. » (Monceaux, *Rev. archéol.*, 1903, II, p. 61.) — Dans ces pages, nous ne nous occuperons que des inscriptions chrétiennes ayant, à un titre ou à un autre, un caractère *religieux;* nous laisserons de côté les inscriptions profanes d'époque chrétienne qui ont leur intérêt, mais ne vont pas à notre but.

Iᵉʳ siècle (J.-B. DE ROSSI, *Inscr. christ. U. R.*, nº 1)[1]. Ce doyen des textes chrétiens, daté de l'an 71, ne nous apprend malheureusement absolument rien : la date et rien de plus. Des trois autres inscriptions qui viennent immédiatement après lui dans la série des *tituli romani*, — nᵒˢ 2, 3 et 4, datés respectivement de 107, 111 et 204 J.-C., — deux sont également mutilés. Seule l'épitaphe de Servilia (nº 3), trouvée dans le cimetière de Lucine, est intacte ; mais là encore notre curiosité ne trouve guère satisfaction : l'âge de la fillette, 13 ans, la date consulaire, et c'est tout. Avec Constantin et ses successeurs, les textes deviennent plus abondants et plus explicites ; mais nous sommes déjà loin des origines. Dans les provinces, même rareté de textes chrétiens de la toute première époque; beaucoup de séries indubitablement chrétiennes ne commencent qu'au IIIᵉ siècle, ou même avec la paix de l'Eglise.

A quelles causes attribuer cette éclosion si tardive de l'épigraphie chrétienne ? Goût du mystère, nécessité de ne pas se signaler aux pouvoirs publics soupçonneux ou hostiles ? L'influence de ces deux causes a dû, bien entendu, se faire sentir ; mais on a peine à croire que l'une ou l'autre, ou même toutes les deux réunies, aient pu condamner les chrétiens à un silence absolu, alors que les usages épigraphiques étaient entrés dans les mœurs au point que nous savons et que, par ailleurs, il était si facile de se cacher en employant des tours ambigus, en se créant un vocabulaire ouvert aux seuls initiés, ou même plus simplement en continuant à parler le langage des inscriptions en usage dans le milieu particulier où se développaient les fraternités chrétiennes. Si cette dernière supposition était fondée, nous serions autorisés à rechercher dans la masse des inscriptions du IIᵉ et du IIIᵉ siècle, d'allure sinon païenne, du moins indifférente, des textes émanés de chrétiens dont la foi se dissimulait sous les formules courantes que leur religion ne condamnait pas. Il n'y a là rien que de vraisemblable et il est infiniment probable que les recueils épigraphiques contiennent, mêlées aux textes païens, des centaines d'inscriptions crypto-chrétiennes.

En effet, comme DE ROSSI (*Inscr. christ. U. R.*, I, p. CX sqq.) et, après lui, F. CUMONT (*Inscr. chrét. d'Asie Min.*, p. 249) l'ont fait remarquer, même si l'on fait abstraction d'une sorte de loi de l'arcane dictée par la seule prudence, le style épigraphique chrétien n'a pas été créé d'un seul coup et de toutes pièces. Il s'est lentement développé, et les textes les plus anciens sont précisément, — même dans les provinces où la tolérance était la plus large, comme dans certaines parties de l'Asie Mineure, — ceux qui se distinguent le moins de leurs congénères païens. Est-ce à dire qu'il soit toujours impossible de faire le départ entre les textes indubitablement païens et les inscriptions crypto-chrétiennes ? Non sans doute, car il y a des indices qui permettent de faire un premier triage auquel on devra l'identification de nombreux documents, certainement dus à des chrétiens des premières générations. Dans le formulaire usité aux premiers siècles de notre ère parmi les adhérents de la religion officielle, il y avait certains détails nettement païens qu'un chrétien devait s'interdire sous peine de faire une compromission particulièrement fâcheuse.

1. Pour plus de commodité, les titres des ouvrages généraux qui figurent à la *Bibliographie* seront cités en abrégé au cours de cet article ; on emploiera aussi les sigles d'un usage courant, v. g. CIG et CIL pour désigner le *Corpus* grec et le *Corpus* latin ; Prentice, AAE ou PAE désigneront deux recueils d'inscriptions de Syrie, dont les titres sont trop longs pour être cités intégralement chaque fois et trop difficiles à abréger.

L'absence de ces formules, précisément là où on s'attendrait à les rencontrer, créera une première présomption ; elle ne suffirait pas : des indices plus positifs viendront discerner dans ce milieu neutre les inscriptions réellement crypto-chrétiennes. Voici quelques-uns de ces critères empruntés à l'épigraphie de l'Asie Mineure.

Si c'est à une époque relativement tardive (fin IIIᵉ siècle) que la mention explicite de la foi chrétienne se rencontre sur quelques tombes (χρηστιανος), dans des textes antérieurs elle se trahit par des expressions plus vagues mais suffisamment claires pour les initiés. Sur la formule χρηστιανοὶ χρηστιανῷ, voir *Studies...* ed. by RAMSAY, p. 197, 214-227. En Phrygie, — où se rencontre un assez bon nombre d'inscriptions chrétiennes du IIᵉ siècle (RAMSAY, *Cities*, p. 499), — dès le milieu du IIIᵉ siècle, sur des tombes dont quelques-unes sont évidemment chrétiennes et d'autres douteuses, on voit apparaître une menace à l'adresse des violateurs de sépultures qui ne saurait émaner de païens : ἔσται αὐτῷ πρὸς τὸν θεὸν τὸν ζῶντα, ἔσται αὐτῷ πρὸς τὸν θεὸν καὶ νῦν καὶ ἐν κρισίμῳ ἡμέρᾳ. Ce sont encore d'autres fidèles qui voilent leur foi dans la mention plus ancienne et moins explicite ἔσται αὐτῷ πρὸς τὸν θεόν, δώσει θεῷ λόγον : ici nous sommes tout près de la formule païenne qu'un léger tour de main a transformée en un acte de foi, sans trop courir le risque de donner prise aux accusations des voisins idolâtres. Cf. CUMONT, *Inscr. chrét. d'Asie Min.*, p. 249 ; RAMSAY, *Cities...*, p. 514-516 ; *Monum. Eccles. liturg.*, p. CXVIII-CXX. Sur la formule τὸν θεόν σὺ μὴ ἀδικήσεις, voir *Studies*, p. 203 ; *Bull. de corr. hellén.*, 1909, p. 292.

Ailleurs, une nuance dans les souhaits adressés par le mort à ceux qui passent près de sa tombe, suffit à déceler la religion du mort. Le païen souhaite le « bonjour », « la santé » au passant (χαῖρε, ὑγίαινε) et bien des chrétiens s'en tinrent à cet usage inoffensif ; d'autres souhaitent « la paix », « la paix de Dieu ».

Parfois, l'emploi d'un mot suffira à attester le christianisme de toute une série d'inscriptions. Les chrétiens ne firent aucune difficulté à donner aux monuments funéraires, au cercueil ou à ses annexes les dénominations courantes, telles que σῆμα, μνῆμα, τύμβος, στήλη, θέσις, τάφος, θήκη, etc., et même ἡρῷον dont un long usage avait effacé la signification primitive. Mais il est une appellation de la sépulture qui répond à une idée étrangère au paganisme : le mort païen « gît » (κεῖται), le défunt chrétien « dort » (κοιμᾶται) ; aussi l'emploi soit de κοίμησις soit de κοιμητήριον, pour désigner la tombe, nous fournira-t-il un critère absolument certain. Cf. RAMSAY, *Cities*, p. 530 et nᵒˢ 375, 376, 379, 400, 445 ; CUMONT, *loc. cit.* ; *Monum. Eccles. liturg.*, p. C, n. 2.

Même preuve indubitable de christianisme dans la mention de certaines dignités ecclésiastiques : prêtres, évêques, diacres, lecteurs ; mais là encore il faut se garder de précipiter un diagnostic : il y a des πρεσβύτεροι juifs et même païens et tous les ἐπίσκοποι ne sont pas chrétiens.

On se tromperait aussi si l'on voulait faire du titre de « frères » (ἀδελφοί), un signe décisif de christianisme. Il suffit de rappeler les inscriptions de la côte de Carie du type νίκη τοῦ δεῖνος : parmi les vainqueurs figurent souvent des « frères » ἀδελφοί. Le titre a trompé, on a voulu y voir des inscriptions chrétiennes, funéraires ou autres (HIRSCHFELD, COUSIN, DIEHL), alors qu'il s'agit de vœux pour des concurrents dans les jeux (DUCHESNE, TH. REINACH, CUMONT). A défaut de tout autre indice, les noms propres fourniront parfois le principe de détermination qui manque par ailleurs. Si tout l'Olympe, sous forme de noms théophores, se retrouve dans l'onomastique chrétienne des premiers siècles, il existe aussi toute une série

de noms de formation purement chrétienne. Cf. *infra*, col. 1411 et 1453; Ramsay, *Cities*, p. 491-494.

Les indices qu'on vient de passer en revue permettent donc, dans une large mesure, d'isoler un grand nombre d'inscriptions crypto-chrétiennes. Avec ces textes d'un christianisme latent, nous atteignons souvent le second siècle; parfois même on croit prendre contact avec l'âge subapostolique.

3. Diffusion des inscriptions chrétiennes. — La question peut être envisagée d'un double point de vue, géographique et chronologique.

a) *Aire de diffusion.* — L'aire de diffusion des inscriptions chrétiennes est immense; elle s'étend aussi loin que les frontières de l'empire romain. Ce n'est pas à dire que l'ensemble des provinces ait été, d'un coup, gagné à la foi nouvelle. Dans certaines provinces, en Asie Mineure par exemple, le mouvement de conversion a été accéléré; ailleurs, la pénétration a été plus progressive et plus lente. Voir les cartes de Harnack, *Mission u. Ausbreitung*, 2e éd. Quoi qu'il en soit, tôt ou tard le christianisme a fait son apparition jusque dans les provinces les plus reculées, et des inscriptions, ici plus denses, là plus clairsemées, jalonnent ses étapes et servent à contrôler la tradition historique.

De la Mésopotamie et du désert d'Arabie aux cataractes du Nil et au *limes* africain, une chaîne de stèles, de colonnes, de linteaux de portes où se lisent des paroles chrétiennes enserre la moitié méridionale du monde romain; tandis que, remontant par l'Euphrate en Arménie, rejoignant l'Europe par la Russie méridionale, contournant la mer Noire, communiquant avec le Rhin par le Danube, englobant la Bretagne, la Gaule et l'Espagne, toute une immense série de nouveaux jalons et de repères achève de délimiter la sphère d'influence de la foi victorieuse. Ces stèles qu'on exhume d'un bout à l'autre du monde antique font songer à ces bornes hypothécaires qui attestaient, dans la Grèce antique, les droits des créanciers: là aussi ce sont les titres du christianisme qui réapparaissent.

Dispersées de par le monde, les inscriptions chrétiennes ne sont guère plus rassemblées dans les publications savantes. Cf. *infra*, Bibliographie: 2. *Recueils des textes*.

b) *Limites chronologiques.* — Nous avons déjà signalé l'excessive rareté des inscriptions chrétiennes remontant sûrement au Ier et au IIe siècle; d'autre part, les indications données sur les textes crypto-chrétiens ont montré la possibilité de grossir quelque peu le contingent des monuments épigraphiques du premier âge. Il s'agit de compléter cet examen et d'établir les limites chronologiques du développement de l'épigraphie chrétienne.

Ces limites varient naturellement avec les provinces: dans les unes, le christianisme a pénétré de très bonne heure, d'autres ne l'ont vu apparaître qu'à une date relativement tardive. Pour des causes qu'il est souvent malaisé de déterminer, il se trouve que des provinces, qui furent dès la première heure pénétrées d'influences chrétiennes, ne nous ont donné jusqu'à présent que des textes très tardifs, si bien qu'il y a un hiatus à peu près complet entre leurs origines chrétiennes et les premières inscriptions que nous y rencontrons. Voir Harnack, *Mission u. Ausbreitung*, 2e édit., t. II, p. 70-262, *passim*.

Ainsi, si l'Asie Mineure est un peu mieux partagée, la Syrie et l'Egypte, où des communautés chrétiennes se constituèrent et fructifièrent largement, au Ier et au IIe siècle, n'apparaissent que très tard dans l'épigraphie. En Syrie, il n'est guère possible d'identifier des inscriptions sûrement antérieures à la paix de l'Eglise; le premier texte égyptien chrétien daté remonte à l'année 374. A Rome, les catacombes ont assuré de bonne heure la liberté épigraphique des chrétiens et préservé de la destruction les anciens monuments. C'est ainsi qu'on y peut signaler un fragment daté de la fin du Ier siècle, 2 inscriptions du IIe, 23 du IIIe et 206 des trois premiers quarts du IVe siècle, alors que la même période est représentée en Egypte par l'unique inscription d'Athribis (Lefebvre, n° 64). Dans la Gaule, — dont certaines églises remontent presque immédiatement à l'âge apostolique et fournirent des victimes aux premières persécutions, — les plus anciennes inscriptions, si l'on excepte le fameux texte de Volusianus, sont datées de 334, 347, 377, 405 et 409 (Le Blant, *Recueil*, nos 62, 596, 369, 591, 248); le Ve siècle compte 54 monuments; le VIe 131; il n'y en a que 20 pour le VIIe (Le Blant, *Nouv. Recueil*, p. III). Comme les inscriptions dépourvues de marques chronologiques ne présentent pas d'indices décisifs d'antiquité plus élevée, il est à croire qu'elles se répartissent elles aussi suivant la même proportion et que le plus grand nombre d'entre elles appartiennent au VIe siècle. Cf. Le Blant, *L'Epigraphie chrétienne*, p. 27. L'Afrique est plus favorisée: au point de vue de l'âge des inscriptions, elle tient le milieu entre Rome et la Gaule (P. Monceaux, *Hist. littér.*, II, p. 132); mais faut-il s'en étonner, et n'est-il pas plutôt normal que la patrie des martyrs Scillitains, de Perpétue, de Tertullien, de Minucius Felix et de Cyprien soit aussi une des terres les plus fécondes en anciens monuments de l'épigraphie chrétienne? C'est une série presque ininterrompue qui commence au IIIe siècle pour se prolonger jusqu'aux temps de la domination byzantine. Cf. Le Blant, *L'Epigraphie chrétienne*, p. 108; cf. Monceaux, *Hist. littér.*, II, 119-133; *Bull. de la Soc. des Antiquaires de France*, 1905, p. 214-215.

Si le point de départ des séries épigraphiques des différentes provinces dépend des monuments eux-mêmes et de leur âge respectif, nous sommes libres de les clôturer suivant les besoins de notre étude. En Orient, dans les pays de langue grecque, l'unité de la langue assure une continuité suffisante entre l'épigraphie classique d'époque grecque ou romaine, l'épigraphie chrétienne, l'épigraphie byzantine, celle du moyen âge et de l'époque contemporaine. C'est la date de l'indépendance grecque (1821) qui a été adoptée comme point terminus du Corpus chrétien en préparation, *Byzantinische Zeitschrift*, XV, p. 497-500; cf. J. Laurent, *Sur la valeur des inscriptions grecques postérieures à 1453*, dans le *Bull. de corr. hellén.*, 1898, p. 569-572. En Occident, la disparition progressive de la culture latine n'a laissé à l'épigraphie de cette langue qu'une survivance très amoindrie. Il va sans dire que notre étude doit se limiter; aussi adopterons-nous approximativement, pour l'Orient, l'époque de Justinien comme *terminus ad quem*; d'ailleurs, c'est à peu près à partir de cette époque que l'épigraphie chrétienne prend habituellement le nom d'« épigraphie byzantine ». En Occident, on peut laisser la limite un peu plus indécise; car si de Rossi arrête au VIIe siècle son recueil romain, Le Blant se donne la marge d'un siècle de plus, pour atteindre jusqu'à la renaissance carolingienne.

4. Comment sont datées les inscriptions chrétiennes? — C'est entre les deux termes que nous avons déterminés: *terminus a quo* nécessairement variable suivant les provinces, *terminus ad quem* d'une fixité arbitraire, que nous avons à répartir les documents à utiliser. Les uns sont datés, c'est le petit nombre; les autres, la majorité, sont dépourvus de marques chronologiques. Par quels procédés les

premiers sont-ils datés? et par quels moyens pouvons-nous faire rentrer dans les cadres formés par les textes à date certaine ceux dont l'âge est indécis?

Sur le premier point, il y a désaccord complet entre l'Orient et l'Occident. En Orient, que ce soit en Asie Mineure, en Syrie, en Egypte, dans la Grèce ou les Iles, les chrétiens soucieux de chronologie ont eu recours, soit au comput par années impériales, soit aux diverses ères en usage dans le milieu où ils vivaient. Ainsi, pour ne citer que deux exemples : en Syrie, les inscriptions chrétiennes emploieront, suivant les régions, l'ère des Séleucides (312 av. J.-C.), celle d'Antioche (49 av. J.-C.), celle de Bostra (106 J.-C.) et autres computs locaux; en Egypte, par contre, la seule ère régionale usitée par les chrétiens est l'ère dioclétienne ou des martyrs (284 J.-C.), combinée parfois avec celle des Sarrasins.

L'emploi des ères provinciales est plus rare en Occident; on en trouve cependant des traces en Maurétanie et en Espagne. A Rome et en Gaule, ce sont les consulats ou les années de rois barbares, Francs et Wisigoths, qui sont à peu près exclusivement employés. Le Blant, *Recueil*, p. LX; de Rossi, *Inscr. christ. U. R.*, I, p. IV à CI; Le Blant, *L'Epigraphie chrétienne*, p. 12 sqq. A la fin du IV[e] siècle ou au début du V[e], il n'est pas rare de voir le nom du pape régnant prendre, dans les dédicaces d'édifices religieux, la place des noms consulaires et faire ainsi fonction d'éponyme; mais l'usage ne s'étendit pas aux monuments funéraires. De Rossi, *op. cit.*, I, p. VIII. Ce n'est pas le lieu d'entrer dans toutes les explications qu'entraînerait l'examen de la question des post-consulats, des différents cycles, en particulier de la période indictionnelle : ces problèmes ont été discutés avec une maîtrise incontestée par J.-B. de Rossi (p. XVI-CI). Voir un résumé suffisant dans Syxtus, *Epigraphia*, chap. II.

Les inscriptions datées, — que ce soit à Rome, en Gaule, en Afrique ou dans l'Orient de langue grecque, — sont loin d'être la majorité : à Rome, de Rossi comptait 1.400 textes datés contre près de 10.000 qui ne le sont pas. Du moins les inscriptions datées forment-elles un cadre assez nettement arrêté, des têtes de séries autour desquelles il est possible de grouper le gros des inscriptions dépourvues de mentions chronologiques.

Voici quels seront les indices dont la convergence aboutira au classement approximatif des textes d'âge indéterminé. Le Blant (*Recueil*, p. XVIII sqq.) et de Rossi (*Inscr. christ. U. R.*, I, p. CX-CXII) ont établi qu'il y a un double style épigraphique chrétien dont la ligne de démarcation est formée par la paix de l'Eglise; l'un et l'autre, comme on le verra plus bas, a ses formules, et celles-ci indiqueront à peu près sûrement si le texte à classer est antérieur ou postérieur à Constantin. Les symboles eux-mêmes (ancre, chrisme, colombe, vase, poisson, croix de diverses formes) qui décorent les marbres, et ajoutent leur note mystique à la légende épigraphique ont leur histoire et nous sommes assez bien renseignés sur l'époque de leur apparition, de leur faveur et de leur abandon. Le Blant, *Recueil*, p. XVI; *Nouv. Recueil*, p. II; *L'Epigraphie chrétienne*, p. 21-22. Leur présence ou leur absence fournira déjà un indice assez précis. On sait, par exemple, qu'en Gaule l'ancre est un des symboles chrétiens les plus anciens; que la colombe apparaît en 378 et disparaît à partir de 631; que le poisson est usité de 474 à 631; la croix, dans les épitaphes, de 448 à une date un peu postérieure à 585, etc. Ces indices viendraient-ils à manquer, les noms propres eux-mêmes sont là pour y suppléer dans une certaine mesure. Le Blant, *Recueil*, p. XXIII. Les chrétiens, en effet, ont rompu assez vite avec l'usage des *tria nomina* : après le III[e] siècle, le *cognomen* figure généralement seul dans les épitaphes, et il est très rare de le trouver précédé soit d'un gentilice, soit d'un prénom; les noms des anciennes familles disparaissent de bonne heure de nos monuments, les *cognomina* eux-mêmes sont d'une formation différente de celle de l'époque païenne; des noms nouveaux, tout imprégnés d'idées et de sentiments chrétiens, prennent naissance et se généralisent. Le Blant, *L'Epigraphie chrétienne*, p. 23; de Rossi, *Inscr. christ. U. R.*, I, p. CXII-CXIV. Enfin un peu d'expérience et un commerce constant avec les monuments eux-mêmes permettent de tirer parti, avec une sûreté et une précision suffisante, des indices plus vagues et plus délicats à manier fournis par la paléographie. Le Blant, *L'Epigraphie chrétienne*, p. 23-24; *Paléographie des inscriptions latines du III[e] siècle à la fin du VII[e]*, articles parus dans la *Rev. archéologique*, 1896-1897. Ces diverses règles pratiques ont fait leurs preuves et, pour ne parler que de la Gaule, il y a bien peu de textes qui aient mis en défaut la méthode et la sagacité de Le Blant.

5. Le Formulaire de l'Epigraphie chrétienne. — Les formules, nous l'avons signalé en passant, sont un critère chronologique; de plus, à les étudier, nous apprendrons à dégager ce qu'il y a de spécifiquement chrétien dans les textes soumis à notre examen; ce qui s'y rencontre à l'état permanent et se trouve être, s'il s'agit de sentences religieuses, l'expression soit des croyances, soit des aspirations du milieu chrétien de l'époque; enfin, les traces de style plus personnel qui trahissent une pensée, une âme individuelle. C'est de ces constatations générales que les remarques de détail qui suivront dans le cours de cet article tireront leur certitude; aussi n'est-il pas hors de propos d'y insister.

C'est aux païens que les chrétiens ont emprunté le style lapidaire et ses formules. Les chrétiens les plus convaincus devaient, en effet, à la prudence de ne pas étaler, dans des inscriptions exposées à tous les regards, des nouveautés proscrites ou plus ou moins mal vues; de plus, nombre de convertis avaient passé à la foi chrétienne avec tout un bagage de vieilles idées, d'usages, de formules, de mots même qu'ils ne songeaient pas à désapprendre. De là, dans le style épigraphique chrétien, de longues survivances d'éléments païens, bien souvent d'ailleurs inoffensifs, conservés par la précaution des uns ou la routine obstinée des autres. L'une et l'autre cause, la première surtout, expliquent l'existence de ces inscriptions crypto-chrétiennes dont nous avons signalé la fréquence. A la seconde on attribuera spécialement la persistance, sous le nouveau régime, d'expressions qui rappellent les temps du paganisme, tel par exemple le *Dis Manibus*, qui dut à l'oblitération de son sens primitif sa longue fortune; telles encore certaines formules prophylactiques, certains souhaits aux morts, certains libellés d'épitaphes que les chrétiens syriens ne se faisaient pas scrupule d'emprunter à leurs voisins païens. (Sur le D. M. voir G. Greeven, *Die Siglen D. M. auf altchristlichen Grabinschriften u. ihre Bedeutung*, 1897; voir aussi l'interprétation mystique : *donis memoriae spiritantium*, que donnaient certains chrétiens africains des sigles D. M. S., cf. *Bull. de la Soc. des Antiquaires de France*, 1902, p. 224-226.) Parfois, on sent à un correctif discret l'intention d'exorciser une formule avant de se l'approprier : à un défunt, ses parents païens adressaient la consolation fataliste : οὐδεὶς ἀθάνατος; les chrétiens d'Egypte corrigeaient : οὐδεὶς ἀθάνατος ἐν τῷ κόσμῳ τούτῳ.

Si nous voulons entrer dans quelques détails, il

faut encore ici séparer la cause de l'Occident de celle de l'Orient. A ne considérer que les grands traits, l'épigraphie chrétienne présente dans les différentes parties de l'Occident une remarquable unité; en Orient, au contraire, nous serons surtout frappés par la variété, les divergences.

A Rome, DE ROSSI (*Inscr. christ. U. R.*, I, p. CX sqq.; cf. *Monum. Eccles. liturg.*, p. XCVIII-CXIII) a constaté l'existence d'un double style épigraphique chrétien, autrement dit de deux classes d'inscriptions nettement séparées.

Le premier style est surtout caractérisé par la simplicité et la brièveté des légendes épigraphiques : la plupart du temps, les *tituli* ne renferment que le nom du défunt, souvent accompagné de symboles mystérieux ; généralement l'âge et la date de la mort font défaut; les textes grecs sont presque aussi nombreux que les latins. D'autres inscriptions de la même famille portent, de plus, des acclamations très simples, v. g. *vivas in Deo, in Christo, in pace, cum sanctis, in refrigerio, pete pro nobis, spiritum tuum Deus refrigeret* (*Monum. Eccles. liturg.*, p. CI-CVI et CXXIV-CXXXI; KAUFMANN, *Handbuch*, p. 211 sqq.). D'autres enfin, constituant un troisième groupe dans la première famille, sont déjà d'une rédaction plus élaborée: l'âge du défunt, la date soit de la mort soit de la *depositio,* la louange du mort y sont notés en formules sobres et élégantes.

Dans le second style, le type de l'inscription funéraire est beaucoup plus complet. Il est très rare que l'âge soit omis, qu'on ait négligé de noter le jour de la mort et surtout de la sépulture. L'éloge du défunt est d'un ton beaucoup plus accusé, poussé parfois jusqu'à l'emphase: *mirae sapientiae, mirae innocentiae, venerabilis ac rari exempli, mirae innocentiae ac sapientiae* (pour un enfant de 4 ans), etc. Les acclamations si simples du premier âge ont disparu pour faire place à une rhétorique un peu tendue; les symboles se font rares, le monogramme constantinien ou la croix en tiennent lieu. L'épitaphe ne commence plus *ex abrupto*, une introduction devient de rigueur: *hic requiescit in pace, hic jacet, hic positus est...*

La ligne de démarcation entre les deux séries d'inscriptions est formée par la paix de l'Eglise. Il y a donc, à Rome, un style épigraphique antérieur à Constantin et un style postconstantinien : le premier, représenté par les plus anciens monuments des catacombes ; le second, au contraire, domine dans les cimetières à air libre et n'apparaît que dans les parties les plus récentes des nécropoles souterraines.

En Gaule, nous assistons à une évolution parallèle dont LE BLANT a nettement distingué et caractérisé les étapes (*Recueil*, p. VIII à XXXVII); on note cependant que la province est toujours un peu en retard sur la capitale: Rome précède la Gaule dans l'adoption des symboles et des formules et les abandonne avant elle (*ibid.*, p. XV et XIX-XX).

Si la Gaule, malgré les rapports étroits des premières églises de la vallée du Rhône avec les chrétientés orientales, suivait de près les usages épigraphiques de Rome, à plus forte raison devait-il en être de même de l'Afrique dont les communautés ont toujours été en relations intimes avec celle de Rome (MONCEAUX, *Hist. littér.*, II, p. 120). Et de fait, comme l'a observé LE BLANT, les formules des épitaphes chrétiennes en Afrique sont « exactement calquées sur celles des liturgies funéraires romaines » (LE BLANT, *L'Epigr. chrét.*, p. 109, cf. 57-58; MONCEAUX, *Hist. littér.*, II, p. 120). Ces formules identiques et les symboles eux-mêmes se sont succédé là aussi dans le même ordre. De plus, — et là l'avantage est pour l'Afrique sur la Gaule, — dans les provinces africaines, les épitaphes du premier âge sont nombreuses. Les unes sont datées; d'autres trahissent leur ancienneté par des symboles caractéristiques, la brièveté de leurs formules, leur tour païen à la réserve du *Dis Manibus* rigoureusement exclu. Dans ce premier groupe, une intéressante série de textes de Maurétanie et de Numidie, ainsi que quelques-uns des 6.000 fragments de *tituli* chrétiens recueillis à Carthage nous reportent en plein IIIe siècle. Cf. MONCEAUX, *Hist. littér.*, II, p. 121-125. L'âge suivant, le second style, est encore plus largement représenté (plus de 80 textes antérieurs à 400 J.-C.) et cette abondance, qui se prête à de multiples comparaisons, atteste une fois de plus la parenté foncière entre l'épigraphie africaine et l'épigraphie romaine : celle-ci plus tôt vidée du formulaire païen, celle-là conservant un résidu plus considérable de survivances antiques curieusement amalgamées avec des éléments tout à fait chrétiens. Cf. MONCEAUX, *Hist. littér.*, II, p. 169-204.

L'homogénéité est donc un des traits les plus frappants de l'épigraphie chrétienne en Occident. Cette unité toutefois ne va pas sans variété. Voir LE BLANT, *Manuel*, p. 75; *Recueil*, II, p. 152-157; *L'Epigr. chrét.*, p. 48-51. Pour n'emprunter nos exemples qu'à l'Afrique, où le fait est peut-être plus sensible qu'en Gaule, les formulaires usités dans les Maurétanies différaient sur bien des points de ceux qui avaient cours soit à Carthage et en Proconsulaire, soit en Byzacène ou en Numidie. Il y a plus, on constate des divergences notables entre les deux Maurétanies : certains termes sont particuliers soit à la Sitifienne soit à la Césarienne. Les légendes mortuaires varient même d'une ville à l'autre, et l'on reconnaît à première vue une épitaphe chrétienne d'Altava, de Regiae ou de Numerus Syrorum (MONCEAUX, *Hist. littér.*, II, p. 202-203).

En Orient, par contre, ce qui frappe le plus, ce n'est pas l'unité, mais bien l'infinie variété du style des inscriptions chrétiennes. Cf. *Monum. Eccles. liturg.*, p. CXIII-CXXIV; KAUFMANN, *Handbuch*, p. 207-209. A Rome, l'existence des catacombes se prêta naturellement à l'unification de la rédaction des épitaphes. Nous avons indiqué comment ce formulaire se propagea dans le reste de l'Occident. En Orient, peu ou point d'arénaires, rien que des sépultures à découvert, infiniment dispersées : chacun fut donc davantage laissé à sa libre inspiration dans le libellé des inscriptions destinées à perpétuer le souvenir de ses morts. Le résultat pratique fut qu'en Orient il ne s'agit plus d'un style unique qui se soit différencié; mais de styles nombreux, indépendants, qui se sont développés parallèlement sans beaucoup réagir sur leurs voisins. C'est ainsi que les inscriptions des différentes provinces d'Asie Mineure ont un caractère bien individuel, qui n'est pas celui des textes macédoniens ou attiques, encore moins celui des inscriptions de Syrie, de Palestine, d'Arabie ou d'Egypte. Il y a une distribution géographique des formules et l'on pourrait, de ce point de vue, dresser une carte épigraphique du monde gréco-oriental. Les mots eux-mêmes, employés par les chrétiens orientaux pour désigner la tombe, la mort ou tel autre détail, ont leur habitat. Ainsi, *μνημόριον* se trouve presque exclusivement dans l'épigraphie chrétienne de Macédoine (*Mélanges de Rome*, 1899, p. 545-546; 1905, p. 88) et sporadiquement en Syrie; *κοίμησις* ou *κοιμητήριον ἕως ἀναστάσεως* ne se trouve qu'à Salonique (*Mélanges de Rome*. 1900, p. 232). De province à province, de district à district, de ville à ville, de village à village le style épigraphique se particularise et cette physionomie, infiniment nuancée, de l'épigraphie chrétienne gréco-orientale est pleine d'enseignements; car, sous

la forme moins stéréotypée, apparaît plus souvent le caractère propre des populations et des rédacteurs. C'est ainsi qu'il n'y a pour ainsi dire point de contact entre les textes chrétiens phrygiens et ceux de Syrie; dans cette dernière province, les districts du nord forment une région tout à fait à part; que de variétés entre les différents centres chrétiens de l'Arabie! En Palestine, un texte de Bersabée se distingue, au premier coup d'œil, d'une inscription de Jérusalem ou de Jaffa. En Egypte, les citations scripturaires, les acclamations diffèrent totalement de celles qui étaient en faveur, à la même époque, dans les montagnes d'Antioche (comparer les *indices* de Waddington et Prentice avec Lefebvre, *Recueil*, p. xxix-xxxi); dans cette même province, les procédés rédactionnels ont une telle saveur de terroir que la considération des formules, corroborée par l'étude des symboles et de l'ornementation des *tituli*, a permis à M. Lefebvre de localiser à coup sûr près de 200 inscriptions dépaysées et conservées dans les collections égyptologiques sans indication de provenance (Lefebvre, *Recueil*, p. xxvi-xxviii).

Les divergences que nous avons signalées, plus rares dans les provinces occidentales, tout à fait communes en Orient, s'expliquent aisément par le milieu, les coutumes locales, les traditions d'ateliers. Il en va tout autrement de certaines concordances, même verbales, dont on ne pourra jamais donner une raison plausible, si l'on suppose la complète indépendance des graveurs. Comment aussi s'expliquer que chaque formule, chaque symbole ait eu successivement sa phase d'existence; comment rendre compte du parallélisme signalé plus haut entre l'épigraphie de Gaule et d'Afrique et celle de Rome, si on suppose des graveurs abandonnés à la fantaisie et à l'inspiration du moment? Cf. Le Blant, *Manuel*, p. 59-74.

L'existence de manuels professionnels à l'usage des graveurs est, pour l'époque classique, un fait bien établi (*Mélanges de Rome*, 1886, p. 588-594; *Rev. de Philologie*, 1889, p. 51-65). Que les graveurs chrétiens, les *fossores* des catacombes et les lapicides provinciaux aient eu entre les mains des collections de modèles spéciaux plus ou moins étendues, plus ou moins détaillées, c'est une hypothèse qui atteint la plus haute vraisemblance. Dans certains cas même, on pense toucher à la certitude. L'épitaphe de saint Grégoire le Grand, simple usurpation, croit-on, de l'inscription funéraire d'un pape antérieur, a passé tout entière dans l'éloge funèbre d'un évêque de Nepi (*Röm. Quartalschrift*, 1902, p. 61); des légendes de Trèves et de Reims reproduisent presque identiquement le même distique (Le Blant, *Recueil*, I, n°s 242 et 335); deux hexamètres inscrits dans la basilique Saint-Martin de Tours se lisent sur la porte de l'église de Mozat (Le Blant, *Manuel*, p. 65-66); quatre monuments de Briord sont des variantes inhabiles d'un vers unique (*ibid.*, p. 69); une inscription de Vaison est un vrai centon de formules qui se retrouvent à Arles, Clermont, Lyon et Vienne (*ibid.*, p. 68), etc. Combien de textes métriques, où la présence de noms propres ou de pluriels qui faussent le mètre, trahit un réemploi! (Le Blant, *L'Epigr. chrét.*, p. 70-73). C'est justement le cas de la partie de l'inscription d'Abercius usurpée par son concitoyen Alexandros. Enfin, argument décisif: une inscription de Crussol a gardé une trace encore plus révélatrice de son origine livresque. En faisant une expédition sur pierre du libellé type qu'il avait sous les yeux, le lapicide ignorant n'a pas su en combler tous les « blancs » et il a gravé: *regni domni nostri Chdoedo regis tanto*, oubliant de substituer à *tant* le chiffre précis (Le Blant, *Recueil*, n° 476; cf. un article du même, *Sur les graveurs des inscriptions antiques* dans la *Rev. de l'Art chrétien*, 1859, p. 367-379).

Ainsi, plus encore que l'évolution symétrique du formulaire latin dans tout l'Occident, ces coïncidences matérielles nombreuses, ces textes qui trahissent une adaptation maladroite, le dernier trait cité qui nous permet de prendre le lapicide sur le fait : tout cela ne peut guère s'expliquer sans que l'on soit amené à supposer l'existence de « manuels » professionnels — les *Roret* de l'époque — entre les mains des graveurs de métier. Ces manuels devaient contenir des modèles avec blancs à remplir; des épigrammes d'un usage courant, de caractère assez vague pour pouvoir convenir à une infinité de gens, au « commun » des trépassés; des types principaux d'inscriptions souvent demandées, enfin un florilège de citations scripturaires analogue à ceux que possèdent nos fabricants d'imagerie funéraire.

6. Premiers essais d'utilisation des inscriptions dans un but apologétique. — Ces notes, dont la brièveté ne peut suppléer un manuel (voir Bibliographie), étaient nécessaires pour faire entrevoir quels arguments l'apologétique peut emprunter aux inscriptions chrétiennes. Arguments assez difficiles à manier, car ils demandent avant tout d'être soumis à une critique prudente et avertie. C'est pour avoir été l'œuvre d'hommes à qui manquait cette initiation préalable que les premiers essais de systématisation des données religieuses fournies par les inscriptions chrétiennes étaient condamnés à la stérilité et à un prompt discrédit.

Les découvertes de Bosio († 1629) dans les Catacombes eurent un grand retentissement, et sa *Roma sotterranea* (1634) fonda une science nouvelle. Le succès de cet ouvrage fut prodigieux; les circonstances y furent d'ailleurs pour une large part (cf. *Dict. d'Arch. chrét.*, s.v. Bosio; Leclercq, *Manuel*, I, p. 3-7). Comme le remarque dom Leclercq (*Manuel*, I, p. 4): « le livre, sans paraître même y songer, répondait exactement aux exigences des polémiques religieuses engagées. Devant la prétention du protestantisme de ressusciter le christianisme primitif, dont il représentait l'Eglise catholique comme entièrement déchue, la *Rome souterraine* venait apprendre ce qu'avait été cette primitive Eglise, et combien elle se tenait près dans ses dogmes, sa discipline et ses symboles, de l'Eglise du xvie siècle ». L'argument frappa vivement les esprits, et l'on cite plus d'une conversion opérée par la seule influence de faits si éloquents et si bien attestés (*ibid.*). Ce succès valut à l'archéologie et à l'épigraphie chrétienne une faveur particulière auprès des apologistes du xviie et du xviiie siècle. Leur tort fut de demander aux faits une démonstration complète de la Religion et de l'Eglise, au lieu de se borner à recueillir les indices détachés fournis par les monuments et les inscriptions. Pour faire un tout qui se tînt, une Somme analogue à celles de la théologie, on fut amené à faire un mélange hétéroclite de documents de toutes les époques, à solliciter les textes pour les faire entrer dans les grandes lignes de la synthèse ambitionnée.

A. F. Gorius († 1757) se proposait de compiler un recueil d'inscriptions chrétiennes, dans lequel les textes « *ita essent dispositi, ut per gradus omnes sacro-sancta mysteria, ritus, dignitates et antiqua hierarchia ecclesiastica et disciplina illustrarentur* » (Rossi, *Inscr. christ. U. R.*, I, p. xxviii*; *Monum. Eccles. liturg.*, p. xcii). Le plan aboutit à une masse de fiches explorées par de Rossi. Nous n'avons qu'à mentionner les projets ou les recueils de Muratori, Maffei, Bacchinius, Bottarius, Terriblinius, Blanchinius, etc. (*Monum. Eccles. liturg.*, p. xciii), pour arriver à A. F. Zaccaria. Ce savant Jésuite (1714-

1795) reprit à son compte le projet de Gorius. Comme lui aussi, il prétendait faire de l'épigraphie une discipline subsidiaire de la théologie. On connaît le plan, aussi méthodique que compréhensif, suivant lequel il se proposait de distribuer les matériaux (*Monum. Eccles. liturg.*, p. xciii-xciv). Le recueil ne fut pas fait, et on a presque lieu de s'en féliciter; car les idées et la méthode qui y auraient présidé nous sont suffisamment connues par l'opuscule que Zaccaria publia en 1761 : *De veterum christianarum inscriptionum in rebus theologicis usu.* Un exemple entre plusieurs. Le chapitre x a pour titre : « *Caput X legem posse servari, atque opera bona, orationem praesertim atque eleemosynam, esse meritoria contra haereticos ex lapidibus arguit.* » Les hérétiques nient la possibilité d'observer la loi; appelons-en aux marbres. Une Dulcitia est louée d'avoir été *morebus optimis ;* d'une Paulia il est écrit : *cujus fides et integritas immaculata die vitae suae fuit;* voici Laurentius, *innox anima, agnus sine macula ;* et la conclusion suit : « servarunt ergo hi legem ». On sent ce que la conséquence a de discutable. Ailleurs, le mot « merita » — si fréquent cependant dans les inscriptions païennes — est imperturbablement interprété dans le sens théologique le plus rigoureux, dès que Zaccaria le rencontre sur un marbre chrétien.

Viennent ensuite quelques textes louant des défunts de leurs aumônes, et le chapitre s'achève sur cette sommation : « *Quo, amabo, tam singularis atque praeclara harum virtutum recordatio spectat, nisi ut intelligamus eas fuisse, quibus sancti illi viri Deo maximopere placuere, gloriamque sibi immortalem pepererunt? Stet ergo, antiquitatem contra Lutheranorum inventa pugnare, christianorumque titulos catholicum dogma de bonorum operum meritis vindicare.* » C'était vraiment faire trop belle la partie aux adversaires; pas plus qu'eux nous ne sommes convaincus par *tous* les faits ni par l'argumentation.

F. Danzetta, S. J. (1692-1766) suivit les errements de Zaccaria. S'il ne reprit pas le projet d'un *Corpus inscriptionum christianarum*, c'est que, sur les conseils de Zaccaria, G. Marini s'était voué à cette tâche; mais du moins il en condensa par avance la substance dans sa *Theologia lapidaria, i. e. Inscriptiones ad theologiam, disciplinam et ritus pertinentes*, qui ne vit pas le jour (Cod. Vatic., 8324).

Un essai de même genre, mais plus compréhensif, est dû au jésuite espagnol J. B. Gener (1711-1781); il porte le titre de *Theologia dogmatico-scholastica perpetuis prolusionibus polemicis historico-criticis necnon sacrae antiquitatis monumentis illustrata;* les 6 volumes dont il se compose parurent à Rome, de 1767 à 1777.

Tous ces travaux portent l'empreinte de l'époque. Intéressants à plus d'un titre, ils attestent spécialement que leurs savants auteurs ont fort justement pressenti l'utilité historique et religieuse des inscriptions chrétiennes; mais l'absence de critique, des inductions insuffisamment justifiées, des généralisations trop promptes enlèvent toute valeur sérieuse à ces synthèses arbitraires.

On n'a pas les mêmes reproches à adresser à des travaux plus récents. Telles sont par exemple les études largement documentées de F. Piper. Voir son *Einleitung in die monumentale Theologie*, 1867, IIIter Theil, 2ter Abschnitt : *Geschichte der christlichen Epigraphik*, p. 817-908 et surtout son article *Ueber den Kirchengeschichtlichen Gewinn aus Inschriften vornehmlich des christlichen Alterthums*, publié dans le *Jahrbuch f. deutsche Theologie*, XXI (1876), p. 37-103. Dans ce dernier travail, divisé en deux parties (histoire extérieure et intérieure de l'Eglise), sont réunis et judicieusement commentés une foule de textes. Pour être vieux de trente ans, cet article mérite encore d'être souvent consulté. Le récent ouvrage du R. P. Sixte o. c. r. (*Notiones Archaeologiae christianae disciplinis theologicis coordinatae*, vol. II, pars Ia : *Epigraphia*, Romae, 1909, in-8°) ne saurait faire oublier les travaux de ses devanciers. Bien qu'il ait sur les précédents l'avantage d'une documentation plus nourrie et moins exclusivement « romaine », il ne marque pas, sous le rapport de la méthode et de la critique, un progrès décisif : trop souvent l'auteur accumule là où il eût fallu choisir, entasse là où il eût dû classer. Néanmoins, son travail sera utile à l'apologiste averti.

II. L'Apologétique des Inscriptions : A) *Les Inscriptions et le Nouveau Testament;* — B) *Les Inscriptions et l'Eglise.*

Réduits que nous sommes aux données très fragmentaires que nous fournissent les inscriptions éparpillées dans le monde chrétien et d'époques très diverses, nous devons avant tout nous défendre de vouloir, avec de tels matériaux, édifier une synthèse, même provisoire.

Il suffira à notre but de glaner, dans les quelques milliers de textes dont nous disposons, les traits les plus suggestifs, de les grouper suivant l'ordre des temps, quand cela sera possible, et d'après leurs provenances, puis d'en dégager les conclusions à retenir.

Au lieu de prendre, comme les anciens, la « théologie » comme cadre, il a paru plus avantageux de rester dans l'ordre historique et de rassembler les matériaux, amenés à pied d'œuvre, autour de deux faits capitaux : l'Evangile et l'Eglise.

A propos du Nouveau Testament, on examinera brièvement la contribution de l'épigraphie à la critique textuelle et à la philologie biblique, ainsi que son apport au commentaire historique et archéologique des récits évangéliques. De l'Eglise, nous ne toucherons qu'un petit nombre d'aspects : quelques détails sur le milieu où elle est née, sa diffusion dans le monde gréco-romain, son unité qui se maintient malgré son extension et s'affirme en dépit des luttes et des divisions, donneront une esquisse à grands traits de sa vie extérieure d'après les sources épigraphiques; aux mêmes sources, nous emprunterons une autre série de détails concrets qui permettront de pénétrer plus avant dans sa vie intime : credo, sacrements, histoire du culte (liturgie et dévotions), institutions ecclésiastiques, physionomie du peuple chrétien.

D'un paragraphe à l'autre, il y aura sans doute des lacunes; la faute en sera au manque d'informations ou à l'obligation de choisir. Aussi bien ne s'agit-il pas de tracer un tableau définitif où rien ne manque; mais seulement une esquisse générale destinée à relier et mettre en valeur quelques détails bien venus.

A. *Les Inscriptions et le Nouveau Testament :*

1. *Contribution à l'étude du texte :* a) *citations bibliques;* b) *points de comparaison pour la philologie néo-testamentaire:* α) *vocabulaire,* β) *syntaxe;* 2. *Apport au commentaire historique et archéologique :* a) *recensement de Quirinius;* b) *Lysanias, tétrarque d'Abilène;* c) *divers traits relatifs aux voyages de saint Paul.*

1. **Contribution à l'étude du texte.** — En dehors de la valeur propre qu'ils tiennent de leur caractère d'Ecriture inspirée, les Livres saints ont un aspect humain, et, par ce côté, ils relèvent de la philologie

et de l'histoire. C'est de ce double point de vue que nous allons examiner l'utilité que l'exégète peut tirer des inscriptions, soit pour l'étude du texte en lui-même, soit pour le commentaire historique et archéologique auquel il peut servir de base comme tout livre historique ancien. Il va de soi que la plupart des faits que nous aurons à consigner, surtout dans l'examen de la seconde question, concernent les livres du Nouveau Testament; cependant il n'y aura pas lieu d'exclure — notamment dans la première partie — les renseignements parallèles intéressant l'histoire du texte des Septante, qui fut, de tout temps, en usage dans l'Eglise, concurremment avec les livres nouveaux.

Deux catégories d'inscriptions ont une importance spéciale pour la philologie biblique : celles qui contiennent des extraits scripturaires, et celles, infiniment plus nombreuses, dont la comparaison avec le texte de l'Ecriture peut éclairer certains problèmes soulevés par la critique verbale et l'histoire de la langue des Livres saints.

a) *Citations bibliques*. — Les documents lapidaires qui contiennent des extraits de la Bible sont plus nombreux qu'on ne le supposerait, notamment dans les pays de langue grecque et en Afrique. Cf. Waddington, *Inscriptions grecques et latines de la Syrie*, index de J.-B. Chabot, p. 21; *Palestine Exploration Fund, Quarterly Statement*, 1891, p. 183-184; W. K. Prentice, AAE, p. 17; W. K. Prentice and E. Littmann, PAE, *passim;* G. Lefebvre, *Recueil*, p. xxix; P. Monceaux, *Hist. littér.*, t. I, p. 155-156; E. Diehl, *Lateinische christliche Inschriften*, n°s 201-224.

On constate à première vue l'abondance des emprunts aux Psaumes : dans les seules inscriptions de Syrie, on retrouve la trace d'une cinquantaine de Psaumes. Les citations souvent très brèves ne dépassent pas un ou deux versets; mais il en est aussi de plus étendues. Ainsi une inscription de Chypre (ɪvᵉ siècle) reproduit tout le ps. xiv (*Bull. de corr. hellén.*, 1896, p. 349-351); sur un rouleau de plomb provenant de Rhodes (ɪɪɪᵉ ou ɪvᵉ siècle), on a gravé le ps. lxxx, moins les 3 derniers versets (*Sitzungsber. d. k. pr. Akad. d. Wiss. zu Berlin*, 1898, p. 582 et suiv.); enfin, sur les parois d'une chambre funéraire de Kertsch, ornée de curieuses peintures, on lit, outre quelques versets des ps. xxvi et xci, le ps. xc en entier (*Röm. Quartalschrift*, 1894, p. 49-87, 309-327). Le reste de l'Ancien Testament, moins approprié au but des graveurs, est aussi moins largement représenté; cependant les citations n'en sont pas rares, surtout en Egypte et en Syrie. Le Nouveau Testament semble avoir joui, pour cet usage spécial, d'une moindre faveur que l'Ancien; cependant les quatre Evangiles et quelques-unes des Epîtres de S. Paul ont fourni des légendes aux lapicides de Syrie, d'Egypte et d'Afrique. Voir les ouvrages cités plus haut.

On ne saurait méconnaître l'importance de ces citations bibliques, sûrement localisées et souvent exactement datées. Parfois, elles viendront, avec une autorité que ne sauraient avoir les manuscrits, exposés à toutes les corruptions inhérentes à une longue transmission, décider en faveur d'une leçon sur laquelle les *codices* étaient partagés. Tel est par exemple le cas de *Luc*, ɪɪ, 14 : trois inscriptions de la Syrie du Nord portent εὐδοκία au lieu de la leçon εὐδοκίας couramment reçue. Le texte original du *Gloria* des anges annonçait donc, on peut le croire : « paix sur la terre, bonne volonté (de Dieu) sur les hommes ». Cf. *Recherches de science religieuse*, I (1910), p. 70-71.

Les citations scripturaires épigraphiques revendiquent encore à un autre titre leur place dans l'histoire du texte sacré. On sait quels problèmes sont posés au sujet des recensions d'Hésychius et de Lucien; il est certain que l'examen des textes, conservés dans leur forme originale par les inscriptions, pourra permettre d'ajouter quelques précisions à la délimitation de la sphère d'influence de ces recensions qui se partagèrent l'Orient. Cf. A. Deissmann, *Philologus*, LXIV, p. 475 et *Licht vom Osten*, p. 335.

Veut-on connaître la bible africaine, les sources sont de trois sortes : à côté des citations des auteurs ecclésiastiques et des fragments conservés par les manuscrits, figurent les inscriptions. Cf. Delattre, *Les Citations bibliques dans l'épigraphie africaine* (*Comptes rendus du IIIᵉ congrès scient. internat. des catholiques*, 2ᵉ sect., p. 210 suiv.); P. Monceaux, *Hist. littér.*, I, p. 99, 155-156. Récemment M. Monceaux montrait (*Rev. de Philol.*, 1909, p. 112-161, passim) que, bien souvent, des retouches intentionnelles, apportées au texte sacré dans les légendes épigraphiques, trahissaient la main des donatistes.

Il n'y a pas jusqu'à l'exégèse qui ne puisse tirer profit des modestes versets, gravés de-ci de-là sur les monuments chrétiens des premiers âges. Une église de la Haute Syrie portait gravés sur les linteaux de ses multiples portes des versets des psaumes et deux extraits du Cantique (ɪv, 1, 3, 4, 7; v, 2), Prentice et Littmann, PAE, n°s 839-840. Si on tient compte du choix spécial fait des versets des psaumes, gravés sur le même édifice, et qui tous ont un rapport étroit avec la « maison » du Seigneur, il n'est pas difficile de conclure que l'emprunt fait au Cantique s'inspire du même symbolisme, et nous avons le droit d'en inférer le sens dans lequel on allégorisait alors, dans cette partie de l'Orient, les versets en question.

Enfin, de l'ensemble de ces textes scripturaires, classés par provenances, se dégage encore une utile conclusion. Nous constatons quels étaient, dans tels ou tels pays, les livres saints que le peuple aimait à citer, parce qu'il les connaissait davantage; quelles sentences, dans ces livres favoris, étaient les plus populaires. Ces renseignements ne sont pas sans importance pour l'histoire de la piété des foules. Cette piété a un caractère parfois touchant; mais, plus souvent peut-être, n'est-ce pas le côté utilitaire qui l'emporte? Deux inscriptions funéraires juives (ɪɪᵉ ou ɪᵉʳ siècle av. J.-C.), trouvées dans l'île de Rhénée, implorent la vengeance de Dieu contre les meurtriers inconnus de deux jeunes femmes; le rédacteur de ces imprécations s'est largement inspiré des livres saints et l'on sent visiblement qu'il attend des versets qu'il insère dans ses formules une efficace analogue à celle des philtres (Deissmann, *Licht...*, p. 305-316). Les chrétiens ont souvent suivi les mêmes errements : le ps. lxxx inscrit sur la feuille de plomb de Rhodes (cf. *supra*, col. 1419) semble être une amulette destinée à protéger des vignobles; le *Pater* (*Mat.*, vɪ, 9-13), tracé sur une terre cuite de Mégare, comme la correspondance apocryphe de Jésus et d'Abgar, gravée sur un linteau d'Ephèse, paraissent bien avoir aussi servi d'*apotropaia*, cf. *Bull. de la Soc. des Antiquaires de France*, 1901, p. 185-192. Faut-il en dire autant des nombreux versets bibliques gravés sur le linteau des portes ou des fenêtres dans les cités chrétiennes de la Haute Syrie? Sans le moindre doute, répond M. Prentice (AAE, p. 25); en fait, la question est plus complexe : il y a lieu de faire, là aussi, une part à la superstition, inséparable bien souvent de la vraie piété parmi les populations de christianisme récent; mais on doit y reconnaître, au moins aussi souvent, des manifestations sincères d'une foi réelle et d'une dévotion spontanée, cf. *Mélanges de la Faculté orientale* (Beyrouth), III, 2, p. 721-725.

b) *Points de comparaison pour la philologie néo-*

testamentaire. — La philologie néo-testamentaire a plus encore gagné aux nouvelles découvertes que l'histoire du texte sacré. On a considéré longtemps le grec biblique comme une langue à part, ayant son vocabulaire et sa syntaxe. Si l'on consulte, en effet, les dictionnaires du Nouveau Testament, on constate que, sur environ 5.000 noms communs qu'ils contiennent, il y en a environ 550 qui sont qualifiés de « grec biblique ». Cette proportion très élevée, 11 °/₀, de vocables spéciaux suffisait à donner au grec du Nouveau Testament une couleur particulière. La syntaxe l'isolait encore davantage, croyait-on, du milieu grec contemporain; les grammaires de Buttmann, Winer, Winer-Moulton s'accordent à noter les lois particulières que suit le grec néo-testamentaire. En 1894, Blass déclarait encore que le grec du Nouveau Testament était « als ein besonderes, seinen eigenen Gesetzen folgendes anzuerkennen »; l'abbé Viteau précisait : c'est un grec profondément « sémitisé ».

Au cours de ces dernières années, un mouvement de réaction contre cette universelle persuasion s'est dessiné parmi les philologues, et aujourd'hui, grâce aux derniers travaux de Blass, de Moulton et surtout de Deissmann, les anciennes théories ont rapidement perdu du terrain. Il n'est plus question de grec « biblique », tout émaillé de sémitismes. La langue des Evangiles et de Paul n'est pas le « dialecte » isolé, si l'on peut ainsi dire, qu'on avait imaginé; mais elle reprend sa place dans l'évolution générale de la langue grecque.

Le christianisme s'est développé tout d'abord dans les couches populaires (cf. Deissmann, *Das Urchristentum u. die unteren Schichten,* 1909). Qu'il ait eu, presque dès la première heure, ses recrues dans le « grand monde » de Rome, c'est un fait qu'on ne conteste pas; il n'en est pas moins vrai qu'il a fait d'abord des conquêtes surtout dans les classes inférieures, parmi les petites gens. Or, au moment de la prédication des apôtres, si le grec l'emportait sur la langue officielle de l'Empire et était parlé par plus de millions d'hommes que le latin, — dans tout le sud de l'Europe, l'Asie antérieure, les Iles et l'Egypte, — il ne faut pas imaginer ce grec comme une langue uniforme. Au-dessous de la langue littéraire des écrivains de l'époque impériale, il y avait un parler plus libre d'allure, la langue de la conversation. Cette langue usuelle elle-même était susceptible de bien des nuances : plus châtiée et voisinant davantage avec la langue littéraire, quand elle était parlée par des gens de bonne compagnie; plus primesautière, plus simplifiée et plus courante, dans la bouche du populaire. Or la question se posait : les évangélistes et les apôtres, issus du peuple et parlant au peuple, n'avaient-ils pas conservé leur langue d'origine pour lui parler la sienne? Malheureusement cette langue, dont l'atticisme des raffinés raillait et prohibait les verdeurs savoureuses et les mots énergiques, semblait à jamais perdue, et la question précédente demeurait sans réponse.

Mais voici que des fouilles heureuses font sortir le grec populaire de l'oubli où il semblait à jamais enseveli; et les études néo-testamentaires ont singulièrement profité de cette exhumation inespérée.

Trois catégories de documents nous ont conservé quelque chose du parler pittoresque des petites gens dans tout le milieu méditerranéen : les inscriptions, les papyrus et les ostraca.

Les *inscriptions* ne sont pas toutes œuvres de lettrés; les marchands, les cultivateurs, les soldats et les esclaves ont bien souvent confié au marbre ou à la pierre l'expression de leur gratitude envers les dieux, de leurs prières ou de leurs deuils. Bien que l'exposition publique de pareils monuments ait imposé plus de tenue et de réserve, la langue populaire ne perdait pas tous ses droits, et il existe des quantités de mots que les inscriptions seules nous ont conservés, probablement parce que la littérature les proscrivait ou les ignorait. De ce chef, les inscriptions sont une source très féconde pour l'histoire du vocabulaire néo-testamentaire (Deissmann, *Licht*, p. 13, n. 2).

Avec les *papyrus* et les *ostraca*, nous entrons en plein milieu plébéien. Sans sortir de notre sujet épigraphique, il faut signaler d'un mot ces deux sources si importantes relatives à la langue parlée dans le milieu où se fit la propagande chrétienne. La moyenne et la haute Egypte — surtout le Fayoum — recèlent des trésors : c'est par milliers que les papyrus s'y découvrent. Le contenu de ces documents est aussi varié que la vie; pièces officielles : arrêtés de magistrats, instructions à des fonctionnaires, requêtes; archives familiales : pièces de procédure, contrats de mariage, de vente, de prêt; documents relatifs à des adoptions, des tutelles; comptes, créances, reçus; correspondance de toute sorte, depuis la lettre de condoléances jusqu'à l'invitation à un mariage, depuis la lettre de « Pitou » à son père jusqu'au billet amoureux et à la lettre d'un gamin volontaire à son papa. Tous ces documents ouvrent un jour sur la vie populaire et sont, à ce prix, d'un intérêt sans égal; mais ils ont peut-être plus d'importance encore pour l'étude de la langue courante, car le peuple écrit comme il parle.

Les ostraca n'ont pas un moindre intérêt : d'un usage moins coûteux que le papyrus, ces tessons de rebut se prêtaient aux mêmes besoins, et nous arrivent tout chargés d'écritures. Comme les papyrus, ils se répartissent entre les premiers Ptolémées et l'occupation arabe, couvrant ainsi un millier d'années, et nous permettant de suivre, de génération en génération, les phases de l'évolution du langage parlé, non seulement dans le bassin du Nil, mais encore dans tout le milieu méditerranéen, dans toute l'aire de diffusion du christianisme.

Deissmann a été le premier à poser qu'en gros et dans son ensemble le Nouveau Testament est un monument de la langue grecque, telle qu'elle était parlée par les gens simples et de petite culture de l'époque romaine, et que c'est par conséquent à la lumière des textes populaires que doit être étudiée la philologie néo-testamentaire. Son initiative a été féconde : à la comparaison, d'étroites affinités se sont révélées entre la langue du Nouveau Testament et celle des inscriptions, des papyrus et des ostraca, si bien que le Nouveau Testament, tiré de l'isolement auquel on l'avait condamné, est rentré dans le domaine commun de la philologie grecque.

Il suffira de renvoyer pour une étude détaillée à quelques travaux plus utiles, tels que F. Blass, *Grammatik des neutest. Griechisch*, 2ᵉ éd., 1902; J.-H. Moulton, *Grammar of the new testament Greek*, vol. I, 2ᵉ éd., 1906; Th. Naegeli, *Der Wortschatz des Apostels Paulus*, 1905; G. Thieme, *Die Inschriften von Magnesia am Mäander u. das N. Test.*, 1906. Voir surtout A. Deissmann, *Bibelstudien* et *Neue Bibelstudien* (trad. anglaise, notablement améliorée par l'auteur, *Bible Studies*, 2ᵉ éd., 1903); *Licht vom Osten*, 1908; *The Philology of Greek Bible...*, articles parus dans l'*Expositor*, octobre-décembre 1907. C'est en particulier à ces travaux que nous emprunterons quelques faits; ils suffiront à donner une idée des résultats acquis et des espérances que sans doute réaliseront les fouilles activement poursuivies.

α) *Vocabulaire.*—Kennedy (*Sources of New Testament Greek*, 1895), d'après les listes de Thayer, comptait environ 550 mots prétendus « biblique » dans le

Nouveau Testament; DEISSMANN n en biffe pas moins de 500 : de 11 °/₀, la proportion des termes bibliques tombe à 1 °/₀, et qui sait si ce dernier résidu ne sera pas bientôt éliminé. Voici quelques exemples de sécularisations que les inscriptions, les papyrus et les ostraca ont permis de réaliser : ἀλλογενής, ὀνικός, βροχή, ἱματίζω, ἐλλογέω, περισσεία, ἀφιλάργυρος, πληροφορέω, αὐθεντέω, διαταγή, ἀναθεματίζω, ἀρχιποίμην, προσκυνητής, καταπέτασμα..., etc, cf. *Licht*, p. 48-72; autres listes, *Bible Studies*, p. 86-169, 194-267. Tous ces mots réputés « bibliques » ou « ecclésiastiques » se retrouvent dans la langue des inscriptions et des papyrus, et tels d'entre eux sont signalés d'un bout à l'autre du bassin de la Méditerranée.

Si les textes nouvellement recueillis rendent à leur vraie source de longues suites de mots considérés auparavant comme des isolés, ils servent souvent aussi à attester l'origine ancienne de certaines significations que les écrivains sacrés passaient pour avoir introduites. Tel serait le cas d'ἀδελφός, employé pour désigner les « membres d'une confrérie », d'ἀναστρέφω et ἀναστροφή avec une valeur morale, d'ἐπιθυμητής au sens péjoratif, λειτουργέω, λειτουργία, λούω, πάροικος..., cf. *Licht*, p. 72; *Bible Studies*, passim.

D'autres fois, c'est la nuance précise du vocable scripturaire qui s'éclaire à la comparaison avec les textes « laïques ». Ainsi une inscription syrienne (*Bull. de corr. hellén.*, 1897, p. 60) montre que la « besace », πήρα, dont les disciples envoyés en mission ne doivent pas s'embarrasser (v. g. *Mc.*, VI, 8), n'est pas le « sac à provisions », mais la « besace du quêteur ». Des actes d'affranchissement de Delphes, les papyrus et les ostraca révèlent le sens précis du verbe ἀπέχω, c'est le terme technique employé dans les reçus et les quittances; ainsi, quand N.-S. disait des hypocrites, qui ne s'acquittent de l'aumône, de la prière ou du jeûne, que pour la galerie : ἀπέχουσιν τὸν μισθὸν αὐτῶν (*Mt.*, VI, 2), il nous les montrait, d'une manière singulièrement expressive, palpant leur récompense, la réalisant comme un vendeur qui vient de signer le reçu de la somme qu'il empoche. Un exemple remarquable entre tous, nous est fourni par le mot ἱλαστήριον. Dans les LXX, il désigne le couvercle en or de l'arche; mais comment ajuster ce sens au contexte du verset, dans lequel S. Paul (*Rom.*, III, 25) nous montre le Christ, ὃν προέθετο ὁ Θεὸς ἱλαστήριον... ἐν τῷ αὐτοῦ αἵματι? La difficulté s'évanouit, si l'on rapproche du texte sacré deux inscriptions de Cos et un papyrus du Fayoum : ἱλαστήριον doit s'entendre au sens d' « instrument » ou d' « objet de propitiation ou d'expiation »; dès lors le verset de S. Paul devient tout à fait clair. Cf. *Bible Studies*, p. 124-135; F. PRAT, *Théologie de S. Paul*, I, p. 287-289. Ces quelques exemples suffisent à montrer dans quelle mesure les documents nouveaux éclairent la sémantique néo-testamentaire.

β) *Syntaxe.* — A la syntaxe nous pouvons ramener certaines tournures, certaines associations de mots qui passaient pour appartenir à la stylistique du Nouveau Testament et qui sont le bien commun de la langue contemporaine. Quand S. Luc écrit : δὸς ἐργασίαν (XII, 58), il n'est guère probable qu'il pense traduire le latinisme *da operam*, puisqu'un papyrus atteste l'usage de cette formule dans le grec populaire; κρίνω τὸ δίκαιον (*Lc.*, XII, 57), συναίρω λόγον (*Mt.*, XVIII, 23) ont le même caractère. On pourrait multiplier les exemples, cf. *Bible Studies*, p. 103; *Licht*, p. 79-82.

La syntaxe néo-testamentaire, disait-on, est toute pénétrée d'hébraïsmes, et l'on ne cherchait pas d'autre explication, toutes les fois qu'il s'agissait de rendre raison de quelque anomalie. Or, il se trouve que les documents païens, les inscriptions aussi bien que les ostraca et les papyrus, présentent très souvent des exemples parallèles, et ces vulgarismes réduisent le nombre des sémitismes trop facilement présumés. Ainsi, βλέπειν ἀπὸ..., « se garder de », n'est nécessairement ni un hébraïsme (BLASS) ni un sémitisme (WELLHAUSEN), cette anomalie dans l'emploi de la préposition était du domaine de la langue courante; même remarque pour la construction d'εἶναι avec εἰς, pour la formule juridique εἰς τὸ ὄνομα; la structure de *Jo.*, I, 14, n'est plus incorrecte ni singulière, si l'on reconnaît, à de multiples exemples, que, dans l'usage populaire, πλήρης était traité comme un mot indéclinable; le verset où S. Paul (I *Cor.*, XI, 27), nous montre le sacrilège, après la communion, ἔνοχος τοῦ σώματος καὶ αἵματος τοῦ Κυρίου, ne renferme plus grande difficulté pour qui admet une influence de l'usage symétrique d'ἁμαρτωλός qu'il n'est pas rare de rencontrer avec le génitif, cf. *Licht*, p. 79-86.

Les textes profanes n'éclairent pas moins d'un jour particulier le style néo-testamentaire. S. Jean est-il aussi voisin qu'on le dit de la stylistique sémitique? Il ne paraîtrait pas, constate DEISSMANN; S. Jean est avant tout populaire, comme tendent à le prouver de nombreux parallèles empruntés aux inscriptions et aux papyrus, cf. *Licht*, p. 86-95.

Tels sont, en gros, les résultats acquis à la philologie du Nouveau Testament à la suite de l'examen minutieux des monuments de la langue populaire du premier siècle : ce grec populaire est l'élément foncier de la langue néo-testamentaire, c'est lui qui a nourri son vocabulaire, enrichi ou assoupli sa syntaxe par des tournures hardies, moins conventionnelles et plus vivantes que celles de la langue littéraire.

Les réactions sont fatalement un peu trop radicales. Il ne faudrait pas oublier cependant que ce grec « colloquial », parlé par des araméisants, n'a quelquefois sa vraie explication que dans un sémitisme sous-jacent. Sur ce point M. DEISSMANN n'a pas su se garder de toute exagération. Pour avoir envisagé à peu près exclusivement un coté du problème — le vocabulaire, — il n'a pas fait suffisamment ressortir le tréfonds sémitisant. Voir un excellent article de J. HUBY (*Etudes religieuses*, 1909, t. CVXIII, p. 249-262), où la question est ramenée à ses justes proportions, et, dans le même sens, G. C. RICHARDS (*Journal of Theological Studies*, janv. 1909, p. 283-290). Quoi qu'il en soit de cet excès, il ne reste pas moins vrai que la thèse de DEISSMANN a triomphé dans son ensemble, et que les inscriptions comme les papyrus et les ostraca sont désormais réintégrés dans le domaine auxiliaire de la philologie néo-testamentaire. — Voir le récent article de H. LIETZMANN, *Die klass. Philologie u. das N. T.* (*Neue Jahrbücher f. d. klass. Altertum*, 1908, p. 7-21), et l'enquête poursuivie par J. H. MOULTON et G. MILLIGAN dans l'*Expositor*, 7e série, 1908-1910. L'ensemble de la question est bien résumé par E. JACQUIER (*Histoire des livres du Nouveau Testament*, t. III, p. 322-338).

2. Apport au commentaire historique et archéologique. — Le rôle des inscriptions dans le commentaire des Livres saints ne mérite pas moins d'être signalé à l'attention. Pour en faire la preuve, il faudrait esquisser, de ce point de vue spécial, tout le commentaire du Nouveau Testament. Nous nous bornerons à quelques faits plus saillants qui suffiront à donner une idée du genre de confirmations historiques ou archéologiques que l'exégète est en droit d'attendre de l'épigraphie contemporaine de la rédaction des Evangiles et des Actes. On a constaté que S. Luc, plus que les autres évangélistes, a le souci du détail concret, du trait précis qui fixe les entours

de son récit, et qu'avec un art sobre, mais très sûr, il atteint aux qualités les plus hautes qui font l'historien. On a remarqué aussi chez lui une sympathie réelle pour le monde gréco-romain : il connaît ses institutions, en parle, d'après une information personnelle indiscutable, avec une précision qui ne laisse rien à désirer et qui suffirait à inspirer confiance en un auteur aussi sérieux et aussi averti (voir une liste des principaux détails de ce genre relevés dans les Actes, HARNACK, *Sitzungsberichte d. k. pr. Akad. d. Wiss.*, 1907, p. 378, n. 2, et *Die Apostelgeschichte*, 1908, passim et p. 64, n. 1). C'est donc au troisième évangile et aux Actes que nous emprunterons les quelques traits dont il s'agit de montrer l'exacte documentation. De l'évangile nous ne retiendrons que deux faits : le recensement de Quirinius et les synchronismes par lesquels Luc date les débuts de la mission de Jean-Baptiste; aux Actes nous emprunterons quelques épisodes du ministère de Paul. A défaut d'ouvrage plus à jour, qu'il suffise d'indiquer un livre qui a bien mérité de l'exégèse archéologique du Nouveau Testament, *Le Nouveau Testament et les découvertes archéologiques modernes*, par F. VIGOUROUX, 2e édit., 1896.

a) *Recensement de Quirinius.* — Les deux versets dans lesquels Luc fait allusion à un recensement général de l'empire, exécuté, en Judée, pendant la légation de Quirinius en Syrie, ont suscité une abondante littérature et provoqué des polémiques passionnées. Bibliographie dans SCHUERER, *Gesch. des Jüd. Volkes*[3], I, p. 508-509. Voir également le résumé très clair que le P. A. DURAND a donné de l'état de la question, *L'Enfance de Jésus-Christ*, 1908, p. 165-172.

Du texte de Luc se dégagent trois faits très nettement affirmés : 1°) qu'il y eut un recensement général de l'empire sur l'ordre d'Auguste; — 2°) que ce recensement, mis en corrélation avec la naissance de J.-C., fut exécuté en Judée avant la mort d'Hérode; — 3°) qu'au moment où il eut lieu, Quirinius était légat de Syrie.

Sur chacun de ces trois points on a voulu prendre en défaut la véracité ou l'information de l'évangéliste. On peut considérer l'attaque de SCHUERER (t. I, p. 510-543) comme la somme de tout ce qui a été écrit contre l'exactitude de la tradition évangélique à cet égard. Ce n'est point le lieu de reprendre ici l'exposé des difficultés accumulées par le savant historien, encore moins d'entreprendre la tâche laborieuse de les discuter. On l'a fait bien souvent, et l'on trouvera la substance des réponses qui méritent d'être retenues, dans les commentaires catholiques ou simplement conservateurs. La réfutation la plus ingénieuse a été présentée par W. RAMSAY, *Was Christ born at Bethleem?* 3e éd., 1905, p. 95-196; voir aussi la notice de M. VIGOUROUX, *Le Nouveau Testament*, liv. II, ch. I, et la dissertation d'A. MAYER, *Die Schatzung bei Christi Geburt in ihrer Beziehung zu Quirinius*, 1908. Tout récemment W. WEBER (*Zeitschrift f. neutest. Wissenschaft,* 1909, p. 307-319) essayait d'établir, en s'appuyant sur une critique très poussée du récit de Josèphe, que les deux allusions de Luc (*Ev.*, II, 1-2; *Act.*, V, 37) se réfèrent à un recensement unique, opéré, sous la conduite de Quirinius, en l'an 4 av. J.-C. Cette thèse demeure encore trop hypothétique pour que nous en prenions avantage; il fallait cependant signaler cette tentative de réaction contre la confiance absolue que l'on accorde à Josèphe, quand il s'agit de s'en prendre aux Evangiles.

Il y a, parmi les difficultés qui sont opposées au témoignage de Luc des arguments de convenance dont la valeur démonstrative est mince; la preuve *a silentio* y joue un rôle capital, et l'on sait ce qu'elle vaut; enfin les plus grosses objections s'appuient sur le récit de Josèphe. Notons seulement ici le témoignage de deux inscriptions qui sont venues faire brèche dans l'argument *a silentio*, ont diminué d'autant la difficulté et provoqué un changement d'attitude de la part de quelques-uns des adversaires de la véracité de Luc.

On savait par Josèphe (les textes réunis par SCHUERER, p. 516, n. 27, discutés par W. WEBER, cf. *supra*) qu'après la déposition d'Archélaus, Quirinius, en l'an 6/7 de notre ère, fut chargé du recensement de la Judée, dès lors annexée à la Syrie. Que ces opérations se fussent étendues à toute la Syrie, Josèphe le donnait à entendre (*Antiq.*, XVII, XIII, 5; XVIII, I, 1). Cette indication sommaire se trouve heureusement mise hors de toute contestation par une inscription de Beyrouth, dont on avait suspecté l'authenticité, précisément en raison de son contenu, jusqu'à ce que l'original en ait été retrouvé à Venise (CIL, III, 6687 = DESSAU, *Inscr. lat. sel.*, 2683). C'est l'inscription funéraire d'un officier de second rang qui eut sa part dans les opérations du recensement; il vaut la peine de reproduire ce texte, puisque aussi bien c'est un document important pour l'histoire du gouvernement de Quirinius :

Q. Aemilius Q. F. | *Pal. Secundus* [*in*] | *castris divi Aug. s*[*ub*] | *P. Sulpi*[*c*]*io Quirinio le*[*gato*] | *C*[*a*]*esaris Syriae honori* | *bus decoratus, pr*[*a*]*efect.* | *cohort. Aug. I, pr*[*a*]*efect.* | *cohort. II Classicae; idem* | *iussu Quirini censum egi* | *Apamenae civitatis mil* | *lium homin. civium CXVII;* | *idem missu Quirini adversus* | *Ituraeos in Libano monte* | *castellum eorum cepi; et ante* | *militiem praefect. fabrum* | *delatus a duobus cos. ad ae* | *rarium, et in colonia* | *quaestor, aedil. II, duumvir II,* | *pontifexs.* | *Ibi positi sunt Q. Aemilius Q. F. Pal.* | *Secundus f. et Aemilia Chia lib.* | *H. m. amplius h. n. s.*

Observer que ce recensement n'a laissé aucune trace dans le monument d'Ancyre, qui n'énumère que 3 « census » (28 et 8 av. J.-C., 14 J.-C.).

Quoi qu'il en soit de la signification de ce document, la difficulté demeure. Si le recensement syro-palestinien de 6/7 (cf. *Act.*, V, 37) est un fait historique bien établi, tout cela n'a rien à voir, ce semble, avec le recensement général que Luc place avant la mort d'Hérode (4 av. J.-C., cf. SCHUERER, I, p. 415, n. 167) et auquel il mêle la personnalité de Quirinius; à moins que l'évangéliste n'ait antidaté d'une dizaine d'années les faits qu'il rapporte, pour les rattacher à la naissance de J.-C.? L'anachronisme vivement reproché à Luc reposait sur le fait historiquement certain de la légation de Quirinius en Syrie à partir de l'an 6 de notre ère, cf. SCHUERER, I, p. 327; *Prosopographia Imperii Romani*, III, p. 287, n° 732. Par un heureux hasard, un fragment d'inscription, découvert en 1764 à Tivoli (CIL, XIV, 3613; Dessau, *Inscr. lat. sel.*, 918), et définitivement expliqué par MOMMSEN, est venu entièrement disculper l'évangéliste et témoigner une fois de plus de la sûreté de son information. De la pierre, il ne reste que la moitié inférieure, et la cassure a emporté le nom du personnage à qui le monument était dédié. Cependant l'attribution de cette inscription à P. Sulpicius Quirinius a réuni les suffrages des épigraphistes les plus qualifiés (SCHUERER, I, p. 324, n. 32). Le grand intérêt de ce texte réside spécialement dans la dernière ligne, où il est dit du titulaire de la dédicace : [*legatus pr. pr.*] *divi Augusti iterum Syriam et Ph*[*œnicen optinuit*]. Cette « seconde » légation en Syrie est celle de l'an 6 de notre ère; quant à la première, dont l'existence peut se prouver par des combinaisons historiques indépendantes de l'inscription de Tivoli et que celle-ci vient corroborer,

cette première légation peut être assez facilement localisée. La Syrie, province consulaire, ne put être confiée à Quirinius qu'après son consulat (12 av. J.-C.); or, pendant les années suivantes, nous trouvons, à la tête de la province de Syrie, d'abord M. Titius aux environs de l'an 10; puis C. Sentius Saturninus, de 9 à 6 et P. Quintilius Varus, de 6 à 4. Ce dernier était encore en charge lors de la mort d'Hérode (Schuerer, I. p. 322), si bien que la première légation syrienne de Quirinius ne peut avoir commencé avant l'an 3 av. J.-C. Ainsi, en admettant que Jésus naquit au cours de la première légation de Quirinius, nous n'arriverions qu'à diminuer l'erreur, sans la faire disparaître. Si Jésus est né alors que Quirinius était déjà en charge, Hérode était déjà mort; si Hérode n'était pas encore mort, comment peut-on nous parler de Quirinius? Bien des tentatives ont été faites pour sortir de ce dilemme. Voir dans les commentaires conservateurs, et aussi l'analyse des solutions que Schuerer énumère et critique, I, p. 534 et suiv. A s'en tenir aux possibilités, personne ne fera difficulté d'admettre que les opérations du recensement se soient prolongées pendant plus d'une année, qu'elles aient au moins chevauché sur deux années consécutives; commencées en l'an 4 av. J.-C. ou même plus tôt, elles amenèrent Joseph à Bethléem, et Jésus y naquit avant la mort d'Hérode; poursuivies et achevées sous Quirinius, on imagine facilement qu'elles aient gardé le nom du gouverneur à qui il fut donné de clore les listes et de proclamer les résultats.

b) *Lysanias, tétrarque d'Abilène.* — Il est un autre synchronisme de S. Luc qui a été vivement attaqué (voir bibliogr. dans Schuerer, I, p. 707 et 719, n. 44) et qui reçoit des inscriptions une confirmation éclatante. Pour dater la mission de Jean et le début de la vie publique de Jésus, l'évangéliste a multiplié les indications chronologiques (III, 1) : « Dans la quinzième année du règne de Tibère César, lorsque Ponce Pilate était gouverneur de la Judée, Hérode tétrarque de la Galilée, Philippe son frère tétrarque de l'Iturée et du territoire de la Trachonitide, Lysanias tétrarque de l'Abilène... » Auguste étant mort le 19 août de l'an 14, la quinzième année de Tibère correspond donc normalement à 28/29 ou 29/30; la procuratèle de Pilate couvre l'espace compris entre 26 et 36, de là aucune difficulté; à l'indication relative à la tétrarchie de Philippe et à celle d'Antipas on ne trouve rien à objecter. Quelques critiques ont prétendu se rattraper sur l'intervention du nom de Lysanias. « Luc fait régner, 30 ans après la naissance du Christ, un Lysanias qui avait certainement été tué 30 ans avant cette naissance : c'est une petite erreur de 60 ans. » (Strauss, *Nouvelle vie de Jésus*, trad. Nefftzer et Dollfus, II, p. 20-21.) On verra de quel côté était l'erreur.

Caligula, en montant sur le trône (37), donna à son ami Agrippa Ier, avec la tétrarchie de Philippe, celle de Lysanias (cf. Schuerer, p. 552; 717-8); Claude (41) confirma et agrandit cette dotation. Comme Josèphe ne connaît qu'un Lysanias, contemporain d'Antoine et de Cléopâtre, on en concluait que c'était de ce personnage que l'Abilène avait reçu, puis conservé jusqu'à l'accession d'Agrippa, la dénomination de « tétrarchie de Lysanias »; S. Luc mentionnant, en 29, un Lysanias, tétrarque d'Abilène, déplaçait donc de 60 ans, ou dédoublait le Lysanias historique. Pour le malheur de cette hypothèse — fondée comme bien d'autres sur l'inerrance de Josèphe — une inscription découverte près d'Abila (CIG, 4521 = Dittenberger, *Orientis Graeci inscr. sel.*, 606) est venue attester l'existence d'un second Lysanias, qui répond exactement aux exigences du récit évangélique. L'inscription émane d'un certain Nymphaios, affranchi du tétrarque Lysanias, et par sa date se place entre 14 et 29. Nous avons donc la preuve épigraphique de l'existence du tétrarque, contemporain de Tibère, que connaît S. Luc.

L'information fournie par ce premier document est d'ailleurs corroborée par une autre incription, découverte à Héliopolis de Syrie (CIG, 4523 = *Inscript. graecae ad res romanas pertinentes*, III, 1085) qui paraît appartenir à la sépulture de la famille royale d'Abilène et nous montre le retour fréquent du même nom de Lysanias dans la dynastie. Voir le mémoire de Renan, *Mém. de l'Acad. des Inscript. et Belles-Lettres*, XXVI, 2e partie.

Il n'est pas hors de propos de noter en passant que les indications de S. Luc relatives soit aux Hérode, soit aux Agrippa, pourraient être l'objet d'une étude détaillée, dans laquelle, à côté des textes historiques, les inscriptions et les monnaies auraient leur place. Les textes épigraphiques ont été réunis par Dittenberger (*Orientis graeci*, 414-429); y ajouter l'édit d'Agrippa II trouvé à Yabroud (Clermont-Ganneau, *Rec. d'Archéol. orient.*, VII, p. 54-76), une dédicace de Ba'albeck, CIL, III, 14387 et l'inscription de Faqra, qui mentionne Agrippa II et Bérénice (*Jahrb. d. k. d. archaeolog. Instituts*, XVII, p. 107, n. 43). On observera en particulier que ces textes ont une utilité spéciale pour déterminer l'étendue des territoires qui furent successivement sous la mouvance des deux Agrippa.

c) *Divers traits relatifs aux voyages de S. Paul.* — Ces deux exemples d'ordre plutôt historique et chronologique suffisent à montrer que le texte de S. Luc n'a rien à redouter du hasard des découvertes épigraphiques, et que, bien au contraire, il peut en attendre d'utiles confirmations. Quelques autres détails empruntés aux *Actes* feront voir à l'évidence combien l'écrivain sacré serre de près la réalité : l'Achaïe, Chypre, la Macédoine, l'Asie Mineure, Jérusalem nous fourniront autant de preuves de l'exacte information de l'auteur, autant de garanties de la haute valeur historique de son récit. Cf. *supra*, col. 268.

A Corinthe (*Act.*, XVIII, 4), chaque sabbat, Paul discourait dans la synagogue. Il est intéressant de noter qu'on y a retrouvé le linteau d'une synagogue, probablement celle où parlait l'apôtre, portant l'inscription : [συνα]γωγὴ Ἑβρ[αίων], Deissmann, *Licht*, p. 8, n. 11 ; E. Wilish, *Neue Jahrbücher*, 1908, p. 427. Un autre détail mérite surtout d'attirer notre attention. Au cours du séjour de Paul, un revirement se produisit au sein de la colonie juive et voici comment S. Luc introduit ce récit : Γαλλίωνος δὲ ἀνθυπάτου ὄντος τῆς Ἀχαΐας (XVIII, 12). Proconsul (ἀνθύπατος), cette désignation eût été une erreur entre 15 et 44 J.-C.; car, pendant ce laps de temps, l'Achaïe, d'abord dévolue au sénat, fut gouvernée par des légats impériaux. Mais, Claude ayant rendu la province au sénat, L. Junius Annaeus Gallio, frère de Sénèque, se trouvait précisément avoir rang et titre de proconsul. Comme une inscription de Delphes (Aem. Bourguet, *De rebus delphicis imperatoria aetate*, 1905, p. 63-64) permet d'établir que Gallion était en charge en 52, il y a lieu de tenir compte de cette donnée pour la chronologie si controversée des voyages de S. Paul. Voir ci-dessus, col. 268.

Le titre d'ἀνθύπατος revient deux fois encore dans les *Actes* : une fois, il sert à désigner les gouverneurs d'Asie (XIX, 38); une autre fois, nous le trouvons appliqué au gouverneur de Chypre, Sergius Paulus (XIII, 7, 8, 12). Là encore une méprise était facile, et S. Luc s'en est exactement gardé; comme l'Achaïe, Chypre eut ses vicissitudes : d'abord ressortissant à l'administration impériale, elle passa, en 22 J.-C., au sénat, et dès lors reçut des propréteurs avec titre de

proconsuls, comme en font foi les inscriptions et les monnaies. On serait même porté à identifier le Sergius Paulus des *Actes* avec l'ἀνθύπατος Παῦλος que nous révèle une inscription de Chypre (*Inscr. gr. ad res Romanas pertinentes*, III, 930).

Instruit des détails de l'administration romaine, Luc ne connaît pas moins bien les particularités des institutions municipales, et, à l'occasion, il note d'un mot des minuties qui eussent échappé à un observateur moins averti ou à une mémoire moins fidèle.

Racontant son arrivée à Philippes en compagnie de Paul, il écrit de cette ville ἥτις ἐστὶν πρώτη τῆς μερίδος Μακεδονίας πόλις, κολωνία (XVI, 12). Πρώτη: Philippes était-elle donc la *première* ville de la province (μερίς) pour qui venait de l'ouest, comme venait Paul, car Luc nous dit avoir débarqué à Νεάπολις? Rien cependant ne saurait être plus exact : les inscriptions latines retrouvées sur l'emplacement de Néapolis prouvent clairement que cette localité faisait partie intégrante de la colonie de Philippes, c'en était un *vicus*, l'ἐπίνειον. Quant au mot κολωνία, dont S. Luc n'est pas prodigue, il est ici parfaitement en situation, car Philippes avait reçu d'Auguste, à la suite de sa victoire sur Brutus et Cassius, le titre et les privilèges de « colonie ». La connaissance de ce fait et de la situation privilégiée de la ville put parvenir de bien des manières à la connaissance de S. Luc ; mais il lui suffisait de jeter un coup d'œil sur les monnaies de la cité qui avaient cours lors de son passage pour y lire, au revers de l'effigie de Claude, la légende : *Col*(*onia*) *Aug*(*usta*) *Iul*(*ia*) *Philip* (*pensis*). Colons, et donc citoyens, il n'est pas surprenant que les gens de Philippes fassent sonner bien haut leur titre de « Romains » (XVI, 21), ce titre dont S. Luc, au contact de Paul, a appris la signification précise, et qu'il emploie habituellement avec sa valeur politique (XVI, 37, 38; XXII, 25, 26, 27, 29; XXIII, 27).

Un miracle de Paul ayant réveillé le fanatisme, Paul et Silas sont appréhendés (XVI, 18-19); on les traîne sur l'agora vers les magistrats (ἐπὶ τοὺς ἄρχοντας) et on les fait comparaître devant les stratèges (προσαγαγόντες αὐτοὺς τοῖς στρατηγοῖς). Ces deux désignations ont toute la précision désirable: le premier titre peut être considéré comme une dénomination générique des hauts fonctionnaires de la cité; le second désigne plus particulièrement les *duoviri iure dicundo* qui avaient, par office, la juridiction civile et criminelle, dans les limites prévues par la loi, et par conséquent qualité pour punir le voyageur turbulent dont le privilège civique n'était pas soupçonné. Cf. PAULY-WISSOWA, *Realencyclopädie*, V, s. v. *duoviri;* H. SCHILLER u. M. VOIGT, *Die röm. Staats-Kriegs- u. Privatalterthümer*, p. 177; LIEBENAM, *Städteverwaltung*, p. 286 suiv.; W. M. RAMSAY, *S. Paul the Traveller*, p. 212; du même, *The Philippians and their magistrates*, *Journal of theol. Studies*, I, p. 114-116.

De Philippes, les voyageurs gagnèrent Thessalonique, où ne les attendaient pas de moindres difficultés : le fanatisme juif ne désarmait pas. En effet, Paul n'avait pas parlé pendant trois sabbats dans la synagogue que les Juifs exaspérés mettent la ville en émoi. A défaut de Paul, son hôte est traîné devant les « politarques » (XVII, 6-8). Ce titre était tellement insolite qu'on a voulu croire tout au moins à une faute matérielle dans la tradition manuscrite des *Actes*. Mais, si aucune source littéraire, à part S. Luc, ne nous signale l'existence de πολιτάρχαι en Macédoine et spécialement à Thessalonique, l'épigraphie est là pour attester leur réalité. Ils apparaissent notamment dans plusieurs inscriptions de Thessalonique, cf. v. g. Ch. MICHEL, *Recueil d'Inscriptions grecques*, 1287; LIEBENAM, *Städteverwaltung*, p. 293; six de ces inscriptions reproduites par M. VIGOUROUX, *Le Nouveau Testament*, l. III, ch. IV.

A son retour de Macédoine et d'Achaïe, Paul passa par Ephèse; il y revint au cours de sa troisième mission et y séjourna deux ans (XIX, 10). C'est au cours de cette prédication prolongée que se produisit l'incident raconté au chap. XIX des *Actes*, la sédition des « argentiers ». Je ne sais si les *Actes* renferment des pages plus vivantes et plus mouvementées que ce petit récit de 16 versets; nulle part, en tout cas, les mouvements tumultueux et irréfléchis de la foule n'ont été saisis et rendus avec plus de vérité. Mais ce qui nous intéresse davantage peut-être, c'est la richesse de connaissances et l'étonnant don d'observation que cette page décèle chez S. Luc. Il n'y a pas un détail du récit qu'on ne puisse appuyer de multiples citations d'inscriptions contemporaines. Si la corporation des ἀργυροκόποι, si puissante à Ephèse, ne nous est connue que par S. Luc, du moins en trouve-t-on de semblables à Smyrne (CIG, 3154) et à Palmyre (WADDINGTON, 2602) : ἀργυροκόποι καὶ χρυσοχόοι. Comme le fait remarquer M. CHAPOT (*La province romaine proconsulaire d'Asie*, p. 516), la mode était alors de déposer dans le sanctuaire, comme hommages à la déesse, des objets, parfois en marbre ou en terre cuite, en argent quand le pèlerin était riche, représentant une statuette ou affectant la forme d'un petit temple, d'où le nom de ναός qu'on leur donnait (XIX, 24). Le nombre de ces ex-voto était considérable; un collège de ναοφόροι les portait dans les processions. La corporation vivait des pèlerinages : ce détail concorde au mieux avec ce que nous savons de la célébrité mondiale du temple d'Ephèse à l'époque romaine. Menacés dans leur négoce, les argentiers se réunissent tumultueusement au théâtre. Nous pouvons reconstituer le cadre de la scène; car le théâtre, fouillé d'abord par WOOD (1866), a été entièrement dégagé par les archéologues autrichiens, de 1897 à 1899, cf. PAULY-WISSOWA, *Realencyclopädie*, s. v. *Ephesos*, col. 2816-7. Dans cet immense fer à cheval, de 140 mètres de diamètre, pouvant réunir 24.500 personnes, ce sont des cris et des acclamations sans fin ; deux heures durant (XIX, 34), la foule hurle : μεγάλη ἡ Ἄρτεμις. Ce trait suffirait à révéler un témoin, car le populaire ne pouvait acclamer sa déesse autrement qu'en employant le titre même que les inscriptions lui donnent; cf. WOOD, *Discoveries at Ephesus...*, *Inscriptions from the great Theatre*, n° 1 passim ; SEYMOUR DE RICCI, *Proceedings of the Soc. of biblical Archaeology*, XXXIII, p. 396 et suiv. Comme dans les inscriptions, dans les *Actes*, θεός et θεά sont employés alternativement pour désigner la déesse. D'ailleurs, S. Luc connaît les traditions éphésiennes, le discours du « secrétaire » en fait foi (XIX, 35). De fait, Ephèse se glorifiait d'être néocore d'Artémis; elle le fut aussi des Césars divinisés, et ce double fait a de multiples attestations aussi bien dans les inscriptions (v. g. DITTENBERGER, *Orientis Graeci*, 481, 493, 496; *Sylloge* [2], 656) que sur les monnaies (CHAPOT, *op. cit.*, p. 445 suiv.). Il n'y a pas jusqu'à l'allusion mythologique au διοπετές qui ne réponde exactement au contenu de nos sources (cf. BENNDORF, *Forschungen in Ephesos*, I, p. 237 suiv., passim). S. Luc ne touche pas avec moins de sûreté aux institutions locales : le γραμματεύς qui intervient, secrétaire du sénat ou du peuple, était un personnage, et l'on s'explique aisément l'ascendant qu'il prit tout de suite sur la foule. Son discours, si bref qu'il soit (XIX, 35-40), n'est pas un résumé décoloré, il est plein de faits. Il est visible que l'orateur s'inspire d'abord de la législation, qui châtiait certains délits touchant au culte. Or WOOD a découvert, dans le théâtre, un texte, d'après lequel

la mutilation des statues et des images, ainsi que quelques autres délits, sont considérés comme ἱεροσυλία καὶ ἀσέβεια (Wood, *Inscriptions from the great Theatre*, I, col. IV, lig. 39-41). Qui sait si ce n'est pas précisément à cette loi que le γραμματεύς fait appel? S'agit-il, au contraire, de griefs particuliers à la corporation, il rappelle qu'il y a des assises, des proconsuls. Sur le rôle du proconsul dans l'administration de la justice, cf. Chapot, *op. cit.*, p. 351 suiv. L'expression ἀγοραῖοι ἄγονται (XIX, 38) trouve sa justification dans l'usage épigraphique de la région (Dittenberger, *Orientis graeci*, 517, n. 7). Si au contraire la foule a d'autres questions à mettre en délibération, qu'on attende une assemblée « régulière » (Chapot, *op. cit.*, p. 208). Un détail cependant du récit de S. Luc demeure obscur. Il nous montre (XIX, 31) quelques-uns des « asiarques » restés fidèles à Paul; qui sont ces asiarques? Si la question demeure sans réponse certaine, la faute n'en est pas à l'auteur des *Actes*, mais au problème lui-même qui n'a pas encore été éclairci, cf. Chapot, *op. cit.*, p. 468-489 et 517.

Des péripéties du dernier voyage de Paul à Jérusalem, nous ne retiendrons qu'un trait, car il répond pleinement à notre but. Paul est accusé par des Juifs d'Asie d'avoir introduit dans le temple des Gentils; on se précipite sur lui, on cherche à le tuer; l'intervention du tribun de la cohorte seule le sauva (XXI, 27-32). Cette haine prompte à s'assouvir devait se couvrir d'un prétexte. Le prétexte existait. Si l'on en croit Josèphe, le parvis des Gentils était séparé de celui des Juifs par une balustrade, et les païens avaient défense de la franchir sous peine de mort : des stèles, placées de distance en distance, rappelaient en grec et en latin la prohibition et la sanction (Josèphe, *A.J.*, XV, XI, 7; *B.J.*, V, V, 2, VI, II, 4). Mais nous avons mieux que l'autorité de Josèphe : M. Clermont-Ganneau a découvert, en 1871, une des stèles dont parle l'historien juif; cf. *Rev. archéol.*, nouv. série, XXIII (1872), p. 214-234, 290-296; Dittenberger, *Orientis graeci*, 598; Schuerer, II, p. 272, n. 55; Deissmann, *Licht*, p. 49. C'est cette sentence que les ennemis de Paul voulaient indûment lui appliquer.

On pourrait pousser bien plus loin cette enquête. Par exemple, il serait tentant d'accompagner Paul et Luc dans leurs voyages de Palestine en Asie, d'Asie en Europe; de nous embarquer avec eux, de refaire, sur leurs traces, les longues étapes des routes de terre, enfin le dernier voyage, si dramatique, du prisonnier. Avec les anciens itinéraires, les récits des voyageurs modernes, en observant les paysages et les ruines, on arriverait à rendre tous ses entours au récit déjà si coloré et si vivant du « témoin ». Ce travail, M. Ramsay l'a accompli, cf. *St. Paul, the Traveller and the roman Citizen*, 7e édit., 1903; *The Cities of St. Paul*, 1907; *Pauline and other studies in early christian History*, 1907; *Luke the physician*, 1908; mais, après lui, il y a encore à glaner, et, presque à toutes les étapes, nous rencontrerions des inscriptions dont le contenu souvent vient éclairer le récit des *Actes*, et toujours jette une lumière plus abondante sur le milieu dans lequel s'est répandue la prédication apostolique.

B. *Les Inscriptions et l'Eglise* : 1. *Vie extérieure de l'Eglise* : a) *le milieu*; b) *la diffusion de l'Eglise*; c) *l'unité de l'Eglise* (*Abercius*); d) *les luttes et les divisions*; 2. *Vie intérieure de l'Eglise* : a) *le Credo*; b) *les sacrements*; c) *le culte chrétien* : α) *liturgie*, β) *culte des saints et des reliques*; d) *les institutions ecclésiastiques*; e) *la vie morale chrétienne* : α) *les vertus*, β) *la conception de la mort*.

Vouloir tirer des inscriptions une histoire de l'Eglise serait une chimère; attendre même de ces documents des renseignements plus précis[1] ou plus détaillés que ceux que nous fournissent les textes littéraires sur les débuts de l'Eglise, ce serait s'exposer à une déconvenue totale. N'avons-nous pas remarqué les causes qui ont rendu assez rares les inscriptions chrétiennes aux premiers âges chrétiens, et les difficultés qu'il y a à les isoler des textes païens? Cette réserve faite, on doit affirmer que les inscriptions peuvent fournir un précieux appoint à l'étude du fait ecclésiastique. Nous en signalerons quelques aspects; ils donneront une idée des détails intéressants que les monuments lapidaires fournissent, pour leur part, à l'historien qui ne dédaigne pas de se faire un moment archéologue. A seule fin de trouver un cadre, nous distinguerons dans l'Eglise sa vie extérieure et sa vie intime.

1. Vie extérieure de l'Eglise. — Dans quel milieu, sous quelles influences ou malgré quels obstacles, l'Eglise s'est-elle répandue; à quels signes se manifeste l'unité dans la dispersion; luttes et divisions : tels sont les points relatifs à l'histoire extérieure de l'Eglise, autour desquels nous grouperons quelques faits empruntés à l'épigraphie.

a) *Le milieu.* — Si l'on dépouille le *Corpus* latin et les inscriptions grecques d'époque romaine, on est, avant tout, frappé de la grande diversité qu'elles nous révèlent de province à province. On constate de multiples degrés d'assimilation : ici à peu près complète, là beaucoup moins poussée. Le caractère national des peuples se trahit à maint détail. Ce que nous savions de la politique romaine, de ses compromissions habiles, de son art de ménager les transitions et les étapes : tout cela devient sensible dans les multiples divergences que nous constatons de province à province, de ville à ville. Nous retrouvons, dans les inscriptions officielles ou privées, dans les dédicaces ou les ex-voto, la variété presque infinie des institutions municipales, la mêlée des cultes, la population bigarrée des dieux locaux dont la personnalité survit, en dépit des efforts d'unification tentés par le syncrétisme; la multitude irréductible des langues indigènes, toujours vivaces et conservant les idées et les aspirations du passé sous le nouvel état de choses. Il n'y a pas jusqu'à la physionomie morale des peuples qui ne se trahisse au libellé des textes, à telle formule favorite. Comparez les Gaules à l'Afrique, l'Egypte à la Syrie, la Grèce à l'Asie, les provinces danubiennes aux Germanies : de tous côtés, les contrastes s'accusent, et l'on constate combien d'autonomies Rome eut l'art d'unir, sans les fondre, dans le grand tout impérial. Sans faire des comparaisons aussi distantes, il suffirait de passer en revue les provinces asiatiques pour s'apercevoir de l'écart de civilisation qui existe des provinces de bordure aux états du centre, défendus de la romanisation par leurs montagnes, leurs antiques traditions d'indépendance, leur génie national, leurs cultes primitifs.

Cependant, quelque divers que fussent tous ces

1. Il faut cependant faire une exception pour certains textes d'une importance spéciale, que nous ne saurions aborder dans un article aussi sommaire; car ils demanderaient, pour être mis en valeur, un commentaire détaillé. Parmi ces monuments nous aurions à faire une place de choix au « cycle pascal » et au « catalogue » d'ouvrages gravé, au début du IIIe siècle, sur une statue représentant S. Hippolyte. L'importance de ce texte a été mise en lumière en dernier lieu par M. A. d'Alès; nous ne saurions mieux faire que de renvoyer à son étude, *La Théologie de S. Hippolyte*, Paris, 1906, p. III-XI, XLIII-L, 151-158.

éléments, tous, même les plus rebelles à l'assimilation, avaient trouvé leur place dans le puissant ensemble créé par les conquêtes et la politique de Rome. S'il n'y avait pas eu fusion, il y avait unité.

Celle-ci tenait d'abord à un pouvoir central exceptionnellement fort, qui savait être le maître, se faire accepter ou s'imposer. Mieux encore que l'histoire générale, les inscriptions nous font entrer dans le détail de cette action puissante et continue qu'eut l'administration romaine dans toutes les parties de l'empire. Non contente de gouverner de haut et de loin, elle s'insinue jusque dans les moindres détails, faisant régner l'ordre et la dépendance partout où la prudence lui commande de ne pas imposer l'absolue sujétion.

A ce premier facteur d'unité extérieure s'ajoutaient d'autres agents d'une action plus profonde. Les voyages, le commerce, l'immigration ne créaient pas seulement des courants d'échange; ils étaient propres à faire cheminer les idées, à propager les influences, à transmettre les éléments de civilisation. Or les inscriptions nous font assez voir qu'on voyageait beaucoup dans l'antiquité. Il suffira de citer cette femme gauloise qui fit 59 étapes pour aller en Italie « commémorer la mémoire de son mari très doux » (CIL. V, 2108); ces deux toutes jeunes filles, Maccusa et Victoria, venues de Gaule en Macédoine, *ob desiderium avunculi*, et mortes peu après leur arrivée à Edesse (*completa cupiditate amoris..., fati munus complerunt*), *Bull. de corr. hellén*, 1900, p. 542; *Athena*, XXIII, p. 22 suiv.; ou encore ce marchand d'Hiérapolis qui se vante d'avoir doublé 72 fois le cap Malée (Dittenberger, *Syll.*², 872).

Dans ce dernier cas, les traversées avaient pour but le négoce. Or ce renseignement n'est pas isolé : nous suivons, aux inscriptions qu'ils ont laissées, la trace des hardis commissionnaires de l'antiquité. Nous connaissons les gros négociants organisés en corporations ou sociétés qui tiennent les grands emporia de Délos, d'Alexandrie ou de Pouzzoles; nous connaissons leurs pourvoyeurs, par exemple ces chameliers de Palmyre dont les caravanes allaient chercher, sur le golfe Persique, les denrées d'Extrême-Orient et les convoyaient vers la côte méditerranéenne; nous retrouvons le long des fleuves de la Gaule, les factoreries et les boutiques des détaillants étrangers. Souvent, le hasard du colportage les amenait à se fixer là où les retenait leur négoce, et c'est ainsi que les Orientaux essaimaient en Occident, marquant de leurs colonies tous les marchés de quelque importance, de Rome à Pouzzoles, jusqu'à la Bretagne et la Germanie. Cf. P. Scheffer-Boichorst, *Zur Geschichte der Syrer in Abendlande* (*Mittheil. d. Instit. f. österreich. Geschichtsforschung*, VI, p. 521-550); L. Bréhier, *Les colonies d'Orientaux en Occident, au commencement du moyen âge* (*Byzantinische Zeitschrift*, XII, p. 1-39; V. Parvan, *Die Nationalität der Kaufleute im römischen Kaiserreich*, 1909). Marchands et soldats — l'Orient en fournissait beaucoup (cf. Scheffer-Boichorst, Bréhier, Parvan) — apportaient avec eux leurs idoles et leurs cultes, et c'est ainsi que les divinités orientales, en moins de deux siècles, firent à peu près le tour du monde romain, recrutant partout des adeptes, s'installant dans les laraires privés ou dans les chapelles publiques, bientôt assiégées de dévots.

b) *La diffusion de l'Eglise.* — Il fallait rappeler tous ces faits, dont les uns allaient tourner à l'avantage du christianisme, tandis que les autres devaient lui faire échec, pour se faire une idée des clartés (des *side-lights*, comme disent les Anglais d'un mot expressif) que les inscriptions projettent sur l'histoire de la diffusion du christianisme.

D'une part, la grande unité impériale a facilité, dans une certaine mesure, l'unité de l'Eglise; les communications, si largement ouvertes et si faciles, ont rendu possible l'action à longue portée des premiers prédicateurs, et expliquent comment, en un siècle et demi, le christianisme put apparaître sur toute la périphérie de la Méditerranée; les centres orientaux, dès qu'ils se sont alimentés par des recrues chrétiennes, sont devenus des foyers religieux, qui immédiatement, rayonnèrent dans toute leur clientèle; enfin, il n'est pas jusqu'aux cultes orientaux qui, ayant ouvert l'Occident aux pensées religieuses, venues de Syrie et d'Asie, n'aient frayé la voie à la foi nouvelle, en qui ils devaient trouver une rivale obstinée et bientôt victorieuse.

Ces circonstances favorables au développement du christianisme avaient ailleurs leur contre-partie. Sans parler des obstacles irréductibles d'ordre moral, intellectuel et religieux : corruption de la vie, déformation des esprits, scepticisme et dilettantisme qui s'alliaient aux superstitions les plus tenaces et aux absurdités sérieusement admises de la magie et de la théurgie; sans parler des difficultés que la religion nouvelle présentait aux esprits prévenus, — origine vulgaire, patrons inconnus, morale austère, dogmatique intransigeante et exclusive, tout au rebours du syncrétisme régnant, — plus d'un des faits signalés plus haut devait entraver la marche conquérante du christianisme.

Nous avons constaté la diversité de caractère des provinces; comment alors être surpris de voir la foi nouvelle faire ici de rapides progrès et là ne pénétrer qu'avec peine? Ainsi, en Phrygie, en Bithynie, en Proconsulaire..., elle semble avoir trouvé un sol propice, et bientôt la levure nouvelle soulève toute la masse; mais, dans d'autres provinces de l'Asie, la résistance se prolonge, et les progrès de l'évangélisation se heurtent à des oppositions persistantes. Nous voyons subsister jusqu'au ve et au vi^e siècle, les langues indigènes : mysien, isaurien, lycaonien, cappadocien, celtique, gothique, lycien... cf. Holl, *Das Fortleben der Volkssprachen in Kleinasien in nachchristlicher Zeit* (*Hermes*, 1908, p. 240-254). Cette ténacité des vieux idiomes isolait les groupes ethniques hostiles à la culture grecque, et les fermait à l'action catholique de la foi nouvelle. Aussi constatons-nous, dans la majeure partie de cette Asie qui donna à la semence apostolique sa première moisson, à côté de provinces renouvelées, des districts rebelles, où la vitalité du paganisme se maintient surtout dans les campagnes, où les superstitions séculaires gardent leurs attaches profondes, où les sectes rivales, fermées à toute action de l'extérieur, pullulent sourdement. Dans certaines provinces, l'hostilité n'avait pas encore désarmé à la veille du triomphe final de l'Eglise : une inscription d'Aricanda nous a conservé une supplique des habitants de Pamphylie et de Lycie à Maximin, Constantin et Licinius, pour leur demander de protéger le culte des dieux et de mettre fin au scandale impie du christianisme. Cf. *Dict. d'Arch. chrét.*, s. v. *Arikanda*. Ces difficultés, le christianisme ne les rencontra pas seulement en Asie, nous les voyons fermer à l'évangélisation tout l'arrière-pays des côtes phénicienne et syrienne, qui comptèrent, dès l'origine, dans les cités hellénisées de florissantes églises; on sait jusqu'à quelle date le paganisme gaulois continua de se maintenir en dehors des grands centres, pénétrés d'influences asiatiques et grecques et ouverts dès la première heure à la foi nouvelle : dans une certaine mesure, hellénisation et conquêtes du christianisme se correspondent. Encore ne faudrait-il pas dépasser la portée de cette formule : de bonne heure, le christia-

nisme pénétra là où l'hellénisme avait échoué; combien de peuples barbares sont venus à la foi sans passer par la culture grecque! L'hellénisation seconda l'apostolat, mais à elle seule elle n'explique rien. Pour le détail voir Harnack, *Mission*, II, p. 70-262 et un excellent opuscule de J. Rivière, *La propagation du Christianisme dans les trois premiers siècles d'après les conclusions de M. Harnack*, Paris, 1907. Le Blant (*Recueil*, pl. 93, cf. p. xli-xliii), a dressé pour la Gaule une carte épigraphique : la densité et l'âge des inscriptions rendent sensibles, en une certaine manière, les étapes de la christianisation des provinces gauloises. Histoire? non sans doute, pas plus que les arasements de murailles que la pioche du fouilleur met au jour ne sont le monument antique; mais ces pierres dispersées ont un sens pour qui sait les interroger : les unes marquent l'orientation d'une muraille, un détail révèle l'âge de l'édifice, un autre sa destination, un autre quelque chose de son décor. De même, les milliers d'inscriptions chrétiennes qui surgissent dans toute l'étendue de l'empire romain, de l'Espagne à l'Euxin et à la Mésopotamie, de la Bretagne et de la Germanie au *limes* africain et au Soudan, ne nous disent pas toute l'histoire de la diffusion de l'Eglise; mais l'une nous révèle une date, une autre une église jusqu'ici inconnue, celle-ci un évêque, celle-là un saint, celle-ci le nom d'un fidèle, cette autre celui d'un martyr, d'autres enfin un acte de foi ou une invocation qui se répète d'un bout à l'autre du monde traversé par la religion nouvelle. Aussi n'y a-t-il rien de négligeable dans ce qui nous rend une connaissance plus précise ou plus détaillée de l'incomparable miracle moral qu'est la diffusion catholique de l'Eglise.

c) *Unité de l'Eglise* (*Abercius*).— En se répandant, l'Eglise ne se dispersait pas : elle assimilait les pays les plus divers en resserrant plus fort le lien de son unité, réalisant sans effort le résultat devant lequel les armées et la politique avaient échoué. Ce sont les éléments du même credo qui se retrouvent dans les invocations qui se font écho dans les épigraphes, de la Syrie à la Gaule; partout nous retrouvons même hiérarchie, même rites, mêmes croyances: « un Seigneur, une foi, un baptême », comme écrivait saint Paul aux Ephésiens (iv, 5), et comme le répète après lui une acclamation chrétienne de Syrie (Prentice, AAE, 204). Mais cette unité de l'Eglise se manifeste encore d'une façon plus concrète et plus saisissante dans un des textes chrétiens les plus anciens, la fameuse inscription phrygienne d'Abercius, que de Rossi proclamait, avec un enthousiasme dont on n'est pas revenu, « la reine des inscriptions chrétiennes ». L'importance de ce texte, les polémiques passionnées qu'il a suscitées nous obligent à entrer ici dans quelque détail, mais sans la prétention ni l'espoir d'être complet. Il suffira d'avoir indiqué quelques faits principaux et renvoyé, pour la discussion des problèmes, aux travaux spéciaux.

Les passionnaires grecs contiennent, à la date du 28 octobre, une vie d'Abercius, assez mal notée parmi les hagiographes jusqu'au jour où une découverte inattendue vint lui rendre un peu de crédit. Dans la vie, se trouvait insérée une épitaphe, en vers d'un mètre un peu hésitant, que l'évêque Abercius aurait dictée pour être gravée sur sa tombe. Ce petit poème avait participé à la défaveur qui pesait sur l'ensemble de la rédaction, et dom Pitra, tout en rétablissant assez heureusement le texte, n'avait pu parvenir à dissiper toutes les défiances. Mais voilà qu'en 1881 Ramsay découvrit à Kélendres, près de Synnade, en Phrygie Salutaire, une inscription funéraire, datée de l'an 300 de l'ère provinciale (216 J.-C.), qui présentait avec le texte de l'épitaphe d'Abercius des rencontres si singulières, que le hasard ne suffisait pas à les expliquer. Ramsay, *Cities*, p. 720-722 · *Dict. d'Arch. chrét.*, s. v. *Abercius*, col. 69. Un vers en particulier dénonçait le plagiat, car le nom d'Alexandre, substitué à celui d'Ἀβέρκιος, brisait la mesure et trahissait l'adaptation maladroite. L'épitaphe d'Abercius n'était donc pas simple élucubration d'hagiographe. On serait demeuré sur ce premier résultat, si le hasard n'avait fait royalement les choses. Deux ans après, repassant par Hiérapolis, M. Ramsay découvrait, encastrés dans la maçonnerie des bains, à 3 milles au sud de la ville, deux morceaux de la propre épitaphe d'Abercius (Ramsay, *Cities*, p. 722-729). L'inscription suspectée était définitivement authentiquée par les précieux fragments. Restait à l'interpréter. Vu son importance, il est opportun d'en reproduire ici le texte et d'en donner la traduction. Dans la transcription courante, des capitales indiquent les parties qui se lisent sur les fragments conservés au Vatican et reproduits plus d'une fois. Voir *Nuov. Bul. di Arch. crist.*, I, pl. iii-vii (à la grandeur de l'original); *Dict. d'Arch. chrét.*, s. v. *Abercius* (belle planche); Syxtus, tab. R, etc.

Ἐκλεκτῆς πόλεως ὁ πολείτης τοῦτ' ἐποίησα
ζῶν ἵν' ἔχω καιρῷ σώματος ἔνθα θέσιν.
οὔνομ' Ἀβέρκιος ὢν ὁ μαθητὴς ποιμένος ἁγνοῦ
ὃς βόσκει προβάτων ἀγέλας ὄρεσιν πεδίοις τε
5 ὀφθαλμοὺς ὃς ἔχει μεγάλους πάντη καθορῶντας
οὗτος γάρ μ' ἐδίδαξε (τὰ ζωῆς) γράμματα πιστά,
ΕΙΣΡΩΜΗν ὃς ἔπεμψεν ΕΜΕΝΒΑΣΙΛειαν ἀθρῆσαι
ΚΑΙΒΑΣΙΛΙΣ σαν ἰδεῖν χρυσόσ ΤΟΛΟΝ ΧΡυσοπέδιλον.
ΛΑΟΝΔΕΙΔΟΝ ἐκεῖ λαμπρὰν ΣΦΡΑΓΕΙΔΑΝΕχοντα.
10 ΚΑΙΣΥΡΙΗΣΠΕδον εἶδον ΚΑΙΑΣΤΕΑΠΑντα νίσιβιν
ΕΥΦΡΑΤΗΝΔΙΑ βάς· παν ΤΗΔΕΣΧΟΝΣΥΝΟμίλους.
ΠΑΥΛΟΝΕΧΟΝΕΠΟ..... ΠΙΣΤΙΣ πάντη δὲ προῆγε
ΚΑΙΠΑΡΕΘΗΚΕ τροφὴν ΠΑΝΤΗΙΧΘΥΝ ἀπὸ πηγῆς
ΠΑΝΜΕΓΕΘΗΚΑΘαρόν, ὃν ΕΔΡΑΞΑΤΟΠΑΡΘένος ἁγνή,
15 ΚΑΙΤΟΥΤΟΝΕΠΕδωκε φίΛΟΙΣΕΣΘίειν διὰ παντὸς
οἶνον χρηστὸν ἔχουσα, κέρασμα διδοῦσα μετ' ἄρτου.
ταῦτα παρεστώς, εἶπον Ἀβέρκιος ὧδε γραφῆναι.
ἑβδομηκοστὸν ἔτος καὶ δεύτερον ἦγον ἀληθῶς.
ταῦθ' ὁ νοῶν εὔξαιθ' ὑπὲρ Ἀβερκίου πᾶς ὁ συνῳδός.
20 οὐ μέντοι τύμβῳ τις ἐμῷ ἕτερόν τινα θήσει.
εἰ δ' οὖν, Ῥωμαίων ταμείῳ θήσει δισχίλια χρυσᾶ,
καὶ χρηστῇ πατρίδι Ἱεροπόλει χίλια χρυσᾶ.

« Citoyen d'une ville distinguée, j'ai fait ce [monument] de mon vivant, afin d'y avoir un jour une place pour mon corps. Je me nomme Abercius, je suis disciple d'un saint pasteur, qui fait paître ses troupeaux de brebis sur les montagnes et dans les plaines, qui a de grands yeux dont le regard atteint partout. C'est lui qui m'a enseigné les écritures sincères. C'est lui qui m'envoya à Rome contempler la majesté souveraine, et voir une reine aux vêtements d'or, aux chaussures d'or. Je vis là un peuple qui porte un sceau brillant. J'ai vu aussi la plaine de Syrie et toutes les villes, Nisibe au delà de l'Euphrate. Partout j'ai trouvé des confrères. J'avais Paul..., la foi me conduisait partout; partout elle m'a servi en nourriture un poisson de source, très grand, très pur, pêché par une vierge sainte. Elle le donnait sans cesse à manger aux amis; elle possède un vin délicieux qu'elle donne avec le pain. J'ai fait écrire ces choses, moi, Abercius, à l'âge de soixante et douze ans. Que le confrère qui les comprend, prie pour Abercius. On ne doit pas mettre un autre tombeau au-dessus du mien, sous peine d'amende : 2.000 pièces d'or pour le fisc romain, 1.000 pour ma chère patrie Hiéropolis. »

Comme l'écrivait excellemment M. L. de Grandmaison : « A qui lit sans idée préconçue cette inscription

et se souvient des symboles chers entre tous à la piété de l'Eglise primitive — le bon Pasteur, le Poisson figuratif du Christ, le pain et le vin eucharistiques, le sceau baptismal — son origine chrétienne saute aux yeux. L'exégèse de certaines parties a sans doute ses difficultés, mais l'ensemble est clair. » *Etudes*, t. LXXI, p. 440.

Cette constatation frappa au premier abord les critiques. ZAHN, LIGHTFOOT, V. SCHULTZE, RAMSAY, DE ROSSI, DUCHESNE, et, dans les controverses postérieures, WILPERT, MARUCCHI, POMJALOWSKI, GRISAR, KAUFMANN, WEHOFER, PATON, DE SANCTIS, BATIFFOL, ROCCHI se prononcèrent avec décision pour le christianisme d'Abercius. Le sentiment n'entrait pour rien dans ces affirmations; elles reposaient sur des faits précis qu'une lecture attentive du texte permet facilement de colliger.

1°) Abercius a été à Rome, et y a vu la majesté de l'Eglise romaine, reine du monde chrétien; 2°) il y a vu aussi le peuple des fidèles marqué du sceau éclatant (du baptême); 3°) il a trouvé partout des chrétiens; 4°) la foi lui a servi de guide; 5°) elle l'a nourri du poisson (J.-C.), né de la Vierge; 6°) Abercius et les autres fidèles recevaient J.-C. sous les espèces du pain et du vin. Qu'il n'existe pas de trace du culte d'Abercius, ni d'attestation suffisante de son épiscopat ; qu'il soit ou non identique à l' Ἀουίρκιος Μάρκελλος d'EUSÈBE (*Hist. ecclésiast.*, V, 16; *P. G.*, XX, 464); que la παρθένος ἁγνή de l'inscription soit Marie, l'Eglise ou πίστις personnifiée : ce sont là, après tout, questions secondaires. Il n'en demeure pas moins certain que la primauté du siège de Rome, le symbolisme du poisson, le baptême, l'eucharistie, tout cela est attesté par l'inscription d'Abercius pour le milieu du IIe siècle après J.-C.

De ces faits se dégage nettement l'importance apologétique de ce monument. Elle est de tout premier ordre. Aussi conçoit-on l'embarras de ceux qui se refusent à entendre parler de catholicisme avant Irénée. S'attacher uniquement aux points difficiles, sans tenir compte de tout ce que le texte présente d'indubitable, baser sur quelques mots plus vagues des hypothèses vertigineuses: telle était la seule voie ouverte à qui prétendait réagir contre l'explication obvie du texte. On s'y engagea résolument.

G. FICKER, en 1894, soutint que le texte était païen et Abercius myste de Cybèle et d'Attis, le divin « poisson ». A soutenir ce paradoxe, FICKER dépensa un grand luxe d'hypothèses et cela suffirait à le réfuter. Cependant DUCHESNE, DE ROSSI, SCHULTZE, MARUCCHI répondirent vertement à cette thèse, qui, il faut l'avouer, trouva peu de partisans convaincus, si l'on excepte HIRSCHFELD et HARNACK.

Une attaque sérieuse demandait plus de mesure : HARNACK le comprit; l'année suivante, il essaya de rendre acceptable le système de FICKER, en enveloppant dans une imprécision calculée les affirmations trop radicales de son devancier. Il se garde bien de nier le caractère chrétien d'une bonne partie de l'inscription; mais il essaie de le mettre en contradiction avec quelques autres détails du texte, dont il grossit à dessein l'importance et la signification. Il n'est plus question de paganisme tout cru; mais le texte n'en est pas moins disqualifié : on en fait le produit d'un syncretisme asiatique, où s'amalgament les religions solaires de Phrygie et les mystères chrétiens. L'exégèse était arbitraire, ZAHN le proclama nettement; DUCHESNE ne fut pas moins catégorique.

La passe d'armes n'était pas finie; quelques mois plus tard (1896), DIETERICH relève le gant. Reprenant l'hypothèse de FICKER, il dépensa à la rendre vraisemblable une érudition considérable. Abercius devient entre ses mains un prêtre d'Attis, envoyé à Rome par son dieu ou par la confrérie qu'il préside, pour aller assister aux noces qu'Elagabal fit célébrer entre la pierre noire d'Emèse (λᾶον) et la Coelestis de Carthage. Dans la pompe des fêtes, il vit défiler la pierre (λᾶον) aux saillies luisantes ; le « saint pasteur aux grands yeux dont le regard atteint partout », c'est Attis; les « écritures sincères », les caractères magiques de son culte : les « confrères » partout rencontrés, les adeptes du dieu ; « Pistis » qui conduisait le voyageur devient « Nestis », une divinité sicilienne qu'on naturalise en Asie Mineure et identifie à Derceto, pour pouvoir substituer au « poisson de source, très grand, très pur, pêché par une vierge sainte » les poissons sacrés d'Atargatis, que seules les prêtresses avaient le droit de pêcher.

Tout s'explique trop bien, pour qu'on ne distingue pas un peu partout le tour de main sollicitant habilement faits et textes. Mais cette exégèse avait du moins l'avantage de discréditer un texte embarrassant; on ne lui fut pas sévère. DOMASZEWSKI, HEPPDING (*Attis*, 1903, p. 84-85, 188), S. REINACH (il s'est depuis rétracté, *Orpheus*, p. 30) se déclarèrent convaincus, pendant que d'autres critiques, plus indépendants ou plus sincères, comme F. CUMONT, protestaient avec énergie contre l'audace de semblables manipulations.

Une thèse qui a résisté à de pareils assauts a fait ses preuves. Aussi bien, les attaques de la critique n'ont-elles fait que consolider la thèse du christianisme de l'inscription d'Abercius. L'apologétique peut donc en toute confiance mettre en œuvre ce précieux monument. Nous aurons à le citer ailleurs comme un témoin de la discipline eucharistique et de la prière pour les morts, ici il suffit de noter les traits caractéristiques de l'unité de l'Eglise : ce ne sont ni les moins importants ni les moins appuyés. Abercius fait allusion à l'Eglise universelle, partout répandue, unie dans une même foi et participant aux mêmes rites sacrés. Pour venir après la Didaché, l'épître de Clément de Rome, les lettres d'Ignace d'Antioche et de Polycarpe, le Pasteur d'Hermas, ce témoignage ne perd rien de sa valeur : c'est un anneau dans la chaîne de la tradition, un anneau d'or. Cette Eglise qu'Abercius a trouvée identique à elle-même, de Phrygie en Syrie et de Nisibe à Rome, est un grand corps vivant dont la tête est à Rome. Clément, Ignace, Polycarpe, Hégésippe, Denys de Corinthe témoignent que Rome, dans l'Eglise, est le centre nécessaire d'unité. Abercius rend hommage, à sa manière, à la primauté d'honneur et de droits de Rome : à 72 ans, il se rappelle que le saint pasteur l'a envoyé à Rome contempler cette « majesté souveraine et voir une reine aux vêtements d'or et aux chaussures d'or ». Sous cette périphrase chatoyante, le théologien qui comprend reconnaît la thèse catholique qu'affirme le voyage *ad limina*, si l'on ose dire, de cet évêque phrygien, et, sous le luxe d'épithètes où se complait l'admiration du vieil asiatique, il retrouve « l'Eglise digne de Dieu, digne de gloire et d'éloge, digne du nom de bienheureuse et d'immaculée et présidant à l'universelle assemblée de la charité » qui avait, 70 ou 80 ans plus tôt, excité le lyrisme d'un autre oriental émerveillé, Ignace d'Antioche.

BIBLIOGR. — Il suffira de renvoyer à cinq articles, où l'on trouvera toutes les indications nécessaires et le résumé des controverses engagées autour de ce texte fameux. Cf. *Revue des Questions historiques*, t. XXXIV, 1883, p. 1-33 (DUCHESNE); *Etudes*, t. LXXI, 1897, p. 433-461 (L. DE GRANDMAISON); *Revue du clergé français*, t. XII, 1897 (LEJAY); *Dict. d'Arch. chrét.*, s. v. *Abercius* (LECLERCQ); *Röm. Quartalschrift*, 1909, p. 87-112 (F. X. DOELGER).

d) Luttes et divisions. — A son Eglise, J.-C. avait prédit la persécution (*Mt.*, XXIV, 9; *Jo.*, XVI, 2); Paul avait prémuni les fidèles contre le scandale de déchirures plus douloureuses (I *Cor.*, XI, 19). La prédiction du Sauveur s'est réalisée, comme aussi la loi morale énoncée par l'apôtre : l'Eglise a été persécutée, les hérésies se sont efforcées de déchirer sa robe sans couture. Persécutions et hérésies ont laissé des traces dans les inscriptions.

α) Là même où elles ne rappellent le souvenir d'aucun martyr, les catacombes témoignent déjà éloquemment des persécutions qui contraignaient l'Eglise à se cacher. Mais les souvenirs plus positifs sont extrêmement nombreux : les inscriptions de l'Orient et de l'Occident rappellent la mémoire des martyrs et le culte dont ils étaient l'objet. Etienne le protomartyr, Sergios, Léontios, Bacchos, Théodoros eurent des dévots dans tout l'Orient, et l'Occident ne les ignora point; mais nulle part, si l'on excepte Rome, le nombre

des témoignages relatifs aux martyrs n'est aussi considérable qu'en Afrique. Ils ont été réunis par M. Monceaux (*Enquête sur l'Epigraphie chrétienne d'Afrique*, IV. — *Martyrs et Reliques*, dans *Mémoires présentés par divers savants à l'Acad. des Inscript.*, t. XII, 1re partie), qui a consacré une pénétrante étude à ces documents qui éclairent d'un jour si précis l'histoire des persécutions. Parmi d'obscurs héros, que la piété des fidèles honorait à l'égal des victimes plus illustres, nous retrouvons les noms de martyrs demeurés célèbres jusqu'à nos jours, et ce n'est pas sans émotion qu'on a appris la découverte récente de la pierre tombale des grandes martyres de Carthage, Ste Perpétue et Ste Félicité, ensevelies avec leurs compagnons dans la *Basilica Majorum* (cf. *Comptes rendus de l'Acad. des Inscript.*, 1907, p. 191-192, 193-195, 516-531).

Il faut signaler, comme intéressant encore l'histoire des persécutions, les certificats de sacrifice dont nous avons conservé 5 exemplaires sur papyrus. Bien que leurs titulaires paraissent avoir été des païens, — et il ne faut pas s'en étonner, puisque l'édit de Décius visait tous les citoyens de l'empire et les obligeait tous à l'épreuve d'un sacrifice, — ces documents viennent illustrer à souhait ce que les écrivains ecclésiastiques nous racontent de l'épreuve imposée aux fidèles et du sort des *libellatici*. Cf. C. Wessely, *Les plus anciens monuments du christianisme écrits sur papyrus, Patrologia Orientalis*, t. IV, fasc. 2, 1906, p. 112-124; *Journal des Savants*, 1908, p. 169-181 (P. Foucart); on y trouvera, avec le commentaire, la bibliographie de ces documents.

On a mentionné plus haut la pétition des païens d'Aricanda, demandant à Maximin de rouvrir l'ère des vexations contre les chrétiens. Peu de témoignages sont plus clairs sur l'état des esprits, vers 312, dans certaines provinces de l'empire.

De ce document il faut rapprocher une inscription récemment découverte à Laodicée de Lycaonie (Laodiceia Combusta) qui vient ajouter un trait nouveau à l'histoire des persécutions et nous donner le sens, sinon la teneur, d'un des derniers édits portés contre les chrétiens, dont l'histoire n'avait pas gardé de traces. C'est l'inscription que l'évêque de Laodicée, Eugenius, fit graver sur sa tombe. Il y raconte ses débuts dans la carrière militaire en qualité d'attaché à l'*officium* du gouverneur de Pisidie, son mariage avec la fille du sénateur romain C. Nestorianus; survint l'édit de Maximin Daia, il confessa la foi dans les tortures; rendu à la vie civile, il fut bientôt désigné pour l'épiscopat qu'il exerça pendant 25 ans; évêque, il releva de ses ruines son église (détail des travaux); enfin, sa tâche accomplie, il se démit de ses fonctions pour attendre, dans la retraite d'un ermitage, la fin de ses jours. Ce texte que M. Ramsay n'hésite pas à rapprocher de l'inscription d'Abercius est un peu trop long pour être cité en entier; il suffira d'en détacher les lignes qui en font un monument historique de premier ordre :

lig. 5 ἐν δὲ τῷ μεταξὺ χρόνῳ κελεύσεως φ[ο]ιτησάσης ἐπὶ [M]αξιμίνου τοὺς χρ[ε]ιστιανοὺς θύειν καὶ μὴ ἀπα[λ]λάσσεσθαι τῆς στρατεί[α]ς, πλείστας δὲ ὅσας βασάνου[ς] ὑπομείνας ἐπὶ Διογένους ἡγεμόνος...

L'édit de Maximin qui ordonnait aux chrétiens *de sacrifier* et leur *défendait de quitter le service militaire* dut être porté entre 307 et 312; Eugenius confessa la foi vers 310; l'inscription fut gravée entre 338 et 340. Voir le commentaire de cet important document par W. M. Calder (*Expositor*, nov. 1908, p. 389-419; avril 1909, p. 307-322) et W. M. Ramsay (*ibid.*, déc. 1908, p. 546-557; *Luke the physician*, p. 339-351). Le texte a été reproduit par E. Preuschen (*Kürzere Texte zur Geschichte der alten Kirche u. des Kanons*, p. 149-150), avec quelques négligences, cf. *Expositor*, janv. 1910, p. 51-55 [Ramsay].

β) Comme les catholiques, les hérétiques gravaient des inscriptions; nombre de ces textes sont parvenus jusqu'à nous et ajoutent quelques précisions, sinon à la connaissance des doctrines hétérodoxes, du moins à l'histoire de leur diffusion dans les provinces.

Ainsi une inscription trouvée à Deir-Ali dans la région de Damas (Wadd., 2558), nous fait connaître l'existence en ce lieu d'une synagogue de Marcionites. Le texte est daté de 318; il vient corroborer l'affirmation d'Epiphane, qui, peu d'années plus tard, témoignait de la persistance de la secte des Marcionites en Syrie de son temps. C'est de plus la seule attestation épigraphique de l'existence d'un lieu de culte public, consacré à une hérésie, et antérieur de plusieurs années aux églises chrétiennes les plus anciennes de la région.

Dans la Syrie du Nord, parmi de nombreuses inscriptions reproduisant le trisagion, il en est 4 où se trouve insérée la formule de Pierre le Foulon (Prentice, AAE, 6, 295, 322; cf. *Monum. Eccles. liturg.*, p. cix et *Revue Bénédictine*, XXII, p. 433-434); cette addition hérétique marque autant de centres monophysites. Le Montanisme a laissé des traces en Afrique et en Phrygie; telle cette inscription qui porte la curieuse invocation : *in nomine Patris et Filii* [*et*] *Do*(*mi*)*ni Muntani* (CIL, VIII, 2272); telle encore cette épitaphe de Μουντάνη, femme de Lupicinus, qui est qualifiée de χρειστιανὴ πνευματική (*Echos d'Orient*, V, 148-149; VI, 61-62; VII, 53-54). Il est même probable que la mention χρειστιανός, qui se rencontre sur quelques autres *tituli* phrygiens, dissimule la vraie identité d'autres montanistes (cf. Ramsay, *Cities*, p. 491).

Noter une inscription manichéenne, à Salone, qui paraît être unique en son genre : Βάσσα παρθένος, Λυδία, Μανιχέα..., cf. F. Cumont, *Rev. d'Hist. ecclés.*, 1908, p. 19-20.

L'épigraphie gnostique est assez riche. Citons seulement l'inscription de Flavia, à Rome, qui « désireuse de voir la lumière du Père..., s'est hâtée d'aller contempler les divins visages des éons, le grand ange du grand conseil, le Fils véritable, pressée qu'elle était de se coucher dans un lit nuptial, dans le sein paternel des éons » (CIG, 9595*a*, reproduit par Batiffol, *Littérature grecque*, p. 115).

Les textes de ce genre sont rares; mais, par contre, quel n'est pas le nombre des petites amulettes à épigraphe, dont les gnostiques propagèrent l'usage et qui sont si abondamment représentées dans les collections d'antiquités chrétiennes! (cf. *Dict. d'Arch. chrét.*, s. v. *Abrasax, Basilidiens, Anges*).

Mais, de toutes les épigraphies hérétiques, la plus riche et la plus instructive semble être celle des Donatistes. Demeurée inaperçue ou négligée jusqu'à ces derniers temps, elle a été pleinement mise en lumière par M. P. Monceaux, qui a montré tout le parti qu'on en peut tirer pour illustrer et compléter la littérature polémique africaine du ive et du ve siècle (*Rev. de Philologie*, 1909, p. 112-161)

Nous ne pouvons que signaler les points principaux de son étude si sagace et si érudite. Les textes donatistes actuellement connus peuvent se répartir en 4 séries. Le premier groupe (p. 114-119) comprend les inscriptions gravées sur les monuments ou burinées sur les bijoux qui reproduisent, isolément ou dans une formule plus étendue, la devise et le cri de guerre des donatistes, ce *Deo laudes*, leur « clairon de bataille » (Aug., *Epist.*, cviii, 5, 14), auquel répond le *Deo gratias* catholique. Comme l'écrit excellemment M. M., ces monuments, où se lit tantôt la devise

des dissidents, tantôt celle des catholiques, sont les témoins les plus fidèles des querelles religieuses de ces temps-là, les interprètes les plus sûrs de la psychologie des foules. Ils aident à comprendre les âmes, en nous montrant comment la guerre entre les deux églises africaines se poursuivait jusque dans les asiles de la prière et de la foi, jusque sur les murs, les piliers et les chapiteaux, les portes et les façades des basiliques.

Une seconde série (p. 119-136) est formée des inscriptions monumentales donatistes ou antidonatistes, qui nous ont transmis l'écho des controverses passionnées qui mettaient aux prises clercs et fidèles des deux églises rivales : principes et griefs réciproques, prétentions, espérances et rancunes des deux partis ont trouvé leur expression sur leurs édifices. A côté de la polémique de « tracts », il y eut aussi la polémique sur pierre : controverse directe à coups de formules ou d'acclamations, lutte indirecte à l'aide de textes bibliques habilement travestis. L'attitude provocante des donatistes se retrouve dans des formules sacrées : *in Deo speravi non timevo quit mihi faciat homo; — si Deus pro nobis quis contra nos? — fide in Deu et ambula ; — si Deus pro nobis, quis adversus nos?* Leur prétention à la sainteté, à la pureté, à la justice, se traduit dans les épithètes que leurs textes mettent en vedette : *sancti, justi, bonis bene;* âprement ils revendiquaient le monopole de la catholicité, et ces disputes trouvent leur expression dans les inscriptions gravées sur leurs églises. A l'opposé, l'épigraphie catholique répond à tout ce fracas par des paroles de conciliation, des appels à la communion catholique (*semper pax, hic pax in Deo, pax Dei Patris*), de touchantes professions d'humilité, des allusions à la faiblesse de l'homme, à son caractère de pécheur, à la nécessité de la pénitence.

Les deux dernières séries (p. 137-161) sont constituées par l'épigraphie martyrologique donatiste et les épitaphes des schismatiques. On sait le culte que la secte, qui se disait « l'Eglise des martyrs », professait, non seulement pour les martyrs célèbres d'autrefois, mais encore pour les nombreux champions du parti, tombés dans les bagarres. Aussi, combien peut-être de schismatiques parmi les martyrs, inconnus des hagiographes, que nomment les textes épigraphiques de Numidie! Mais, pour certains, on a plus que des présomptions : le diacre Emeritus qu'une dédicace pompeuse met sur le même pied que les saints apôtres, la moniale Robba, sœur de l'évêque Honoratus, — *caede traditorum vexata, meruit dignitatem martirii,* — nous apparaissent comme des héros de la secte. Ils ne sont pas seuls. Il est curieux de mettre en parallèle avec ces épitaphes belliqueuses, d'où la piété est absente, la touchante inscription rédigée par Augustin pour la tombe du diacre Nabor, donatiste converti, que ses anciens coreligionnaires assassinèrent :

> ...*conversus pacem pro q(ua) moreretur amavit...*
> *verum martyrium vera est pietate probat(um)*
> (de Rossi, *Inscr. Christ. U. R.*, II, p. 461).

Les épitaphes de quelques sectaires, évêques, prêtres, diacres, complètent les renseignements que l'épigraphie africaine nous fournit sur le Donatisme. On voit que ces humbles inscriptions, pieusement recueillies par les archéologues, contribuent à éclairer l'histoire de l'Afrique, au temps d'Optat et d'Augustin.

2. Vie intérieure de l'Eglise. — D'autres séries de documents nous font pénétrer plus avant dans la vie de l'Eglise, et nous livrent le secret de son unité, en nous montrant une sève unique qui circule dans tous les membres de ce corps : les âmes sont resserrées dans une même foi et nourries des mêmes sacrements; la liturgie se crée et se codifie peu à peu; le culte des saints et des martyrs maintient une étroite communion entre l'Eglise militante et l'Eglise triomphante; les institutions ecclésiastiques se développent avec leur physionomie variable suivant les provinces; la vie ascétique prend son premier essor; la mentalité chrétienne se forme : sur tous ces points, les textes épigraphiques apportent leur contribution à la connaissance du fait ecclésiastique. Zaccaria, Gener, Marucchi, le P. Sixte ont dressé des listes d'inscriptions, groupées en ordre logique; on ne peut songer à reprendre ici ce travail, il suffira de rappeler quelques traits particulièrement significatifs sous quelques rubriques : credo, sacrements, culte, institutions ecclésiastiques, vie morale chrétienne.

a) Credo. — Il n'y a pour ainsi dire pas un article du *credo* qui n'apparaisse dans les inscriptions : l'unité de Dieu, la Trinité, la divinité de J.-C., la Rédemption, le jugement, le Saint-Esprit, l'Eglise, la communion des Saints, la rémission des péchés, la résurrection de la chair, la vie éternelle témoignent d'une foi qui trouvait une suprême consolation à s'afficher au grand jour, quand les circonstances le permettaient.

A ce point de vue, les marbres de la Gaule sont de la plus haute importance (Le Blant, *Recueil*, p. 11); cependant les inscriptions de l'Orient ne leur cèdent pas en valeur démonstrative. C'est à elles que nous emprunterons quelques exemples; car là seulement, dans les ruines admirables de la Syrie, nous trouvons des inscriptions qui sortent du type funéraire, le seul ou à peu près qui ait survécu en Occident. Quand on a fait le départ des textes suspects d'intentions superstitieuses, il reste tout un lot d'invocations et d'acclamations, réparties entre le IVe et le VIe siècle, où la foi se manifeste dans l'élan de la prière. Ce que ces chrétiens orientaux, chrétiens tardifs peut-être, mais animés d'un zèle de néophytes, gravent sur leurs maisons, pour attirer la bénédiction de Dieu et donner à leur acte de foi l'éternité de la pierre, c'est avant tout l'affirmation répétée de l'unité de Dieu : « un seul Dieu », « un Dieu unique », « un Dieu, un Christ », « un Dieu, roi éternel ». A côté de l'affirmation monothéiste, défi ou protestation à l'adresse du paganisme ambiant, les professions de foi trinitaire sont multipliées au point de paraître répondre aux clameurs hétérodoxes : « au nom de la Ste Trinité », « grande est la puissance de la Trinité »; souvent, c'est dans une doxologie que se traduit le même article du symbole, et le « Gloire au Père, au Fils, au S. Esprit », s'oppose, ainsi que le trisagion catholique à la formule hérétique de Pierre le Foulon.

La foi qui se manifeste aussi explicitement est déjà une prière; mais combien souvent elle inspire des invocations plus directes et plus pressantes! Les appels à l'aide, à l'assistance, à la protection, à la miséricorde de Dieu sont extrêmement fréquents. « Seigneur, souvenez-vous de moi dans votre royaume »; « Seigneur, secourez-nous »; « O Dieu unique, vous qui aimez ceux qui vous craignent »; « Celui qui s'abrite sous la protection du Très-Haut, repose à l'ombre du Tout-puissant. Il dira au Seigneur : tu es mon refuge et ma forteresse, mon Dieu en qui je me confie »; « Seigneur, aie pitié de moi »; « Que ta miséricorde se mesure à nos espérances »; « Sauve ton peuple »; « Seigneur, garde cela à ton serviteur »; « Marque cette maison de ton sceau et de celui de ton Fils »; « Christ, entrez »; « Là où le Christ est bienveillant, c'est le bonheur pour l'homme »; « Christ, tu as mis la joie dans mon cœur, tu nous a fait abon-

der de froment, de vin et d'huile, dans la paix ». On confie le seuil de la porte à Dieu et au Christ : « Ils garderont à jamais mon entrée et ma sortie » (i. e. toutes mes actions) ; « Il me bénira à l'entrée et à la sortie. » On s'encourage en songeant que « c'est le Dieu des puissances qui garde l'entrée » ; « S'il est avec nous, qui sera contre nous? » ; « Jésus, né de Marie, habite là ». Les appels à l'hôte divin se font plus pressants : « La victoire est au Christ, arrière Satan! » ; « Le Christ toujours vainqueur est là, foi, espérance, amour. Il relève le malheureux de la poussière, il retire le pauvre du fumier » ; « Il est médecin et dissipe tous les maux » ; « Il est sauveur ». La croix participe à son rôle protecteur : « La croix est victorieuse » ; « La croix présente, l'ennemi est sans force » ; « Par ce signe je suis vainqueur de mes ennemis ».

Ces quelques détails — c'est un choix très restreint — sont des indices précieux qui nous permettent de constater combien profondément le christianisme avait pénétré ces populations, qui, longtemps, eurent si mauvaise réputation. La même foi, les mêmes prières, les mêmes emprunts à l'Ecriture se retrouvent dans l'épigraphie funéraire; mais là, ce qui ressort surtout, c'est la croyance à la résurrection. Quel devait être le sort des âmes justes, affranchies par la mort? la vision immédiate ou l'attente, dans l'Hadès, du triomphe final? Sur ce point la croyance des premiers siècles était hésitante (Le Blant, *Recueil*, II, p. 396-411). Mais tous attendent pour leurs morts la résurrection, s'attachant à cette vision d'espoir de toute l'ardeur de leur foi. Nulle part, peut-être, cette attente de la résurrection n'est affirmée avec plus d'insistance que sur les marbres de la Lyonnaise : *surrectura cum* (*dies*) *Dni advenerit, surrecturus in XP°, resurrecturus cum sanctis in spe resurrectionis vitae aeternae*, reviennent sur toutes les tombes. Le Blant s'est demandé pourquoi cette foi si explicite, si appuyée, alors qu'ailleurs elle s'exprime avec plus de discrétion. Soupçonnant que le dogme ne s'affirmait que parce qu'il était combattu, il a montré que, de fait, cet espoir de la résurrection, proclamé si haut, était une réponse aux doctrines gnostiques qui avaient fait tant de ravages dans la Lyonnaise (*Recueil*, n°s 467, 478 ; cf. t. II, p. 161-168; *Nouv. Recueil*, p. XXI).

On pourrait accumuler les exemples, comme aussi passer en revue les autres dogmes du credo. Quelques références suffiront. En attendant la résurrection, les corps des défunts sommeillent dans la tombe ; avant de mourir, ils ont pourvu à la sécurité de leur dépouille, que la vigilance de leurs descendants entoure d'une sollicitude inquiète : des amendes, des anathèmes, des adjurations doivent les protéger contre les violateurs; on ambitionne le voisinage d'une tombe sainte, pour bénéficier de la sécurité que garantit la présence des martyrs ; souvent même les saintes espèces déposées auprès de la dépouille mortelle lui assurent l'immunité contre les attaques du démon (Le Blant, *Recueil*, I, p. 396 suiv. et commentaire du n° 492; *Nouv. Recueil*, p. XXI; cf. *Dict. d'Arch. chrét.*, s. v. *Ad sanctos*, *Ampoules de sang*, notamment col. 1757-1759; *Anges*, col. 2141-2144).

On aura vite constaté que les éléments fournis par les sources monumentales ne donnent pas à la théologie historique une base indépendante suffisante. Nous pouvons du moins, grâce aux inscriptions qui contiennent des éléments dogmatiques, constater dans quelle mesure les écrivains ecclésiastiques traduisent la pensée de leurs contemporains ; discerner les préoccupations de telles et telles générations, percevoir l'écho des querelles ; surtout retrouver quelque chose de la mentalité chrétienne des humbles, de ceux qui n'ont pas écrit de livres, mais dont les modestes épitaphes sont venues à nous, alors que tant de savants commentaires se sont perdus. Dans ces inscriptions, d'un grec ou d'un latin souvent bien incorrect et d'une lecture malaisée, nous entrevoyons quelque chose de ce qu'ont pensé, cru, espéré, aimé et attendu ces lointaines générations, si proches de nous dans la foi, et, du même coup, ces vieilles pierres prennent pour le chrétien qui les épèle un puissant intérêt : il y sent vibrer des âmes.

b) *Sacrements.* — Nous avons déjà parlé du saisissement causé par l'apparition de la *Roma sotterranea* de Bosio (1634) : les Catacombes, livrant le secret du christianisme primitif, le montrèrent si voisin dans ses dogmes, sa discipline et ses symboles, de l'Eglise du XVI° siècle, dont le protestantisme proclamait la déchéance, qu'il y eut des conversions, les premières qu'ait opérées l'archéologie. Or, s'il est un sujet où la continuité entre la primitive Eglise et celle d'aujourd'hui soit le mieux attestée par les monuments, c'est bien sur certains points de la discipline sacramentaire. La preuve en est facile, bornons-nous à quelques détails.

Le *Baptême* nous apparaît, dans nombre d'inscriptions, comme une nouvelle naissance : *renatus*, ἀνακαινισθείς, *renovatus* ; on en conserve la date comme celle de la naissance à la vie (*Monum. Eccles. liturg.*, n° 4224; Syxtus, p. 155-156) ; c'est une illumination (φωτισμός), le baptisé est un illuminé (νεοφώτιστος) ; il marque d'un sceau, σφραγίς (cf. l'inscription d'Abercius); il confère la grâce, tellement que, pour signifier « baptisé », l'expression « *accepta gratia* » fait souvent place à des formules plus brèves, auxquelles personne ne se trompait : « *consecutus* », « *percepit* » ; par lui on devient « fidèle », *fidelis*, *fidelis factus*, πιστός. Voir *Dictionnaire de Théologie*, s. v. *Baptême*, col. 233-244; *Dict. d'Arch. chrét.*, s. v. *Baptême* ; Syxtus, p. 154 suiv. ; Doelger, *Die Firmung in den Denkmälern des christlichen Altertums*, dans *Römische Quartalschrift*, 1905, p. 1-41).

Le baptême des enfants est expressément attesté. Le petit Posthumius Euthemion, mort à 6 ans, venait de recevoir le baptême (*Monum. Eccles. liturg.*, 3447) ; Ingeniosa est morte régénérée à 4 ans (Syxtus, p. 156); on connaît d'autres petits chrétiens de 3, de 2 et d'un an. Aucun texte ne révèle mieux la sollicitude des parents pour ces tout petits que l'épitaphe d'Apronianus, (*qui*) *vixit annum et menses nove*(*m*) *dies quinque, cum soldu* (= *solide*) *amatus fuisset a majore sua et vidit hunc morti constitum esse petivit de Aeclesia ut fidelis de seculo recessisset* (*Monum.*, 3429). La mort vient-elle à prévenir cette pieuse hâte, on essaie de se persuader que Dieu se laissera toucher par tant d'innocence, et que la croix gravée sur la tombe couvrira de son ombre sacrée la faute originelle ineffacée. Ainsi s'efforçaient de croire les parents du petit Theudosius, *quem pura mente parentes optabant sacro fontes baptismate tingui, improba mors rapuet, set summi rector Olimpi praestabet requiem membris, ubi nobile signum praefixum est cruces Chr*(*ist*)*ique vocavetor eres* (Buecheler, *Carmina epigraphica*, I, 770). Sur ce dernier texte, voir Le Blant, *Nouv. Rec.*, n° 331 ; *Rev. d'hist. et litt. relig.*, XI, p. 232-239.

Comme le baptême anticipé, le baptême tardif apparaît sur les monuments épigraphiques. Un chrétien meurt à 35 ans, 57 jours après son baptême (Syxtus, p. 156); combien d'autres, enfants ou hommes faits, que la mort surprit au lendemain de leur baptême, et qui partirent avant d'avoir déposé l'aube baptismale « *in albis recessit* », « *albas suas octabas Pascae ad sepulcrum deposuit* », cf. *Dict. d'Arch.*

Chrét., s. v. *Aubes baptismales;* SYXTUS, p. 159-160. Le plus touchant exemple de baptême in extremis est celui de la petite Julia Florentina (CIL, X, 7112): *quae pridie nonas martias ante lucem pagana nata... mense octavo decimo et vicesima secunda die completis fidelis facta hora noctis octava ultimum spiritum agens supervixit horis quattuor.*

Le baptême purifiait le néophyte, la *Confirmation* achevait cette renaissance, qui, commencée dans l'eau, se consommait dans l'Esprit. Nous savons que, dans la collation solennelle, le baptême et la confirmation étaient conférés simultanément, aussi ne faut-il pas s'étonner de trouver peu de traces de celle-ci; ce n'est pas qu'on y ait attaché peu d'importance, mais c'est qu'elle ne faisait qu'un avec le baptême, dans le grand acte de la régénération complète. Cependant elle apparaît avec plus ou moins de probabilité dans plusieurs textes, sous des formules malheureusement trop peu précises: « *crucem accepit* », « *frontem cruce membra fronte purgans* ». Un texte du milieu du IVe siècle est plus clair, c'est l'épitaphe de *Picentiae Legitimae neophytae die V kal. sep. consignatae a Liberio papa* (CIL, XI, 4975). A partir du Ve siècle, les textes sont plus nombreux. Voir l'étude approfondie que DOELGER a consacrée à cette intéressante catégorie d'inscriptions.

Les traces de la *Pénitence* sont plus douteuses. *Agere paenitentiam* se dit de la vie religieuse (CIL, XIII, 2377, cf. V, 7415; HUEBNER, *I. H. Chr.*, 42; CIL, V, 5420, XII, 2193); il se peut donc que tous les *tituli* où le mot apparaît aient trait à des moines ou à des moniales; cependant LE BLANT a cru reconnaître des traces de pénitence *in extremis* dans l'inscription d'Ajdutor (VIe siècle), *qui post acceptam paenitentiam migravit ad Dnum* (LE BLANT, *Recueil*, n° 623; CIL, XII, 590; cf. LE BLANT, n° 66).

Les documents relatifs à l'*Eucharistie* sont autrement explicites. Il suffit de signaler les deux monuments les plus importants : l'inscription d'Abercius et celle de Pectorius.

Du texte phrygien, il suffira de rappeler qu'on y trouve l'universalité de l'aliment eucharistique : « partout elle m'a servi en nourriture un Poisson de source, très grand, très pur, pêché par une vierge sainte »; probablement aussi la communion fréquente « elle le donnait sans cesse à manger aux amis »; le caractère spécifiquement chrétien du rite: la « foi », les « amis », tout cela ne convient qu'à des disciples du Christ; la communion sous les deux espèces : « elle possède un vin délicieux qu'elle donne avec le pain ».

Presque à l'autre bout du monde romain, mais encore dans la sphère de l'influence asiatique, nous retrouvons un précieux témoignage des usages eucharistiques des premières générations chrétiennes gauloises.

En 1839, furent découverts à Autun des fragments d'inscription grecque (*Inscriptiones graecae*, XIV, 2525). Dom PITRA reconstitua et édita le texte, connu depuis sous le nom d'inscription de Pectorius. Quelle que soit l'incertitude de certains compléments, on peut s'en tenir à la lecture que nous donnons ici.

'Ιχθύος ο[ὐρανίου θε]ῖον γένος, ἤτορι σεμνῷ
χρῆσε, λαβὼ[ν πηγὴ]ν ἄμβροτον ἐν βροτέοις
θεσπεσίων ὑδάτ[ω]ν. Τὴν σὴν, φίλε, θάλπεο ψυχ[ὴν]
ὕδασιν ἀενάοις πλουτοδότου σοφίης.
Σωτῆρος ἁγίων μελιηδέα λάμβαν[ε βρῶσιν],
ἔσθιε πινάων, ἰχθὺν ἔχων παλάμαις.
'Ιχθύι χό[ρταζ'] ἄρα, λιλαίω, δέσποτα σῶτερ,
εὖ εὕδοι μ[ή]τηρ, σὲ λιτάζομε, φῶς τὸ θανόντων.
'Ασχάνδιε [πάτ]ερ, τὠμῷ κε[χα]ρισμένε θυμῷ
σὺν μ[ητρὶ γλυκερῇ καὶ ἀδελφεί]οισιν ἐμοῖσιν,
'Ι[χθύος εἰρήνῃ σέο] μνήσεο Πεκτορίου(ο).

La première lettre des cinq premiers vers donne en acrostiche ΙΧΘΥΣ.

« Race divine du Poisson céleste, veille sur la pureté de ton cœur, car tu as reçu, parmi les mortels, la source immortelle des eaux divines. Ami, réchauffe ton âme dans les ondes vives de la Sagesse qui porte la richesse aux hommes. Reçois l'aliment, doux comme le miel, du Sauveur des saints et mange-le avec avidité, en tenant le Poisson dans tes mains. Mon Maître et Sauveur, je veux me rassasier du Poisson; que ma mère dorme en paix, je t'en supplie, lumière des morts. Aschandios, mon père chéri, avec ma douce mère et mes frères, dans la paix du Poisson, souviens-toi de ton Pectorios. »

Le texte est important, instructif; mais encore ne faut-il pas en surfaire la valeur et le témoignage. Y retrouver la divinité de N.-S. J.-C., ses titres et ses noms de Sauveur, de Christ et de Jésus; la prédication des oracles évangéliques, l'incarnation, la mention du cœur sacré de J.-C., l'antiquité et l'efficacité du baptême, l'eucharistie, l'antiquité et l'authenticité des paroles sacramentelles, la présence réelle, l'antique usage de recevoir l'eucharistie sur les mains, la communion sous une seule espèce, l'effusion de la grâce par la prière, la prière pour les morts retenus au purgatoire, la vision béatifique pour les justes, l'intercession des saints : n'est-ce pas se laisser entraîner à de dangereuses imaginations, et mêler à la réalité la fantaisie? Cf. LE BLANT, résumant dom PITRA, *Recueil*, n° 4, p. 11.

Le monument garde toute sa signification, si l'on se borne à y reconnaître ce que fournit l'interprétation obvie du texte. Il suffit de noter ici la « source immortelle de l'eau divine », « l'eau toujours jaillissante de la sagesse qui donne les trésors et réjouit l'âme », cette « faim » que « rassasie » la nourriture « douce comme miel du Sauveur des saints », expressions qui sont toute une mystique de l'eucharistie; le poisson qu'on mange en le « tenant dans ses mains », dernier trait qui prouve indubitablement la communion sous l'unique espèce du pain. Enfin, il est utile de constater quel sentiment révèle une profession de foi relative à l'eucharistie gravée sur un tombeau. La réponse est fournie par *Jo.*, VI, 50 : *si quis ex ipso manducaverit, non morietur in aeternum;* nourriture durant la vie, l'eucharistie est aussi un gage de résurrection.

Les détails liturgiques que nous avons relevés, ainsi que ces effusions pieuses, sont d'un vif intérêt; aussi importe-t-il de leur assigner une date. Or rien n'est plus déconcertant que les conclusions chronologiques auxquelles se sont arrêtés les interprètes de l'inscription de Pectorius : les uns la font contemporaine des Antonins, d'autres la rabaissent jusqu'au IIe siècle. La vérité est à rechercher entre ces deux extrêmes : au dire des juges les plus autorisés et les plus modérés, l'inscription, dans sa teneur présente, ne serait pas antérieure à la fin du IIIe ou au début du IVe siècle; mais il est bien probable que le petit poème théologique qui en forme le début, sorte de passe-partout, soit beaucoup plus ancien et date des premiers temps chrétiens. Si le fait est exact, on conçoit la portée de pareil témoignage en faveur de la communion sous une seule espèce, à une date aussi reculée. Mais s'agit-il de la distribution publique de l'eucharistie ou de la communion faite en dehors de l'église? Voir *Diction. de Théologie*, s. v. *Communion sous les deux espèces*, col. 552 et suiv.

Les inscriptions relatives au *Mariage* sont très nombreuses. O. PELKA les a réunies (*Altchristliche Ehedenkmäler*, dans la collection *Zur Kunstgeschichte des Auslandes*, V, 1901). De son étude se dégagent des conclusions intéressantes, v. g. sur l'âge

nubile soit des hommes soit des femmes, les secondes noces. Le chapitre IV, consacré au mariage des clercs (p. 75-94) mérite surtout attention. L'auteur a groupé les mentions de clercs mariés de tous les degrés de la hiérarchie, des *fossores* aux évêques : il relève ainsi 8 évêques mariés; aucun d'eux n'appartient au clergé de Rome.

c) Comme la théologie sacramentaire, l'*histoire du culte chrétien* rencontre dans l'épigraphie une auxiliaire imprévue. Quelques indications seulement, relatives à la liturgie et aux formes diverses du culte rendu aux saints.

α) Les *liturgies* chrétiennes n'ont point été codifiées dès l'origine; institutions vivantes, elles se sont lentement développées et ne nous sont bien connues qu'à partir du moment où elles atteignirent leur ultime détermination. Cependant, nous ne sommes pas dépourvus d'informations sur leurs stades antérieurs: les ouvrages des écrivains ecclésiastiques sont pleins d'éléments liturgiques, c'est de la liturgie « à l'état naissant »; les inscriptions chrétiennes ne sont pas moins riches. Cf. *Monum. Eccles. liturg.*, p. XCII-CLXII et n°s 2775 suiv.

Ainsi l'épigraphie funéraire contient par avance nombre d'acclamations, d'invocations, de formules déprécatoires, d'extraits scripturaires (v. g. du livre de Job, de S. Jean et des Psaumes) qui se retrouveront dans les liturgies postérieures, et dont elles semblent bien constituer un des stades primitifs. Cf. LE BLANT, *Les bas-reliefs des sarcophages chrétiens et les liturgies funéraires* (*Rev. archéol.*, 1879, II, p. 223 et suiv.); *Manuel*, p. 88-94; *L'Epigr. chrét.*, p. 57-58; DUMONT, *Bull. de corr. hellén.*, I, p. 321-327; J. KULAKOWSKI, *Eine altchristliche Grabkammer in Kertsch* (*Röm. Quartalschrift*, 1894, p. 48-87 et 309-327); *Bull. de la Soc. des Antiquaires de France*, 1901, p. 185 et suiv.; J. P. KIRSCH, *Les acclamations des épitaphes chrétiennes de l'antiquité et les prières liturgiques pour les défunts* (Congrès scientifique, Fribourg, X, p. 113-122); LEFEBVRE, *Recueil*, p. XXIX-XXX, cf. *Comptes rendus de l'Acad.*, 1909, p. 153-161.

Nous avons déjà noté que les inscriptions de la Haute Syrie présentent, plusieurs fois répété et sous diverses formes, le trisagion orthodoxe, ainsi que la variante hérétique créée par Pierre le Foulon à la fin du ve siècle. Ce sont là, vraisemblablement, des emprunts à une liturgie déjà codifiée, qui s'est conservée jusqu'à nous sans modification. D'autres textes au contraire, — doxologies, citations scripturaires plus ou moins adaptées aux usages directs du culte, — nous révèlent une liturgie du type de celles de S. Basile et de S. Jacques, mais néanmoins assez différente, pour que, grâce à ces modestes témoins de la « lex orandi » syrienne, nous puissions remonter, par delà les liturgies de S. Basile et de S. Jacques, à leur archétype commun. Cf. W. K. PRENTICE, *Fragments of an early christian liturgy in syrian inscriptions* (*Trans. and Proceed. of the americ. philolog. association*, XXXII, 1901, p. 81-100); du même, AAE, préface, p. 8-16 et *passim*; H. LECLERCQ, *L'épigraphie liturgique de la région d'Antioche*, dans *Rev. Bénédictine*, XXII, 1905, p. 429 et suiv.

β) *Culte des saints.* Le culte des saints — et également celui des anges — se rattache intimement à la croyance au dogme de la communion des saints. Voir *Diction. de Théologie*, s. v. *Communion des saints d'après les monuments.* Frères des vivants, devenus puissants, les saints continuent à s'intéresser à leurs frères de la terre : ils les couvrent de leur protection; c'est en leur faveur que leurs prières montent vers Dieu, comme se lèvent leurs mains sur les fresques naïves qui nous ont conservé la représentation de quelques-uns d'entre eux; mais c'est surtout au moment de la mort et du jugement que leur intervention se fait plus active : on croit à leur intercession, à leurs supplications, à l'efficace de leur médiation; enfin ce sont eux qui introduisent au ciel leurs clients. Si les saints jouissent, au ciel, de la vision de Dieu, et si les prières peuvent monter à eux de partout, ils sont cependant censés résider d'une façon spéciale dans leurs tombeaux, dans les chapelles qui renferment de leurs reliques ou ont été érigées en leur honneur; aussi, plus on s'en approchera, plus on s'imposera au patronage de ces puissants amis: leurs reliques ou leurs tombes gardent les villes et protègent les morts qui viennent dormir près d'elles. Ces faits nous sont connus par les plus anciens écrits chrétiens; mais il n'est pas inutile de recourir au témoignage des inscriptions qui nous font pénétrer d'une façon plus intime peut-être dans ces relations, faites de confiance et de vénération, qui unissent l'Eglise militante à l'Eglise triomphante. Là encore, il faudra se borner à ne toucher que quelques points plus saillants, sans entrer dans le détail de mille traits touchants où se révèlent, dans leur piété naïve, les humbles âmes des premières générations chrétiennes.

Il n'y a, je crois, aucune source comparable aux inscriptions pour la précision des détails qu'elles nous fournissent sur l'histoire du culte des saints, des martyrs et des reliques. Encore ne doit-on pas en aborder l'étude sans préparation et sans précautions. L'épithète « sanctus », rencontrée dans n'importe quel texte épigraphique n'atteste pas toujours un culte et ne canonise pas le défunt. Cf. *Analecta Bollandiana*, XVIII, p. 407-411; XXIII, p. 8 et surtout la belle étude du P. DELEHAYE, *ibid.*, XXVIII, p. 145-200. On n'a pas toujours évité des erreurs sur ce point; il y a même eu des méprises particulièrement fâcheuses. Les vieux hagiographes n'y regardaient pas de si près : du 83e mille d'une voie romaine ils faisaient volontiers 83 soldats martyrs. Combien d'autres fois, en quête de saints inédits, n'ont-ils pas pris, à la lecture d'une inscription mal comprise, le Pirée pour un saint? On ne saurait toujours le déterminer avec certitude; mais il est certain que l'on rencontre, dans les martyrologes, quelques saints ou martyrs dont l'existence et le culte n'ont pas d'autre origine. Tel serait, au dire des juges les plus compétents, le cas des prétendus saints Senator, Viator, Cassiodorus et Dominata, martyrisés au temps d'Antonin (*Martyrol.*, 14 sept.); de S. Marcel, vicaire général de Théodose, et de 12 martyrs ses compagnons; de S. Atilus, honoré à Trino (Piémont); de Digna et Merita, épithètes canonisées; autres exemples cités par DELEHAYE, *Légendes hagiographiques*, p. 93 et suiv.; DELEHAYE, dans *Mélanges Paul Fabre*, Paris, 1902, p. 40-50; sur le cas célèbre de Ste Philomène, voir en particulier O. MARUCCHI, *Miscellanea di storia ecclesiastica*, II, 1904, p. 365-386; *Nuovo Bullet. di Archeol. crist.*, XII, 1906, p. 253-300; cf. *Anal. Boll.*, XXIV, p. 119-120; BONAVENIA, s. j., *La questione puramente archeologica e storico-archeologica nella controversia filumeniana*, Roma, 1907.

Mais des erreurs accidentelles ne doivent pas diminuer notre confiance dans les données fournies par les inscriptions. C'est à elles, bien souvent, que nous devons les renseignements les plus précis sur la diffusion du culte de tel ou tel saint. Qu'on prenne comme exemple, v.g. le culte de S. Georges (cf. DELEHAYE, *Les légendes grecques des saints militaires*, 1909, p. 47-50); ou, mieux encore, les dévotions africaines: nous voyons figurer parmi les saints honorés dans cette province, à côté de saints ou de martyrs du pays, des saints romains : S. Pierre et S. Paul,

S. Hippolyte, S. Laurent; des orientaux : S. Etienne, S. Julien, S. Hésiodorus, S. Ménas, S. Pastor; peut-être aussi des saints gaulois et espagnols. Cf. Monceaux, *Enquête* (*Mémoires*), p. 7 et Rabeau, *Le culte des Saints dans l'Afrique chrétienne*, 1903. Ce sont encore de modestes monuments archéologiques, le plus souvent munis d'inscriptions, qui nous font connaître, par exemple, l'universalité de la dévotion à S. Ménas, ce martyr phrygien, dont le sanctuaire dans le désert maréotide fut un des lieux de pèlerinage les plus célèbres de l'antiquité. Cf. *Dict. d'Arch. chrét.*, s. v. *Ampoules à eulogies*, col. 1725-1730; C.-M. Kaufmann, *Ikonographie der Menas-Ampullen*, Le Caire, 1910.

Non moins que la diffusion du culte d'un saint, les dévotions locales reçoivent un jour particulier des découvertes épigraphiques, et le départ se fait entre les traditions légendaires et la réalité. Un exemple des plus suggestifs a été fourni par de récentes découvertes en Dalmatie. Voir Delehaye, *L'hagiographie de Salone*, dans *Anal. Boll.*, XXIII, p. 5-18 et *Jahreshefte* de Vienne *Beiblatt*, X, col. 77-110; cf. *Saints d'Istrie et de Dalmatie*, *Anal. Boll.*, XVIII, p. 369-411.

Nombre de cultes nous apparaissent en pleine possession; pour d'autres, nous pouvons presque remonter à leur origine : tel serait le cas de S. Trophime d'Antioche de Pisidie, martyrisé à Synnada, sous Probus (276-282). Le reliquaire du saint, conservé au musée de Brousse (*Bull. de corr. hellén.*, 1909, p. 342-348), remonterait, au dire de juges autorisés, au début du IVe, et même probablement à la fin du IIIe siècle. Ce serait une des plus anciennes attestations d'un culte rendu à un martyr.

Enfin, chaque dévotion a ses manifestations spéciales : nous ne pouvions manquer d'en retrouver la trace dans les inscriptions et les monuments archéologiques. Tel nom de saint est très en faveur, les fidèles le prennent souvent au baptême; tels autres saints voient de nombreuses églises s'élever sous leur vocable; quelques-uns sont réputés posséder plus de crédit que d'autres : on le constate aux tombes plus nombreuses qui se serrent dans leur voisinage, aux graffiti des pèlerins venus de loin se recommander à leur intercession, aux ampoules à eulogies qui, avec l'huile sainte des lampes allumées devant leurs tombes vénérées, l'eau des sources miraculeuses, la terre des saints lieux qu'elles renfermaient, faisaient rayonner bien loin leur influence. Cf. *Dict. d'Arch. chrét.*, s. v. *Ampoules à eulogies*; Le Blant, *Recueil*, p. CVII et II, p. 429 et suiv.

Veut-on un exemple plus caractéristique encore, il nous sera fourni par l'Afrique. De bonne heure, le culte des saints y a pris une grande extension, qui nous est attestée, non seulement par les écrivains du pays, par la riche série des relations martyrologiques, par plusieurs canons de conciles; mais encore par d'innombrables monuments retrouvés de nos jours : basiliques ou chapelles, tables d'autels, inscriptions de tout genre. Cf. *Rev. archéol.*, 1904, I, p. 177; S. Gsell, *Les monuments antiques de l'Algérie*, 1901, 2 vol. in-8°. Ce dernier ouvrage énumère et décrit (t. II, p. 157-343) 169 chapelles, baptistères ou basiliques dont l'existence a été constatée avec certitude; beaucoup de ces monuments sont dédiés à des saints. En attendant un travail d'ensemble sur le culte des saints en Afrique, qui reprendrait et compléterait celui de M. Rabeau, nous avons du moins la bonne fortune de posséder déjà une enquête consciencieuse sur les inscriptions qui mentionnent des martyrs, des saints ou des reliques dans le nord de l'Afrique. M. Monceaux en a relevé environ 120, et le nombre s'en accroît chaque jour. Grâce à ces documents nombreux, on peut dresser des listes de martyrs africains d'après les sources monumentales (Monceaux, *Hist. littér.*, III, p. 530-535; cf. *Mémoires*, p. 3 et suiv.), les confronter avec celles des martyrs et des confesseurs mentionnés dans les sources littéraires (Monceaux, *Hist. littér.*, III, p. 536-561), identifier les personnages, déterminer avec plus ou moins de rigueur leur époque et les circonstances de leur mort et séparer les martyrs donatistes des saints catholiques. Sur ce dernier point, voir *Rev. de Philologie*, 1909, p. 112-161. Nulle part on ne constate mieux l'appui mutuel que l'archéologie et l'histoire peuvent se prêter, et l'on ne saisit aussi clairement les résultats précis qui naissent de cette intime collaboration.

Les inscriptions en relation plus immédiate avec les « reliques » sont pour nous d'un intérêt particulier. Les noms employés tour à tour pour désigner les parcelles vénérées des saints corps — *nomina, memoriae, reliquiae* — (cf. *Bull. de la Soc. des Antiq. de France*, 1893, p. 238-241; 1905, p. 208-209; 1907, p. 285-286); la place qui leur est assignée dans les églises, dans la table même de l'autel, dans des reliquaires, urnes d'argile ou modestes coffrets de pierre; les authentiques qui les accompagnent, gravées sur des briques, des tessons, des lamelles de plomb ou des plaquettes de mica : tous ces détails ont leur prix, ce sont les titres d'antiquité d'une des dévotions les plus chères aux cœurs chrétiens, et personne n'en récusera le témoignage. On n'est pas moins surpris de retrouver, dès le IVe siècle, à côté des dépouilles des martyrs et unies dans la même vénération, des parcelles de la vraie croix (Monceaux, nos 297, 317, 319) : *de cruce Dni, de lignu crucis, sancto ligno crucis Christi salvatoris*, — et de la terre sainte (*ibid.*, n° 317). Le n° 317 serait le texte épigraphique le plus ancien relatif au culte de la vraie croix (*Anal. Boll.*, 1891, p. 367).

Tous ces documents de la dévotion africaine font écho au témoignage de la passion des Occidentaux pour les reliques (cf. Bréhier, *Byz. Zeitschrift*, XII, p. 35) et parfois aussi de leur naïveté : ne croyait-on pas posséder, à Carthage et à Calama, des reliques des trois jeunes Hébreux jetés dans la fournaise par Nabuchodonosor? (Monceaux, nos 234 et 261). Les Français du moyen âge ne devaient pas montrer plus de défiance.

d) *Institutions ecclésiastiques*. — Sur ce dernier point, nous sommes encore en droit d'attendre des inscriptions des informations d'autant plus précieuses qu'elles ont à suppléer au silence des sources littéraires. Elles ne trahissent pas notre attente : églises locales mieux connues, traditions revisées, fastes épiscopaux complétés, évêchés identifiés, personnel ecclésiastique et institutions religieuses reconstitués : tel est, sur ce point spécial, le bilan des résultats de l'épigraphie et de l'archéologie.

Soupçonnait-on, à les voir figurer dans les listes épiscopales ou dans des énumérations de géographes, que des villes comme Madaba, dans la Transjordane, ou Androna, dans la haute Syrie, étaient, au début de l'époque byzantine, des centres chrétiens importants; que Madaba renfermait douze églises presque toutes ornées de belles mosaïques, et que la petite ville syrienne, dont les ruines ne couvrent pas plus d'un mille carré, possédait dans son enceinte dix églises ou chapelles? Se ferait-on une idée de la vie chrétienne et des constructions ecclésiastiques de la Syrie centrale, si les voyageurs (Vogüé, Butler, etc.) n'en avaient étudié les ruines et copié les inscriptions?

Sans les découvertes archéologiques et épigraphiques de Ramsay et de tant d'autres, nous saurions

bien peu de choses de l'Asie Mineure de Paul, d'Ignace d'Antioche, des grands Cappadociens. Il suffit de parcourir les *Cities and Bishoprics of Phrygia*, ou l'*Historical Geography of Asia Minor*, pour toucher du doigt l'importance de la contribution des inscriptions à la connaissance des églises de cette province. Détails, si l'on veut; mais, en histoire, n'y a-t-il que les grandes lignes? Cf. encore, à titre d'exemple, Ramsay, *Luke the physician and other studies in the history of religion* (1908) : *The church of Lycaonia in the fourth century*, p. 329-410.

Dans d'autres églises, des traditions locales ont suppléé l'histoire; sur ce fond peu sûr, les légendes ont entrecroisé leur végétation parasite. Faire la part de la vérité serait souvent bien ardu, si, de-ci, de-là, une inscription, un nom d'évêque relevé sur une dalle funéraire, la date d'une église ou d'un tombeau ne venaient fournir à l'histoire des appuis solides. L'épreuve a été tentée utilement pour la Dalmatie. Cf. Zeiller, *Rev. d'hist. et de litt. relig.*, XI, p. 193-218; 385-407 et *Les origines chrétiennes de la province romaine de Dalmatie*, 1906; et les articles du P. Delehaye cités plus haut, col. 1449. La légende des 11.000 vierges de l'église de Cologne, compagnes de Ste Ursule, change bien d'aspect à la lumière de l'inscription de Clematius, qui nous reporte peut-être au milieu du IVe siècle. Voir l'article de dom G. Morin, *Mélanges Paul Fabre*, 1902, p. 51-64.

L'apport des monuments se réduisît-il à évincer de fausses traditions, ce serait déjà un avantage appréciable; heureusement, nous leur devons surtout des données positives nouvelles qui enrichissent d'autant nos connaissances.

Nombre de textes viennent ajouter des noms aux fastes épiscopaux qui peu à peu se complètent; d'autres nous révèlent l'identité d'évêchés dont le nom seul nous était parvenu dans des souscriptions conciliaires. L'histoire et la géographie ecclésiastiques enregistrent ces résultats et, de jour en jour, nous acquérons une connaissance plus précise des églises dont la fortune était liée à celle des métropoles.

Nulle part l'acquis n'a été plus important en cette matière qu'en Orient, Asie, Syrie et Arabie; cf. Ramsay, Waddington, Bruennow. Ces églises avaient un clergé dont la hiérarchie était plus ou moins complète; quelques-unes vivaient d'une vie chrétienne très rudimentaire; dans d'autres, l'essor vers la perfection avait donné naissance à des institutions monastiques. Or, si les inscriptions de l'Occident latin nous font connaître une hiérarchie absolument complète, du lecteur et des humbles minorés aux évêques, archevêques et au pape, des couvents de religieux des deux sexes (cf. Le Blant, *Recueil* et *Nouv. Recueil*, passim; Syxtus, p. 175-223; Diehl, nos 17-92), il ne nous est pas indifférent de retrouver pour l'Orient des renseignements parallèles. Ainsi la hiérarchie syrienne — métropolites, archevêques, évêques, chorévêques, périodeutes, archiprêtres, prêtres, archidiacres, diacres, sous-diacres, acolytes, lecteurs — peu à peu apparaît, grâce à l'apport incessant des documents épigraphiques; la connaissance du monachisme égyptien, syrien, asiatique s'enrichit de tous les textes qui nous font découvrir monastères et laures, abbés, archimandrites, higoumènes, moines, anachorètes, abbesses, moniales, diaconesses, et jusqu'à ces femmes stylites que la renommée de S. Siméon embrasait d'une émulation inconsidérée. Voir *index* de Prentice, de Waddington, de Lefebvre; sur les femmes stylites, *Rev. Études grecques*, 1904, p. 332; *Anal. Boll.*, XXVII, p. 391-392.

e) Vie morale chrétienne. — C'est le sort des humbles de disparaître sans laisser de traces : les annales ne retiennent rien ni de leurs vertus ni de leurs souffrances. Cependant, plus encore que les personnages dont l'historien se préoccupe, les petits doivent avoir leur place dans la peinture du christianisme, qui est avant tout celle d'une immense transformation morale et de la religion des humbles et des doux. On conçoit donc le prix qu'auront les moindres documents qui nous permettront de retrouver quelque chose de la physionomie des anciennes générations chrétiennes. Ces documents sont nombreux; car, pour qui sait les interroger, les plus brèves épitaphes sont des témoignages du plus haut intérêt. On y retrouve l'empreinte des vertus morales comme des travers de ceux qui les ont fait graver ou y ont essayé eux-mêmes leur main inhabile; sur ces marbres soignés ou ces tessons frustes, un jour, s'est fixée une pensée, un sentiment, une aspiration, et, après quinze ou seize siècles, nous les retrouvons aussi réels, aussi vivants, aussi émus.

On pourrait essayer des dépouillements régionaux, classer ces menus faits d'âmes, confronter ces traits dispersés, et l'on verrait, sous la diversité des profils, se dessiner la physionomie du « chrétien » qui s'opposerait nettement à l'âme païenne. Mais c'est là une étude qu'il faut se contenter d'avoir indiquée. On se bornera à noter ici quelques détails assez généraux pour donner, à défaut du portrait, une esquisse morale des âmes chrétiennes telles qu'elles apparaissent dans les inscriptions. Deux traits surtout sont à retenir : les vertus morales et la conception de la mort; ils nous montreront le changement opéré par la foi dans la vie pratique et dans une des conceptions les plus fondamentales.

α) *Vertus morales.* — Les vertus morales n'ont pas manqué totalement dans le paganisme. Cependant il faut avouer que quelques-unes y sont bien rares, que d'autres y ont été inconnues. Parmi les chrétiens, bien au contraire, les belles âmes ne sont plus l'exception, c'est la foule. Ce qui, dans l'âge antérieur, semblait l'apanage exclusif de quelques personnalités plus hautes, de quelques caractères assez trempés pour retenir quelque chose de la rectitude naturelle, cela, dans le christianisme, se retrouve dans toutes les âmes simples et droites : la transformation serait inexplicable, si l'on ignorait que Jésus a passé et que sa grâce demeure.

Les affections familiales elles-mêmes se sont purifiées : les cœurs chrétiens semblent vibrer plus profondément, l'amour est plus touchant, plus ému, on le sent plus vrai et moins égoïste. Le sentiment de la solidarité humaine, devenu plus pénétrant avec les enseignements de l'Évangile, montre des frères dans tous les hommes. Ce sentiment de fraternité se traduit par la charité sous toutes ses formes : amour du prochain, esprit de conciliation, patience, douceur; pitié pour les esclaves, ces « humbles amis » (Sénèque, *Ep.* XLVII, 1) devenus de vrais frères; œuvres de miséricorde, hospitalité, aumône, rachat des captifs sont des traits qui réapparaissent souvent dans les inscriptions, cf. Le Blant, nos 406, 407, 586; 197, 645, 483, 543, 25, 450, 374, 379. Ainsi l'épitaphe du marchand Agapus (Le Blant, n° 47) nous apprend qu'il fut la consolation des affligés et le refuge des pauvres, aimé de tous il visita assidûment les sépultures des saints et pratiqua l'aumône et la prière; Viliaric (*ibid.*, n° 386) est appelé *pater pauperorum*; Epaephanius (*ibid.*, n° 407) était *carus pauperebus*; d'une chrétienne, nous apprenons (*ibid.*, n° 450) qu'elle était *omnibus cara, pauperebus pia, mancipiis benigna*; la bonne Eugenia fut plus généreuse encore: *captivos opibus vinclis laxavit iniquis* (*ibid.*, n° 543). Ces vertus, les païens les comprenaient, ils les

admiraient ; quelques-uns même s'y essayèrent. Voir LE BLANT, *L'Epigr. chrét.*, p. 102 suiv.; *Des sentiments d'affection exprimés dans quelques inscriptions antiques* (*Mémoires de l'Acad. des Inscr. et Belles-Lettres*, t. XXXVI, 1, p. 225-233); BEURLIER, *Notes sur les épitaphes d'enfants et l'épigraphie chrétienne primitive* (Soc. des Antiq. de France. Centenaire 1804-1904. *Rec. de mémoires*, p. 55-60).

En voici d'autres que le paganisme ignora ou méprisa, et dont les chrétiens sont à peu près les seuls à nous donner des exemples d'une grande beauté. Les jeûnes (LE BLANT, *Nouv. Rec.*, n°s 133, 441), la pénitence (*Rec.*, n°s 663, cf. 66, 623), la vie religieuse la continence dans le mariage, la virginité nous révèlent un idéal qui resta au-dessus des âmes païennes les plus élevées. Que l'on compare à la matrone romaine *domiseda, lanifica*, le portrait de cette Gauloise de Vienne, qui conviendrait à tant d'autres de ses sœurs dans la foi : *castitas, fides, caritas, pietas, obsequium, et quaecumque Deus foeminis inesse praecepit, his ornata bonis Sofroniola in pace quiescit* (*Rec.*, n° 438).

Plus que d'autres encore, l'humilité est une vertu spécifiquement chrétienne qui tend à reproduire les abaissements du Christ, si souvent raillés des païens. Cf. v. g. LE BLANT, *Le Christianisme aux yeux des païens* (*Mélanges de l'Ecole de Rome*, VII, p. 196-211). Or les chrétiens ont éprouvé de bonne heure l'attrait de l'humiliation : on le constate à l'effacement voulu, dans leurs inscriptions, de tout ce qui rappelle le « monde », à la discrétion de telles formules (v. g. *quorum Deus nomina scit*), au titre de « pécheur » que quelques-uns n'hésitent pas à revendiquer, et à tant d'autres indices où l'on devine des âmes ennemies de la parade et confiantes dans le seul Dieu qui sonde les cœurs. Leur humilité a même des expressions inattendues. On sait dans quel esprit les Romains et les Grecs choisissaient leurs noms : *Pietas, Probitas, Eutychus, Melite, Hedone, Lepos, Eros, Amoenus, Elegans, Amor, Suavis, Jucundus*... étaient des noms favoris, car ils rappelaient des idées élevées, riantes, des qualités gracieuses ou d'heureux augure; souvent l'afféterie ou la mignardise étaient poussées plus loin : les noms de parfums, de fleurs, d'oiseaux, de pierres fines ne sont pas rares, on en parait volontiers les enfants ou les esclaves. LE BLANT, *L'Epigr. chrét.*, p. 93.

Sans donner dans ce travers, les chrétiens affectionnaient les noms qui éveillaient une idée de joie et de victoire (*Vincentius, Victor, Gaudiosus, Hilaris*) et les appellations qui désignent une qualité morale (*Digna, Decentius, Benignus, Casta*), cf. LE BLANT, *Rec.*, I, p. 155 et 350. Cependant, malgré ce goût pour les noms joyeux, nous en voyons apparaître qui représentent autant d'injures. *Alogia, Alogius, Insapientia, Injuriosus, Calumniosus, Contumeliosus, Importunus, Exitiosus, Foedulus, Malus, Mala, Pecus, Projectus, Stercus, Stercorius* reviennent assez souvent dans les inscriptions chrétiennes pour qu'on se préoccupe de savoir quel goût étrange avait inspiré le choix de ces vocables ridicules ou abjects. Or il est impossible de ne pas être frappé de la correspondance assez exacte entre ces noms et les invectives sans nombre proférées contre les chrétiens, à l'époque des persécutions. Ne leur a-t-on pas reproché leur stupidité, leur démence? Ne les a-t-on pas accusés d'attaquer l'empereur, les dieux, de causer les malheurs publics? Leur a-t-on épargné le mépris sous toutes ses formes, même les plus triviales? Cf. *Dict. d'Arch. chrét.*, s. v. *Accusations*. Longtemps ils purent répéter avec S. Paul : « *Blasphemamur et obsecramus; tanquam purgamenta hujus mundi facti sumus; omnium peripsema usque adhuc* » (I *Cor.*, IV, 13). Et il semble bien que leur humilité ait reçu l'insulte avec une résignation joyeuse, qu'ils s'en soient même glorifiés et qu'ils aient retenu avec amour, jusque dans la paix de l'Eglise, les appellations dérisoires qui, en rappelant les épreuves passées, consacraient l'espoir des récompenses promises aux âmes patientes et résignées (*Rom.*, V, 3-4). Cf. LE BLANT, *Rev. archéol.*, 1864, II, p. 4-11; *Rec.*, p. CI et suiv.; II, p. 64-70; *L'Epigr. chrét.*, p. 93-96; voir aussi les observations de R. MOWAT sur la thèse de LE BLANT, *Rev. archéol.*, 1868, I, p. 355-363.

β) *Conception de la mort.* — Ces quelques détails empruntés aux inscriptions éclairent certains aspects de l'âme chrétienne, et ce ne sont pas les moins intéressants. Nous pouvons, une fois de plus, constater, et jusque parmi les plus humbles, à quel point le christianisme a transformé la vie morale. Son action n'a pas été moins profonde dans le domaine des idées. Un exemple suffira. Voyons comment l'idée de la mort apparaît transfigurée par la foi.

Nulle part la distance qui séparait les deux « cités » ne se mesure plus exactement que sur les tombes. Pour les païens tout finit là; pour le chrétien, c'est là que tout commence. Aussi, dans l'épigraphie chrétienne, nous ne retrouvons plus ces accents déchirants qu'arrachait souvent le désespoir, à la disparition d'un être aimé à jamais perdu; plus de traces non plus de ces sentences narquoises, inspirées par l'épicurisme, et que le défunt était censé adresser aux passants pour les engager à cueillir les joies éphémères de la vie; disparues aussi ces consolations banales que développent les « *consolationes* » païennes et que résume la formule funéraire « personne n'est immortel », « la vie, c'est ça (= la tombe) »; on ne rencontre plus les souhaits, si tristes dans leur néant, que les vivants adressaient à ceux pour qui ils ne pouvaient plus rien : « que la terre te soit légère », « repos à tes os ».

La douleur apparaît encore, sans doute; elle trouve même parfois des accents si vrais et si profonds, qu'on se sent ému de ces chagrins dont on lit la confidence. Mais ces larmes ont de la douceur, car elles ne sont pas sans espérance; la mort du Christ a transfiguré la mort. Ce n'est plus l'anéantissement, c'est la remise de l'âme entre les mains de Dieu, c'est un passage. Rien n'est plus expressif que certains mots nouveaux, adoptés par les chrétiens pour nommer la tombe et dissimuler les tristesses de la mort : la tombe est un lit de repos, la mort un sommeil, κοιμητήριον, κοίμησις, ἐκοιμήθη, *quiescit, quies, dormit*. Cf. *Monum. Eccles. liturg.*, p. C, note 2, p. CXXIV-CXXXI. La perspective de la résurrection console des tristesses de la tombe où vient seule dormir l'enveloppe passagère (*hospita caro*, LE BLANT, *Rec.*, n° 226); le corps l'attend dans le sommeil (κοιμητήριον ἕως ἀναστάσεως) alors que l'âme est déjà dans la lumière de Dieu, *in luce Domini* (DIEHL, n°s 122, 129, 131, 133, 134). Quand on a déchiffré sur des tombes l'expression de cette attente humble et joyeuse (*diem futuri iudicii, intercedentibus sanctis, laetus spectit*, DIEHL, n° 133), on n'est plus surpris de voir appeler les défunts des « vivants » (cf. *Monum.*, n° 2968 : D. M. ΙΧΘΥΣ ΖΩΝΤΩΝ; 3364 : *Alexander mortuus non est, sed vivit super astra*). Ainsi entendue, la mort n'est même plus une séparation : on prie pour les défunts, on se recommande à leurs prières; on n'a pas l'illusoire espérance de ne les plus revoir qu'en songe, consolation fragile à laquelle se rattachaient, dans le paganisme, des âmes désolées :

Ita peto vos, manes sanctissimi, commendatum habeatis meum ca[ru]m ut vellitis huic indulgentissimi esse, horis nocturnis ut eum videam... (CIL, VI, 18817).

On sait qu'on rejoindra dans le sein de Dieu ceux qui sont partis en paix les premiers, *praecessit in pace*. Cette échappée toujours ouverte sur l'au delà consolait et réconfortait.

Bibliographie. — La Bibliographie des publications relatives aux inscriptions chrétiennes est excessivement abondante, on se bornera ici à quelques indications plus importantes ou plus utiles. Ne sont pas reproduits, dans les listes ci-dessous, les titres d'ouvrages ou d'articles qui ont été donnés intégralement dans les pages qui précèdent.

1. Manuels et travaux d'ensemble. — Outre les manuels généraux d'épigraphie grecque et latine de S. Reinach (*Traité d'Epigraphie grecque*, Paris, 1885), W. Larfeld (*Handbuch der griechischen Epigraphik*, I, Leipzig, 1907), R. Cagnat (*Cours d'Epigraphie latine*, 3ᵉ éd., Paris, 1898), consulter les ouvrages spéciaux d'E. Le Blant, *Manuel d'Epigraphie chrétienne d'après les marbres de la Gaule*, Paris, 1869; *L'Epigraphie chrétienne en Gaule et dans l'Afrique romaine*, Paris, 1890; O. Marucchi, *Eléments d'Archéologie chrétienne*, Paris, 1900, I, p. 14-255; *Epigrafia cristiana* (Manuali Hoepli), Milan, 1910; P. Syxtus, O. C. R., *Notiones Archaeologiae christianae disciplinis theologicis coordinatae*, vol. II. pars Iᵃ : *Epigraphia*, Rome, 1909.

Abrégés très utiles dans C. M. Kaufmann, *Handbuch der christlichen Archaeologie*, Paderborn, 1905, p. 191-274; F.-X. Kraus, *Real-Encyclopädie der christlichen Alterthümer*, Freiburg i. B., 1882-1886, t. II, p. 39-58; Martigny, *Dictionnaire des Antiquités chrétiennes*, 3ᵉ éd., Paris, 1889, p. 357-378; W. Smith and S. Cheetham, *Dictionary of christian Antiquities*, Londres, 1893, t. I, p. 841-862; *Realencyclopädie für protestantische Theologie u. Kirche*, 3ᵉ éd., t. IX (1901), p. 167-183; Hergenröther-Kaulen, *Kirchenlexikon*, VI, p. 783-794; Daremberg et Saglio, *Dictionnaire des Antiquités grecques et romaines*, art. *Inscriptiones*. Voir encore *Dictionnaire d'Archéologie chrétienne et de Liturgie*, passim; H. Leclercq, *Manuel d'Archéologie chrétienne*, Paris, 1907, passim.

2. Recueils de textes. — *a) Recueils généraux contenant des inscriptions chrétiennes.— Corpus Inscriptionum Graecarum* de Boeckh, vol. IV (1856-78), nᵒˢ 8606-9926; *Inscriptiones Graecae*, nouveau Corpus des inscriptions grecques, comprenant tous les pays de langue grecque, sauf l'Asie, la Syrie, l'Egypte et l'Afrique, publié par l'Académie de Berlin; les inscriptions d'Asie Mineure (*Tituli Asiae Minoris*) seront éditées par l'Académie de Vienne; celles de Syrie, Palestine et Arabie par R. E. Brünnow et L. Jalabert; celles d'Egypte et de Cyrénaïque par Seymour de Ricci; — *Corpus Inscriptionum Latinarum* (voir la distribution de ce recueil dans Cagnat, *Cours d'Epigr.*, p. xx-xxi) : les inscriptions chrétiennes de Rome n'y figurent pas; — *Monumenta Ecclesiae liturgica* publiés par F. Cabrol et H. Leclercq, vol. I, Paris, 1900-1902, p. xcii-clxii, textes nᵒˢ 2775-3802 et 4162-4388; E. Diehl, *Lateinische christliche Inschriften* (*Kleine Texte für theologische und philologische Vorlesungen und Uebungen*, herausg. von H. Lietzmann, nᵒˢ 26-28), Bonn, 1908 (choix de 244 textes).

Un Corpus universel des Inscriptions grecques-chrétiennes est en préparation, sous la direction de l'Académie des Inscriptions et Belles Lettres. Voir le projet et le plan dans *Bull. de corr. hellén.*, XXII, p. 410-415; *Byzantinische Zeitschrift*, XV, p. 496-502. Sur les recueils plus anciens et les ouvrages divers (voyages, missions archéologiques, dissertations) contenant des inscriptions, voir Larfeld, *op. cit.*; S. Chabert, *Histoire sommaire des études d'Epigraphie grecque*, Paris, 1906; R. de La Blanchère, *Histoire de l'Epigraphie romaine*, Paris, 1887; Cagnat, *op. cit.* et *Bibliographie de l'Epigraphie latine*, Paris, 1901; J. P. Waltzing, *Le Recueil général des Inscriptions latines et l'Epigraphie latine depuis cinquante ans*, Louvain, 1892.

b) Recueils particuliers

Asie Mineure : W. M. Ramsay, *The Cities and Bishoprics of Phrygia*, Oxford, 1895-7, p. 514-568; *Studies in the History and Art of the eastern provinces of the Roman Empire*, edited by W. M. Ramsay, Aberdeen, 1906; F. Cumont, *Recueil des Inscriptions du Pont* (en préparat.), formera le fasc. III des *Studia Pontica*; nombreuses séries chrétiennes dans les revues, cf. *infra*.

Pont Euxin : V. V. Latyšev, *Les Inscriptions grecques chrétiennes de la Russie méridionale* (en russe), Pétersbourg, 1896.

Grèce : A. Bayet, *De titulis atticis christianis antiquissimis*, Paris, 1878.

Italie : J.-B. de Rossi, *Inscriptiones christianae Urbis Romae*, Roma, 1857-1888. Le vol. I contient les inscriptions datées (1374 numéros); le vol. II est consacré à une étude sur les inscriptions métriques chrétiennes et à un inventaire détaillé des manuscrits anciens renfermant des inscriptions.

Gaule : E. Le Blant, *Inscriptions chrétiennes de la Gaule antérieures au VIIIᵉ siècle*, Paris, 1856-1865; *Nouveau Recueil des Inscriptions chrétiennes...*, Paris, 1892.

Suisse : E. Egli, *Die christlichen Inschriften der Schweiz vom IV-IX Jahrh.*, Zürich, 1895.

Germanie : F.-X. Kraus, *Die altchristlichen Inschriften der Rheinlande*, Freiburg, 1890.

Bretagne : Aem. Hübner, *Inscriptiones Britanniae christianae*, Berlin, 1876.

Espagne : Aem. Hübner, *Inscriptiones Hispaniae christianae*, Berlin, 1871; Supplementum, Berlin, 1900.

Afrique : P. Monceaux, *Enquête sur l'Epigraphie chrétienne d'Afrique* : 6 articles parus dans la *Revue archéologique*, 1903-1906; continuée dans les *Mémoires présentés par divers savants à l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres*, t. XII, 1ʳᵉ partie, p. 161-339, Paris, 1907.

Egypte : G. Lefebvre, *Recueil des Inscriptions grecques-chrétiennes d'Egypte*, le Caire, 1907.

Syrie : H. W. Waddington, *Inscriptions grecques et latines de la Syrie*, Paris, 1870; W. K. Prentice, *Greek and latin Inscriptions* (Part III of the *Publications of an american archaelogical Expedition to Syria in 1899-1900*), New-York, 1908; W. K. Prentice and E. Littmann, *Greek and latin Inscriptions* (Division III of the *Publications of the Princeton University archaeological Expedition to Syria in 1904-1905*), Leyden, 1908 (en cours).

c) Revues et bulletins épigraphiques

Un grand nombre de revues publient des inscriptions chrétiennes, notamment : *Bulletin de correspondance hellénique*, *Bulletin de la Société des Antiquaires de France*, *Byzantinische Zeitschrift*, *Jahreshefte des oesterreichischen archaeologischen Institutes in Wien*, *Mittheilungen d. k. d. archaeologischen Instituts : Athenische Abtheilung* et *Römische Abtheilung*, *Nuovo Bullettino di Archeologia cristiana*, *Revue archéologique*, *Revue biblique*, *Revue des Etudes anciennes*, *Revue des Etudes grecques*, *Römische Quartalschrift*... etc.

Les dépouillements sont facilités par divers bulletins épigraphiques, voir *Jahresbericht über die*

Fortschritte der klassischen Alterthumswissenschaft de Bursian, spécialement t. XXXVI, p. 146-153; t. LXVI, p. 195-223; t. LXXXVII, p. 475-491 : le dernier bulletin s'arrête aux textes publiés en 1894. Pour les seize dernières années, on est réduit aux indications fournies par l'*Année épigraphique*, la *Byzantinische Zeitschrift*, le *Nuovo Bullettino di archeol. crist.*, la *Revue des Etudes grecques*, et la *Röm. Quartalschrift.*

3. TRAVAUX SPÉCIAUX. — J. E. Church, *Zur Phraseologie der lateinischen Grabinschriften. 1° Die Situsformel; 2° die Quiesformel* (*Archiv fur latein. Lexikographie*, XII, p. 215-238); F. Cumont, *Les Inscriptions chrétiennes de l'Asie Mineure* (*Mélanges d'Archéologie et d'Histoire*, Ecole française de Rome, XV, p. 245-299); Ehrhard, *Zur christlichen Epigraphik* (*Theologische Quartalschrift*, LXXII, p. 179-208); J.-B. Gener, s. j., *Theologia dogmatico-scolastica, perpetuis prolusionibus polemicis historico-criticis necnon sacrae antiquitatis monumentis illustrata*, Rome, 6 vol., 1767-1777; E. Le Blant, *Paléographie des inscriptions latines, du IIIe siècle à la fin du VIIe* (*Revue archéologique*, 1896-1897); P. Monceaux, *Histoire littéraire de l'Afrique chrétienne* (plusieurs chapitres sur les inscriptions), Paris, 1901 suiv. (en cours); F. Piper, *Einleitung in die monumentale Theologie*, III*ter* Teil, 2*ter* Abschnitt, p. 817-908, Gotha, 1867; *Ueber den Kirchengeschichtlichen Gewinn aus Inschriften vornehmlich des christlichen Alterthums* (*Jahrbücher für deutsche Theologie*, XXI, p. 37-103), Gotha, 1876; J. Ritter, *De compositione titulorum christianorum in CIG editorum*, Berlin, 1877; *De titulis graecis christianis commentatio altera* (*Symbolae Ioachimicae*, I), Berlin, 1880; A. F. Zaccaria, s. j., *De veterum christianarum Inscriptionum in rebus theologicis usu*, Venise, 1761 (réimprimé dans Migne, *Theologiae cursus completus*, V, col. 309-396).

L. JALABERT.

ÉPISCOPAT. — Voir EVÊQUES.

ESCLAVAGE. — I. DÉFINITION ET ORIGINES DE L'ESCLAVAGE. — II. L'ESCLAVAGE AVANT LE CHRISTIANISME. 1° *L'esclavage chez les peuples païens de l'Orient.* 2° *L'esclavage chez les Juifs.* 3° *L'esclavage chez les Grecs.* 4° *L'esclavage chez les Romains.* — III. LE CHRISTIANISME PRIMITIF ET L'ESCLAVAGE. 1° *Le christianisme et l'esclavage à l'époque des persécutions.* 2° *L'esclavage sous les empereurs chrétiens.* — IV. L'ESCLAVAGE APRÈS LES INVASIONS DES BARBARES. 1° *L'esclavage et les conciles à l'époque barbare.* 2° *Les serfs ecclésiastiques.* — V. LE SERVAGE. 1° *Le servage et la philosophie scolastique.* 2° *Le servage dans les diverses contrées européennes.* — VI. LA RENAISSANCE DE L'ESCLAVAGE. 1° *L'Islamisme et la renaissance de l'esclavage.* 2° *Les ordres religieux et l'esclavage barbaresque.* — VII. L'ESCLAVAGE MODERNE. 1° *La traite des nègres.* 2° *L'abolition de l'esclavage moderne.* 3° *L'Eglise et l'esclavage moderne. Conclusion.*

I. Définition et origines de l'esclavage

On peut définir l'esclavage : l'état d'une personne possédée par une autre comme une chose ou un animal, et dépendant en tout de la volonté d'autrui. C'est l'aliénation complète de la personne humaine.

« L'origine de la servitude vient des lois d'une juste guerre, où le vainqueur ayant tout droit sur le vaincu, jusqu'à pouvoir lui ôter la vie, il la lui conserve : ce qui même, comme on sait, a donné naissance au mot de *servi*, qui, devenu odieux dans la suite, a été dans son origine un terme de bienfait et de clémence, descendu du mot *servare*, conserver. » (BOSSUET, *Cinquième avertissement sur les lettres de M. Jurieu.* — Cf. *Digeste*, I, v, 4; XVI, 239, § 2; *Institutes de Justinien*, I. III, 3.)

Ces paroles de Bossuet sont l'écho de la philosophie grecque, des philosophes et des jurisconsultes romains et d'une partie de la philosophie scolastique. Elles n'ont, évidemment, qu'une justesse partielle. D'abord, l'étymologie sur laquelle elles s'appuient est douteuse. On en a proposé d'autres, au moins aussi acceptables et probablement plus fondées en philologie (voir CREUZER, *Mém. de l'Acad. des Inscr.*, nouv. série, t. XIV, 2e partie, p. 5, cité par WALLON, *Hist. de l'Esclavage dans l'antiquité*, 2e éd., 1879, t. I, p. XVII, et James DARMESTETER, *Mém. de la Soc. de Linguistique*, t. II, p. 309). Ensuite, il n'est point certain que le vainqueur ait eu le droit absolu de faire du vaincu un esclave, puisqu'il n'est pas certain qu'il ait toujours eu sur le vaincu droit de vie et de mort : ce droit disparaît dès qu'il n'y a plus légitime défense (DUNS SCOT, *In IV Sent.*, dist. 36, q. un.; MONTESQUIEU, *Esprit des lois*, XV, 2). Cependant il est permis de voir dans l'esclavage des vaincus un adoucissement à la cruauté des anciennes guerres, et, sinon un fait constitutif du droit, au moins un progrès sur un état primitif plus dur. C'est en ce sens qu'il peut être, selon l'expression de Bossuet, pris dans son origine pour « un terme de bienfait et de clémence ». Mais il faut remarquer que Bossuet réduit cette légitimité relative et contestable au cas « d'une juste guerre » ; d'où il résulte que les auteurs de guerres injustes, c'est-à-dire d'un très grand nombre de guerres que nous présente l'histoire des anciens peuples, n'auraient eu aucun titre à réduire les vaincus en esclavage. Et il résulte encore de la définition donnée par Bossuet que seuls les vaincus proprement dits, c'est-à-dire les belligérants, auraient pu avec une couleur quelconque de droit être faits esclaves; mais que ce droit apparent ne se serait pas étendu aux populations inoffensives conquises par le vainqueur. Par conséquent cette origine principale de l'esclavage antique n'aurait pu que dans une proportion fort restreinte avoir une ombre de légitimité.

Les philosophes scolastiques (voir plus bas, V, 1) ont indiqué une autre origine de l'esclavage : le don de soi-même fait à autrui par une personne libre. Ce cas dut être extrêmement rare dans l'antiquité. Mais on comprend que les scolastiques ne l'aient point passé sous silence, car les dons de cette sorte se rencontrèrent au moyen âge, inspirés par le désir de s'assurer une sécurité en des temps troublés, ou par la dévotion envers des établissements religieux. Mais il ne s'agit pas alors d'esclavage proprement dit, puisque celui-ci n'existe plus au temps où écrivent les scolastiques : il s'agit de servage, ce qui est tout différent.

Une troisième origine de l'esclavage, sur laquelle insistent ces derniers philosophes, est la servitude pénale, c'est-à-dire le cas où l'esclavage a été prononcé par la loi comme peine d'un crime ou d'un délit. Mais cette servitude pénale s'éloigne aussi de l'esclavage proprement dit, puisque le condamné est, au moins le plus souvent, sous la main des pouvoirs publics et non d'un maître particulier : chez les peuples modernes, où il n'y a plus d'esclavage, les condamnations peuvent entraîner de même une servitude temporaire ou même perpétuelle.

Cette seconde et cette troisième origine de l'esclavage ne sont donc rappelées ici que pour mémoire; mais il en est une autre qui tient dans les faits une place presque aussi grande que la guerre. Saint GRÉGOIRE DE NAZIANZE la définit d'un mot en disant

que l'esclavage vient du péché (*Oratio* XIV, *De pauperum amore*, 25), et saint Jean Chrysostome exprime une idée analogue, mais plus précise, en lui attribuant pour cause l'avarice (*In Ep. ad Ephes.* VI, *homil.* XXII, 2). Cela revient, dans la pensée de l'un et de l'autre Père, à faire découler l'esclavage de l'abus coupable de la force : faibles asservis malgré eux par de plus puissants, hommes libres capturés par des brigands et vendus par eux comme esclaves.

L'histoire nous montre la guerre et la traite fournissant à la fois ou tour à tour les marchés d'esclaves, et une étymologie beaucoup plus sûre que celle qui a été critiquée plus haut leur rattache la véritable origine de l'esclavage : *mancipium*, esclave, vient de *manu captus* (*Digeste*, I, v, 4; *Institutes*, I, III, 3) : c'est la main du vainqueur et du conquérant ou la main du brigand et du pirate qui a fait l'esclave.

Comme la population servile se composait d'hommes et de femmes, elle se reproduisait naturellement dans la maison des maîtres. La *guerre*, la *traite*, la *naissance*, voilà donc, semble-t-il, et abstraction faite de quelques causes secondaires, les trois éléments originaires de l'esclavage.

II. L'esclavage avant le christianisme

1° *L'esclavage chez les peuples païens de l'Orient.* — On l'y rencontre partout et depuis les temps les plus reculés.

En Chine, dont l'histoire ancienne nous est si peu connue, sa mention n'apparaît qu'au XIIe siècle av. J.-C. : il semble dans ce pays avoir été moins répandu et aussi moins dur qu'ailleurs, parce que le peuple paraît n'y avoir jamais perdu l'habitude du travail (voir dans Wallon, *Hist. de l'escl.*, t. I, p. 38-45, le résumé du mémoire d'E. Biot *sur la condition des esclaves et des serviteurs gagés en Chine*, *Journal Asiatique*, 1837).

Sur son histoire dans les Indes, on n'a presque aucun renseignement. Les historiens latins et grecs semblent dire qu'il n'y existait pas, et considèrent ce fait comme extraordinaire. Dans l'île de Ceylan, écrit Pline (*Nat. Hist.*, VI, 24), personne n'est possesseur d'esclave, *servum nemini*. Diodore de Sicile prétend même qu'une loi interdit l'esclavage dans toute la péninsule indienne (*Bibl.*, II, 39). Strabon (*Geogr.*, XV) dit à peu près la même chose, d'après un écrivain grec du IIe siècle avant notre ère, Mégasthènes; mais il corrige cette assertion en ajoutant, d'après un autre Grec, Onésicrite, contemporain d'Alexandre, que la prohibition est restreinte à un seul district, dans lequel l'esclavage corporel est remplacé par un servage analogue à celui des aphamiotes en Crète et des ilotes en Laconie. L'existence de l'esclavage dans les Indes est démontrée, à défaut d'autre témoignage, par les Lois de Manou, appartenant au XIe ou Xe siècle avant J.-C. Les esclaves se recrutaient dans la dernière classe, celle des Soudras et parmi les prisonniers de guerre (Lois de Manou, trad. Loiseleur-Deslonchamps, 1831-1833; cf. Wallon, t. I, p. 32-33).

Le plus ancien monument écrit de la civilisation antique, le Code d'Hammourabi (environ 2050 ans avant J.-C), montre l'esclavage établi dans le monde assyro-babylonien (§§ 15, 19, 117, 127, 146, 227, 252, etc.). Probablement les esclaves n'y sont pas encore très nombreux, car les vainqueurs suivaient alors la coutume barbare d'immoler les vaincus. C'est seulement à partir du XIIe siècle avant notre ère que l'on commence, dans l'Asie centrale, à les réduire en servitude. Une inscription de Téglatphalasar le montre, après avoir décapité d'innombrables ennemis, consentant à faire prisonniers six mille hommes qui lui avaient « pris les genoux », c'est-à-dire qui lui avaient demandé grâce (Maspero, *Histoire des anciens peuples de l'Orient*, éd. 1886, p. 296). L'habitude de remplacer la mort par la captivité devient générale après le VIIIe siècle (Ménant, *Babylone et la Chaldée*, 1875, p. 228). Les monuments de Ninive ont gardé l'image des tristes cortèges formés par les captifs. Fréquentes sont les inscriptions d'Assyrie et de Chaldée qui font allusion soit aux prisonniers mis en vente, soit à des populations transportées en masse. Pour nous en tenir aux seules guerres contre les Juifs, Sargon (721 avant J.-C.) envoie en Assyrie 27.280 prisonniers israélites : deux siècles plus tard (598) Nabuchodonosor envoie en Chaldée 10.000 habitants de Jérusalem : en 588, ce sont tous les Juifs de la ville sainte qui sont transférés à Babylone (Ménant, ouvr. cité, p. 225, 228, 229). Les prisonniers ainsi transplantés n'étaient pas réduits tous à l'esclavage, mais tous vivaient en exil, tantôt dans une sécurité relative (*Jérémie*, XXIX, 4-7), tantôt pressurés et maltraités (*Tobie*, I, 18-24; II, 3-10), toujours soumis, quant à leurs biens et à leurs vies, à l'arbitraire du vainqueur. Le psaume CXXXVI, cette touchante élégie qui se termine en un cri de colère, permet de juger de leurs sentiments. Beaucoup, d'ailleurs, n'étaient pas seulement des exilés, mais des esclaves. Ce qui montre que ceux-ci étaient devenus fort nombreux en Chaldée, c'est leur prix ordinairement peu élevé. Leur condition juridique semble avoir été assez large, car ils ont le droit d'acquérir, de contracter, de s'obliger, et quelques-uns parmi eux possèdent eux-mêmes des esclaves. Mais leur vie n'est point protégée, puisque le meurtre d'un esclave est puni seulement, comme celui d'un animal domestique, par des dommages-intérêts envers le maître. Nombreux dans les palais des rois et des grands sont les eunuques. Quant à la pudeur de la femme esclave, elle devait rester sans défense dans un pays où les femmes libres elles-mêmes (Hérodote, I, 199; *Baruch*, V, 42, 43) étaient obligées de se prostituer dans les temples (voir Wallon, t. I, p. 45-51; Ménant, *Babylone et la Chaldée*, 1875; Oppert et Ménant, *Documents juridiques de l'Assyrie et de la Chaldée*, 1877; communications d'Oppert à l'Acad. des Inscriptions, 6 mai 1887, 27 mai 1887, 6 avril 1888, 31 octobre 1890, 26 octobre 1894).

La substitution de la domination des Perses à celle des Assyriens ne changea rien à la situation des esclaves. Les luttes victorieuses des nouveaux maîtres de l'Asie centrale contre les villes de l'Asie Mineure, de l'Archipel, de l'Egypte, même de la Libye, en augmentèrent encore le nombre : comme autrefois, des populations entières sont emmenées en captivité : souvent les femmes et les enfants sont vendus, et les hommes établis dans quelque canton qui a besoin d'être repeuplé ou dans quelque domaine royal (Hérodote, I, 161; IV, 203; VI, 19-20, 29-30, 52, 119). Si l'on en croit Hérodote, le désir d'une des femmes de Darius de posséder « des servantes lacédémoniennes, argiennes, attiques, corinthiennes » fut parmi les motifs de la guerre entreprise par ce roi contre les Grecs (III, 134). Les palais des rois et des grands étaient remplis d'eunuques (*ibid.*, IV, 43; VIII, 104, 105; comparer la mention fréquente qui en est faite dans *Esther*) : ces malheureux étaient soit des captifs, soit des esclaves achetés sur les marchés spéciaux de Sardes et d'Ephèse (Hérodote, VI, 32; VIII, 105). Ils semblent avoir été encore plus en faveur qu'au temps de la domination assyrienne (Xénophon, *Cyropédie*, VII, 5). On en fait volontiers des soldats, et ils servent dans la garde royale (*ibid.*). L'armée, du reste, se recrute en grande partie d'es-

claves, qu'on pousse vers l'ennemi à coups de fouet (Hérodote, VII, 96, 103; Xénophon, *Cyrop.*, viii, 8): on dit que parmi les soixante mille cavaliers perses opposés, l'an 36 avant notre ère, à l'invasion d'Antoine il y avait seulement quatre cents hommes libres (Justin, *Hist.*, XLI, 2). Le nombre des esclaves alla toujours croissant en Perse, s'il est vrai qu'il était défendu de les affranchir (Justin, *l. c.*). A en croire Hérodote (I, 137), leur sort n'aurait pas été très dur, puisqu'une première faute demeurait impunie; mais, en cas de récidive, le maître reprenait tout droit. La condition des esclaves alla probablement en s'aggravant, car, bien des siècles plus tard, Ammien Marcellin (XXXIII, 6) montre la discipline la plus cruelle pesant sur eux en Perse, peut-être à cause de leur très grand nombre. Dans le service domestique, ils sont obligés à un silence absolu: les maîtres ont sur eux droit de vie et de mort, sans aucune restriction.

En Egypte, le commerce, la traite et la guerre ont accumulé une immense population servile. Des trafiquants y viennent, qui ont acheté en route des esclaves, comme les marchands ismaélites auxquels a été vendu Joseph (*Genèse*, xxxvii, 28; xxxix, 1). Les Egyptiens vont aussi s'approvisionner directement sur les marchés, par exemple dans la ville d'Adulis, en Ethiopie, où les *mancipia* étaient exposés avec l'ivoire, les cornes de rhinocéros, les peaux d'hippopotame, les écailles de tortue et les singes (Pline, *Nat. Hist.*, VII, 34). Mais cette source régulière paraît probablement trop peu abondante, car « la chasse à l'homme, dans les infortunées populations noires du Soudan, s'organisait sur un pied monstrueux. Presque chaque année, de grandes razzias partaient de la province d'Ethiopie, et revenaient traînant avec elles des milliers de captifs noirs, de tout âge et de tout sexe, chargés de chaînes » (F. Lenormant, *Histoire ancienne des peuples de l'Orient jusqu'aux guerres médiques*, t. I, 1882, p. 269-271). Les guerres avec les peuples voisins fournissent aussi de nombreux prisonniers: comme les bas-reliefs assyriens, les peintures des temples de l'Egypte en ont perpétué l'image. C'est probablement par ces prisonniers, devenus esclaves publics, que furent construits les palais, les temples, les pyramides, et creusés les canaux qui répandaient les eaux du Nil (Hérodote, II, 108). Si l'on en croit Diodore de Sicile ces travaux furent l'œuvre d'étrangers: « Ici n'a peiné aucun Egyptien », dit une inscription (Diodore, I, 56-58; voir cependant Hérodote, II, 124-128). Même des populations d'origine étrangère, qu'une émigration volontaire avait amenées en Egypte, furent astreintes à ce labeur forcé: on sait ce que la Bible raconte des Israélites, contraints à cuire des briques pour la construction de plusieurs villes, et soumis à la plus dure et même à la plus meurtrière servitude (*Exode*, i, 8-22; v, 6-20). Plus d'une fois cette oppression causa des révoltes, dans lesquelles les Egyptiens n'eurent pas toujours le dessus: l'*Exode* raconte le départ en masse des Israélites; Diodore (I, 56) parle du soulèvement victorieux de captifs babyloniens; Pline (*Nat. hist.*, VI, 34) nomme une ville d'Ethiopie construite par des esclaves échappés de l'Egypte. Il s'agit probablement encore ici d'esclaves publics; car, si la condition de ceux-ci était très pénible, celle des esclaves domestiques paraît avoir été relativement douce. Joseph ne fut point maltraité, et quand il fut inculpé d'un crime, qui en d'autres pays eût appelé sur l'heure un châtiment terrible, son maître se contenta de le conduire dans la prison où étaient enfermés des accusés de droit commun et des serviteurs royaux (*Genèse*, xxxix, 20). Comme dans toutes les contrées de l'Orient, les eunuques furent nombreux en Egypte, et l'on croit les reconnaître dans les peintures: mais dans les textes il n'est pas toujours facile de distinguer quand ce mot désigne une honteuse servitude ou quand il signifie simplement une charge de cour: le maître de Joseph, Putiphar, qui était marié, portait (*Genèse*, xxxix, 1) le titre d' « eunuque du roi et chef des soldats » (voir encore Wallon, t. I, p. 22-32).

2° *L'esclavage chez les Juifs.* — Comme toutes les nations de l'antiquité, le peuple d'Israël, à l'exemple des patriarches (*Genèse*, xvii, 23; xxiv, 61; xxix, 24, 29; xxxvii, 28; xxxix, 1), avait admis l'esclavage. Mais on l'y trouve adouci, tempéré, et fort différent de ce qu'il était ailleurs. Les articles du code d'Hammourabi relatifs aux esclaves sont tous écrits dans l'intérêt du maître (voir ci-dessus Condamin, article Babylone et la Bible, col. 363); les prescriptions de la loi mosaïque, au contraire, sont presque toutes protectrices de l'esclave. Sur ce point, au moins, on ne saurait prétendre que le législateur des Hébreux ait copié le vieux roi babylonien. Un Juif ne pouvait être l'esclave d'un autre Juif que pendant six ans (*Exode*, xxi, 2; *Deutéronome*, xv, 12; *Lévitique*, xxv, 46-42), et même alors il était défendu « de le réduire en servitude comme un esclave; on devait le considérer comme un mercenaire ou un colon » (*Lévitique*, xxv, 39, 40). La septième année, il était rendu à la liberté, à moins que, la refusant, il se condamnât volontairement à la servitude perpétuelle (*Exode*, xxi, 5-7; *Deutéronome*, xv, 16-18). L'esclave étranger pouvait être conservé au delà de ce terme, mais une loi protectrice veillait sur sa personne. Le maître qui l'eût tué aurait été puni de mort; une blessure, même légère, reçue de son maître, le rendait libre. Il pouvait se marier, fonder une famille. Si une fille esclave venait à toucher le cœur du maître, ce n'était pas comme concubine, mais comme épouse, qu'elle devait entrer dans sa couche. Le septième jour de chaque semaine, l'esclave se reposait. Les jours de fête, il devait s'asseoir au banquet à côté de son maître (*Exode*, xix, 16; xxi, 3, 4, 20, 26; *Deutéronome*, xii, 18; xvi, 14; xxi, 11-13). L'esclave affranchi ne devait pas s'en aller les mains vides; la loi ordonnait à son maître de lui donner des bestiaux, du blé, des fruits: « Souviens-toi, disait-elle à ce dernier, que tu as été toi-même esclave en Egypte et que le Seigneur t'a délivré. » Souvent la loi rappelle au maître cette servitude d'Egypte, dont le souvenir doit attendrir son cœur envers ses propres esclaves. Elle protège même l'esclave fugitif, par une prescription dont on ne trouverait l'analogue dans la législation d'aucun pays esclavagiste: « Vous ne livrerez pas à son maître l'esclave qui s'est réfugié près de vous, mais il habitera avec vous dans le lieu qui lui aura plu, il se reposera dans une de vos villes, ne l'affligez pas. » (*Deutér.*, xxiii, 15, 16.) Quel contraste avec le code d'Hammourabi, punissant de mort (§ 19) tout homme qui accueille un esclave fugitif!

Sans doute, à côté de ces miséricordieuses paroles, il serait facile de montrer, dans l'ancienne loi juive, quelques restes de la rigueur antique: plusieurs choses y sont écrites, selon l'expression de l'Evangile (*Marc.*, x, 5), à cause de la dureté de cœur de ceux à qui s'adressait le législateur, *ad duritiam cordis vestri scripsit praeceptum illud.* C'est ainsi qu'après avoir dit que le maître qui a fait périr son esclave est capable d'un crime, Moïse ajoute: « Si cependant l'esclave a survécu un jour ou deux aux mauvais traitements, le maître ne sera pas puni, parce qu'il est sa propriété. » (*Exode*, xxi, 21.) Il semble que, dans ce cas à peu près analogue aux « coups et blessures ayant occasionné la mort sans intention de la donner », dont parle l'article 309 de notre code pénal,

Moïse ait jugé le maître suffisamment puni par le dommage pécuniaire résultant de la perte de son esclave.

La loi mosaïque punissait de mort la vente des hommes libres (*Exode*, XXI, 16). Cependant elle autorisait l'Israélite à se vendre lui-même, et à vendre ses enfants, dans le cas de misère extrême (*Lévitique*, XXI, 39, 47; *Exode*, XXI, 7). Elle punissait par l'esclavage le voleur qui n'avait pu payer l'amende (*Exode*, XXII, 4). Il semble résulter d'un texte de l'*Exode* (XXII, 32) que le prix moyen d'un esclave était estimé à trente sicles, environ 85 francs de notre monnaie : c'est exactement la somme que les princes des prêtres donnèrent à Judas pour prix de la livraison du Sauveur (*Matthieu*, XXVI, 15; voir la note sur ce verset dans *La Sainte Bible polyglotte* de VIGOUROUX, t. VII, 1908, p. 125).

Sans le dire expressément, la loi mosaïque interdit de posséder des eunuques, puisque, sans doute pour inspirer au peuple l'horreur d'odieuses mutilations, elle défend de châtrer même les animaux (*Lévitique*, XXIV, 24; *Deutéronome*, XXIII, 1). Cependant l'imitation des cours étrangères avait introduit des eunuques dans le palais des rois juifs (I *Rois*, VIII, 15; III *Rois*, XXII, 9; IV *Rois*, XXIII, 2; XXIV, 12, 15; XXV, 19; *Jérémie*, XXIX, 2; XXXIV, 19; XLI, 16; il me paraît probable que dans I *Paralipomen.*, XXVIII, 1, ce mot signifie plutôt une charge de cour). La charité des prophètes finit par s'étendre sur ces malheureux, car, bien que Moïse eût interdit aux eunuques d'assister aux assemblées du culte (*Deutéronome*, XXIII, 1), *Isaïe* (LVI, 4-5) leur fait entendre de touchantes paroles de fraternité religieuse.

Les prophètes, interprètes de la loi, s'étaient faits ainsi les protecteurs des esclaves. Un jour, au milieu des périls de l'invasion assyrienne, le roi Sédécias et le peuple tout entier s'engagèrent à renvoyer libres l'esclave et la servante de race juive et à ne plus les asservir (590 avant J.-C.). Ils manquèrent ensuite à ces engagements. *Jérémie* (XXIV, 8-22) les leur rappela, en accompagnant son avertissement de menaces terribles. Plus tard, à peine échappé de la captivité de Babylone, Israël retomba dans une faute analogue. Dans la poignée d'Israélites qui travaillaient à rebâtir les murailles de Jérusalem, il se trouva encore des riches pour mettre les pauvres sous le joug de l'esclavage, et des pères sans entrailles pour vendre leurs fils et leurs filles au dehors. Alors retentit la voix de Néhémie (II *Esdras*, V, 6-7), pleine des mêmes menaces et des mêmes malédictions.

Les penseurs d'un âge plus avancé du judaïsme ont fait remarquer la beauté morale de la législation mosaïque relative aux esclaves : l'historien ecclésiastique EUSÈBE reproduit (*Praepar. evang.*, VIII, 78) de remarquables passages du juif alexandrin PHILON sur ce sujet. On sait que la secte juive des *Esséniens*, contemporaine des premiers temps du christianisme, avait absolument exclu de son sein l'esclavage (EUSÈBE, *Praep. ev.*, VIII, 12; JOSÈPHE, *Ant. jud.*, XVIII, 1, 5).

L'Evangile, tableau si vivant de la société juive, ne mentionne que très rarement les esclaves : il est quelquefois question, dans les paraboles de Notre-Seigneur, de δοῦλοι récompensés ou punis, mais sans qu'il y soit fait allusion à des événements réels, et sans que ces narrations aient pour cadre un pays déterminé : l'esclave dont la guérison nous est racontée (*Luc*, VII, 2-10) appartient à un Romain, non à un Juif. La parabole de l'enfant prodigue emploie alternativement les mots mercenaires, μίσθιοι, et esclaves, δοῦλοι, pour désigner les serviteurs, παῖδες, et montre ceux-ci prenant part au repas de fête (*Luc*, XV, 17, 18, 22, 23). L'Evangile met en scène des artisans de tous les métiers, et nous laisse sous l'impression d'une société où ceux-ci étaient nombreux. Une des causes de la situation meilleure faite de tout temps aux esclaves chez les Juifs, c'est que la nation juive, contrairement à presque tous les peuples de l'antiquité, avait en estime le travail manuel, travail de l'industrie ou travail des champs. Elle ne l'acceptait pas seulement comme une peine, conformément à la parole de la *Genèse* (II, 16) : « Tu mangeras ton pain à la sueur de ton front »; elle voyait encore en lui l'accomplissement d'une loi primordiale et une source de progrès, selon cette autre parole d'un de ses livres inspirés : « Parce que tu auras mangé du fruit du travail de tes mains, tu seras heureux et tu prospéreras. » (*Psaume* CXXVII, 2.) De cette estime pour le travail découlent l'estime pour le travailleur, le sentiment des devoirs de justice envers lui (*Deutér.*, XXIV, 15), et une plus grande équité pour l'esclave (voir Zadoc KAHN, *L'esclavage selon la Bible et le Talmud*, 1867; WALLON, *Hist. de l'escl.*, t. I, p. 2-20; PAVY, *Affranchissement des esclaves*, 1875, p. 34-45).

3° *L'esclavage chez les Grecs.* — Il en était tout autrement non seulement dans les grandes monarchies orientales, mais encore chez les Grecs. Parlant du mépris dans lequel ceux-ci tenaient les artisans : « Je ne puis juger avec certitude, écrit HÉRODOTE (II, 167), si les Grecs ont reçu ces usages des Egyptiens, puisque je vois les Thraces, les Scythes, les Perses, les Lydiens, et presque tous les Barbares mettre au dernier rang dans leur estime ceux des citoyens qui ont appris les arts mécaniques, ainsi que leurs descendants, et considérer comme plus nobles les hommes qui s'affranchissent du travail manuel... Ces idées sont celles de tous les Grecs. »

On ne saurait dire si le préjugé contre le travail manuel fut chez les Grecs une des causes ou un des effets de l'esclavage. Les poèmes homériques et le poème d'Hésiode montrent, dans la Grèce des temps héroïques, le travail manuel exercé sans déchéance par les hommes libres, et l'esclavage existant déjà, produit de la conquête et de la piraterie, sans que le nombre des esclaves soit encore très grand (WALLON, t. I, p. 62-88; GUIRAUD, *Etudes économiques sur l'antiquité*, 1905, p. 28-38). Ce qui est particulier à la Grèce, c'est d'avoir eu, à l'époque de son plus grand développement intellectuel, une philosophie de l'esclavage. Les Grecs sont le premier peuple qui, pratiquant l'esclavage en fait, ait essayé de le justifier en droit.

Voyons d'abord le fait. La servitude eut dans le monde grec deux formes principales : le servage rural et l'esclavage domestique. En Laconie, en Thessalie, en Argolide, en Crète, dans certaines colonies grecques de l'Illyrie et du Pont-Euxin, c'est le servage rural qui domine, ou du moins c'est sur lui que nous sommes le plus renseignés. Les serfs sont presque toujours les débris de peuples primitifs, vaincus et subjugués par des races conquérantes. Ils dépassent beaucoup leurs maîtres en nombre et en force réelle. Des statistiques faites après coup, par conséquent d'une vérité seulement approximative, comptent à Sparte environ 100.000 périèques, population inférieure, exclue des droits politiques, mais libre, et plus de 200.000 ilotes, véritables serfs de la glèbe, contre 30.000 ou 32.000 citoyens, qui vivent dans une oisiveté obligatoire, s'occupant seulement du gouvernement et de la guerre, et nourris par les redevances des ilotes. La condition de ceux-ci est, à première vue, supportable. Ils ne peuvent ni être condamnés à mort par leurs maîtres, ni être vendus hors du pays. Leur redevance, payable en nature, est invariable, et tout ce qu'ils gagnent de surplus leur appartient : certains deviennent assez riches pour se

racheter. Mais ils sont considérés comme des êtres méprisables. On les oblige à porter un costume ignoble et ridicule. En certains jours de fête on les excite à boire avec excès, pour que le spectacle de leur ivresse dégoûte les jeunes gens libres. Surtout on s'effraie de la supériorité de leur nombre. Ils sont l'objet de la plus sévère surveillance. On leur tend même des pièges, afin de supprimer le trop plein de leur population. On tue sous le moindre prétexte les plus vigoureux. L'institution de la *cryptie*, attestée par ARISTOTE, est un massacre périodique d'ilotes, dont sont chargés tous les ans les jeunes Spartiates. Les ilotes étaient cependant employés à la guerre, comme auxiliaires et servants des guerriers libres : mais malheur à ceux qui se distinguaient trop par leur vaillance! THUCYDIDE (*Guerre du Péloponèse*, IV, 80) raconte l'histoire de deux mille d'entre eux qui, en récompense de leur belle conduite, furent affranchis, promenés de temple en temple couronnés de fleurs, et que l'on tua secrètement ensuite. (Sur les serfs de la glèbe, et particulièrement les ilotes, voir WALLON, t. I, p. 92-125; FUSTEL DE COULANGES, *Le droit de propriété à Sparte*, dans *Journal des Savants*, février, mars, avril 1880; CLAUDIO JANNET, *Les institutions sociales et le droit civil à Sparte*, 2ᵉ éd., 1880; C. LÉCRIVAIN, *Helotae*, dans *Dict. des ant. grecques et rom.*, t. II, 2ᵉ partie, 1891, p. 67-71; CASTELLANI, *Il diritto internazionale privato nell antica Grecia*, dans *Studi e documenti di Storia e Diritto*, 1893, p. 267.)

Nous savons peu de chose des esclaves proprement dits, dans les pays où domine le servage rural; ils étaient relativement peu nombreux, puisque dans les cités plus ou moins organisées sur le type de Sparte n'existaient ni commerce ni industrie, l'emploi des esclaves s'y réduisant au seul service domestique. C'était tout le contraire dans les pays démocratiques, dont l'Attique demeure le type le plus en vue, mais qui comprenaient la plus grande partie de la Grèce. A l'inverse des Spartiates, les citoyens d'Athènes exercent des professions. « Nul n'y rougissait de son métier, à moins qu'il ne fût notoirement sordide ou immoral, et ce n'était pas une humiliation pour Cléon d'être tanneur, ni pour Démosthène d'être le fils d'un armurier. » (GUIRAUD, ouvr. cité, p. 53.) Mais c'est au moyen des esclaves que les Athéniens étaient négociants, industriels, agriculteurs. Non seulement on y employait ses propres esclaves, mais encore on en prenait à loyer de maîtres pour qui cet autre genre de commerce était une excellente spéculation. Les navires, les comptoirs, les boutiques, les ateliers, les mines, étaient remplis d'esclaves, — qu'il s'agît de la grande industrie, comme la concession minière où Nicias en occupait 1.000, de la moyenne, comme la fabrique de boucliers de Kephalos avec 120 esclaves, de la petite, comme la fabrique d'armes exploitée par le père de Démosthène avec 22 esclaves, ou sa fabrique de meubles dans laquelle travaillaient 20 esclaves. De même pour les champs : les petits ou moyens propriétaires de l'Attique les cultivaient directement à l'aide de leurs esclaves, car le servage et même le colonat y étaient inconnus. ATHÉNÉE (VI, 272) prétend que dans l'Attique, qui ne dépassait guère en étendue le département de la Seine, et où le nombre des citoyens s'élevait à 20.000 et celui des étrangers libres à 30.000, il y avait 400.000 esclaves. Dût-on (WALLON, t. I, p. 254) estimer ce chiffre exagéré de moitié, il n'en reste pas moins que l'immense majorité de la population, la presque totalité des travailleurs manuels, se composait d'esclaves. La concurrence servile avait éliminé peu à peu les ouvriers libres, et réduisait à presque rien le salaire de ceux qui persistaient à travailler. Aussi l'Etat était-il obligé de recourir aux expédients pour nourrir les citoyens pauvres, les payant pour aller voter à l'agora ou pour siéger dans les tribunaux, dont le service, dans la seule ville d'Athènes, absorbait chaque année le tiers des citoyens, appelés par le sort à juger.

La situation des esclaves n'était pas très dure dans l'Attique. Leur vie était protégée, le meurtre d'un esclave par un autre que son maître étant puni à l'égal de celui d'un homme libre. Mais le maître pouvait infliger à son esclave toute espèce de châtiment : le meurtre seul était puni, et d'une peine relativement douce (voir les textes indiqués par BEAUCHET, art. *Servi*, dans le *Dict. des ant.*, t. III, 2ᵉ partie, 1904, p. 1262). XÉNOPHON (*Economiques*, 2) parle d'esclaves travaillant enchaînés. L'esclave était souvent mis à la torture dans les procès, même civils, où son témoignage était requis. S'il n'était pas permis de l'injurier publiquement ou de le battre, comme à Sparte, et si on ne lui faisait pas, comme à Sparte, porter un costume qui le distinguât des hommes libres (Ps. XÉNOPHON, *Gouvernement des Athéniens*, 1), nulle part peut-être on ne lui montrait plus de dédain que dans l'orgueilleuse Athènes. PLATON, dans sa *République*, blâme les maîtres qui sont durs envers leurs esclaves, « au lieu de les mépriser, comme font ceux qui ont reçu une bonne éducation ». XÉNOPHON (*Econ.*, 13) s'exprime ainsi : « Les autres animaux apprennent à obéir, grâce à deux mobiles : le châtiment, quand ils essaient de désobéir, et, quand ils se prêtent au service, le bon traitement. Ainsi les poulains apprennent à obéir aux dresseurs... De même les petits chiens, qui sont inférieurs à l'homme sous le rapport de l'intelligence et du langage... Quant à l'éducation des esclaves, qui se rapproche de celle de la bête, ils sont très faciles à plier à l'obéissance. En satisfaisant les appétits de leur ventre, on se fait bien venir auprès d'eux. Il faut aussi exciter leur émulation par des distinctions, des louanges, des présents. » On a remarqué la comparaison des esclaves avec les animaux : ils étaient traités, en effet, comme tels : certaines maisons riches étaient conduites comme de véritables haras, et la fécondité des couples serviles subordonnée à la volonté et à l'intérêt du maître. « Nos esclaves, écrit Xénophon, — qui ne craint pas de prêter à Socrate ce langage, — ne doivent pas engendrer d'enfants à notre insu. » (*Econ.*, 9.) Si le maître ne voulait pas élever l'enfant de l'esclave, il l'exposait. ARISTOTE va jusqu'à permettre non seulement d'exposer les enfants, mais encore de faire avorter les femmes des esclaves (*Politique*, IV, XIV, 10). Comme les Spartiates, par des moyens moins cruels en apparence, mais plus immoraux (car rien ne venait limiter la fécondité des ilotes), les Athéniens arrêtaient la croissance trop rapide de la population servile. Ils ne le faisaient point par crainte, car chez eux les esclaves, très disséminés et toujours sous la main du maître, se montraient rarement turbulents et dangereux comme dans les pays de servage (voir cependant THUCYDIDE, VII, 27). Mais ils agissaient ainsi par calcul : un esclave « né dans la maison » coûtait cher à nourrir et à instruire pendant les longues années où il restait improductif, tandis qu'en Attique une somme beaucoup moindre, 200 francs, représentait le prix moyen d'un esclave tout formé. (Sur l'esclavage athénien, voir WALLON, t. I, p. 118-333; GUIRAUD, *Etudes économiques sur l'antiquité*, p. 44-67, 121-130; BRANTS, *De la condition du travail libre dans l'industrie athénienne*, *Rev. de l'Instr. publique en Belgique*, 1883, p. 100-117; MAURI, *Il salario libero e la concurrenza servile in Atene*, *Studi e Docum. di Storia e Diritto*, 1895, p. 97-119.)

Passons du fait à la théorie. Celle-ci n'a pas devancé

le fait, mais le suit, pour l'expliquer. Elle est, comme on le verra, outrageante pour la conscience humaine, mais elle rend en même temps à la conscience un hommage involontaire, puisqu'elle est un effort pour mettre le fait d'accord avec cette dernière, et pour le justifier à ses yeux.

Les philosophes grecs de l'époque classique, les penseurs du ve et du IVe siècle, c'est-à-dire de l'époque où l'évolution du travail était accomplie, n'ont point voulu voir l'anomalie qu'offrait l'esclavage dans une société qu'ils jugeaient fondée sur la raison. C'est que, dans les pays de démocratie non moins que dans les autres, dans Athènes aussi bien qu'à Sparte, la raison sur laquelle reposait désormais la société grecque était une raison tout aristocratique, apanage de quelques privilégiés. Ceux-ci comptaient seuls : les autres, à des degrés divers, étrangers, affranchis, serfs, esclaves, formaient des groupes échelonnés au-dessous d'eux, et faits pour supporter ce rare échantillon de la nature humaine, le Grec complet, le citoyen libre, intelligent et beau, dont les préoccupations sordides n'agitent pas l'âme et dont le travail manuel ne déforme pas le corps. Tout ce qui existe en dehors de lui lui est inférieur : les étrangers à son pays sont des Barbares, les habitants de son pays qui ne sont point membres de la cité vivent pour le servir.

Cela est vrai surtout des esclaves. « L'oisiveté, a dit Socrate (Elien, *Var. hist.*, x, 14), est sœur de la liberté. » Ce sont les esclaves qui travaillent pour assurer aux hommes libres les moyens d'être oisifs. « Les arts appelés mécaniques sont décriés, dit ailleurs le philosophe (Xénophon, *Econ.*, 4), et c'est avec raison que les gouvernements en font peu de cas. Ils ruinent le corps de ceux qui les exercent et qui s'y adonnent, en les forçant de demeurer assis, de vivre dans l'ombre, et parfois même de séjourner près du feu. En outre, les arts manuels ne nous laissent plus le temps de rien faire ni pour les amis ni pour l'Etat, en sorte qu'on passe pour de mauvais amis et de lâches défenseurs de la patrie. Aussi, dans quelques républiques, principalement dans celles qui sont réputées guerrières, il est défendu à tout citoyen d'exercer une profession mécanique. » Socrate excepte de cette proscription la seule agriculture, et, par la plume de Xénophon, trace un charmant portrait de l'agriculteur Ischomachus : mais il montre en celui-ci un grand possesseur d'esclaves, par conséquent un homme qui fait travailler sans se livrer lui-même au travail manuel : possesseur, du reste, équitable et débonnaire, qui « traite comme des hommes libres, enrichit et honore comme d'honnêtes gens » les serviteurs de bonne volonté (*Econ.*, 14).

Que ces paroles d'un noble accent ne nous fassent pas, cependant, trop d'illusion : quand on lit avec soin les *Economiques*, œuvre d'un disciple qui s'applique à reproduire fidèlement la pensée du maître, on reconnaît qu'aux yeux de l'école socratique les esclaves, comme les animaux, n'ont de valeur qu'en raison de leur utilité. Par leur travail ils assurent au citoyen le loisir nécessaire pour remplir tout son devoir vis-à-vis de l'Etat. Cette douceur et cette sollicitude qu'on leur montre « n'ont d'autre but que de les faire rester plus tranquillement dans l'esclavage » (*Cyropédie*, VIII, 1). Le plus généreux des penseurs grecs, Platon, n'a pu s'élever au-dessus de cette vue étroite. Dans les premiers livres de sa *République*, il semble concevoir l'idée d'un Etat où il n'y aurait pas d'esclaves; mais cela veut dire : pas d'esclaves de race grecque, enfants d'une même patrie; on ne devra réduire en esclavage que des Barbares (*Rép.*, V). Mais Platon lui-même ne se tient pas longtemps sur ce terrain un peu plus large que la réalité contemporaine. Dans les *Lois*, il redescend vers celle-ci. Il considère l'esclavage, dans les conditions où l'esclavage existe, comme inévitable. Il en reconnaît les inconvénients, et recherche même les moyens de les atténuer; mais il accepte la société grecque telle qu'elle est, et, dans le code qu'il rêve pour elle, il marque avec soin la différence qui doit subsister entre l'homme libre et l'esclave, ce dernier n'ayant pas le droit de se défendre, pouvant être tué impunément, et, coupable d'un délit, devant être (comme il était en effet) puni de peines plus fortes que l'homme libre : il ne suppose pas qu'un jour pourrait disparaître « cette distinction de libre et d'esclave introduite par la nécessité » (*Les Lois*, VI, VIII, IX, XI).

Non pas seulement par une nécessité sociale, mais par la nature, si l'on en croit Aristote. Là où Platon voit surtout et accepte le fait, l'esprit rigoureux et la logique inflexible du péripatéticien construit la théorie. Celle-ci ressort clairement de passages innombrables de sa *Politique*. Le travail de l'artisan et du laboureur, contraire à la beauté et au loisir, est indigne du citoyen (*Polit.*, IV, VII, 5; VI, II, 1; VII, II, 7), c'est-à-dire du Grec parfait. Un jour peut-être les machines pourront le remplacer. Mais, en attendant ce jour, il faut qu'il y ait des êtres inférieurs, travaillant pour la partie noble de l'humanité. La nature y a pourvu. Il y a des hommes naturellement esclaves, aussi inférieurs aux autres que le corps l'est à l'âme, la brute à l'homme; instruments mis par une sorte de sélection naturelle au service de la classe supérieure. Une inégalité originelle est la source de l'esclavage (*Polit.*, I, II, 14, 15). Ainsi s'explique que certains n'aient pas de droits, parce que le droit n'existe qu'entre égaux (*Pol.*, III, V, 11); pas de volonté, le maître voulant pour eux (I, V, 6); pas de science, excepté pour les choses utiles au maître (I, II, 23); pas de famille, si ce n'est dans la mesure indiquée par l'intérêt du maître; pas même de vertu, puisque la vertu ne leur est nécessaire que dans les limites de la tâche assignée par le maître (I, V, 9, 11). Le rapport existant entre le maître et l'esclave est celui de l'ouvrier à l'outil, de l'âme au corps (I, II, 4; *Morale à Nicomaque*, VIII, XI, 6). L'humanité se divise en deux classes, les maîtres et les esclaves, ou, si l'on veut, les Grecs et les Barbares, les uns qui ont droit de commander, les autres qui sont faits pour obéir, et contre lesquels la guerre est toujours légitime, car elle est une espèce de chasse aux hommes qui sont nés pour servir et qui ne veulent pas se soumettre (*Pol.*, I, III, 8). Aristote résume tout cela par une des plus dures paroles qui aient été prononcées : « L'esclave est incapable de bonheur comme de libre arbitre. » (III, V, 11.)

Il est inutile de critiquer cette théorie, l'effort le plus puissant qui ait été fait dans l'antiquité pour expliquer l'esclavage. Elle ne tient pas debout, puisqu'elle reçoit à tout instant un démenti des faits, et qu'à toute époque, en Grèce aussi bien qu'ailleurs, il eût été facile de rencontrer dans la classe des citoyens des hommes paraissant nés pour servir, dans celle des esclaves des hommes qui, s'ils eussent été placés par le hasard de la naissance dans une condition meilleure, eussent montré les qualités d'intelligence, de volonté et de cœur qui rendent capable de commander.

Ainsi la pensée des deux représentants les plus qualifiés de la philosophie grecque reste, en face de l'esclavage, comme frappée d'impuissance : l'un accepte comme nécessaire, comme légitimé par son existence même, le fait social qu'il a sous les yeux, et sacrifie des millions d'hommes pour maintenir les privilèges d'une élite; l'autre, contrairement aux données les plus élémentaires de l'expérience,

imagine que ce sacrifice a été fait d'avance par la nature, et qu'elle a divisé l'humanité en deux races inégales.

On aperçoit cependant, si on lit avec soin ce que l'un et l'autre ont écrit sur l'esclavage, tout ce qu'il y a d'hésitation à ce sujet dans la pensée de Platon, de contradiction dans celle d'Aristote : les ouvrages de ce dernier contiennent amplement de quoi réfuter ses conclusions, et les aveux qu'il laisse échapper, pressé par l'évidence ou docile à un sentiment meilleur, sont l'involontaire désaveu de son système. Mais il faut justifier à tout prix une société fondée sur l'injustice: de là l'erreur, à moitié volontaire, à moitié inconsciente, de deux grands esprits. (Sur les théories platonicienne et aristotélicienne de l'esclavage, voir Wallon, t. I, p. 363-392; J. Denis, *Hist. des théories et des idées morales dans l'antiquité*, t. I, 1856, p. 138-142, 219-228; S. Talamo, *Il concetto della Schiavitù da Aristotele ai dottori scolastici*, 1908, p. 1-61.)

Il est difficile de savoir jusqu'à quel point leurs systèmes furent acceptés des contemporains. Beaucoup, sans doute, usaient des esclaves sans se préoccuper du plus ou moins de légitimité de l'esclavage. Ils acceptaient le fait et se mettaient peu en peine de la théorie. Mais aussi, de temps en temps, quelques paroles se faisaient entendre, qui étaient en contradiction avec celle-ci. Mis en face de situations qui semblent la réfutation anticipée des idées que Platon et surtout Aristote émettront sur l'esclavage, des poètes tels qu'Eschyle, Sophocle, Euripide, avaient montré dans les Hécube, les Andromaque, les Philoxène, les Cassandre, des esclaves nées pour régner, dont « jusque dans l'esclavage l'esprit est inspiré par un souffle divin » (Eschyle, *Agamemnon*, 1054), dont « l'âme est plus libre que celle des hommes libres » (Euripide, *Phryxus*, dans le *Florilegium* de Stobée, LXII, 39), et qu'assurément la nature n'a pas formées pour la servitude. S'inspirant des situations diverses que la vie bourgeoise, non moins peut-être que la tradition héroïque, offrait à leur observation, les auteurs de comédies, un Ménandre, un Philémon, ont parlé dans le même sens (Philémon, fr. 39; Ménandre, fr. 279).

Mais surtout les écoles de philosophie nées à l'époque de la décadence hellénique se séparèrent de la dogmatique orgueilleuse qui avait trouvé en Aristote son dernier interprète. La suprématie des cités grecques a pâli : le citoyen idéal est descendu de son piédestal, et tous les mensonges d'une civilisation factice ont apparu : de là la doctrine d'Epicure, philosophie de l'apathie plus encore que de la volupté, et le stoïcisme de Zénon, noble effort pour affranchir de toutes les contingences l'homme intérieur, et par la vertu le rendre insensible au plaisir comme à la souffrance. Pour l'indifférence amollie de l'un, pour l'indifférence hautaine de l'autre, l'antique organisation sociale a cessé de compter; aussi peut-on citer d'Epicure des paroles pleines de mansuétude au sujet des esclaves, et Zénon, jugeant d'un regard libre de préjugés l'institution elle-même, a-t-il pu dire: « Il y a tel esclavage qui vient de la conquête, et tel esclavage qui vient d'un achat: à l'un et à l'autre correspond le droit du maître, et ce droit est mauvais. » (Diogène Laerce, VII, 1.) Mais, ces paroles prononcées, l'indifférence de part et d'autre reprenait ses droits : l'épicurisme était aussi incapable d'un effort pour améliorer le sort des esclaves que le stoïcisme d'un effort pour combattre l'institution de l'esclavage.

4° *L'esclavage chez les Romains.* — Ce qui a été dit de l'esclavage athénien fait connaître d'avance l'esclavage romain. Mais ici les renseignements sont plus instructifs encore, puisqu'à Rome ce ne sont point seulement les historiens, les philosophes et les littérateurs, mais encore les jurisconsultes, qui se sont occupés des esclaves, et que nous pouvons contempler à la fois sur une plus vaste échelle et avec des détails plus précis les effets de l'esclavage.

Dans un empire formé par plusieurs siècles de guerres continuelles, le nombre des esclaves atteignit des proportions énormes. La victoire en approvisionnait tous les marchés : rappelons-nous, pour citer quelques exemples seulement entre beaucoup d'autres, Marius livrant aux enchères 140.000 Cimbres; dans une seule ville de Cilicie, Cicéron retirant en trois jours de la vente des prisonniers 2 millions 500.000 francs; Pompée et César se vantant l'un et l'autre d'avoir vendu ou tué 3 millions d'hommes. Aussi voyons-nous, dans les maisons et les domaines riches, plusieurs centaines, quelquefois plusieurs milliers d'esclaves, toute une population pour laquelle ces opulents propriétaires doivent tenir un état civil, ériger des tribunaux domestiques (Sénèque, *De tranquillitate animi*, 9; Pétrone, *Satyricon*, 53). Sous Auguste, un homme d'origine obscure, que les guerres civiles avaient à moitié ruiné, laissait encore en mourant plus de 4.000 esclaves (Pline, *Nat. Hist.*, XXXIII, 47). Tous les métiers étaient exercés dans une grande maison romaine, depuis les plus grossiers jusqu'aux plus raffinés et aux plus élégants : un riche mettait son orgueil à ne rien acheter au dehors (Pétrone, 38, 39), comme il mettait son intérêt à faire vendre par ses esclaves le surplus du produit de ces industries domestiques (Aulu Gelle, *Noct. att.*, IX, 8; Martial, *Epigr.* ix, xlvi), ou à louer à de moins riches le travail des esclaves qu'il n'occupait pas dans ses maisons (Plutarque, *M. Crassus*, 2; *Digeste*, XXXII, iii, 73; XXXIII, vii, 19). La conséquence économique de cette surproduction servile était non plus seulement l'avilissement des salaires, mais l'écrasement à peu près complet de l'ouvrier libre.

Quand nous lisons dans les inscriptions des noms d'artisans libres, nous devons le plus souvent reconnaître en eux de petits patrons, qui faisaient travailler des esclaves dans leurs ateliers (cf. *Digeste*, XXXIII, iii, 91, §2; vii, 13, 15, 17, 25; viii, 48). Pressé de tous côtés par la concurrence du travail servile, par la grande et la petite industrie, passées ainsi aux mains des esclaves, il n'y avait pour ainsi dire plus de place dans la société romaine pour le travail manuel des ouvriers libres. De là pour l'Etat, pour les villes, ou pour les riches désireux de capter la faveur populaire, la nécessité de nourrir par des distributions gratuites de deniers, par ces « frumentations » qui sont devenues une institution publique, par ces dons de toute sorte que vantent les inscriptions, la multitude des prolétaires, c'est-à-dire les millions d'hommes qui, dans la société moderne, auraient vécu du travail de leurs bras. Le peuple romain était ainsi composé presque tout entier « de gens sans industrie qui vivaient aux dépens du trésor public » (Montesquieu, *Grandeur et décadence des Romains*, xiv). Et de là encore, en même temps que la situation ainsi faite aux prolétaires des villes, la dépopulation graduelle des campagnes, sinon partout, au moins en Italie et en de nombreuses provinces. Malgré les efforts des empereurs pour y maintenir la petite et moyenne propriété (prêts sur hypothèque de Trajan, d'Adrien, de Marc Aurèle, de Septime Sévère), le flot envahisseur de l'esclavage, l'extension et la concurrence des grands domaines exploités par des mains serviles, chassait, plus ou moins vite selon les lieux, les paysans libres, qui allaient grossir dans les villes la

plèbe amusée et entretenue aux frais de l'Etat (Horace, II *Carm.*, xvii, 23-28; Quintilien, *Declam.*, xii, 2; xiii, 11, 12; Sénèque, *Ep.* lxxxix). Mais de là aussi l'arrêt de tout progrès industriel, car les travailleurs esclaves n'ont pas d'intérêt à inventer; de là encore la décadence de l'agriculture, dont Pline (*Nat. Hist.*, XVIII, 7) définit les causes d'un mot énergique, quand il dit que « la culture des champs par la population des ergastules est détestable », et que « la terre se resserre avec une sorte d'indignation, quand elle se sent touchée par des pieds et des mains enchaînés ». Le moment approche, ou plutôt il est déjà venu dès le règne de Tibère (Tacite, *Ann.*, III, 54), où l'Italie ne suffira plus à nourrir la seule ville de Rome.

Mais les conséquences économiques de l'esclavage paraissent peu de chose, quand on regarde à côté d'elles ses conséquences morales. Les premières victimes de l'esclavage sont les maîtres. Dans les familles riches, le pédagogue chargé de surveiller l'éducation de l'enfant est le plus souvent un esclave, et plus d'une fois son élève a été corrompu par son immoralité ou sa faiblesse (Valère Maxime, VI, 13; Tacite, *De orat.*, 28, 29; Suétone, *Nero*, 6; *De ill. gramm.*, 3, 5, 23; Plutarque, *Cato major*, 20; *De educ. puer.*, 7; Epictète, *Diss.*, III, 26; Ulpien, au *Digeste*, XL, ii, 13; Plaute, *Mercator*, I, ii, 89-91; *Pseudolus*, I, v, 31; *Bacchides*, I, ii, 24-54; III, iii, 36-44; Térence, *Phormio*, I, ii, 71-79). Mais c'est le pouvoir absolu sur tant d'existences humaines qui est le vrai corrupteur, en exaltant l'orgueil jusqu'à la démence, en inspirant la cruauté, en flattant la mollessse, en offrant de toutes parts des occasions à la débauche (Sénèque, *De brev. vitae*, 12; *De ira*, i, 4, 12, 16; ii, 5, 25; iii, 21, 24, 29, 30; *De vita beata*, 12, 15; *De Providentia*, 3; *Ep.* 46, 66; *Controv.*, iv, prolog.; Aulu Gelle, *Noct. att.*, I, 24; Pétrone, *Sat.*, 34, 45, 53, 54, 67, 69, 126; Lucien, *Nigrinus*, 34; Plaute, *Captivi*, II, i, 133; Ovide, *Amor.*, I, vi, 19; vii, 21; xiv, 14; *Ars amat.*, I, vi, 19; II, v, 32; Juvénal, *Sat.*, vi, 122, 279, 330, 480-483, 490-495; xiv, 14). Quant à l'esclave, son malheur peut se résumer par le mot d'un jurisconsulte : « Une tête servile n'a pas de droits », *servile caput nullum jus habet* (Paul, au *Digeste*, IV, v, 3).

L'esclave n'a même pas toujours droit à la vie, puisqu'il y a des esclaves gladiateurs, dont le métier est de s'entre-tuer. Il n'a pas de droit sur sa personne : les mots vertu, devoir, pudeur, n'ont pas de sens pour qui est au pouvoir d'autrui, pour qui, selon une grande parole de saint Thomas d'Aquin, a en autrui sa fin unique. « Les choses honteuses — dit un esclave dans une comédie de Plaute — doivent être considérées comme honorables quand c'est le maître qui les fait. » Rien de ce qu'il ordonne — lisons-nous ailleurs — n'est dégradant. L'impudicité est un crime chez l'homme libre, une nécessité chez l'esclave, un devoir pour l'affranchi. » (Plaute, *Bacchides*, I, ii, 53-54; *Captivi*, II, i, 133; Pétrone, *Sat.*, 75; Sénèque, *Controv.*, iv.) L'esclave n'a pas de droits de famille. Il ne possède pas de nom qu'il puisse transmettre aux siens, mais seulement un prénom, qui le distingue de ses compagnons (Quintilien, *Inst. orat.*, VII, 3, § 26). Nul pouvoir ne lui appartient sur sa compagne et sur ses enfants : *Quem patrem qui servus est?* (Plaute, *Captivi*, III, iv, 508.) Son union ne porte pas le nom de mariage : la loi ne la reconnaît pas, par conséquent n'en assure pas la durée, ne la défend pas contre l'adultère, qui n'existe pas entre esclaves (Papinien, au *Digeste*, XLVIII, v, 6; loi de 290, au *Code Justinien*, IX, ix, 23), et, comme il n'y a pas non plus entre esclaves de parenté légale, ne la garantit pas contre l'inceste (Ulpien, Paul, au *Dig.*, XXIII, viii, 1, 2; x, 10, § 5; Mommsen, *Inscr. regni Neap.*, 7072; cf. Pomponius, Paul, au *Dig.*, XXIII, ii, 8, 14). La vie la plus intime de ce pauvre simulacre de famille est, comme à Athènes, soumise au bon plaisir du maître (Columelle, *De re rust.*, XI, 4). Cependant les Romains, qui mettaient généralement leur orgueil ou leur intérêt à posséder beaucoup d'esclaves, se préoccupent moins de limiter la fécondité des couples serviles. Certains maîtres exposent les enfants qui naissent de leurs esclaves (Clément d'Alexandrie, *Paedag.*, III, 4), ou usent de moyens criminels pour les empêcher de naître (Ulpien, au *Dig.*, XL, vii, 3). Mais la plupart cherchent plutôt à en accroître le nombre : on achète plus cher une esclave féconde, *ventrem cum liberis* (Marcien, au *Dig.*, XXX, i, 21), et l'on récompense parfois par l'affranchissement celle qui a mis plusieurs enfants au monde (Columelle, I, 8; Tryphoninus, Ulpien, au *Dig.*, XXXIV, v, 10).

Ainsi l'esclave romain, qu'il travaille ou qu'il enfante pour le maître, est ravalé au rang d'un animal ou d'un meuble, c'est-à-dire d'un être dépouillé de tous les attributs de la personne humaine (Sénèque, *Ep.*, xlvii). C'est « un corps », ce n'est pas ce composé d'âme et de corps qui constitue l'homme complet : *cellis servilibus extracta corpora* (Valère Maxime, VII, vi, 1; même expression chez les Grecs : voir Foucart, *Inscriptions de Delphes*). En conséquence, les esclaves paient à la douane le même tarif que les chevaux et les mules (Renier, *Inscript. de l'Algérie*, 53). Il faut attendre jusqu'au second siècle de notre ère pour trouver un écrivain (Plutarque, *Cato major*, 5) qui proteste contre ce conseil de Caton au père de famille économe : « Vendez les vieux bœufs, les veaux et les agneaux sevrés, la laine, les peaux, les vieilles voitures, les vieilles ferrailles, le vieil esclave, l'esclave malade. » (*De re rustica*, 2.)

On comprend les accès de désespoir qui prenaient souvent les esclaves et les poussaient au suicide (Sénèque, *De ira*, III, 5; Apulée, *Metam.*, VIII; Ulpien, au *Dig.*, XXI, i, 1, 17, § 5; 23, § 3); les révoltes serviles qui plus d'une fois menacèrent Rome (Diodore de Sicile, *Fragm.*, xxxiv, 2; xxxvi, 2-10; Florus, *Epit. rer. rom.*, iii, 9, 20; iv, 18; Appien, *De bello civ.*, I; Plutarque, *M. Crassus*, 8-10; Salluste, *Catilina*, 26, 30; Cicéron, *Pro domo*, 34, 42; *Pro Caelio*, 32; *Pro Plancio*, 36; *Pro Sextio*, 21; *Philip.*, 1, 2; *Ad Attic.*, XIV, x); les attentats de toute sorte contre les maîtres (Sénèque, *Ep.*, cvii, 5; *De Clem.*, I, 26; *Nat. Quaest.*, II, 39; Sidoine Apollinaire, *Ep.*, VIII, xi); les rigueurs auxquelles ceux-ci étaient forcés pour se défendre (Cicéron, *De Off.*, II, 17; Sénèque, *Ep.*, vi; Ulpien, au *Dig.*, XXIX, v, 1), et la terrible loi qui envoyait au supplice tous les esclaves d'un maître assassiné (Cicéron, *Ad famil.*, IV, xii; Sénèque, *Ep.* lxxiii; Tacite, *Ann.*, XIV, 42-45). La vie des esclaves eût été absolument intolérable, si le législateur romain n'avait essayé de les protéger. Cette protection fut tardive. Védius Pollion ayant fait jeter un esclave dans le vivier où s'engraissaient les murènes, pour le punir d'avoir cassé un vase de cristal, Auguste ne le punit que par le bris de tous ses cristaux (Sénèque, *De Ira*, I, 40; *De Clem.*, I, 18; Pline, *Nat. Hist.*, IX 29; Tertullien, *De Pallio*, 5). Il faut attendre jusqu'au règne de Claude pour trouver une loi obligeant les maîtres à prendre soin de leurs esclaves malades, (Modestin, au *Dig.*, XL, viii, 2).

On se tromperait beaucoup si l'on exagérait la portée de la protection depuis lors accordée aux esclaves, et surtout si l'on prêtait aux juristes et aux gouvernants romains des desseins tout à fait étrangers à leur esprit. « La grande école de jurisconsultes sortie des Antonins — écrit Renan — est toute possédée de cette idée que l'esclavage est un abus, qu'il faut doucement supprimer. Si le mouvement qui part

des Antonins se fût continué dans la seconde moitié du IIIe siècle et dans le IVe, la suppression de l'esclavage fût venue par mesure légale et avec rachat. » (*Marc Aurèle*, p. 605, 608.) Personne n'admire plus que moi la grande école des jurisconsultes du IIe et du IIIe siècle : ils donnèrent au droit romain cette forme achevée qui lui a permis de traverser les siècles, et en a fait vraiment la raison écrite. Plusieurs décisions favorables aux esclaves leur sont dues. Mais on ne saurait faire exclusivement honneur de ce progrès à l'époque des Antonins. La plupart des mesures prises par ADRIEN, ANTONIN LE PIEUX, MARC AURÈLE, pour protéger les esclaves contre la mort arbitraire ou l'excès des mauvais traitements, ne sont que la reproduction de mesures semblables prises, dans leurs meilleurs jours, par Néron et Domitien (comparez SPARTIEN, *Adrianus*, 18; GAIUS, ULPIEN, MODESTIN, au *Dig.*, I, VI, 1, 2; XLVIII, VIII, 10, 11; et SÉNÈQUE, *De Benef.*, III, 2; SUÉTONE, *Domit.*, 7; MARTIAL, *Epigr.*, IV, II; IX, VII). Quant aux jurisconsultes, ils travaillèrent assurément à prévenir quelques-uns des pires abus de l'esclavage : ainsi, en matière de legs ou d'action rédhibitoire, ULPIEN déclare « cruelle » et même « impie » la séparation des esclaves unis par les liens du sang (*Digeste*, XXI, I, 35; XXXIII, VII, 12, §7). Cependant ils le firent sans esprit de suite ; car on rencontre des consultations de PROCULEIUS, de POMPONIUS, de GAIUS, de VENULEIUS, de PAUL, de JULIEN, d'ULPIEN lui-même, qui, dans d'autres espèces, vont à l'encontre de ce principe (*Digeste*, XX, I, 15; XXXI, II, 48; XXXIII, VIII, 3; XXXV, I, 1, § 8; XL, VII, 16; XLI, 1, 9, 10; XLII, VIII, 25, § 4, 5; XLIV, II, 7; XLVII, II, 48, § 5). D'ailleurs, en dehors des deux solutions rappelées plus haut, et des constitutions d'ADRIEN, d'ANTONIN, de MARC AURÈLE, défendant que les esclaves soient maltraités, mutilés, exposés aux bêtes, mis à mort sans juste motif ou sans jugement, on citerait bien peu de décisions juridiques ou législatives rendues pour leur protection au temps des Antonins ou à l'époque qui le suit immédiatement. Rien n'indique, de la part des pouvoirs publics, l'intention de supprimer l'esclavage, de tenter la colossale opération qui consisterait à exproprier tous les maîtres et à racheter tous les esclaves. Une telle idée a pu séduire l'esprit de Renan : elle ne fût point entrée dans celui d'Antonin le Pieux ou de Marc Aurèle.

Le contraire résulte des textes. En tête d'un rescrit d'ANTONIN, rendu au sujet d'esclaves que leur maître traitait d'une manière cruelle et infâme, se lit ce considérant : « Il faut que la puissance des maîtres sur leurs esclaves demeure intacte, et il n'est permis à personne de priver quelqu'un de son droit : mais il est aussi de l'intérêt des maîtres que soient accueillies les demandes de ceux qui implorent justement notre secours contre la cruauté, la famine ou des injures intolérables. » (*Digeste*, I, VI, 2.) A la suite de cette déclaration de principes, Antonin commande, « dans l'intérêt des maîtres », non de libérer, mais de remettre en vente les esclaves maltraités. On voit, par cet exemple, que les meilleurs empereurs, comme les jurisconsultes les plus éclairés des IIe et IIIe siècles, n'envisagèrent pas l'esclavage à la façon des modernes : ils tentèrent quelquefois d'adoucir le sort des esclaves, jamais ils n'eurent la pensée qu'on pût briser leurs fers, ou même les réhabiliter à leurs propres yeux et aux yeux du monde. C'est même sous la plume de Gaius, de Marcien, d'Ulpien, que l'on rencontre les expressions les plus méprisantes pour les meubles animés et ce bétail domestique (*Digeste*, II, VII, 13; VI, I, 15; VII, I, 3; IX, II, 2; XV, II, 58; XXI, I, 4, 48; XXX, I, 21; XXXII, III, 95).

Comme les jurisconsultes de cette époque appartiennent en général à l'opinion stoïcienne, leur attitude vis-à-vis de l'esclavage nous renseigne sur celle de la philosophie romaine. Les Romains ont trop de bon sens pour accepter sans réserve la théorie fantastique d'Aristote, possible dans un petit pays moralement isolé comme était la Grèce, où l'on tenait pour Barbare tout ce qui n'était pas Grec, insoutenable dans un Empire qui a étendu sa civilisation sur les peuples les plus différents, et dont la capitale est devenue la ville la plus cosmopolite de l'univers. Il ne saurait y avoir, aux yeux des Romains, de races inférieures, vouées par la nature à l'esclavage. Cependant CICÉRON, sur l'origine de la servitude, ne rejette pas tout à fait les idées d'Aristote, puisque, après avoir dit qu'il est injuste de faire esclaves les hommes capables de se conduire eux-mêmes, il ajoute que ceux qui en sont incapables peuvent être justement réduits en esclavage (*De Republica*, III, 25). Il se rattache également au Stagirite, comme aussi du reste à l'école socratique, par son mépris du travail et des travailleurs (*De Off.*, I, 42; *Pro Flacco*, 18; *Pro domo*, 33). Mais il se rapproche, au contraire, de Zénon par sa doctrine de l'égalité naturelle de tous les hommes (*De Rep.*, I, 2; *De Legibus*, I, 17). En fait, il est humain pour ses propres esclaves (*Ad Atticum*, I, II; *Ad diversos*, XVI, III, IV), bien que, par une contradiction qui n'étonne pas ceux qui l'ont étudié, il porte intérêt aux combats meurtriers des gladiateurs possédés par son ami Atticus (*Ad Atticum*, IV, IV, 20). Avec SÉNÈQUE, la réaction contre la théorie d'Aristote se précise. Tous les hommes sont égaux aux yeux de l'ancien précepteur de Néron, et il le dit avec une chaleureuse éloquence (*De Benef.*, III, 18, 23; *Ep.* XLVII). « Le libre esprit peut se trouver dans le chevalier romain, dans l'affranchi, dans l'esclave. Qu'est-ce que chevalier romain, affranchi, esclave? Des mots créés par l'ambition et la violence. » (*Ep.* XXXI.) La tyrannie de Néron, qui réduit les plus grands mêmes à une abjecte servitude, et les contraint à trembler sans cesse devant un maître, achève en lui, par une dure expérience, cette idée d'égalité (*Ep.* XIV, XXIV, XLVII). Sa bonté naturelle l'incline aussi vers les esclaves, qu'il appelle « d'humbles amis », et desquels, selon lui, les maîtres ne devraient exiger « que ce dont Dieu se contente, le respect et l'amour » (*Ep.* XLVII). Personne n'a protesté plus énergiquement que Sénèque contre les abus de cruauté, d'immoralité, ou simplement de luxe et de mollesse, dont ils sont l'objet (*De Ira*, I, 12; III, 24, 29, 32, 35; *De Clement.*, I, 18; *De Brev. vitae*, 12; *De Vita Beata*, 17; *Ep.* XLVII, LVI, XCV, CXXII). Il s'élève avec une grande force contre les combats de gladiateurs (*De Ira*, I, 11; II, 8; *Ep.* VII). Mais il ne va pas plus loin. Il partage le mépris de Cicéron pour le travail manuel (*Ep.* LXXXVIII). Il n'a pas l'idée d'une abolition possible de l'esclavage. Il n'en conteste nulle part la légitimité, et il proteste même contre quiconque lui prêterait cette intention (*Ep.* XLVII). Il admet que « tout est permis vis-à-vis de l'esclave », *quum in servum omnia liceant*, excepté d'attenter à sa vie (*De Clem.*, I, 18). Lui qui a écrit sur les esclaves de si belles pages, il en écrit parfois d'autres, qui les contredisent, et où semble remonter à la surface tout le mépris antique : « La vie n'a rien de précieux : est-ce que les esclaves, est-ce que tous les animaux ne vivent pas? » (*Ep.* LXXVII.) Et si je recherche quelle conclusion Sénèque donne à cette philosophie, dont une rhétorique souvent admirable ne cache pas l'incohérence, je ne trouve que celle-ci : aux esclaves, et aux autres opprimés, si nombreux de son temps dans tous les étages de la société, Sénèque recommande le suicide, comme seul remède à leurs maux : *Tam prope libertas est, et servit aliquis!* (*Ep.* LXX, LXXXVII, XCI; *De Provid.*, 6; *Ad Marciam*, 20.)

A cette conclusion stérile, à ce désolant nihilisme aboutit, sur la question de l'esclavage, la doctrine de Sénèque. ÉPICTÈTE est incapable de ce paradoxe meurtrier : mais, bien qu'ayant été lui-même esclave, il se montre beaucoup moins préoccupé des esclaves que le grand seigneur Sénèque. C'est qu'il est plus vrai et plus logique stoïcien. Il semble quelquefois prononcer sur l'esclavage des paroles hardies (*Entretiens*, I, 13; II, 8, 10; IV, 1) : au moment de conclure, il se dérobe, non par timidité, mais par indifférence. Toutes les conditions sont égales à ses yeux, puisque seul compte l'homme intérieur. Comme on l'a dit d'Epictète, et avec lui de Marc Aurèle : « Un trop grand souci de la liberté idéale empêche les stoïciens de songer à la liberté dans le sens vulgaire du mot. » (THAMIN, *Un problème moral dans l'antiquité*, p. 151.) Plus hardi encore qu'Epictète, le sophiste DION CHRYSOSTOME ne paraît pas moins inconséquent. On le voit contester le principe de l'esclavage, avec une netteté qu'aucun ancien n'avait montrée : s'il n'y a pas d'esclaves par nature ou en vertu d'un libre consentement, et il n'y en a pas, la guerre et la piraterie n'ont pu être pour l'esclavage une origine légitime, et comme c'est d'elles que l'esclavage découle, les origines secondaires, telles que la naissance et la vente, ne peuvent constituer un droit. Mais de ces prémisses hardiment posées, lui aussi s'abstient de tirer une conclusion, et, quel que soit le droit, l'existence de l'esclavage le laisse, en fait, indifférent, parce que pour lui, comme pour tous les stoïciens, l'homme n'est vraiment esclave que de ses passions (*Orat.* x, XIV, XV).

Arrivons maintenant à d'autres représentants de l'idée stoïcienne, les jurisconsultes. Ceux-ci ont l'esprit trop conservateur pour chercher à ébranler l'esclavage, mais aussi l'esprit trop raisonneur et la raison trop avide de clarté pour accepter l'esclavage comme un simple fait, sans essayer de l'expliquer ou de le justifier. Ils le font par la célèbre distinction du droit naturel et du droit des gens. Selon le premier, tous les hommes naissent libres, *jure naturali omnes liberi nascuntur ;* mais en vertu du second, issu de la force des choses, de l'expérience des nations, de l'autorité de la coutume, s'établit et se perpétue l'esclavage, par une nécessaire dérogation au droit naturel : *servitus est constitutio juris gentium, qua quis dominio alieno contra naturam subjicitur.* Avec des nuances, cette explication, qui n'explique rien, même quand on la fortifie de la théorie du droit de la guerre et de l'étymologie de *servus-servatus*, se rencontre au IIe et au IIIe siècle sous la plume de GAIUS, d'ULPIEN, de TRYPHONINUS, de FLORENTINUS, de MARCIEN (*Digeste*, I, I, 4 ; v, 5; VI, I ; XII, VI, 64; XLI, I, 1, 5, 7). Si faible qu'elle nous paraisse, elle a au moins le mérite de permettre de mesurer, par les efforts mêmes de ceux qui essaient de l'établir ou de l'étayer, la distance qui sépare la pensée des philosophes ou des jurisconsultes romains de celle d'Aristote.

(Sur l'esclavage romain, voir WALLON, *Hist. de l'escl.*, le tome II tout entier, et tome III, chap. I et II; Paul ALLARD, *Les esclaves chrétiens depuis les premiers temps de l'Eglise jusqu'à la fin de la domination romaine en Occident*, 3e éd., 1900, livre Ier: *L'esclavage romain*, p. 3-184; *Etudes d'histoire et d'archéologie*, 1899, p. 28-90; J. DENIS, *Histoire des théories et des idées morales dans l'antiquité*, t. II, p. 73-96; 205-212; A. J. CARLYLE, *A History of mediaeval political Theory in the West*, 1903, t. I, p. 20, 45-53.)

III. Le christianisme primitif et l'esclavage

1° *Le christianisme et l'esclavage à l'époque des persécutions.* — Le christianisme n'est pas une philosophie, mais un fait. L'Eglise n'est pas une école, mais une société. Voilà ce qu'il ne faut pas perdre de vue, si l'on veut comprendre les rapports du christianisme primitif et de l'esclavage.

Dès l'origine, on le voit se préoccuper des esclaves. Les épîtres de saint PAUL sont remplies d'exhortations aux maîtres et aux esclaves. L'apôtre ne cesse de leur rappeler leurs devoirs réciproques : bonté de la part des uns, soumission de la part des autres. Mais il les rappelle d'une manière qui ennoblit les relations de ces deux classes d'hommes, si différentes et jusque-là si hostiles. Les maîtres doivent commander comme à des frères, les esclaves obéir comme ils obéiraient à Dieu (*Ephes.*, VI, 5-9; *Coloss.*, III, 22-24; IV, 1. Voir aussi saint PIERRE, I *Ep.*, II, 48). Jamais paroles semblables n'avaient été dites, et surtout n'avaient été dites avec cette autorité; car là où les stoïciens dissertaient, conseillaient, et souvent déclamaient, l'apôtre ne disserte ni ne conseille, mais ordonne, comme investi d'une mission divine. Cette différence d'accent, l'ordre ainsi substitué au conseil, sont le clair indice d'une situation changée. Les paroles apostoliques se répandent comme un baume sur la plaie vive de l'esclavage. Elles ne la ferment pas encore, mais elles l'assainissent, en attendant le jour où la plaie se cicatrisera d'elle-même. Ce jour est montré d'avance, sans fracas de paroles, sans déclarations de principes qui seraient d'inutiles et dangereuses déclarations de guerre : l'apôtre considère l'esclavage comme virtuellement aboli, quand il le déclare incompatible avec l'union de tous les fidèles dans le Christ, avec la participation de tous à une vie divine : « Il n'y a plus de différence entre le Juif et le Grec, l'esclave et le libre, l'homme et la femme : vous êtes un dans le Christ Jésus. » (*Galat.*, III, 28. Cf. I *Cor.*, XII, 13.) Ce n'est pas seulement, comme nous l'avons vue ailleurs, la constatation théorique d'une communauté d'origine aussi ancienne que le monde, c'est l'annonce d'un fait nouveau, d'une révolution maintenant opérée pour tous ceux « qui ont été baptisés dans le Christ » (*Galat.*, III, 27), et qui deviendra universelle le jour où la naissante société chrétienne sera devenue toute la société.

Aussi, en paraissant tenir la balance égale entre les maîtres et les esclaves, par le rappel aux uns et aux autres de leurs devoirs mutuels, saint Paul laisse apercevoir le fond de sa pensée, qui est l'incompatibilité de l'esprit chrétien et de l'esprit de servitude. Sans doute il conseille à tous les chrétiens de rester dans l'état où Dieu les a mis, et en particulier aux esclaves de faire tourner leur dure situation à leur profit spirituel plutôt que de chercher à en sortir (si tel est le sens, d'ailleurs contesté, du *magis utere*, μᾶλλον χρῆσαι, de I *Cor.*, VII, 20; voir mon livre sur les *Esclaves chrétiens*, p. 200, note 2); mais de toutes ses forces il les exhorte à n'en pas prendre l'esprit. « Vous avez été rachetés d'un trop grand prix pour vous faire les esclaves des hommes. » (I *Cor.*, VII, 32.) Par ce double conseil il donne l'exemple de la réserve et de la discrétion que devra observer l'Eglise primitive dans ses rapports avec l'esclavage. La lettre de saint Paul à Philémon est célèbre. Un esclave de ce chrétien s'était enfui, et avait cherché un refuge près de l'apôtre. Paul le convertit, le baptise, puis le renvoie à son maître, en demandant à celui-ci de le recevoir « non plus comme un esclave, mais comme un frère chéri » (*Philem.*, 16), c'est-à-dire soit de l'affranchir, soit de le traiter en homme libre. « Je pourrais prendre en Jésus-Christ, dit l'apôtre (*ibid.*, 8-9), une entière liberté de t'ordonner une chose qui est de ton devoir; néanmoins je préfère te supplier. » La conduite de l'Eglise primitive dans la question de l'esclavage est tracée d'avance par ces paroles. Elle accueille, elle convertit, elle baptise la multitude

des esclaves qui viennent à elle comme à la source de tout soulagement et de toute consolation; mais — avec une prudence qu'ont admirée les écrivains protestants aussi bien que les catholiques, CHANNING, WAYLAND, PRESSENSÉ, ROLLER comme BALMÈS ou WALLON — elle ne prend, ni en principe ni en fait, une attitude agressive vis-à-vis des maîtres : elle ne se prononce pas sur la légitimité ou l'illégitimité de l'esclavage. Elle évite toute parole qui serait de nature à remuer les esprits, à troubler une paix sociale qu'elle sait très précaire. Son influence, en cette matière délicate, restera toute spirituelle, toute morale : mais elle montre, par sa propre organisation, qu'il peut exister une société dans laquelle on ne fait aucune différence entre libres et esclaves.

L'Eglise, en effet, considère comme effacée par le baptême la tare de l'esclavage. Dans la Rome païenne « les esclaves n'ont pas de religion ou n'ont que des religions étrangères » (TACITE, *Ann.*, XIV, 44). Dans la société chrétienne, au contraire, ils participent à la vie religieuse, à ses rites, à ses assemblées, à ses sacrements : *nobis servi non sunt, sed eos et habemus et dicimus spiritu fratres, religione conservos* (LACTANCE, *Div. Inst.*, V, 15; cf. TATIEN, *Orat.*, 11; saint IRÉNÉE, IV, 21; ARISTIDE, *Apol.*, 15; TERTULLIEN, *De corona*, 13). Il arrive même quelquefois qu'un esclave y soit placé en un rang supérieur à celui d'un homme libre, par exemple s'il est baptisé et que celui-ci soit simplement catéchumène, ou s'il est pur, et que celui-ci soit soumis à la pénitence (saint JEAN CHRYSOSTOME, *Hom. de Resurrectione*, 3). Rien ne s'oppose à ce que l'esclave soit admis dans le clergé. Saint CYRILLE d'Alexandrie dit que parmi les évêques, les prêtres ou les diacres qui administrent le baptême ou qui y préparent, il y a des esclaves et des libres (*Catech.*, XVII, 35). En règle générale, l'Eglise, avant d'élever l'esclave au sacerdoce, exigeait qu'il fût affranchi : soit par cette prudence dont nous avons parlé, qui lui interdisait de contester le pouvoir du maître, soit par respect pour les fonctions sacrées, qui n'eussent pu être décemment ou même facilement exercées dans la servitude. Mais la règle n'était pas si absolue que de grands saints même n'aient passé outre, quand l'intérêt des âmes leur paraissait l'exiger : saint BASILE et saint GRÉGOIRE de Nazianze consacreront évêque un esclave non affranchi (saint Basile, *Ep.*, LXXIII; saint Grégoire, *Ep.*, LXXIX). Le fait d'avoir été esclave n'interdisait pas l'accès au pontificat suprême : les anciens esclaves Pie et Calliste figurent, au IIe et au IIIe siècle, sur la liste des papes.

La société chrétienne se montre plus indépendante encore à propos de la famille et du mariage des esclaves. Ni famille ni mariage n'existaient pour eux, on l'a vu, dans le monde païen. L'Eglise consacre leur union. Elle lui donne, en propres termes, le nom de mariage « légitime » (*Const. apost.*, VIII, 32). Elle fait un devoir aux maîtres de marier leurs esclaves vivant dans le désordre (*ibid.*; et saint JEAN CHRYSOSTOME, *in Ep. ad Ephes.*, IV, *Homil.* XV, 3). Saint BASILE, assimilant le pouvoir dominical au pouvoir paternel, dit que l'union des esclaves contractée avec le consentement du maître a « la solidité du mariage » (*Ep.*, CIC, 42). Ces unions d'esclaves produisent, aux yeux de la religion, les mêmes effets que lui. Dans les ménages ainsi constitués, « les esclaves ont pouvoir sur leurs épouses » (saint Jean Chrysostome, *In Ep. ad Ephes.*, *Homil.* XXII, 2). Ces ménages doivent être aussi inviolables que ceux des personnes libres. « Que vous ayez séduit une reine ou que vous ayez séduit votre esclave, qui a un mari, c'est un crime semblable. Ceci et cela est un adultère, parce que ceci et cela est un vrai mariage. » (Saint Jean Chrysostome, *In I Thess.*, *Homil.* V, 2; cf. *In II Timoth.*, *Homil.* VII, 2.) Ajoutons que l'Eglise protège contre les maîtres non seulement les ménages des esclaves mariés, mais encore la pureté des filles esclaves : l'homme libre qui a commerce avec une d'elles est coupable d'adultère s'il est marié, de séduction s'il ne l'est pas, dans l'un et l'autre cas coupable d'un grave péché (saint AUGUSTIN, *Sermo* IX, 4, 9; CCXIV, 3). Pour compléter ce qui vient d'être dit du mariage des esclaves, nous rappellerons la célèbre décision par laquelle le pape CALLISTE, au IIIe siècle, autorisa des femmes nobles, des *clarissimae*, à épouser, contrairement à la loi romaine (*Digeste*, XXIII, II, 44), des affranchis et même des esclaves (*Philosophumena*, IX, 11). « On voyait des miracles », écrit à ce propos RENAN (*Marc Aurèle*, p. 610), qui ne trouve pas d'autre mot pour caractériser un acte aussi audacieux.

L'étude des sépultures chrétiennes des premiers siècles confirme cette impression. Tandis que dans les inscriptions funéraires païennes la condition servile des défunts est soigneusement marquée, et qu'on ne peut, dit DE ROSSI, « lire dix épitaphes païennes du même temps sans y trouver désignés des esclaves ou des affranchis », les épitaphes chrétiennes gardent toujours le silence sur la condition sociale des morts qui reposent dans le Christ : « Je n'y ai jamais rencontré, écrit le même archéologue, la mention certaine d'un *servus*, très rarement et par exception celle d'un affranchi. » (*Bull. di archeologia cristiana*, 1866, p. 24.) Depuis l'époque où ces lignes furent écrites, quelques expressions de ce genre ont été lues sur des pierres des catacombes, mais si rares qu'elles n'obligent à rien changer de ce jugement. Aussi ai-je peine à m'expliquer une phrase de HARNACK : « Cette omission (du mot *servus*) est-elle due au hasard ou fut-elle faite à dessein ? la chose reste douteuse. » (*Die Mission und Ausbreitung des Christentums in den ersten drei Jahrhunderten*, 2a, t. I, 1906, p. 146.) Dans les catacombes encore, honneur est rendu aux défunts par des monuments relativement somptueux, non en raison de leur condition sociale, mais en raison de leur vertu : il y a lieu de croire que l'Ampliatus enterré dans une des cryptes les plus vastes et les plus ornées de la catacombe de Domitille (*Bull. di arch. crist.*, 1881, p. 57-74 et pl. III-IV) est l'esclave de ce nom dont parle saint Paul (*Rom.*, XVI, 8).

Dans une autre des catacombes romaines, le cimetière de saint Hermès, un caveau contenait les restes de deux martyrs, Protus et Hyacinthe, que leur *cognomen* indique avoir été de condition servile: sur l'épitaphe encore existante de l'un d'eux se lit, après la date de l'inhumation : YACINTHVS MARTYR (*Bull. di arch. crist.*, 1894, p. 29); l'examen des reliques a montré que les os calcinés avaient été enveloppés dans une étoffe précieuse, dont quelques fils d'or se sont conservés (voir mon livre sur *les Dernières persécutions du troisième siècle*, Appendice G). Ce qui fait peut-être le mieux sentir la révolution déjà opérée par le christianisme, c'est la part prise par les chrétiens à ce fait nouveau, le martyre, c'est-à-dire le sacrifice de la vie témoignant de la vérité de la religion et affirmant la liberté de la conscience. L'esclave, sous la loi païenne, n'avait pas le droit de dire non, *non habet negandi potestatem*. Devenu chrétien, on le voit refuser d'obéir, soit au maître qui veut attenter à sa pudeur, soit au magistrat qui lui demande d'abandonner sa foi. Les annales de la primitive Eglise sont pleines d'exemples de ce double témoignage rendu par des esclaves : quelquefois même les deux témoignages se confondent, car il est souvent arrivé qu'une femme esclave ait été dénoncée

comme chrétienne par celui qui n'avait pu triompher de sa vertu : *pro fide et castitate occisa est*, disent les Actes d'une esclave martyre (*Acta S. Dulae*, dans les *Acta Sanctorum*, mars, t. III, p. 552). Il serait trop long de rappeler tous les esclaves martyrisés pour le Christ : citons seulement ici, parmi les femmes, Blandine à Lyon, Ariadne en Phrygie, Sabine à Smyrne, Potamienne en Egypte, Félicité à Carthage; parmi les hommes, Evelpistus, l'élève de saint Justin, à Rome, Porphyre, le disciple et le serviteur de l'exégète Pamphile, à Césarée, Agricola immolé à côté de son maître à Milan. Les réponses faites par les esclaves martyrs aux questions des magistrats sont parfois d'éloquentes revendications de la liberté morale reconquise. « Qui es-tu ? » demande le préfet de Rome à Evelpistus. « Esclave de César, mais chrétien, ayant reçu du Christ la liberté, et, par sa grâce, ayant la même espérance que ceux-ci. » (*Acta S. Justini*, 3, dans RUINART, *Acta martyrum sincera et selecta*, 1689, p. 44.) « Comment, étant esclave, ne suis-tu pas la religion de ton maître? » demande le juge à l'esclave Ariadne. « Je suis chrétienne », répond-elle simplement (Pio FRANCHI DE CAVALIERI, *Note agiografiche*, dans *Studi e Testi*, VIII, p. 18).

« Chez nous, écrit l'apologiste LACTANCE (*Div. Inst.*, V, 17), entre le riche et le pauvre, l'esclave et le libre, il n'y a pas de différence. » Cet effacement des distinctions sociales dans la primitive société chrétienne a vivement frappé même des penseurs incrédules. « Les réunions à l'église, à elles seules, eussent suffi, dit RENAN, à ruiner la cruelle institution de l'esclavage. L'antiquité n'avait conservé l'esclavage qu'en excluant les esclaves des cultes patriotiques. S'ils avaient sacrifié avec leurs maîtres, ils se seraient relevés moralement. La fréquentation de l'église était la plus parfaite leçon d'égalité religieuse. Que dire de l'eucharistie, du martyre subi en commun? Du moment que l'esclave a la même religion que son maître, prie dans le même temple que lui, l'esclavage est bien près de finir. » (RENAN, *Marc Aurèle*, p. 610. Cf. du même *L'Antéchrist*, p. 273.)

2° *L'esclavage sous les empereurs chrétiens.* — BOISSIER a écrit que sous l'Empire chrétien, c'est-à-dire pendant les siècles qui vont de la conversion de Constantin à la chute de l'Empire romain, « le sort de l'esclave fut rendu plus dur » (*Des origines du christianisme; Revue des Deux Mondes*, 1er mars 1882, p. 49). Cette assertion est inexacte. Le mouvement commencé en faveur des esclaves fut accéléré par les lois que promulguèrent à leur sujet les empereurs chrétiens. On s'en rend compte en parcourant le *Code Théodosien*, le *Code Justinien*, les *Novelles* de divers empereurs.

Sous CONSTANTIN, lois défendant de marquer les condamnés et les esclaves au visage, « où réside l'image de la beauté divine »; abolissant le crucifiement, supplice ordinaire des esclaves; en vue de prévenir l'exposition ou la vente des enfants, accordant sur le trésor public et même sur le domaine privé de l'empereur des aliments aux familles pauvres; déclarant coupables d'homicide les maîtres dont les mauvais traitements, énumérés avec un accent d'indignation et d'horreur, auraient causé la mort de leurs esclaves; donnant à la manumission prononcée dans les églises, en présence du peuple et des prêtres, le pouvoir de conférer les droits de citoyen, et donnant même ce pouvoir à la seule volonté d'affranchir, exprimée par un clerc; déclarant abolis les combats de gladiateurs; défendant aux administrateurs des terres domaniales « de séparer les enfants de leurs parents, les sœurs de leurs frères, les femmes de leurs maris », principe qui s'étendit peu à peu à tous les partages d'immeubles; déclarant libre l'esclave chrétien qu'un Juif aurait circoncis (lois de 315, 316, 319, 321, 325, 334, 335; *Code Théod.*, IX, XL, 2; XI, XXVII, 1; IX, XII, 1; IV, VII, 1; XV, XII, 1; II, XXV, 1; XVI, XIX, 1; *Code Just.*, I, XII, 1; SOZOMÈNE, *Hist. eccl.*, I, 8). Il est à noter que plusieurs de ces lois sont adressées à des évêques, et que quelques-unes avaient été réclamées par des synodes provinciaux.

Sur un point, CONSTANTIN aggrava la législation relative aux esclaves : non content de maintenir le sénatus-consulte Claudien, qui depuis l'an 53 de notre ère condamnait à la perte de la liberté la femme libre qui avait eu commerce avec l'esclave d'autrui, il condamne à mort, en même temps que son complice, la matrone qui aurait commerce avec son propre esclave (*Code Théod.*, IX, IX, 1). Il se peut que le désir de corriger les mauvaises mœurs de son temps lui ait fait dépasser la mesure. Mais on remarquera qu'il ne fait pas de différence entre la faute de la matrone et celle de l'esclave. Au risque d'ouvrir une parenthèse un peu longue, je dois faire remarquer, à propos de Constantin, avec quelle légèreté a été incriminée la législation des empereurs chrétiens sur les esclaves. Dans son livre sur *Antonin le Pieux et son temps* (1888), M. LACOUR-GAYET cite (p. 263) le rescrit d'Antonin déclarant le maître qui a tué son propre esclave aussi coupable que s'il avait tué l'esclave d'autrui (*Digeste*, I, VI, 1, § 2), et ajoute : « Croirait-on qu'il s'est trouvé un empereur près de deux cents ans plus tard, Constantin, pour apporter une restriction à la loi absolue d'Antonin, et pour déclarer qu'il n'y aurait crime d'homicide pour le maître que lorsqu'il aurait tué son esclave d'un seul coup? Que l'on compare sur ce point l'empereur païen à l'empereur chrétien, et qu'on dise de quel côté se trouvent la vraie justice et la vraie humanité. » La vérité est que Constantin n'apporta aucune restriction au rescrit d'Antonin, mais, statuant sur un cas différent, déclara (*Code Just.*, IX, XIV, 1) que le maître ne sera pas puni pour homicide si son esclave, après avoir été fouetté ou mis en prison, meurt après plus d'un jour, c'est-à-dire sans qu'on puisse savoir si la mort est naturelle ou a été causée par les coups ou l'emprisonnement. Il ne semble pas, étant donné le droit de correction laissé aux maîtres, que cette solution soit critiquable; surtout, il n'y a pas lieu de comparer « l'empereur chrétien » et « l'empereur païen », car en mai 312, date de cette loi de Constantin, celui-ci n'était pas encore converti au christianisme.

Je résume la législation de ses successeurs : lois de CONSTANCE permettant aux membres du clergé et aux fidèles de racheter, même de force, les esclaves prostituées par leurs maîtres; de VALENTINIEN, commençant à relâcher l'obligation héréditaire de la profession théâtrale; de GRATIEN, libérant complètement de cette servitude les comédiennes converties au christianisme; de THÉODOSE, interdisant d'entretenir dans les maisons privées des troupes d'esclaves musiciennes, rendant la liberté à tous les enfants vendus par leurs pères, interdisant à des comédiens de vie dissolue la possession d'esclaves chrétiens; d'HONORIUS, mettant fin pour toujours aux combats de gladiateurs; de THÉODOSE II, permettant aux esclaves prostituées d'implorer le secours des évêques et des magistrats et de recevoir d'eux la liberté; de LÉON et ANTHÉMIUS, autorisant tout citoyen à se présenter devant les magistrats pour réclamer la libération de ces malheureuses, et défendant de faire monter malgré elle une esclave sur le théâtre (lois de 343, 371, 380, 385, 391, 394, 404, 428, 468; *Code Théod.*, XV, XVIII, 1; VII, 2, 4; III, III, 1; XV, VII, 12; VIII, 2; *Code Just.*, I, IV, 14; THÉODORET, *Hist. eccl.*, V, 26).

Le seul empereur du IVe siècle qui n'ait pris

aucune mesure en faveur des esclaves est Julien. Il se montre imbu à leur égard de tous les préjugés du paganisme, et parle d'eux dans ses écrits avec le mépris antique. Désireux de s'approprier la bibliothèque de l'évêque Georges, tué par les païens d'Alexandrie, il commande de « mettre sans se lasser à la torture » les esclaves de celui-ci qui seraient soupçonnés de détenir de ses livres (*Ep.* xxxvi).

Sous le règne de Justinien, le mouvement libéral de la législation est parvenu à son apogée. Le rapt des femmes esclaves puni au même titre que celui des femmes libres; le sénatus-consulte Claudien abrogé « comme impie et indigne d'un temps où l'on a tant fait pour la liberté »; le droit accordé aux enfants nés pendant l'esclavage de parents affranchis plus tard de réclamer l'héritage de ceux-ci de préférence au patron ; l'abrogation des lois qui imposaient des limites ou des conditions d'âge aux affranchissements testamentaires; l'ingénuité conférée à tous les affranchis ; l'autorisation donnée aux sénateurs d'épouser même d'anciennes esclaves; le legs de la liberté favorisé de toutes les manières; la faculté accordée au copropriétaire d'un esclave de l'affranchir malgré la volonté de ses autres maîtres; la liberté donnée aux enfants exposés, même s'ils sont d'origine servile; la liberté accordée au malheureux qui a été fait eunuque; la concubine esclave et ses enfants déclarés libres après la mort du maître ; l'entrée des esclaves dans le clergé et dans les monastères devenue possible sans le consentement formel du maître et quelquefois contrairement à sa volonté : tel est l'ensemble des lois rendues en faveur des esclaves par Justinien. Abrogeant la *servitus poenae*, sorte de mort civile qu'entraînaient certaines condamnations, il s'écrie : « Ce n'est pas nous qui voudrions réduire à l'esclavage une personne libre, nous qui depuis longtemps consacrons nos efforts à procurer l'affranchissement des esclaves »; et il définit l'esclavage « une institution barbare, et contraire au droit naturel » (*Code Justinien*, II, xx, 34; VII, ii, 15; iv, 14; v; vi; xv, 3; xvii, 1; xxiv, 1; lii, 3, 4; VIII, iii, 1; xv, 2; *Institutes*, I, vi, 7; III, vii, 1; xiii, 1; *Novelles* de Justinien, xxii, 8; lxxviii, 3; cxix, 2; cxxiii, 4, 17; cxlii, 2). — Sur la législation des empereurs chrétiens relativement à l'esclavage, voir Wallon, t. III, ch. x, et mon livre sur *Les Esclaves chrétiens*, p. 481-487.

Une loi promulguée au milieu du ive siècle améliora dans une très grande mesure le sort des esclaves. Jusque là, il n'y avait pas de différence entre les esclaves consacrés au service domestique et les esclaves habitant les domaines ruraux pour y cultiver la terre. Les uns et les autres pouvaient être changés arbitrairement d'occupation, de lieu, vendus isolément, passer de la campagne à la ville ou de la ville à la campagne. Les empereurs du ive siècle, sentant la nécessité de maintenir un suffisant personnel de travailleurs agricoles dans les campagnes, dont nous avons déjà dit l'appauvrissement et la dépopulation, non seulement contraignirent, par l'institution du colonat, à la résidence forcée les cultivateurs libres, mais encore défendirent de séparer du sol les cultivateurs esclaves. Une loi dont nous n'avons pas la date précise, mais qui est postérieure à 367, interdit de vendre sans le domaine auquel ils étaient attachés les esclaves ruraux inscrits sur les registres du cens (*Code Just.*, XL, xlvii, 7). Il y eut dès lors deux classes d'esclaves : les esclaves urbains, dont l'état légal ne fut pas changé, et qui continuèrent à se vendre comme des meubles ; les esclaves ruraux, qui ne purent désormais être aliénés sans la terre à laquelle ils se trouvèrent légalement incorporés, et qui devinrent ce qu'on appelle en langage juridique des immeubles par destination. Cette loi, due aux circonstances économiques, fut un progrès immense dans la condition d'une catégorie d'esclaves formant, au ive siècle, la portion la plus nombreuse de la population servile : on y doit voir dans le monde latin l'origine du servage, qui devint peu à peu un état intermédiaire entre l'esclavage et la liberté, — et diffère sur tant de points de cet autre servage rural dont nous avons vu les exemples en Orient et en Grèce.

L'énumération, encore fort incomplète, des lois favorables aux esclaves promulguées du ive au vi^e siècle, me paraît suffisamment réfuter cette assertion d'Accarias (*Précis de Droit romain*, t. I, p. 97 et suiv.), que les empereurs chrétiens ajoutèrent peu aux dispositions protectrices des empereurs païens. Quant au jugement pessimiste de Boissier, ce qui a pu lui donner lieu, ce sont les condamnations de plus en plus sévères portées par les Pères de l'Eglise contre les maux et les vices inhérents à l'esclavage. Saint Jean Chrysostome surtout, qui s'est passionnément intéressé à toutes les questions sociales, flagelle la mollesse et la cruauté des maîtres, et la luxure qui régnait encore, du fait de l'esclavage, dans certaines maisons chrétiennes : je ne puis citer ici les innombrables passages de ses homélies, des discours et des écrits de saint Basile, de saint Grégoire de Nazianze, de saint Augustin, dans lesquels sont dévoilés sans ménagements ces plaies héritées de la société antique. Encore au ve et au vi^e siècle, les mêmes tares apparaissent, toujours dénoncées par les représentants de l'Eglise : qu'on lise, à ce propos, certains sermons de saint Césaire d'Arles. Si l'on veut réfléchir, on ne s'étonnera pas qu'en un temps où le christianisme n'est plus professé seulement par une élite, que tenait en haleine la menace continuelle des persécutions, mais où il comprend la masse de la population, venue à lui maintenant plus par le hasard de la naissance que par un choix personnel et réfléchi, l'institution de l'esclavage ait continué à donner de mauvais fruits.

Aussi, plus hardiment qu'autrefois, cette institution est attaquée par ceux qui ont droit de parler au nom de l'Eglise. Ils laissent de côté les ménagements que celle-ci avait dû observer d'abord : ils déclarent maintenant le fond de leur pensée, de plus en plus hostile à l'immorale possession de l'homme par l'homme. Il y a cependant quelque différence à faire, à ce sujet, entre les Pères latins et grecs. Les premiers déclarent mauvaise l'origine de la servitude, qui ne fut pas voulue de Dieu, mais introduite dans le monde par le péché : cependant ils n'en contestent pas la légitimité de fait, rappelant aux esclaves que, serfs de corps, ceux-ci peuvent être libres par l'âme, et souvent plus libres moralement que leurs maîtres asservis au péché (saint Ambroise, *De Joseph patriarcha*, 4; *Ep.*, xxxvii, lxxvii; Ambrosiaster, *Comment. in Coloss.*, iv, 1; saint Augustin, *De civ. Dei*, XIX, 15; saint Isidore de Séville, *Sent.*, III, 17). Les seconds semblent contenir plus difficilement leur impatience de voir la servitude abolie. La distinction entre esclave et libre est une distinction mauvaise, φαύλη τομή, dit saint Grégoire de Nazianze (*Poemata moralia*, xxiii, 133-140); c'est un vain mot, ajoute saint Jean Chrysostome (*De Lazaro concio*, vi, 8). Saint Grégoire de Nysse (*In Eccles.*, *Hom.* iv) va plus loin, car il nie sans détour le droit du maître : « Celui que le Créateur a fait souverain de la terre, et qu'il a établi pour commander, vous le soumettez au joug de l'esclavage, vous attaquant ainsi au précepte divin ! Avez-vous donc oublié les limites de votre pouvoir ? Ce pouvoir est limité à un temps déterminé, et vous ne devez l'exercer que sur les ani-

maux dénués de raison... Comment donc se fait-il que, négligeant les êtres qui vous ont été donnés pour esclaves, vous vous attaquiez à ceux qui sont libres par leur nature, et réduisiez à la condition de quadrupède ou de reptile ceux qui sont de même nature que vous?... Combien, dites-moi, avez-vous acheté ces esclaves? qu'avez-vous trouvé dans le monde qui pût valoir un homme ? à quel prix avez-vous estimé la raison? combien d'oboles avez-vous données pour l'image de Dieu?... L'esclave et le maître diffèrent-ils en quelque chose?... tous deux ne seront-ils pas, après la mort, également réduits en poussière? ne seront-ils jugés par le même Dieu ? n'y aura-t-il pas pour eux un même ciel et un même enfer? Vous dont cet homme est en tout l'égal, quel titre de supériorité, je vous le demande, avez-vous à invoquer pour vous croire son maître? Homme vous-même, comment pouvez-vous vous dire le maître d'un homme? »

De brûlantes paroles comme celles-ci étaient de nature à accélérer le mouvement des affranchissements. L'aumône de la liberté fut, dès l'origine de l'Eglise, considérée comme la première des aumônes. Une partie de l'argent fourni par les cotisations volontaires des fidèles servait à racheter des captifs ou des esclaves (saint Ignace, *Ad Polyc.*, 4; *Const. apost.*, IV, 9). Des chrétiens héroïques allèrent jusqu'à se donner en servitude afin de libérer des esclaves, dont probablement la foi ou les mœurs étaient en péril (saint Clément de Rome, *Cor.*, 55; voir la note de Lightfoot, *S. Clement*, t. II, 1890, p. 160, 3). On voit, au temps de saint Cyprien, les fidèles de Carthage se cotiser pour envoyer aux évêques de Numidie vingt-cinq mille francs destinés au rachat de chrétiens captifs (saint Cyprien, *Ep.*, lx). Au ive siècle, saint Ambroise brise et vend les vases sacrés de son Eglise pour racheter des captifs (*De Off. cler.*, II, ii, 15). On comprend que, dans une société animée de tels sentiments et habituée à de telles pratiques, l'affranchissement des esclaves ait été une œuvre courante. Quand la mort approchait, le chrétien se sentait pressé d'affranchir ses serviteurs *pro remedio animae*, selon l'expression d'une épitaphe (E. Le Blant, *Inscr. chrét. de la Gaule*, n° 374; t. II, 1865, p. 6). De même à la mort des proches : on lit sur le sépulcre d'un enfant que, « par charité », lors de ses funérailles son père et sa mère ont affranchi sept esclaves (*Bull. di arch. crist.*, 1874, p. 59). La plus grande charité était, comme dans le cas qui vient d'être cité, d'affranchir ceux-ci de son vivant, et non seulement sans épuiser leur pécule par un prix de rachat, comme il était le plus souvent d'usage dans le monde païen, mais encore en leur assurant, conformément au précepte biblique (*Deutéronome*, xv, 13-19), les moyens de vivre une fois libres. On a de nombreux exemples de ces actes généreux (voir mon livre sur *Les Esclaves chrétiens*, p. 338). Le plus célèbre est celui de la « sénatrice » romaine sainte Mélanie affranchissant en une fois 8.000 esclaves (Palladius, *Hist. Lausiaca*, 119; *Vita S. Melaniae junioris*, 34; saint Paulin de Nole, *Carm.*, xxi, 251-253; cf. Rampolla, *S. Melania giuniore, senatrice romana*, 1905, p. 221) : comme un esclave de qualités ordinaires valait environ 500 fr., on peut estimer approximativement à 4 millions de francs le coût de cette libéralité.

Le grand mouvement des affranchissements à l'époque chrétienne ne pouvait manquer d'avoir des conséquences économiques. Déjà les sources de l'esclavage commençaient à se tarir, car l'ère des conquêtes était depuis longtemps finie pour le monde romain. Mais surtout les mœurs nouvelles introduites par le christianisme contribuaient à diminuer la population servile. Saint Jean Chrysostome voudrait réduire les maîtres à la possession d'un ou deux serviteurs seulement (*In* I *Cor. Homil.* xi, 5; *In Genesim Hom.* lvi, 3; *Adv. oppugn. vitae monast.*, iii, 9; *In Ep. ad Hebr. Hom.* xxviii, 4, 5). Bien que cet idéal n'ait probablement jamais été atteint dans les maisons riches, cependant on peut croire que plusieurs parmi les plus fervents essayaient de s'en rapprocher, ce qui suppose de nombreux affranchissements, par conséquent un accroissement notable de la population libre. Moins d'esclaves implique plus d'ouvriers. On voit, au milieu du ive siècle, diminuer le mépris traditionnel du travail manuel. L'Eglise donne l'exemple, en conseillant aux évêques et aux prêtres de travailler de leurs mains (saint Basile, *Ep.*, cclxiii, ccclxix), en élevant à l'épiscopat des artisans ou des bergers (Socrate, *Hist. eccl.*, I, 12; *Acta Sanct.*, février, t. I, p. 89). Saint Jean Chrysostome proclame la supériorité de l'ouvrier chrétien sur le riche oisif (*In Genesim Hom.* l, 2). Il trace des tableaux ravissants de l'atelier chrétien où père, mère, fils et filles travaillent ensemble, égayant le travail par le chant des psaumes (*Expos. in psalm.* xli, 2; *De Anna sermo*, iv, 6). Dans les inscriptions des catacombes, où si rare est la mention de l'esclave, celle de l'ouvrier, de l'ouvrière, apparaît en place d'honneur (de Rossi, *Insc. christ. urbis Romae*, t. I, 1861, n°s 14, 62; *Bull. di arch. crist.*, 1865, p. 52; Garrucci, *Nuove epigraphi giudaiche in vigna Randanini*, p. 9) : une des fresques les plus soignées du cimetière de Calliste orne le tombeau d'une marchande de légumes, et la représente assise devant son établi (de Rossi, *Roma sotterranea*, t. III, 1877, pl. xiii). « Ces mains ont subvenu à mes besoins et à celles de mes compagnons », avait dit autrefois saint Paul (I *Thess.*, ii, 9; *Act. apost.*, xx, 34). L'idée apostolique commence à se réaliser au ive siècle : le travail libre, naguère écrasé par le travail servile, redevient peu à peu honorable et prospère. Même les lois oppressives, fruit d'une mauvaise organisation économique, qui attachent de plus en plus à leur corporation les gens de métier (voir Waltzing, *Etude historique sur les corporations professionnelles chez les Romains*, t. II, 1896), attestent l'importance acquise aux ive et ve siècles par la question du travail.

L'essor pris à la même époque par la vie monastique contribua certainement à ruiner l'idée d'esclavage. L'Eglise anathématise les gens trop zélés qui exciteraient les esclaves à fuir leurs maîtres sous prétexte de piété (concile de Gangres, 362, canon 3). Mais en même temps elle fait aux moines un devoir d'offrir un asile aux esclaves menacés par l'immoralité ou la cruauté des maîtres (saint Basile, *Regulae fusius tractatae*, 11). Ils doivent accueillir tous ceux que leur amène une véritable vocation : « des esclaves et des affranchis, et d'autres que leurs maîtres ont affranchis ou doivent affranchir dans ce but, et des paysans et des ouvriers, et des gens du peuple. Ce serait un grand péché de ne pas les recevoir, car beaucoup de cette condition ont été vraiment grands et dignes de servir de modèles » (saint Augustin, *De opere monach.*, 22). Ils y vivront mêlés, dans une égalité parfaite, avec les hommes du plus haut rang, quelquefois avec leurs anciens maîtres, tous travaillant et priant en commun. De grandes dames fondèrent des couvents de femmes pour s'y retirer avec celles de leurs servantes qui voudraient les suivre (Rampolla, *S. Melania giuniore*, p. 222). Le nivellement de tous les rangs sociaux par la bure ou le voile monastique a été admirablement exprimé dans une lettre de saint Léandre, un parent des rois wisigoths d'Espagne, écrivant à une abbesse de grande naissance : « Celles que leur origine avait faites esclaves, leur profession en a fait tes sœurs. Que

rien ne leur rappelle leur ancienne servitude. Celle qui combat avec toi pour le Christ sous le drapeau de la virginité doit se réjouir d'une liberté égale à la tienne. En les acceptant pour tes sœurs, tu les auras d'autant mieux pour tes servantes, qu'elles t'obéiront non par l'obligation de la servitude, mais par la liberté de la charité. Ce n'est pas que votre humilité doive les provoquer à l'orgueil. La charité tempère tout et vous conduira toutes à la frontière de la même paix, sans enorgueillir celle qui a sacrifié sa puissance, sans humilier celle qui est née pauvre ou esclave. » (Saint Léandre, *De instit. virginum et contemptu mundi*, 11, 13.)

IV. L'esclavage après les invasions des Barbares

1° *L'esclavage et les conciles à l'époque barbare.* — Je n'ai pas à rechercher si, dans l'état où se trouvait l'Empire romain au ve siècle, les invasions barbares furent ou non un bienfait pour l'Occident. Mais il ne me paraît pas douteux qu'elles aient été défavorables aux esclaves. Les Germains adoptèrent les vices de la société romaine, plutôt qu'ils ne lui apportèrent leurs vertus. En brisant ses cadres ou en s'y superposant, ils détruisirent beaucoup des garanties que l'influence du christianisme et les progrès de la législation avaient assurées aux esclaves.

On s'en rend compte en lisant les récits de Grégoire de Tours. Le droit romain n'a pas été abrogé, et ses lois sont toujours reçues par la population indigène des contrées d'Occident autrefois soumises à l'Empire. Mais ceux des esclaves qui servent dans les terres passées au pouvoir des occupants d'origine germanique sont désormais régis par les coutumes et plus souvent encore par les caprices des nouveaux seigneurs. Leur vie n'est presque plus protégée, car les maîtres avaient en Germanie le droit de vie et de mort (Tacite, *De mor. Germ.*, 25), que, seules entre les lois barbares, leur refusent celles des Burgondes et des Wisigoths. Grégoire parle d'esclaves punis par le feu, par la castration, enterrés vivants, brûlés par amusement pendant un festin. Il montre, contrairement au droit romain, les parents et les enfants violemment séparés, les esclaves ruraux arrachés à la terre sur laquelle ils sont domiciliés (*Hist. Franc.*, VI, 45). La protection accordée à ces derniers par une loi du ive siècle est même expressément supprimée en Italie par un édit du roi goth Théodoric, permettant « à tout maître de retirer des champs les esclaves rustiques des deux sexes », de les « appliquer au service de la ville », de les aliéner par contrat, sans aucune portion de la terre, de les céder, de les vendre à qui bon semblera, de les donner (*Edictum Theodorici*, 142 ; *Mon. Germaniae histor., Leges*, t. V, p. 166).

La condition de l'esclave subit donc un recul depuis l'établissement des Barbares. Mais l'Eglise a, par ses conciles, travaillé pendant plusieurs siècles à regagner le terrain perdu. Presque tous les conciles du vi^e au ixe siècle, en Gaule, en Bretagne, en Espagne, en Italie, se sont occupés des esclaves, pour protéger leurs vies, donner de la stabilité à leurs affranchissements, réglementer leurs mariages, défendre la liberté de leur conscience, empêcher la traite, organiser le passage de la condition servile au sacerdoce ou à l'état monastique, et faire, d'une façon générale, prévaloir les droits de la liberté.

Les églises deviennent les asiles des esclaves menacés de mort ou de mauvais traitements. En le rappelant, les conciles francs remettent en vigueur une loi romaine de 432, disant que, si un esclave s'est réfugié dans le lieu saint, le prêtre doit en avertir son maître, mais que celui-ci ne peut le réclamer qu'après avoir « éteint dans son cœur tout reste de colère » et promis le pardon (*Code Théod.*, IX, xlv, 5). Le concile d'Orléans de 511 excommunie les maîtres qui ont manqué à cet engagement. Le concile tenu à Epone en 517 déclare que l'esclave, même « coupable d'un crime atroce », s'il s'est réfugié dans l'église, ne pourra subir un châtiment corporel. Le canon 13 du concile tenu à Orléans en 538 déclare que si un esclave, après avoir offensé son maître, s'est réfugié dans le lieu saint, et, sur l'intercession du prêtre, a obtenu le pardon, et qu'ensuite son maître l'ait puni et frappé au mépris de ce pardon, l'Eglise aura le droit de revendiquer sa liberté en payant au maître la valeur de l'esclave. Le 22e canon du concile tenu dans la même ville en 549 dit que « si un esclave coupable s'est réfugié dans une église, on ne doit, conformément aux anciennes ordonnances, le rendre que quand son maître aura promis par serment de lui pardonner. Si le maître ne tient pas sa promesse et persécute cet esclave, il sera exclu de tout rapport avec les fidèles. Si, le maître ayant prêté ce serment, l'esclave ne veut pas sortir de l'église, son maître pourra l'en faire sortir de force. Si le maître est païen ou étranger à l'église, il devra prendre, comme caution de la promesse de pardon faite à l'esclave, plusieurs personnes d'une piété reconnue ».

La liberté des affranchis, souvent menacée à cette violente époque, est particulièrement mise sous la protection de l'Eglise. Elle avait, du reste, accepté le devoir de protéger la plupart de ceux-ci, puisque, depuis Constantin, le plus grand nombre des affranchissements se faisait dans les lieux consacrés au culte. Souvent même les affranchis lui étaient spécialement recommandés par leurs anciens maîtres. Les canons 7 du concile d'Orléans de 549, 7 du concile de Mâcon de 585, 6 du concile de Tolède de 589, 72 du concile de Tolède de 633, disent que la liberté des esclaves affranchis devant l'Eglise ou remis à sa sauvegarde doit être défendue par elle. Mais sa protection ne se limitait pas à ceux-ci. Il est faux de dire que « la protection ou *defensio* qu'exerçait l'Eglise était beaucoup plus complète à l'égard des serfs qui avaient été affranchis par des clercs ou par des laïques *in ecclesiis* » (Marcel Fournier, *Les affranchissements du* v^e *au* viiie *siècle*, dans *Revue historique*, t. XXI, 1883, p. 23). Elle était la même, disent les canons 39 du deuxième concile d'Arles (452), 29 du concile d'Agde (506), 7 du concile de Paris (615), pour tous les affranchis sans distinction, *libertis legitime a dominis suis facti, liberti quorumcumque ingenuorum*, et cette règle tutélaire fut transformée en loi par une constitution de Clotaire (615).

Les conciles eurent aussi à s'occuper du mariage des esclaves. Cette question, de tout temps délicate, l'était devenue surtout alors. Le droit romain avait autrefois permis, au moins d'une manière générale, le mariage entre libres et affranchis (rescrits d'Alexandre Sévère, *Code Just.*, VI, iii, 8 ; VII, xv, 3) : de nombreuses épitaphes, quelquefois fort touchantes, nous font connaître de ces mariages. La seule chose défendue, et par le *sénatus-consulte Claudien*, et plus tard par deux lois de Constantin (314 et 326), c'étaient les rapports illicites entre les matrones et les esclaves. En 468, une loi de l'empereur Anthémius, aggravant l'ancienne jurisprudence, interdit le mariage entre une femme libre et son ancien esclave, même préalablement affranchi (Anthémius, *Novelle* i, 2, 3). Précisément, la plupart des lois barbares, introduites à la même époque dans l'Occident romain par les envahisseurs, portaient interdiction du mariage entre les libres et les affranchis. Il y avait là un double courant, contraire aux traditions chrétiennes,

et contre lequel l'Eglise avait le devoir de réagir. Elle le fit, comme il convenait, avec une extrême prudence, s'occupant d'abord d'une seule chose, la solidité du mariage contracté entre esclaves. Cette solidité est subordonnée à une condition, que laissent subsister les conciles : les personnes soumises au pouvoir d'autrui, comme l'étaient les esclaves, ne peuvent se marier sans le consentement de leurs maîtres. « Lorsqu'un homme et une femme esclaves, dit le 4e concile d'Orléans (541), s'enfuient dans une église pour s'y marier contre la volonté de leurs maîtres, ce mariage est nul, et les clercs ne doivent pas s'en faire les défenseurs. » Mais de ces paroles mêmes il résulte, logiquement, que les clercs doivent protéger les esclaves dont le mariage a été régulièrement contracté. C'est l'exemple donné par le pape saint Grégoire le Grand, qui qualifie de « crime énorme », *tantum nefas*, la séparation violente de deux esclaves mariés, et menace des censures ecclésiastiques l'évêque qui l'avait soufferte dans son diocèse (*Ep.*, IV, xii). Un touchant et tragique récit de Grégoire de Tours montre même un prêtre de campagne essayant de prendre contre un maître barbare la défense de deux esclaves qui, après s'être mariés sans autorisation, s'étaient réfugiés dans son église (*Hist. Franc.*, V, 3). Les conciles du viiie siècle rétablissent enfin le droit et la discipline dans leur pureté ancienne : les canons 13 de celui de Verberie (752) et 5 de celui de Compiègne (759) reconnaissent formellement la validité des mariages contractés, avec connaissance de cause, entre des hommes libres et des esclaves.

L'observation du dimanche et des jours de fête chômées était pour l'esclave un grand bienfait. Dans le double intérêt de son âme et de son corps, les conciles s'appliquent à le lui assurer. Le concile tenu à Auxerre en 578 ou 585, le canon 18 du concile tenu à Chalon-sur-Saône au milieu du viie siècle, défendent de faire travailler les esclaves le dimanche. Le caractère élevé de cette prohibition est marqué dans un canon du concile tenu à Rouen en 650, qui ordonne aux maîtres de laisser assister à la messe, au moins les jours de dimanche et de fête, « les bouviers, les porchers, les autres pâtres, les laboureurs, tous ceux qui demeurent continuellement dans les champs et y vivent comme des bêtes. Ceux qui les négligeront répondront de leurs âmes et auront un compte rigoureux à en rendre, car le Seigneur, en venant sur la terre, n'a point choisi pour disciples des orateurs et des nobles, mais des pêcheurs et des gens de rien ; et ce n'est pas à de hautes intelligences, mais à de pauvres bergers, que l'Ange a annoncé en premier lieu la nativité de notre Rédempteur ». Les conciles anglo-saxons, dont les décisions passèrent habituellement dans les lois du pays, punissent de peines temporelles les maîtres qui contraignent leurs esclaves à travailler le dimanche : un concile tenu en 691 ou 692 sous le roi Ina de Wessex déclare que, dans ce cas, l'esclave deviendra libre : une sentence du roi, rendue en conformité de cette défense, ajoute à la perte de son esclave la condamnation du maître à une amende (Thorpe, *Ancient Laws and Institutes of England*, t. I, p. 105). Le concile de Berghamsted (697) est moins sévère, et se borne à condamner le maître à l'amende, mais dans un autre canon déclare libre l'esclave que son maître aurait contraint à manger de la viande en temps de jeûne.

On sait que les empereurs chrétiens avaient interdit aux Juifs la possession d'esclaves baptisés. Les conciles de l'époque barbare insistèrent sur cette défense. Des canons soit interdisant de vendre à des Juifs des esclaves chrétiens, soit autorisant tout fidèle à les racheter, soit même les déclarant libres sans rachat, sont édictés par le quatrième concile d'Orléans (541), le premier concile de Mâcon (581), le troisième concile de Tolède (589), le premier concile de Reims (625), le quatrième concile de Tolède (633), le dixième concile de Tolède (656). Ces canons ont pour principal objet de défendre la conscience des esclaves contre le prosélytisme des Juifs ; mais ils ont un second objet encore. « On sait qu'à cette époque il y avait dans la Gaule des gens, et spécialement des marchands juifs, qui faisaient une espèce de traite, et qui vendaient des esclaves chrétiens aux nations étrangères. » (Yanoski, *De l'abolition de l'esclavage ancien au moyen âge*, 1860, p. 49.) Les conciles se préoccupent d'entraver ce commerce. L'interdiction aux Juifs de posséder des esclaves chrétiens leur ôtait les moyens d'en trafiquer. Mais un obstacle à la traite plus puissant encore était la défense de vendre des esclaves au dehors. Celle-ci est édictée par le neuvième canon du concile tenu à Chalon-sur-Saône entre 644 et 650 : « Aucun esclave ne peut être vendu en dehors du royaume de Clovis (II) » ; règle que, devenue régente, la veuve de ce roi, sainte Bathilde, ancienne esclave elle-même, transforma en loi de l'Etat.

La Gaule n'était pas le pays où sévissait le plus la traite : après la conquête saxonne, la Bretagne insulaire devint un des principaux centres de l'exportation des esclaves. Non seulement les indigènes, mais encore leurs propres compatriotes étaient vendus par les conquérants aux marchands venus du continent. La Rome du vie siècle était l'un des marchés alimentés par ce commerce : on sait comment saint Grégoire le Grand, touché de la beauté « angélique » des jeunes enfants anglais exposés sur le Forum, conçut le dessein de l'évangélisation de l'Angleterre, et, devenu pape, l'accomplit. Quand le christianisme eut repris possession de ce pays, les évêques et les moines réunirent leurs efforts pour améliorer la situation des esclaves : au viie siècle, l'évêque moine Aidan consacrait ses richesses à leur rachat ; plus tard, l'évêque Wulstan décida les marchands d'esclaves de Bristol à abandonner leur commerce. Au synode de Celchyth, les évêques s'engagèrent à affranchir, lors de leur décès, tous les serfs de leurs domaines qui avaient été réduits en servitude par misère ou par crime (voir Keble, *Saxons in England*, t. II, p. 375 ; Lingard, *History of England*, trad. Roujon, t. I, p. 168 ; Green, *History of English People*, p. 54).

Comme aux premiers temps de l'Eglise, nombreux étaient, à l'époque barbare, les esclaves désireux du sacerdoce. En Irlande, l'apôtre de cette île, saint Patrice, fait insérer dans la loi nationale une clause déclarant libre sans condition l'esclave qui se consacrerait au service de Dieu (*Sanchus Môr*, t. I, p. 31). Les conciles francs du siècle suivant n'osèrent le suivre dans cette voie. Ils n'osèrent même adopter l'interprétation libérale de l'empereur Justinien, pour qui « si un esclave avait été ordonné clerc, le maître le sachant et n'y contredisant pas, il devenait, par le fait de son ordination, libre et ingénu » (*Novelle* cxxiii, 17). Les conciles maintinrent l'ancienne règle, remontant au moins au ive siècle, et renouvelée par les papes saint Léon et saint Gélase, qui exigeait que les futurs prêtres eussent d'abord été formellement affranchis. Ils respectaient avec scrupule le pouvoir du maître, et peut-être craignaient-ils que, par la porte du sacerdoce, une partie de la population servile ne s'échappât, au risque de modifier l'état des fortunes et d'amener un bouleversement économique et social. C'est par des peines canoniques imposées à l'évêque qui a fait l'ordination, non par l'annulation de celle-ci, qu'ils font respecter la règle. Le concile tenu à Orléans en 511 condamne l'évêque qui, en l'absence et à l'insu du maître, a sciemment ordonné

prêtre ou diacre un esclave, à rembourser au maître le double de la valeur de celui-ci. Mais l'esclave restera affranchi de fait : « Il devra, dit le concile, continuer d'occuper le poste ecclésiastique auquel il aura été appelé. » Le concile d'Orléans de 538 prive pendant un an de la faculté de célébrer la messe l'évêque qui a ainsi attenté au pouvoir des maîtres. Celui de 549 réduit cette interdiction à six mois : il permet au maître de conserver ses droits sur l'esclave, mais lui défend d'en exiger des services incompatibles avec sa nouvelle dignité : si le maître cesse de respecter le prêtre dans l'esclave, l'évêque qui a ordonné celui-ci a le droit de le réclamer pour l'attacher à son Eglise, à charge de payer au maître la valeur de deux esclaves. Ces dispositions, renouvelées trois fois dans la même ville en moins de quarante ans, semblent indiquer la rapidité avec laquelle une telle discipline tombait en désuétude. Elles ne visaient, sans doute, que des cas exceptionnels; car on possède des formules d'affranchissements souscrites par des maîtres dont les esclaves paraissaient appelés au sacerdoce. « Pensant, dit l'un d'eux, au salut de mon âme, à celui de mes parents et de mes proches, pour l'amour du Christ qui nous délivre de la tyrannie de Satan, j'ai résolu de délivrer du joug de la servitude un de mes esclaves, appelé N., afin que, lié au service divin, il ne cesse de prier pour la rémission de ses péchés, pour moi et pour les miens, et que, montant successivement les degrés de la sacrée hiérarchie, chaque jour de plus près et plus familièrement il ait le moyen de solliciter pour nous la miséricorde divine. » (Bonvalot, *Nouvelles formules alsatiques*, dans *Revue historique du droit français*, 1863, p. 442.)

Le consentement du maître était aussi exigé pour les esclaves qui voulaient entrer dans les monastères: mais l'affranchissement préalable paraît n'avoir pas été demandé, et, à moins d'une opposition formelle, le consentement était présumé. Cela résulte du quatrième canon du concile de Chalcédoine (451) et d'une constitution des empereurs Léon et Anthémius (*Code Just.*, I, iii, 38). Quand l'Eglise se heurtait au *veto* du maître, elle ne passait pas encore outre, mais elle exhortait celui-ci, et au besoin payait la rançon de l'esclave. « J'ai appris, écrit saint Grégoire le Grand (*Ep.*, VI, xii), que le défenseur Félix possède une jeune fille nommée Catella, qui aspire avec larmes et un véhément désir à l'état religieux, mais que son maître ne veut pas le lui permettre. Or, je veux que vous alliez trouver Félix, et que vous lui demandiez l'âme de cette fille; vous lui paierez le prix convenu, et vous l'enverrez ici par des personnes graves, qui la conduiront au monastère. Et faites cela vite, afin que votre lenteur ne fasse courir aucun danger à cette âme. » Mais bientôt les interventions de ce genre cessèrent d'être nécessaires: un concile tenu à Rome en 595, sous la présidence du même pape, fit de l'entrée dans la vie monastique une cause de liberté pour tous, sans aucune condition du consentement, exprès ou tacite, du maître; car, disent les Pères de ce concile, « si on arrête imprudemment les vocations, on refuse quelque chose à Celui qui a tout donné », *si incaute retinemus, illi invenimur negare quaedam, qui dedit omnia.* Déjà la même règle avait été posée en Orient par une novelle (v, 2) de Justinien, en faveur des esclaves qui ont quitté la maison de leur maître pour le monastère, sans avoir commis ni crime ni délit. Ajoutons qu'une fois moine, l'ancien esclave pouvait parvenir aux plus hautes dignités de son nouvel état : Grégoire de Tours (*De vit. Patrum*, 5) raconte l'histoire d'un jeune esclave arverne, Portianus, qui, maltraité par son maître, se réfugie dans un couvent : le barbare l'en arrache, puis, frappé de cécité en punition de ce sacrilège, le restitue au monastère : ce même esclave, devenu moine, puis abbé, sortira un jour de sa retraite pour arrêter et réprimander le roi franc Thierry, fils de Clovis, dans sa marche dévastatrice à travers l'Auvergne.

Les conciles de l'époque barbare sont de leur temps. Dans un petit nombre de cas exceptionnels, on les voit s'inspirer de la législation en vigueur. Chez les Wisigoths, les Bourguignons, les Alemans, les Bavarois, les Francs, certains crimes ou délits, en l'absence de paiement de la composition exigée, entraînaient pour peine la servitude. Deux fois, dans l'intérêt des mœurs ou dans celui de la discipline cléricale, l'Eglise agit de même. Le premier concile d'Orléans, en 511, déclara, dans son deuxième canon, qu'en cas de rapt le coupable deviendrait l'esclave du père de la femme outragée, ou se rachèterait de l'esclavage; et par son cinquième canon, le troisième concile de Tolède, en 589, condamna à être vendues les femmes qui habiteraient sous le toit d'un clerc. Quelques années plus tard, un concile tenu à Reims en 625 déclarera, dans son 17[e] canon, qu'un homme libre ne peut être réduit en esclavage; mais ce canon, qui vise seulement le crime de plagiat, puisqu'il prononce la confiscation des biens de celui qui s'en est rendu coupable, laisse évidemment subsister la servitude pénale.

2° *Les serfs ecclésiastiques.* — La dévotion des peuples, des rois et des grands, surtout depuis les invasions, enrichit les évêchés et les monastères. Que les donations qui leur furent faites aient été quelquefois excessives, c'est ce qu'ont reconnu les historiens les plus sincères de la vie monastique, depuis le vénérable Bède (*Ep. ad Egbertum*) jusqu'à Montalembert (*Les Moines d'Occident*, t. V, 1865, p. 216). Mais il faut ajouter qu'elles tournèrent dans une large mesure au profit des esclaves. L'opulence nouvelle des églises et des couvents leur permit de racheter beaucoup de captifs, en un temps où l'une des anciennes sources de l'esclavage s'était rouverte, et où les marchés regorgeaient de nouveau de prisonniers de guerre (3[e] concile de Lyon, 583, canon 2; 2[e] concile de Mâcon, 585, canon 5 ; concile de Reims, 625, canon 22; voir dans Yanoski, *De l'abolition de l'esclavage ancien au moyen âge*, p. 40-47, et surtout dans Lesne, *Histoire de la propriété ecclésiastique en France*, t. I, 1910, p. 46-48, 357-369, de nombreux exemples de captifs ou d'esclaves rachetés par des évêques du vi[e] et du vii[e] siècle). Cependant, à un autre point de vue, les libéralités dont les Eglises furent l'objet paraissent à quelques historiens avoir entravé les efforts faits par elles en faveur des esclaves. La fortune mobilière existant à peine à l'époque où commença à se constituer le patrimoine ecclésiastique, c'est par des dons de terre que la piété des fidèles se traduisit. Comme les domaines ainsi donnés étaient le plus souvent garnis de serfs et d'esclaves, l'Eglise se trouva, elle aussi, propriétaire d'hommes. Mais elle se trouva, en même temps, en présence d'un problème assez délicat, car il était interdit à ses représentants, évêques ou abbés, d'aliéner les biens dont ils n'étaient que les dépositaires ou les administrateurs. Quelques-uns surent tourner la règle, comme fit le moine anglais saint Wilfrid, qui, ayant reçu en don pour y fonder un monastère, un domaine sur lequel résidaient deux cent cinquante esclaves des deux sexes, commença par les baptiser et les affranchir (Bède, *Hist. eccl.*, IV, 14). Mais la plupart prirent possession des immeubles tels qu'ils étaient donnés. Les serfs d'Eglise furent-ils donc plus malheureux que d'autres par l'impossibilité d'être affranchis?

C'est ce que l'on a prétendu. « La condition de l'esclave d'Eglise, dit Renan, fut empirée par une circonstance, savoir l'impossibilité d'aliéner le bien de l'Eglise. Qui était son propriétaire? qui pouvait l'affranchir? La difficulté de résoudre cette question éternisa l'esclavage ecclésiastique. » (*Marc Aurèle*, p. 609.) Avant d'éclaircir cette difficulté, disons un mot de la situation faite aux serfs travaillant dans les domaines des évêchés ou des monastères, ou, d'une façon générale, dans les domaines ecclésiastiques. L'Eglise avait posé ce principe, qu'ils devaient être plus doucement traités que les autres. « Au sujet des serviteurs de l'Eglise, dit le 6e canon du concile d'Eause (551), il convient, dans un sentiment de piété et de justice, de leur imposer des tâches plus légères que celles des esclaves des particuliers, afin que, grâce à la remise du quart de leur tribut, ou de quelque chose de leur travail, ils aient lieu de bénir Dieu des bienfaits reçus des prêtres. » Le troisième concile de Tolède (589) interdit, sous peine d'excommunication, aux agents du pouvoir civil d'imposer des corvées publiques ou privées aux esclaves de l'Eglise. Le concile de Reims de 625 dit, dans son 13e canon, que, pas plus que les terres de l'Eglise, ils ne doivent jamais être donnés ou vendus. Ils forment donc une classe à part et jouissent d'une situation privilégiée.

Mais peuvent-ils aspirer à une situation meilleure encore, et obtenir la liberté? Le 8e canon du concile d'Epone (517) a fait supposer le contraire. « L'abbé, y est-il dit, ne doit pas affranchir les esclaves qui ont été donnés aux moines; car il ne conviendrait pas que les moines travaillassent la terre tous les jours, tandis que leurs esclaves jouiraient en oisifs de la liberté »; *injustum enim putamus ut, monachis quotidianum rurale opus facientibus, servi eorum libertatis otio potiantur.* Pour apprécier équitablement ce canon, il faut se rappeler : 1° qu'il fut édicté probablement pour modérer le zèle qui poussait les abbés à affranchir en grand nombre les esclaves des monastères; 2° que la raison donnée par le concile traduit la crainte que les moines, voués à la culture de la terre, au défrichement du sol, œuvre si importante à cette époque, demeurassent sans auxiliaires; 3° que le canon du concile d'Epone paraît représenter une discipline temporaire et locale, et concerner les affranchissements en masse, non les affranchissements individuels. Ce qui le démontre, c'est que tous les canons des conciles postérieurs, où il est question des serfs ecclésiastiques, disent formellement qu'ils peuvent être affranchis.

Ils le seront d'abord par le sacerdoce et la vie monastique. Le concile tenu à Rome en 595 par saint Grégoire le Grand dit, dans un canon déjà cité, que nombreux sont les esclaves, appartenant à l'Eglise ou aux particuliers, qui veulent entrer dans les monastères : si on le leur permet sans examen, l'Eglise perdra bientôt tous ses esclaves; si on le leur refuse, on courra risque de priver Dieu d'une offrande à laquelle il a droit : il faudra donc, lorsqu'un d'eux demandera à se faire moine, examiner sa conduite antérieure et, si elle a été bonne, lui accorder sa demande. Le canon 11 du neuvième concile de Tolède (655) autorise l'évêque à affranchir les esclaves de l'Eglise qui se sentiront appelés à l'état sacerdotal. Le concile de Mérida (666) dit, dans son 18e canon, que les prêtres des églises de campagne doivent, dans la mesure où les ressources de leurs biens ecclésiastiques le leur permettront, choisir parmi les esclaves de l'Eglise des hommes intelligents pour en faire des clercs et leurs coopérateurs : on peut supposer, bien que le concile ne le dise pas clairement, que l'entrée de ceux-ci dans les rangs inférieurs du clergé entraînait leur affranchissement : au moins étaient-ils soustraits par elle aux occupations serviles.

Mais les esclaves de l'Eglise peuvent aussi être affranchis sans obligation pour eux d'embrasser la vie monastique ou cléricale. De nombreux canons (concile de Tolède, 633, 67-70; concile de Tolède, 638, 9-10; concile de Tolède, 655, 12-16; concile de Mérida, 666, 20) règlent les devoirs des affranchis de l'Eglise. Les conciles indiquent aux évêques désireux de donner la liberté aux serfs ecclésiastiques le moyen de concilier les droits de la charité avec leurs obligations d'administrateurs du patrimoine religieux. Le 7e canon du concile tenu à Agde en 506 permet aux évêques d'affranchir les esclaves appartenant à leur église et de leur donner certaines propriétés en dépendant, à condition qu'ils l'aient mérité, *bene meritos sibi.* Le quatrième concile de Tolède (633) autorise les évêques à affranchir des esclaves de l'Eglise, s'ils laissent à celle-ci en compensation quelque chose de leur fortune personnelle.

Cette nécessité d'une compensation comme prix de l'affranchissement des serfs ecclésiastiques est particulière aux conciles espagnols. Mais elle ne se rencontre ni en France ni à Rome. Là, le pouvoir d'affranchir est sans exception ni limites. Les évêques et les abbés n'ont pas le droit d'aliéner les immeubles ou les serfs de l'évêché ou du monastère, mais ils ont le droit de donner à ceux-ci la liberté, et même un pécule. Le concile d'Agde (544) le dit expressément dans son 7e canon : « Que l'évêque conserve les tenures, ou les esclaves, ou les vases sacrés, selon la règle canonique, comme des biens confiés à sa garde et appartenant à l'Eglise, et qui, par conséquent, ne peuvent être vendus, comme étant des biens destinés à assurer la subsistance des pauvres. Mais si l'évêque a accordé la liberté à quelqu'un des esclaves, qui l'a méritée, que la liberté ainsi accordée soit respectée par ses successeurs, en même temps que ce que leur émancipateur leur aura donné en les affranchissant, don qui doit être limité à vingt sous en monnaie, avec une portion de terre et une habitation. Ce qui aurait été donné au delà reviendrait à l'Eglise après la mort de l'émancipateur. »

Une belle lettre de saint Grégoire le Grand confirme ce que nous disons : « Puisque le Créateur et Rédempteur du monde, écrit le pape, a voulu s'incarner dans l'humanité, afin de rompre par la grâce de la liberté la chaîne de notre servitude, et de nous restituer à notre liberté primitive, c'est bien et sainement agir que de rendre le bienfait de la liberté originelle aux hommes *que la nature a faits libres et que le droit des gens a courbés sous le joug de la servitude.* C'est pourquoi vous, Montan et Thomas, serviteurs de la sainte Eglise romaine, que nous servons aussi avec l'aide de Dieu, nous vous faisons *libres à partir de ce jour et citoyens romains et nous vous abandonnons tout votre pécule.* » (*Ep.*, VI, XII.)

« De nombreux textes, écrit M. Marcel Fournier, montrent que l'Eglise, comme les particuliers, affranchissait souvent un serf en lui remettant son pécule ou une terre pour la cultiver, à charge de redevance. » (*Revue historique*, t. XXI, p. 34.) Mais, ajoute le même érudit, il était absolument défendu à ceux qui avaient été ainsi affranchis de vendre ou d'aliéner leur pécule, sous peine d'amende ou de révocation de l'acte d'aliénation. M. Fournier généralise ici à tort, car il cite à l'appui de son assertion un seul concile, le neuvième de Tolède (655). Et encore celui-ci ne dit pas ce qu'on lui fait dire, mais, par son canon 16, il laisse à l'affranchi qui voudrait aliéner le bien qu'il tient de l'Eglise le choix ou de l'offrir en vente à l'évêque, *sacerdoti ejusdem ecclesiae*, ou de le vendre

à quelqu'un de ses parents ou de ses proches également dépendants de celle-ci, ce qui paraît un ingénieux moyen de concilier la liberté de vendre avec l'inaliénabilité du bien ecclésiastique.

Cette inaliénabilité n'a, elle-même, rien d'absolu. C'est un principe auquel la charité peut faire subir des dérogations. Une preuve intéressante en est donnée par le canon 10 du concile anglo-saxon de Celchyte (816). Il ordonne qu'à la mort de tout évêque « pour le salut de son âme la dixième partie de ce qu'il possède, gros et menu bétail, moutons et porcs, et des provisions de ses celliers, soit distribuée aux pauvres, et que tous ses serfs anglais soient mis en liberté, de telle sorte qu'il puisse obtenir ainsi la récompense de ses travaux et le pardon de ses péchés ».

On a vu que le concile d'Eause faisait à l'Eglise un devoir de rendre à ses serfs la vie facile et douce. Les lettres de saint Grégoire le Grand, dont nous avons déjà cité quelques-unes, le montrent gouvernant avec autorité les colons et les serfs de l'Eglise de Rome, achetant même, pour les besoins de ses terres, quelques individus d'une tribu sauvage réfugiée en Sardaigne, mais protégeant avec la plus grande sollicitude tous les droits de famille et de propriété de ces travailleurs des domaines ecclésiastiques, et les traitant comme une grande famille, la *familia sancti Petri*, de même qu'il considère les immenses propriétés que, par eux, il administre et met en valeur, comme étant vraiment le bien des pauvres et la source des aumônes, *res, possessio, bona, utilitates pauperum* (voir Thomassin, *Ancienne et nouvelle discipline de l'Eglise*, éd. André, t. VI, p. 109-111 ; Claudio Jannet, *Les grandes époques de l'histoire économique*, p. 124-136; Grisar, *Roma al fine del mundo antico*, parte terza, 1899, p. 369-377). Mais la condition des serfs ecclésiastiques ne cesse de s'améliorer. Trois cents ans après saint Grégoire le Grand, un document célèbre permet de juger de cette amélioration. Le *Polyptyque d'Irminon*, c'est-à-dire la description des terres de l'abbaye de Saint-Germain-des-Prés, fait connaître ce qu'était devenue, au IXe siècle, l'existence des serfs de l'Eglise. On constate : 1° qu'ils sont maintenant peu nombreux, et que sur les vastes domaines des grandes abbayes la population des cultivateurs libres ou des colons l'emporte dans de très grandes proportions sur la population des cultivateurs de condition servile ; 2° que la différence entre ces deux classes d'exploitants n'est plus très sensible, puisque les uns et les autres doivent des redevances fixées d'avance et que le propriétaire n'a pas le droit d'augmenter arbitrairement, le surplus de leur temps et de leur travail leur étant abandonné ; 3° que les familles de serfs ont une tendance à s'élever, beaucoup de ceux-ci épousant des femmes libres, et leurs enfants devant suivre, dans ce cas, la condition de la mère ; 4° que ces familles sont souvent nombreuses, ce qui montre que les gains de leur travail et les produits de leurs champs suffisent à entretenir le père, la mère et plusieurs enfants. Ajoutons que leurs besoins spirituels ne sont pas négligés : sur les 17.000 hectares que possède l'abbaye de Saint-Germain, et sur lesquels sont répartis 2.829 ménages, dont seulement 120 ménages de serfs, le *Polyptyque d'Irminon* compte trente-cinq églises.

La statistique est un peu moins favorable pour un autre monastère, celui de Saint-Bertin, qui, vers le milieu du IXe siècle, possédait une population libre de 1.778 habitants (moins les femmes, ce qui devait à peu près la doubler) et une population servile de 402 habitants (y compris les femmes). Dans cette population servile il y avait 166 serfs et serves et 296 *mancipia*, serviteurs sans tenures fixes, astreints au service personnel et aux travaux agricoles, et recevant pour prix de leur travail soit la nourriture, soit la jouissance d'une terre. Cette classe de la population servile n'est point constatée sur les terres de Saint-Germain-des-Prés : on la retrouve, à une époque un peu plus avancée, dans l'abbaye alsacienne de Marmoutiers.

Du reste, le mot *mancipia* ne doit pas nous faire illusion et nous entraîner à croire qu'entre les serviteurs ecclésiastiques désignés par ce mot et l'esclave proprement dit il y avait parité de situation. Comme les serfs possesseurs d'une tenure, les *mancipia* des églises ou des monastères jouissent légalement d'une situation privilégiée. Un capitulaire de 853 défend d'échanger les *mancipia ecclesiastica*, à moins que par cet acte ils ne reçoivent la liberté, *nisi ad libertatem commutet* (Baluze, *Capit.*, t. II, col. 57, 58). Un capitulaire de 857 déclare qu'entre les *servi* ou les *mancipia* de l'Eglise et ceux des laïques il y a autant de différence qu'entre un homme libre et un esclave (*ibid.*, t. II, col. 364).

J'ai parlé des églises mises à la disposition des populations agricoles des domaines ecclésiastiques : ajoutons que des écoles leur étaient également ouvertes. On y pratiquait même, d'une certaine manière, l'instruction obligatoire : un concile espagnol (sixième de Tolède, 689) fait aux affranchis de l'Eglise un devoir d'envoyer leurs enfants dans ces écoles, à peine de révocation de l'affranchissement (*Cartulaire de Saint-Bertin*, p. 147, 212, 374 ; *Cartulaire de Saint-Sauveur de Redon*, p. 243, 291, 308, 329, 351 ; *Statuts de l'abbaye de Saint-Pierre de Corbie*, dans Guérard, *Polyptyque d'Irminon*, t. II, p. 356).

De ces détails on doit conclure qu'au IXe siècle il n'y a pas beaucoup de serfs ecclésiastiques, et que leur vie ne diffère plus beaucoup de celle des autres tenanciers ou colons. Cette conclusion s'impose d'autant plus que le monde ecclésiastique du IXe siècle semble imbu d'idées très libérales. On ne peut facilement distinguer, dans les écrits de cette époque, si le mot *servus* désigne l'esclave proprement dit ou le serf de la glèbe; mais ce qu'on reconnaît, c'est que les idées sont de plus en plus hostiles à la servitude. S'inspirant des décisions des conciles, les lois proclament « le devoir pour les dépositaires de l'autorité, soit clercs soit laïques, de traiter avec mansuétude, dans les corvées exigées d'eux ou dans les redevances qui leur sont imposées, les hommes de toute condition, nobles ou non nobles, esclaves, colons, *inquilini*, et autres de quelque dénomination que ce soit; car ils sont les frères de leurs maîtres, ayant dans le ciel un même Dieu, qu'ils appellent notre Père, et une même mère, l'Eglise, qui les a enfantés de son chaste sein » (*Capit. e conciliis excerpta*, dans *Mon. Germ. hist.*, *Leges*, t. II, n° 154). L'origine de la servitude, pour les docteurs de cette époque, est soit le péché, soit le malheur, *iniquitas vel adversitas :* le péché, comme dit l'histoire de Cham, le malheur, comme dit celle de Joseph (Alcuin, 735-804, *Interr. et respons. in Librum Genesis*, 273 ; Rhaban Maur, 776-856, *In Genes.*, IV, 9). Agobard (779-840) déclarant qu'il faut, quand ils le demandent, baptiser les esclaves des Juifs, explique que l'on ne saurait hésiter entre l'obéissance que l'esclave doit au Dieu qui lui a donné la vie et celle qu'il doit au maître « qui pour 20 ou 30 sous a acheté ses services corporels » (*De baptismo Judaeorum mancipiorum*). L'abbé de Saint-Mihiel, Smaragde (819), prend même une position tout à fait nette; il demande à Louis le Débonnaire de supprimer dans ses Etats la servitude : *et ne in regno tuo captivitas fiat.* Que pour rendre hommage à la bonté de Dieu chacun renvoie libres ses esclaves, *unusquisque liberos debet dimittere servos ;* et que le très juste et très pieux Roi honore Dieu en

ses esclaves et en ses richesses, libérant les esclaves et faisant servir les richesses à l'assistance des esclaves libérés : *honorifica ergo pro omnibus Deum tuum, sive in servis tibi subactis, sive in divitiis tibi concessis, ex illis liberos faciendo et ex istis eleemosynam tribuendo* (*Via regia,* 35).

V. Le servage

1° *Le servage et la philosophie scolastique.* — Dans la France féodale, et, plus ou moins, dans l'Europe féodale, « le type de l'esclave antique a complètement disparu » (H. Sée, *Etude sur les classes serviles en Champagne aux* XIIe *et* XIIIe *siècles*, dans *Revue historique*, nov.-déc. 1894). Le servage, qui subsiste seul, n'est plus l'esclavage proprement dit, mais un état intermédiaire entre celui-ci et la liberté, participant plus ou moins de l'un et de l'autre, selon les lieux. Même dans les circonstances les plus favorables, le serf n'est point libre, puisqu'il ne peut abandonner la terre qu'il cultive, puisqu'il ne peut se marier en dehors du domaine sans le consentement du maître, et puisque, le plus souvent, il ne peut disposer de son bien au préjudice de celui-ci, s'il meurt sans héritiers directs ; mais, même dans les circonstances les moins favorables, il est libre en ce que, ses corvées accomplies et ses redevances payées, il reste maître de son travail et de sa personne, en ce qu'il jouit de tous les droits de l'époux et du père, en ce qu'il possède pleinement les biens qu'il a pu acquérir, sauf la restriction indiquée tout à l'heure.

Il ne faut point perdre de vue cette situation, quand on étudie les opinions des docteurs scolastiques, du XIIe au XIVe siècle, sur la question de la servitude. Le mot *servus*, dans leurs écrits, signifie non l'esclave, tel qu'il était au temps d'Aristote, et tel qu'il fut pendant toute l'antiquité, mais le serf, tel qu'il est devenu à l'aurore des temps modernes. De là, en apparence, une sorte de malentendu entre leur pensée et la réalité. Comme Aristote fut, pour tous les docteurs de ce temps, le Maître par excellence, ils paraissent quelquefois accepter ses théories sur la servitude, et on le leur a souvent reproché (voir Delécluse, *Grégoire VII, saint François d'Assise, saint Thomas d'Aquin*, 1844, t. II, p. 241 ; Fougueray, *Essai sur les doctrines politiques de saint Thomas d'Aquin*, 1869, p. 60; Rousselot, *Etudes sur la philosophie dans le moyen âge*, 1840, t. II, p. 294; Nourrisson, *Tableau général des progrès de l'esprit humain*, 1858, p. 269; Janet, *Hist. de la philosophie morale et politique*, 1858, t. I, p. 328; Raumer, *Geschichte der Hohenstaufen und ihrer Zeit*, t. VI, 1857, p. 349; Havet, *Le Christianisme et ses origines*, t. I, 1871, p. 278; Zamboni, *Gli Ezzelini, Dante e gli schiavi*, 1906, p. 28, 476; Cioccotti, *Il tramonto della schiavitù*, 1899, p. 21; Dobschütz, *Real-encykl. für protest. Theologie und Kirche*, t. XVIII, p. 43); mais ils ne les acceptent en principe qu'après leur avoir fait subir des modifications qui leur ôtent ce qu'elles avaient de chimérique et d'odieux, et les avoir passées, en quelque sorte, au crible de l'esprit chrétien. Aussi, sur les cas pratiques et concrets, que leur a révélés l'expérience de tous les jours, se montrent-ils non en arrière de leur temps, comme aurait pu le faire supposer leur point de départ, mais au contraire en avant de la légalité et des mœurs de ce temps. Loin de rétrograder vers l'esclavage antique, ils tendent à reconnaître de plus en plus au serf du moyen âge les droits de l'homme libre.

Prenons le plus illustre représentant de l'Ecole, saint Thomas d'Aquin (1225-1274), et voyons comment, sur la question fondamentale de l'origine de la servitude, il s'approche et se sépare de son maître Aristote. On n'a pas oublié la théorie de celui-ci sur « l'esclave par nature ». Thomas d'Aquin la reproduit dans son commentaire de la *Politique ;* mais il la corrige d'un mot, en disant que l'homme doué d'une moindre raison est naturellement vis-à-vis de l'homme d'une raison supérieure « comme » un esclave, *naturaliter alterius est quasi servus.* Dans les livres où, au lieu de commenter le texte d'autrui, le docteur angélique expose librement sa propre pensée, il corrige beaucoup plus complètement la théorie d'Aristote, puisqu'en paraissant la rappeler il lui en substitue une autre. Moins hardi que quelques-uns de ses contemporains, saint Thomas considère comme fausse la doctrine professée par ceux-ci, qu'un chrétien ne peut être esclave. Tous les hommes sont égaux, dit-il ; mais l'ordre veut qu'il y en ait qui servent les autres, et le Christ n'est pas venu détruire cet ordre (*In Ep. ad Tit.*, II, lect. 2). Il y a même des hommes incapables de se conduire eux-mêmes, pour qui la servitude est un bienfait. Mais, ajoute saint Thomas, il n'y a pas d'esclaves par nature : l'homme diffère des créatures déraisonnables en ce qu'il est maître de ses actes par la raison et la volonté ; seuls les êtres sans raison sont par la nature destinés à servir (I^a II^{ae}, q. 1, a. 1 *c*; a. 2; I^a I^{ae}, q. 64, a. 1, ad 2).

Albert le Grand (1193-1280), Egidius (1245-1316) admettent de même qu'il y a des hommes faits pour servir, parce que, incapables de se conduire eux-mêmes, la servitude est pour eux un bienfait; mais, comme saint Thomas, ils justifient cette servitude « quasi naturelle » par l'intérêt de l'assujetti, non, avec Aristote, par l'intérêt du maître : à les bien entendre, ce sont les maîtres qui sont faits pour les esclaves, non les esclaves pour les maîtres. Le franciscain Duns Scot (1274-1308) précise plus complètement cette doctrine, qui, dans les termes où il la présente, devient tout à fait acceptable. Exposant la théorie d'Aristote, d'après laquelle ceux qui l'emportent par l'intelligence sont nés pour le commandement, et ceux qui sont inférieurs par l'intelligence nés pour servir, il explique qu'elle ne doit pas s'entendre de la « servitude extrême » dont a parlé le philosophe grec, mais seulement de la « servitude politique », et que l'assujetti ne doit pas être considéré, ainsi que le voulait le Stagirite, comme un instrument dans les mains du maître, mais comme celui qui, moins intelligent, est dirigé par celui qui l'est davantage : *Respondeo hoc non est intelligendum de ista servitute extrema, sed tantum de servitute politica, qua inferior disponitur a superiore : non tamen sicut inanimatum, sed sicut minus vigens mente ordinatur per illum qui magis pollet mente* (*In IV Sent.*, dist. 36, q. un.). Non moins nettement se sépare d'Aristote un autre docteur franciscain, Pierre Aureolus, mort cardinal en 1322. Il admet que les moins capables de se conduire doivent être soumis aux plus capables; mais cette servitude naturelle doit s'entendre, dit-il aussi, dans le sens de servitude politique et civile. L'homme ne saurait être autrement asservi, parce qu'il est par nature libre de sa personne, maître de ses actes, et, selon la forte expression d'Aureolus, « un animal dominateur », *quia homo est animal dominativum naturaliter.* L'assimiler, comme le veut Aristote, à une bête de somme que le maître peut vendre ou donner, et qui est incapable de vertu et de libre arbitre, c'est blesser le droit naturel : *ergo, quod aliquis hoc modo sit servus, videtur esse contra jus naturae* (*In IV Sent.*, dist. 36, q. un., art. un.). Saint Thomas s'était placé au même point de vue en comparant aussi l'esclave et le sujet, l'un et l'autre mus par le maître et le prince, mais tout autrement que ne sont mues les choses inanimées, puisque l'homme, même esclave ou sujet, même obéissant au comman-

dement d'autrui, le fait en vertu de son libre arbitre, et que c'est en se gouvernant soi-même qu'il obéit à celui qui le gouverne (IIa IIae, q. 50, a. 2, c.).

Voici Aristote laissé bien loin. Sur les faits qui constituent la légitimité de l'esclavage, les scolastiques s'écartent complètement de lui. Considérant « les esclaves par nature » comme l'équivalent des animaux destinés à servir, le philosophe grec déclarait justes tous actes qui les mettaient sous la dépendance du maître, admettait même les guerres faites en vue de leur asservissement, la chasse à l'homme. Duns Scot, au sujet de l'esclavage proprement dit, c'est-à-dire de l'asservissement complet de l'homme à l'homme, tel que le pratiquaient les anciens, dit qu'il ne peut résulter légitimement que de trois causes : 1° le don libre et volontaire de soi-même comme esclave, car, bien qu'il soit insensé, dit-il, et peut-être contraire à la loi naturelle, d'abdiquer ainsi sa propre liberté, cependant, l'abdication une fois faite, il est juste de la maintenir; 2° la servitude pénale, c'est-à-dire prononcée comme châtiment d'un crime, les pouvoirs publics, qui ont le droit de condamner le criminel à la mort, ayant évidemment aussi celui de le condamner à l'esclavage; 3° la guerre, le vaincu, dont la vie a été épargnée par le vainqueur, pouvant être obligé par celui-ci à la servitude en échange de la vie qu'il lui a laissée. Cependant, pour ce troisième cas, Duns Scot hésite, car ici la justice ne lui apparaît pas évidente, *non apparet manifeste justitia hic*. Le vainqueur n'a pas toujours été dans la nécessité de tuer le vaincu pour se protéger soi-même; par conséquent il n'a pas toujours, en l'épargnant, acquis le droit de le réduire en esclavage. Quant à la prescription, continue Duns Scot, elle ne saurait être jamais un principe d'acquisition des esclaves, car on peut acquérir par prescription des objets, non des hommes : elle ne le serait que s'il s'agissait de personnes que l'on pût présumer être primitivement devenues esclaves en vertu d'une des deux causes admises plus haut, don de soi-même ou châtiment prononcé par l'autorité compétente (*In IV Sent.*, dist. 36, q. un.).

Duns Scot résume sa pensée par un jugement très remarquable, et sur la théorie d'Aristote, qu'il atténue jusqu'à la détruire, et sur la servitude elle-même, dont il dénonce la cruauté. « Ce que dit le philosophe de cette maudite servitude (*de servitute illa maledicta*), par laquelle l'esclave est assimilé à la bête, peut s'entendre au sens que l'esclave est possédé par le maître comme toute autre chose, non en ce sens que l'esclave est dirigé dans ses actes et ne se dirige pas lui-même, car l'esclave, si esclave qu'on le veuille, est toujours homme, et toujours doué de liberté; et par là se manifeste la grande cruauté commise dans le premier établissement de la servitude, qui abaisse jusqu'à la condition de la brute, prive de liberté morale, rend incapable de vivre vertueusement l'homme doué de libre arbitre, créé maître de ses actes, et fait pour vivre selon la vertu, *ex quo patet magna crudelitas fuisse in prima inductione servitutis, quia hominem arbitrio liberum et dominum suorum actuum facit quasi brutum et libero arbitrio non utentem, nec potentem agere virtuose.* (*In IV Sent.*, dist. 36, q. un.)

Sur un point, Aureolus se sépare de son confrère en saint François : c'est quand il admet comme indubitable ce qui avait semblé contestable à Duns Scot, la légitimité de la servitude fondée sur le droit de la guerre : mais il en donne une explication nouvelle en supposant que ce droit a été implicitement reconnu par les belligérants, et qu'il existe entre eux une convention tacite, les vaincus se soumettant d'avance à la servitude pour prix de la vie sauve; ce qui ramènerait la servitude à être une institution du *jus gentium* (*In IV Sent.*, dist. 36, q. un., a. un.). Mais si Aureolus semble, ici, faire un pas en arrière, il prononce, en revanche, la parole la plus hardie qui ait encore été dite sur le sujet, quand (*ibid.*) il reconnaît aux esclaves maltraités le droit de secouer le joug, s'ils n'ont pas le moyen d'en appeler à une autorité supérieure : *quando... nec est recursus ad alios superiores dominos, tunc dico quod servi possent excutere jugum servitutis.*

La scission entre Aristote et les scolastiques paraît toujours plus évidente à mesure qu'on approfondit le sujet. On vient de voir comment ils se séparent de lui sur l'origine de la servitude; on va voir maintenant comment, sur la nature de la servitude, ils l'abandonnent tout à fait. Selon Aristote, le maître est tout pour l'esclave, et celui-ci n'a d'autre but, d'autre loi, d'autre destinée, d'autre règle du bien et du mal que la volonté du maître : il lui appartient corps et âme. Saint Thomas déclare, au contraire, qu'un homme ne peut être la fin d'un autre homme et absorber ainsi toute une créature raisonnable : *unus homo natura sua non ordinatur ad alterum sicut ad finem* (*In IV Sent.*, dist. 44, q. 1, a. 3, c. et ad 1). Le franciscain François de Mayronis († 1327) ajoute que la parité de nature ne permet pas à un homme de se faire obéir servilement d'un autre homme, comme il se ferait obéir d'un être de nature différente, *paritas naturae arguit ut non principetur homo homini serviliter, sicut jumento impari sibi, secundum naturam* (*Quodlib.*, q. XII).

Par conséquent, dit saint Thomas, le corps seul est soumis au maître; mais les services corporels exigés de l'esclave ne doivent pas excéder les droits de la puissance patronale : l'esclave doit avoir le temps non seulement de subvenir à ses propres besoins, mais même d'exercer la charité envers autrui (*Summa Theol.*, Ia IIae, q. 57, a. 3, ad 13; a. 6, ad 1; q. 122, a. 4, ad 3; IIa IIae, q. 104, a. 5, c.; *In II Sent.*, dist. 44, a. 2; *In IV Sent.*, dist. 36, q. 1, a. 2; *Quodlib.*, II, a. 7). Avant tout, doit être respectée la liberté de conscience. Saint Thomas est sur ce point très énergique. Ni les Juifs, ni les infidèles ne peuvent être contraints à embrasser la foi chrétienne, *nullo modo sunt ad fidem cogendi, quia credere voluntatis est* (IIa IIae, q. 10, a. 8; *Quodl.*, III, a. 11). Mais leurs enfants mêmes ne doivent pas être baptisés *invitis parentibus*, car il y aurait là une offense au droit paternel et par conséquent à la justice. Qu'on laisse l'enfant grandir jusqu'à l'âge où il pourra se décider librement et venir à la foi *non coactione sed persuasione;* alors seulement il sera permis de le baptiser même contrairement à la volonté des parents (IIa IIae, q. 10, a. 12; *Quodl.*, II, q. 4, a. 7). Saint Thomas répond ainsi à Duns Scot qui prétendra que, sans doute, il n'est pas licite à une personne privée d'administrer le baptême à des enfants juifs contre la volonté de leurs parents, mais que cela est licite et même méritoire aux princes, en vertu de l'autorité publique qui leur est commise (*In IV Sent.*, dist. 4, q. 9). Les Juifs étaient, au moyen âge, considérés, au moins théoriquement, comme les esclaves des princes, *Judaei sunt servi principum* (IIa IIae, q. 106, a. 3, ad 4) : les principes soutenus à leur égard par saint Thomas s'appliquent évidemment à toute espèce d'esclaves, qui tous, pour eux et pour leurs enfants, ont droit à la même liberté de conscience.

Aux yeux des docteurs scolastiques, la liberté de contracter mariage, avec ou sans le consentement des maîtres, existe pour les esclaves. Ils sont très affirmatifs sur ce point, et fort en avance sur les lois de leur temps, plus ou moins restrictives de la liberté

du mariage des serfs. Ils se montrent même plus libéraux que les conciles de l'époque barbare, qui, on s'en souvient, exigeaient aussi le consentement des maîtres au mariage de leurs esclaves. Dans la pensée des philosophes du XII[e], du XIII[e], du XIV[e] siècle, ce consentement des maîtres n'est point nécessaire, pour deux raisons : parce que le mariage est de droit naturel, par conséquent du droit de tous les hommes; parce que le mariage a été élevé par Jésus-Christ à la dignité de sacrement, et que tous les chrétiens ont droit aux sacrements. HUGUES DE SAINT-VICTOR (1097-1141; *Summa Theol.*, tract. VI, 14), ALBERT LE GRAND (1193-1254; *In IV*, dist. 36, a. 4), DUNS SCOT (*In IV Sent.*, dist., 36, q. un.), VINCENT DE BEAUVAIS (1200-1274; *Spec. hist.*, VIII, 76), SAINT THOMAS (*In IV Sent.*, dist. 36, q. 1, a. 2, c.), PIERRE AUREOLUS (*In IV Sent.*, dist. 36, q. un.), FRANÇOIS DE MAYRONIS (*In IV Sent.*, dist. 36), DURAND DE SAINT-POURÇAIN († 1334; *In IV Sent.*, dist. 36, q. 2, § 54), disent que les esclaves peuvent se marier, même *invitis dominis*, ou, selon l'expression de saint Thomas, *dominis contradicentibus et invitis* : l'esclave en cette matière, ajoute Albert le Grand, *habet conditionem libertatis in se ipso*; le maître, déclare Pierre Aureolus, ne pourrait, sans pécher, mettre obstacle au mariage de ses esclaves, *nec pertinet ad dominum prohibere eos, quinimo dominus peccaret impediendo*. Duns Scot précise en disant que l'esclave peut même épouser une femme libre, pourvu que celle-ci contracte librement et en connaissance de cause. En décidant ainsi, les représentants de la philosophie chrétienne ne faisaient, du reste, que se conformer à la discipline établie par les décrétales des papes ADRIEN IV (1154-1159; *Corpus juris canon.*, c. 1, *De conj. serv.*, IV, XLIX) et ALEXANDRE III (1159-1181; *Corp. juris canon.*, c. 10, *De cens.*, III, XLIX).

Tel est, succinctement mais impartialement résumé, l'enseignement des scolastiques sur la servitude. Mais les penseurs du moyen âge l'ont aussi envisagée en moralistes et en mystiques. C'est à ce point de vue que se place ALEXANDRE DE HALÈS († 1245), quand il écrit : « La condition servile est une excitation continuelle à l'humilité, qui est une des vertus fondamentales de la vie chrétienne, et nous fait mériter un plus haut degré de gloire dans la vie future », *quia quanto quis despectior est in hoc saeculo propter Deum, tanto magis exaltabitur in futuro* (*Summa Theol.*, p. III, q. 48, m. 2, a. 1). Ces explications elles-mêmes ne suffisent peut-être pas à toutes les consciences. Dès le XII[e] siècle, HUGUES DE SAINT-VICTOR se demande s'il est permis à un chrétien de posséder un esclave. « Il serait mieux, répond-il, de n'exiger de personne la servitude, et l'Eglise ne l'accepte pas comme un bien, mais la tolère comme un mal », *melius esset hujusmodi servitutem non exigere, nec Ecclesia quasi bonum recipit, sed quasi malum tolerat* (*In Ep. ad Ephes.*, VI). Il semble que la condamnation formelle de l'esclavage, quand les circonstances la rendront possible, soit en germe dans ce mot. (Voir dans S. TALAMO, *Il concetto della Schiavitù da Aristotele ai dottori scolastici*, le chap. VI, p. 158-252.)

2° *Le servage dans les diverses contrées européennes.* — On n'attend pas ici une étude du servage. Ce serait dépasser les bornes de cet article. J'en tracerai seulement les lignes générales, renvoyant aux ouvrages qui ont traité en détail ce sujet si complexe, et m'attachant surtout aux points qui ont quelque rapport avec l'histoire religieuse.

La condition des serfs subit en France l'influence de la situation politique. Elle semble, au commencement de la société féodale, avoir été, au moins pour la classe privilégiée que formaient les serfs ecclésiastiques, moins favorable qu'à l'époque carolingienne. Telle est du moins l'impression que laissent plusieurs documents du X[e] siècle, contenus dans le *Cartulaire de Saint-Bertin*, si on les compare au *Polyptyque d'Irminon* du siècle précédent. Cependant la situation des serfs de l'Eglise demeure toujours enviable : on voit, au XI[e] siècle, un de ceux-ci, dont le père avait été frauduleusement cédé à un seigneur laïque par un abbé oublieux de ses devoirs, plaider pour rentrer dans la sujétion ecclésiastique, recourir même à la formalité encore en vigueur du duel judiciaire pour faire valoir son droit. On possède de nombreux exemples d'engagements contractés par des abbayes vis-à-vis d'hommes qui se donnaient à elles sous la condition de n'être jamais cédés à d'autres (PROU, dans *Bull. de la Soc. des Antiquaires de France*, 1893, p. 216-220). On voit même des serfs de seigneurs laïques se faire, à peine affranchis, serfs de l'Eglise, préférant ce servage à la liberté (*Cartulaire de Saint-Père*, éd. Guérard, t. I, p. 189).

Sauf dans des cas de survivance locale et exceptionnelle, le servage disparut dans presque toute la France avant la fin du moyen âge. Dès le X[e] siècle, il n'existe plus dans une grande partie de la Bretagne (A. DE COURSON, *Cartulaire de Redon*, p. CCLXXXIII; A. DE LA BORDERIE, *Du servage en Bretagne avant et depuis le IX[e] siècle*). Au XI[e] siècle, il est très rare en Normandie (Léopold DELISLE, *Etudes sur la condition de la classe agricole et l'état de l'agriculture au moyen âge*, 1849, p. 18 et suiv.) et en Touraine (Ch. DE GRANDMAISON, *Le livre des serfs de Marmoutiers*) : à la même époque le nombre des « hommes francs » est considérable en Champagne (H. SÉE, *Etude sur les classes serviles en Champagne aux XII[e] et XIII[e] siècles*, dans *Revue historique*, nov.-déc. 1894). On peut suivre le mouvement par de nombreuses chartes royales, princières, seigneuriales ou ecclésiastiques dans les diverses parties de la France jusqu'au XIV[e] siècle, où il est à peu près achevé : chartes inspirées par des sentiments divers, quelquefois de piété, quelquefois d'intérêt économique ou fiscal, et relatives soit à des affranchissements individuels, soit à l'affranchissement en masse des serfs d'une seigneurie, d'un évêché, d'un monastère, d'un bourg, d'une ville ou même d'une province (DARESTE DE LA CHAVANNE, *Histoire des classes agricoles en France*, 1858, p. 220 et note 2). Par sa célèbre ordonnance de 1315, Louis le Hutin n'entendait pas donner la franchise gratuite aux serfs du domaine royal, il la leur vendait : « mais il n'en est pas moins certain, en principe, que le roi croyait devoir la leur vendre, en fait qu'ils étaient capables de l'acheter. » (GUIZOT, *Hist. de la civilisation en France*, t. IV, p. 126.)

Comme on vient de le voir, le sentiment religieux ne fut qu'un des mobiles des affranchissements : des considérations d'un ordre différent y contribuèrent aussi. Mais dans le résultat général, le sentiment religieux eut certainement la plus grande part. « Il n'y a peut-être pas une seule charte d'affranchissement qui n'y fasse au moins allusion, et qui ne présente la servitude et les droits qui la constituaient comme un des abus que la religion ordonnait de détruire. L'émancipation a été surtout prêchée, dirigée par les papes Adrien IV et Alexandre III. Les gouvernements laïques n'ont fait que suivre l'exemple qui leur était donné par le gouvernement religieux, et obéir, comme ils obéissaient alors dans la plupart de leurs actes et particulièrement de leurs réformes, à l'impulsion venue du Saint-Siège. » (DARESTE DE LA CHAVANNE, ouvr. cité, p. 224-225.)

Depuis ce temps, la liberté fut, dans les campagnes, l'état le plus commun; dans les parties anciennes et riches de la France, il n'y eut plus que des serfs

volontaires, c'est-à-dire qui ne cherchèrent pas à être affranchis ou à se racheter (Beugnot, Préface des *Olim*, t. III). Mais en certaines provinces, soit plus pauvres soit récemment réunies au royaume, subsista la mainmorte, forme atténuée et dernier reste de servage. On la retrouve dans l'Est et dans le Centre, en Auvergne, en Berry, en Nivernais, en Bourbonnais, en Lorraine, en Franche-Comté. Pour en neutraliser les effets, certaines coutumes prévoient la vie de famille en commun, de telle sorte que, comme la famille ne meurt pas, les biens acquis par le travail collectif ne fassent jamais retour au seigneur. Plusieurs de ces communautés, qui sous l'Ancien Régime furent souvent prospères, se sont continuées jusque dans le xixe siècle. La mainmorte disparut partout en France au cours du xviiie, soit par l'initiative généreuse des seigneurs, soit par un accord entre eux et leurs serfs, soit par le rachat : plusieurs villages de mainmorte, particulièrement en Lorraine, étaient fort riches de terres et de bois communaux, et payèrent aisément. Il y a bien de l'exagération dans le plaidoyer de Voltaire en faveur des mainmortables du chapitre de Saint-Claude : celui-ci eut le tort de ne pas céder au mouvement d'opinion qui poussait à l'affranchissement, mais les réponses qu'il oppose à la requête de ses mainmortables sont parfois fort solides, soit qu'il montre comment le retour successoral avait été, à l'origine, la condition volontairement acceptée de concessions de terres faites par les seigneurs, soit qu'il insiste sur la situation exceptionnellement prospère de ses paysans. En 1771, la mainmorte fut abolie en Lorraine moyennant le paiement annuel d'un bichet de seigle par les anciens mainmortables. En 1779, les derniers mainmortables des domaines royaux furent affranchis par un édit de Louis XVI. Un petit nombre de mainmortables, comme ceux de Saint-Claude, le demeurèrent jusqu'à la Révolution. (Voir, sur la mainmorte, Etienne Pasquier, *Recherches de la France*, 1560, VIII, 24; Guy Coquille, *Commentaire de la Coutume du Nivernais*, éd. Dupin, p. 308; Dunod, *Traité de la mainmorte*, 1733; Troplong, *Du contrat de société*, t. I, préface; Dareste de la Chavanne, *Hist. des classes agricoles en France*, p. 225-247; Finot, *La Mainmorte dans une terre de l'abbaye de Luxeuil*, dans *Nouvelle Revue historique de droit français et étranger*, mars-avril 1880; Buchère, *Un procès de mainmorte en 1772*, dans *Précis des travaux de l'Académie de Rouen*, 1873-1874; G. Demante, *Etude historique sur les gens de condition mainmortable en France au* xviiie *siècle*, 1894.)

— Le servage, très répandu dans la Grande-Bretagne au temps des rois anglo-saxons, y existait encore lors de la conquête normande. On le retrouve, sous des noms divers, dans le cadastre des terres et des personnes dressé après cette conquête et connu sous le nom de *Domesday Book* : si les *servi* proprement dits ne formaient alors qu'un neuvième de la population, et les hommes tout à fait libres un quart, les *bordarii* et *cottarii* en représentaient trente-deux et les *villani* trente-trois pour cent, inégalement répartis selon les contrées (voir les cartes dressées d'après les indications du *Domesday Book* par Seebohm, dans son livre sur *The English Village Community*). Venu d'un pays où le servage n'existait pour ainsi dire plus, Guillaume le Conquérant, par des lois nouvelles, consolida, en faveur des tenanciers, la fixité de tenure, ou même favorisa leur émancipation (voir les lois citées par Brownlow, *Slavery and Serfdom in Europe*, 1892, p. 40). Sous Edouard Ier, dans la seconde moitié du xiiie siècle, une grande amélioration se produit par la faculté accordée à la plupart des vilains de transformer en une rente leurs services personnels. A en croire certains historiens, la condition matérielle des paysans anglais ne changera plus beaucoup depuis cette époque jusqu'au commencement du xixe siècle (Rogers, *Six Centuries of Work and Wages*, p. 84). La peste de 1349 eut même des résultats avantageux pour l'avenir des tenanciers, en rendant, par les vides immenses faits dans leurs rangs, leurs services plus recherchés et mieux rétribués : « La peste émancipa presque ceux qui survécurent » (Rogers, ouvr. cité, p. 227.) La révolte des paysans, en 1381, après les prédications de Wiclef, avait mis parmi ses revendications l'abolition du servage; mais elle paraît avoir eu peu d'action dans ce sens, les engagements pris par l'autorité royale n'ayant pas été tenus dès que celle-ci redevint la plus forte. Cependant le nombre des serfs ne cessa d'aller en diminuant. Le dernier témoignage connu de l'existence du vilenage en Angleterre est un acte d'Elisabeth, en 1574, autorisant l'affranchissement des tenanciers de la couronne dans quatre comtés. Quand l'abolition officielle du servage fut décrétée, en 1660, pour l'Angleterre, par Charles II, et en 1747, pour l'Ecosse, par Georges II, il avait depuis longtemps disparu.

« Quelle grande part les ecclésiastiques catholiques romains eurent dans cette disparition, dit Macaulay (*History of England*, t. I, p. 24), nous l'apprenons par l'irrécusable témoignage de sir Thomas Smith, un des plus habiles conseillers protestants d'Elisabeth. » Voici ce qu'écrit sur ce sujet Thomas Smith, dans un livre intitulé *Commonwealth of England*, livre III, ch. x (éd. de 1633) : « Depuis que notre royaume a reçu la religion chrétienne, qui nous a faits tous frères dans le Christ, et par rapport à Dieu et au Christ *conservos*, les hommes commencèrent à se faire scrupule de tenir en captivité et en une si extrême sujétion celui en qui ils devaient reconnaître leur frère et, comme nous avons coutume de l'appeler, un chrétien. Par ce scrupule, dans la suite des temps, les saints pères, moines et frères, dans la confession et, particulièrement, dans les graves et mortelles maladies, pressèrent les consciences de ceux qu'ils dirigeaient; de sorte que les maîtres temporels, peu à peu, cédant aux terreurs de la conscience, furent heureux d'affranchir tous leurs vilains. » Smith corrige, il est vrai, cet aveu en ajoutant que « les abbés et prieurs » se gardaient bien d'agir ainsi pour les serfs appartenant à leurs monastères, qu'ils ne se croyaient pas le droit de diminuer la propriété ecclésiastique en les affranchissant, que les évêques faisaient de même, bien que quelquefois, pour avoir de l'argent, ils leur vendissent la liberté, et qu'enfin les derniers serfs ne furent affranchis que quand les biens de l'Eglise furent devenus la propriété des seigneurs laïques. Il y a probablement de l'exagération dans ces reproches, car, outre le temps du concile de Celchyth rappelé plus haut (IV, col. 1488), on peut citer des actes d'affranchissement par des évêques du xive et du xve siècle (Brownlow, ouv. cité, p. 176). Mais ce qu'on doit ajouter, c'est que s'ils affranchirent les serfs des domaines ecclésiastiques que la confiscation et les donations royales mettaient entre leurs mains, les nouveaux propriétaires aggravèrent souvent leur sort en les renvoyant de leurs tenures et en les chassant du sol où leurs pères avaient vécu (Froude, *Hist. of England*, 1890, t. V, p. 112). L'exode d'une multitude de paysans, joint à la suppression des aumônes que distribuaient les moines, fut, de l'aveu de tous les historiens, une des causes du paupérisme. Henri VIII, Edouard VI, édictèrent des lois féroces pour réprimer le vagabondage qui en résulta : la dernière de ces lois, qu'on fut obligé de rapporter après deux ans, tant elle

blessa le sentiment public, alla jusqu'à adjuger les vagabonds comme esclaves à ceux qui les demanderaient. « L'Angleterre, dit un historien, tomba au dernier degré de la misère pendant les vingt années qui suivirent la destruction des monastères. » (ROGERS, *Six Centuries of Work and Wages*, p. 574.)

Divisés en plusieurs classes, auxquelles correspondaient des obligations plus ou moins étroites, les serfs paraissent avoir été assez nombreux en Allemagne entre le XIe et le XIIe siècle (BIOT, *De l'abolition de l'esclavage ancien en Occident*, p. 358). Dans les pays germaniques comme ailleurs, le sort des serfs de l'Eglise était plus doux et leur condition plus assurée (HANAUER, *La constitution des campagnes de l'Alsace au moyen âge*, 1865; GARSONNET, *Hist. des locations perpétuelles*, p. 501). Au XIIe siècle commence le mouvement des affranchissements soit individuels, soit en masse. Le type de ces derniers est donné en 1182 par Guillaume, archevêque de Reims, octroyant à la commune de Beaumont en Argonne une charte qui substituait les redevances fixes aux exactions arbitraires : elle fut le modèle de tous les affranchissements collectifs accordés par les seigneurs en Lorraine et dans les provinces germaniques de l'est de la France (voir MATHIEU, *L'Ancien régime dans la province de Lorraine et Barrois*, 1879, p. 272-275). La constitution en Allemagne de villes franches avec droit d'asile pour les serfs fugitifs eut, au XIIIe siècle, quelque influence sur la diminution du servage (BIOT, p. 301). La liberté se répandit plus promptement qu'ailleurs dans les villes, nombreuses en pays germanique, dont la seigneurie et l'administration temporelle appartenaient aux évêques (GRANDIDIER, *Hist. de l'évêché et des évêques de Strasbourg*, 1777, t. II, p. 94). Le servage, dit JANSSEN, « était devenu fort rare au XVe siècle, et n'existait plus guère que chez les paysans slaves de l'arrière Poméranie. Dans tout le reste de l'Allemagne, l'influence de l'Eglise avait fait prévaloir la loi souabe, qui dit expressément : « Nous avons dans l'Ecriture : Un homme ne doit pas appartenir à un autre homme. Nous avons encore l'axiome du droit impérial : Les hommes sont de Dieu, le cens à l'empereur. » Il ne restait qu'une attache à la glèbe fort mitigée, avec défense de quitter celle-ci, mais possession irrévocable et transmission héréditaire en ligne directe. » (*L'Allemagne et la Réforme*, tr. franç., t. I, 1887, p. 267.)

Cette situation favorable ne dura pas. Dans la plupart des Etats de l'Allemagne, les paysans redescendent au servage plus strict dès le commencement du XVIe siècle, c'est-à-dire au moment où le servage s'éteignait en France et en Angleterre (GARSONNET, *Hist. des locations perpétuelles*, p. 502). L'histoire assigne à ce recul une double cause : la faveur avec laquelle les princes et les seigneurs accueillirent en Allemagne le droit romain, s'en autorisant pour s'attribuer sur leurs sujets un pouvoir absolu et appliquer aux paysans la législation de l'esclavage; la révolte de ceux-ci, excitée à la fois par cette tyrannie et par l'esprit d'indiscipline qu'avaient répandu les premières prédications de la Réforme (JANSSEN, t. II, p. 404, 475-477; t. II, p. 492 et suiv.). LUTHER, qui avait d'abord reconnu la justesse partielle des revendications des paysans, et s'était posé en médiateur entre eux et les princes (*ibid.*, t. II, p. 519), finit par se tourner tout à fait vers ceux-ci et les pousser à de violentes représailles (*ibid.*, t. II, p. 566, 569, 570, 609). Le servage, dont il s'était toujours déclaré le partisan (*ibid.*, t. II, p. 519, 609), et qu'approuvait aussi MÉLANCHTON (*ibid.*, t. II, p. 612), fut partout rétabli. A la fin du XVIIIe siècle, on le trouve en vigueur dans tous les Etats de l'Allemagne (TOCQUEVILLE, *L'Ancien Régime et la Révolution*, 1860, p. 53-54, 359-360). Ce n'est qu'en 1807 que les paysans obtinrent en Prusse le droit de quitter leur village, et en 1850 l'accès de la propriété (CAVAIGNAC, *Revue des Deux Mondes*, 15 août 1890 et 1er novembre 1892). On trouvait encore en Mecklembourg, dans la seconde moitié du XIXe siècle, des restes de servage, comme la défense aux paysans de se marier ou de quitter la terre sans la permission du seigneur, et l'impossibilité pour eux d'être propriétaires (BROWNLOW, *Lectures on Slavery and Serfdom in Europe*, p. 224).

Le servage passa, en Danemark, par les mêmes phases qu'en Allemagne, mais y fut aboli plus tôt. Il avait cessé lors de la conversion du Danemark au christianisme, au XIIe siècle. L'introduction du régime féodal le rétablit, et la réforme l'aggrava en sécularisant les domaines de l'Eglise, où les serfs avaient joui d'une situation privilégiée (GARSONNET, p. 305). Les historiens anglais BARTHOLD et ALLEN sont d'accord pour voir dans l'appauvrissement physique et moral des paysans danois une conséquence de la révolution religieuse du XVIe siècle (cités par DŒLLINGER, *L'Eglise et les Eglises*). Aussi l'armée danoise ne se recrutait-elle plus au XVIIIe siècle que de mercenaires étrangers, « vu l'état de servitude des paysans, le roi étant persuadé que ces serfs seraient de mauvais soldats ». (WILLIAMS, *Hist. des gouvernements du Nord*, t. II, p. 238.) Mais l'intelligente initiative du roi FRÉDÉRIC V prépara, vers le milieu du siècle, la disparition du servage.

Dans les pays latins, où le progrès social ne fut pas contrarié par la révolution religieuse, le servage rural, l'attache à la glèbe, dura beaucoup moins longtemps.

Pendant les deux siècles de la domination wisigothe en Espagne, il semble qu'il n'y ait pas eu de différence légale entre le serf de la glèbe et l'esclave domestique : au moins la disposition du *Code Théodosien*, attachant à la glèbe l'esclave rural, n'est-elle pas reproduite dans le *Forum judicum* du VIIe siècle. Le servage proprement dit paraît s'être établi avec la féodalité, quand les diverses parties de l'Espagne, après avoir brisé l'une après l'autre le joug des musulmans, eurent adopté la forme de société qui prévalait au moyen âge dans toute l'Europe. Le servage, ou l'attache du paysan à la glèbe, qu'il ne peut quitter mais à laquelle on ne peut l'arracher, se rencontre désormais en Navarre, en Aragon, en Castille, en Léon, avec des conditions plus ou moins favorables selon les contrées. Dès le Xe et le XIe siècle, les *servos* ou *solariegos* des royaumes de Castille et de Léon obtiennent la fixité de tenure et de redevance; au XIIIe siècle, ils reçoivent le droit de marier leurs filles sans le consentement du seigneur; au XIVe siècle, le *solariego* devient maître de disposer de ses meubles et, dans certaines conditions, d'aliéner sa tenure; au XVIe siècle, il est devenu un véritable propriétaire. A la fin du XVe siècle, FERDINAND LE CATHOLIQUE avait supprimé les derniers restes du servage en Aragon, moyennant le paiement d'un cens, tout en laissant les *villanos* soumis à la juridiction seigneuriale et incapables d'aliéner leur tenure. On peut dire qu'au XVIIe siècle le servage proprement dit n'existait plus en Espagne (CARDENAS, *Essayo sobra la historia de la proprietad territorial en España*, 1875, t. I, p. 257 et suiv., 392 et suiv., 461 et suiv. ; t. II, p. 23 et suiv., 112 et suiv.).

Peu différente est l'histoire du servage en Italie. Après la chute de la domination gothique, qui priva les serfs des garanties du droit romain, se consolide au centre le pouvoir temporel des papes, favorable à la liberté, pendant qu'au nord dominent les institutions carolingiennes, dont nous avons déjà vu pour la France la bienfaisante influence, et qu'au sud se

maintient, avec la domination byzantine, le *Code Justinien*, relativement libéral. Quand la féodalité s'établit dans l'Italie septentrionale, au commencement du XI[e] siècle, et vers la même époque dans le midi par suite de la substitution de la domination normande à celle de Byzance, l'affranchissement des serfs était déjà commencé: on le constate à Gênes dès 952, et on peut le suivre dans les principales communes de l'Italie au XIII[e] et au XIV[e] siècle. Le sort des derniers serfs était fort doux, à en juger par ceux du Frioul au XIV[e] siècle (voir sur la *Servitù di Masnada*, le *Nuovo Archivio Veneto*, 1906, fasc. 2), et par ceux de la Savoie au XVI[e]: dans ce dernier pays, des mainmortables, satisfaits de leur sort, refusent de se racheter: un d'eux parvient aux plus hautes dignités de l'Etat, acquiert une grande fortune, épouse une femme noble, avant d'avoir songé à demander des lettres d'affranchissement (voir CIBRARIO, *Della Schiavitù e del Servaggio*, t. I, p. 512, 519; t. II, p. 221-255, 601-604).

Tout le monde sait que le servage, inconnu en Russie avant le règne de Boris Godonof, au XVI[e] siècle, fut aboli moyennant rachat par l'empereur ALEXANDRE II en 1861. Les opinions sont encore trop divisées au sujet des résultats de cette mesure pour qu'il soit possible de s'étendre ici sur un fait qui, s'il appartient aujourd'hui à l'histoire du passé, touche cependant de très près à l'histoire contemporaine, et dont les conséquences sociales ne se sont peut-être pas toutes produites.

VI. La renaissance de l'esclavage

1° *L'Islamisme et la renaissance de l'esclavage.* — Il semble que l'histoire de la servitude à l'époque chrétienne devrait s'arrêter là. Par les efforts persévérants de l'Eglise et par le progrès des mœurs dû à ces efforts, l'esclavage personnel a partout disparu dès le commencement du moyen âge; si le servage a duré plus longtemps, il est à remarquer d'abord que cet assujettissement de l'homme à la terre s'est surtout prolongé dans les pays qui rompirent avec le catholicisme, ensuite qu'il diffère trop profondément de l'esclavage pour qu'on puisse confondre avec celui-ci un état social défectueux sans doute, mais cependant compatible avec le droit naturel et avec la morale chrétienne.

Mais c'est une des douloureuses surprises de l'histoire de voir l'esclavage personnel renaître à l'heure même où on pouvait le croire détruit pour toujours. Cette renaissance ne fera, du reste, que corroborer nos précédentes observations, en montrant que tout échec subi par le christianisme, soit dans les faits soit dans les mœurs, se traduit presque inévitablement par un échec de la liberté des faibles. Celle-ci fut de nouveau mise en péril par la victoire de l'Islamisme, par son établissement sur trois côtés de la Méditerranée, et aussi par l'influence passagère que l'exemple des musulmans et les rapports soit de guerre soit de commerce, établis dès lors entre eux et les chrétiens, eurent sur les mœurs de ces derniers.

Partout où sont victorieuses les armes des infidèles, de nombreux chrétiens tombent en esclavage: non seulement des combattants que la victoire, selon les idées du temps, mettait à la discrétion des vainqueurs, mais même des populations entières. C'est ainsi qu'après la prise de Carthage, en 695, tous les habitants qui n'avaient pu s'embarquer devinrent la proie des marchands d'esclaves. Six siècles plus tard, le même fait se reproduit à la prise d'Antioche par Bibars : 8.000 habitants de cette ville sont enchaînés, pour être conduits sur les marchés de l'Egypte. D'esclaves chrétiens se recrutent, dans ce pays, la terrible milice des mameluks, et, en Syrie, celle des janissaires. Après la prise de Constantinople, en 1453, une partie de la population, réfugiée dans Sainte-Sophie, est vendue comme esclave. Pendant les huit siècles de croisades qu'il fallut à l'Espagne pour rejeter à la mer les conquérants arabes, des faits analogues se reproduisent souvent: nous voyons encore, à la fin du XIV[e] siècle, quand la domination arabe est déjà fort réduite, un roi de Grenade ravageant les petites villes de l'Andalousie et emmenant des milliers de captifs chrétiens. Encore en 1543, Reggio, dans les Calabres, est prise par Barberousse, et tous ses habitants emmenés en captivité, *incolis omnibus secum captivis abductis* (PASTOR, *Geschichte der Päpste*, t. V, 1909, p. 496).

On ne s'étonnera pas que, dans les pays en contact fréquent et prolongé avec les musulmans, les chrétiens aient suivi ces exemples. Dans les Etats éphémères fondés en Orient par les croisés, et où ils importèrent le servage, celui-ci fut beaucoup plus rigoureux qu'en Occident, parce qu'il s'exerçait principalement sur des infidèles (voir BEUGNOT, *Mémoire sur le régime des terres fondées en Syrie par les Francs*, dans *Bibl. de l'Ecole des Chartes*, 1854, p. 411 et suiv.). Mais ailleurs c'est la servitude personnelle qui se rétablit par imitation et par représailles. En Espagne, les chrétiens vainqueurs réduisaient à leur tour leurs ennemis en esclavage, non seulement des belligérants vaincus et épargnés, mais encore des créatures inoffensives, tombées dans leurs mains sans avoir combattu. Après leurs victoires en Andalousie, Ferdinand et Isabelle envoient au pape Innocent VIII cent prisonniers maures, que celui-ci, après les avoir convertis, enrôla dans sa garde; mais ils envoient aussi à la reine de Naples et à la reine de Portugal un certain nombre de belles captives (voir ROSSEW-SAINT-HILAIRE, *Histoire d'Espagne*, t. V, p. 490). Ainsi rétabli en Espagne par les victoires sur les musulmans, l'esclavage s'y perpétua par des moyens moins excusables. De même que des corsaires arabes écumaient les côtes de la Méditerranée pour ramener dans leurs repaires d'Afrique des chrétiens captivés en mer ou enlevés sur les rivages, on vit des navigateurs catalans, majorquais, portugais, marchands ou pirates, importer en Espagne et en Portugal des esclaves nègres et canariens. Cervantès, dans une de ses *Novellas ejemplares*, parle d'un Espagnol possédant quatre esclaves blanches et deux négresses. On poussa quelquefois la barbarie jusqu'à marquer les esclaves au visage. Disons cependant qu'en Espagne les vrais chrétiens, comme Alfonse Sanchez de Cépeda, le père de sainte Thérèse, refusaient, à la même époque, de posséder des esclaves. Et ajoutons que ceux-ci n'étaient pas toujours mal traités, témoin la touchante histoire de Juan de Pareja, l'esclave du peintre Vélasquez, qui, travaillant en cachette, devint lui-même un artiste d'un si grand talent qu'à la vue d'un de ses tableaux le roi Philippe IV l'affranchit: Juan n'en resta pas moins, par affection, au service de Vélasquez et, après la mort de celui-ci, continua de servir sa veuve. En 1628, un édit de Philippe IV obligea tous les esclaves à embrasser le christianisme, mesure contraire sans doute à la liberté de conscience et à l'enseignement catholique (voir plus haut, V, 2), mais qui, en établissant de force l'unité chrétienne, fit disparaître un des motifs sur lesquels s'appuyaient beaucoup de gens pour maintenir en servitude les infidèles. La dernière allusion à l'esclavage est dans un édit de Philippe V, en 1712, qui, expulsant d'Espagne le peu de Maures qui y restaient, excepte de cette mesure ceux qui servaient comme esclaves.

Même situation en Italie. Cette péninsule n'eut pas,

comme l'Espagne, à chasser de son sol les musulmans; mais, par ses ports de l'Adriatique et de la Méditerranée, elle entretint avec eux des rapports continuels. Rapports de guerre d'abord : aussi sur ses galères, celles du Pape et des chevaliers de Malte comme celles de Gênes et de Venise, rament des esclaves turcs, dont la capture ne se fait pas toujours sans de graves abus (voir Jurien de la Gravière, *La fin d'une grande marine*, dans *Revue des Deux Mondes*, 1er nov. 1884, p. 63-64). Gênes et Venise sont, au moyen âge, les deux grandes puissances maritimes de l'Europe. Elles prêtent aux croisades l'aide de leurs vaisseaux, mais bientôt l'esprit de lucre affaiblit dans ces cupides républiques l'esprit chrétien, elles se préoccupent de faire en Orient le commerce plus que la guerre, et parmi les marchandises qu'elles importent dans la péninsule italienne figurent les esclaves non seulement sarrasins, mais tartares, russes, circassiens, arméniens, mingréliens, bosniaques. Oublieuse de tous les devoirs d'une nation chrétienne, Venise en vend non seulement à ses compatriotes, mais encore aux Maures d'Afrique et d'Espagne. La servitude personnelle rentre ainsi dans les mœurs, à l'époque même où, en Italie, disparaît le servage rural. Dante (*Purgat.*, xx, 80) parle des esclaves vendus par les corsaires. Non seulement dans les villes maritimes, comme Venise, Gênes, les ports du royaume de Naples, mais dans les cités de l'intérieur, telles que Milan, Florence, Rome même, on rencontre des esclaves.

L'esclavage avait, cependant, à peu près disparu à Rome dès le commencement du xvie siècle : lorsque Paul III monta sur le trône pontifical en 1534, il constata que « dans cette ville, qui est la tête de l'Eglise après avoir été la tête du monde, le dur joug de la servitude a été complètement éteint par respect pour la religion chrétienne », *ob reverentiam christianae religionis asperum servitutis jugum penitus extinctum*. Une des causes de cette extinction fut le privilège traditionnel dont jouissaient les Conservateurs de Rome de déclarer libres les esclaves qui venaient le leur demander. Le premier soin de Paul III fut, en 1535, de renouveler et de confirmer ce privilège. Cependant les guerres contre les Turcs, qui durèrent pendant la plus grande partie de son pontificat, jetèrent sur les marchés italiens de nombreux prisonniers : le peuple de Rome s'émut de ne pouvoir profiter de ces occasions de recruter à vil prix des serviteurs. Les Conservateurs se firent ses interprètes, et demandèrent au Pape le retrait total ou partiel de leur privilège. Paul III avait déjà à cette époque, par des actes dont nous parlerons dans un autre chapitre (voir plus bas, VI, 3), condamné à plusieurs reprises l'esclavage : il ne répondit pas à cette demande. Une seconde délibération, plus pressante, fut prise en avril 1548 par les représentants de la commune de Rome : cette fois Paul III céda, non sans hésitation (8 novembre 1548), et, le 12 janvier 1549, les Conservateurs publièrent un *bando* permettant aux Romains la libre possession des esclaves. Le grand nombre des prisonniers turcs faits cette même année par le capitaine Carlo Sforza amena une recrudescence de l'esclavage à Rome. Mais dès la première année de son pontificat, 1566, saint Pie V rétablit, en faveur de tous les esclaves qui auraient reçu le baptême, l'obligation pour les Conservateurs de les faire libres et citoyens romains. Un autre édit du même pape, en 1570, interdit de réduire en esclavage et particulièrement de faire ramer sur les galères papales les sujets chrétiens des Turcs qui auraient été faits prisonniers. L'esclavage ne cessa pas à Rome dès le pontificat de Pie V, car, jusqu'au xviiie siècle, on peut citer des ordonnances de ses successeurs ayant pour but de le réglementer et de le modérer. Mais il était, en réalité, frappé de mort, puisqu'il suffisait à un esclave de montrer à l'un des Conservateurs son certificat de baptême pour que celui-ci dût lui poser la main sur la tête en disant : *Esto liber*.

Deux traits caractérisent l'esclavage italien au moyen âge et à l'époque de la Renaissance. Le premier est le petit nombre des esclaves. Une statistique montre à Gênes, en 1468, 1.188 maîtres possédant ensemble 1.518 esclaves. Dans les pièces de procédure ou dans les contrats où il est parlé d'esclaves, se trouve presque toujours en Italie cette mention : « l'esclave », comme s'il était admis que, sauf exception, un même maître n'en possédât qu'un. Le second trait est celui-ci : il y a parmi les esclaves beaucoup plus de femmes que d'hommes. Dans la statistique génoise citée plus haut, sur les 1.518 esclaves on compte 63 hommes seulement. C'étaient, en réalité, des servantes stables et à bon marché que recherchaient les ménages italiens. Leurs mœurs étaient fort exposées, comme celles de toutes les personnes qui ne sont pas libres : les lois, cependant, veillaient sur elles et punissaient avec sévérité les ravisseurs ou les séducteurs. Quant à leur condition juridique, elle ne différait guère, en théorie, de celle que faisait aux esclaves le droit romain : en fait elle paraît, sauf exception, avoir été assez douce, ressemblant beaucoup à la condition des domestiques indigènes. L'esprit chrétien, subsistant même dans cette renaissance païenne de la servitude, rend fréquents les testaments dans lesquels on fait des legs en faveur des esclaves, plus fréquents encore ceux par lesquels on leur donne la liberté. On a vu qu'à Rome celle-ci était devenue de droit après le baptême.

L'esclavage dura en Italie jusqu'à la fin du xviie siècle. On cite des ventes d'esclaves à Gênes en 1629, 1638, 1647, 1677. Aussi peut-on croire que Molière n'a pas tout inventé, quand il montre des esclaves turcs, maures, mauresques, une esclave grecque, et même une esclave italienne vendue par des corsaires, dans l'*Etourdi*, dont la scène se passe à Messine en 1653, et dans *le Sicilien*, dont la scène se passe dans la même ville en 1667. (Sur l'esclavage italien, voir Cibrario, *Della Schiavitù e del Servaggio*, 1869, Bonghi, *Le Schiavi orientali in Italia*, dans *Nuova Antologia*, t. II, 1868; Giorgi, *Paolo III e la Schiavitù in Roma nel secolo XVI*, 1879; Zanelli, *Le Schiave orientali a Firenze nei secoli XIV e XV*, 1885; Brandi, *Il Papato e la Schiavitù*, 1903; Verga, *Per la Storia degli schiavi orientali in Milano*, dans *Archivio Storico Lombardo*, sept. 1905; Rodocanachi, *Les Institutions communales de Rome sous la Papauté*, 1901; *Les esclaves en Italie du* xiiie *au* xvie *siècle*, dans *Revue des Questions historiques*, avril 1906; Pastor, *Geschichte des Päpste*, t. V, 1909, p. 721.)

2° *Les ordres religieux et l'esclavage.* — Il y avait des esclaves chrétiens dans tous les pays musulmans. Mais c'est surtout quand l'Afrique du Nord eut été entièrement conquise, et quand eut succombé Constantinople, que fut menacée la liberté des riverains de la Méditerranée, et même des riverains de toutes les eaux chrétiennes. L'Egypte, Tripoli, Tunis, Alger, le Maroc, étaient remplis d'esclaves. Les chrétiens s'occupèrent activement de la délivrance de ces frères captifs. En Espagne, des hommes d'élite, formant un corps moitié religieux moitié militaire, sont chargés de racheter les captifs des Sarrasins. Une pensée analogue n'est pas étrangère au projet de voyage de saint François d'Assise en Afrique. Les dominicains et les franciscains vont dans ces régions visiter les chrétiens esclaves. Leur délivrance est, non moins que celle des Lieux Saints, le but des deux croisades de saint Louis, et le traité signé après sa mort par Philippe

le Hardi et l'émir de Tunis garantit la liberté du culte aux chrétiens, libres et esclaves, résidant en Afrique. Mais le XIIIe siècle vit plus encore : la création d'ordres religieux spécialement consacrés à la rédemption des esclaves.

L'un de ces ordres, celui des TRINITAIRES, fut fondé en 1198 par saint JEAN DE MATHA, sur les conseils de l'ermite saint FÉLIX DE VALOIS, et approuvé par le pape INNOCENT III. Il avait alors deux maisons, et, dans une première campagne au Maroc, racheta 186 esclaves : au XVIe siècle, il comptait plus de 300 maisons en France, en Espagne, en Angleterre, en Ecosse, et le nombre de ses rachats était incalculable. Au XVIe et au XVIIe siècle, des Trinitaires espagnols fondent à Alger plusieurs hôpitaux pour les esclaves malades, un Trinitaire construit, en 1719, un hôpital d'esclaves à Tunis. Bien que le relâchement se soit introduit dans l'ordre, et que même pendant plusieurs années du XVIIe siècle il ait interrompu ses « rédemptions », on a calculé que, depuis sa fondation jusqu'en 1787, il rendit la liberté à 900.000 esclaves détenus dans les pays barbaresques.

L'ordre de NOTRE-DAME DE LA MERCY, fondé au XIIIe siècle à Barcelone par un autre Français, saint PIERRE NOLASQUE, et approuvé par HONORIUS III, puis par GRÉGOIRE IX, donna ses premiers soins aux Espagnols captifs dans les royaumes arabes de Valence et de Grenade. Plus tard il étendit aux autres pays musulmans ses travaux apostoliques. L'ordre de la Mercy se recruta bientôt en France autant qu'en Espagne. Tout en gardant son siège principal dans ce dernier pays, il eut en France un vicaire général, qui dirigeait la rédemption des captifs français. Au XVIIe siècle, l'ordre fut en grande faveur près de LOUIS XIII, qui ordonne aux évêques de lever des aumônes dans tout le royaume au profit de ses rédemptions. Les Annales de l'ordre de la Mercy ont été tenues de 1218 à 1632 : pendant ces quatre siècles il racheta 490.736 esclaves. Aux trois vœux ordinaires, son fondateur en avait ajouté un quatrième, que devaient faire tous ses membres : demeurer en otage aux mains des infidèles, si cela est nécessaire pour la délivrance ou le salut des esclaves chrétiens : *Et in Saracenorum potestate manebo, si necesse fuerit in redemptionem Christi fidelium.* Beaucoup de Pères de la Mercy accomplirent à la lettre ce vœu, et plusieurs mêmes trouvèrent dans son accomplissement la couronne du martyre. Entraînés par leur exemple, des chrétiens étrangers à l'ordre les imitèrent : on cite un évêque espagnol, captif en Afrique, qui deux fois employa à racheter d'autres prisonniers l'argent que son diocèse lui avait envoyé pour sa rançon, et se décida enfin à demeurer esclave toute sa vie, afin d'assister et de soutenir d'autres esclaves en danger de perdre leur foi.

Ce danger était réel, car les musulmans d'Afrique étaient animés d'un grand esprit de prosélytisme. Ils employaient pour attirer les esclaves à la loi de Mahomet tous les moyens, depuis les traitements les plus barbares jusqu'aux attraits les plus puissants : on en vit promettre la main de leur fille à un captif s'il voulait abjurer. CERVANTÈS, qui avait été lui-même esclave à Alger, montre, dans une scène navrante d'une de ses comédies (*El Tratto del Argel*), une famille espagnole exposée sur le marché d'Alger. Le père, la mère, les deux enfants exhalent, avec les accents les plus pathétiques, leur douleur à la pensée des ventes qui vont les séparer. Les parents se préoccupent avant tout de l'âme de leurs fils : « Prometsmoi, dit le père à l'un d'eux, que ni menaces, ni promesses, ni présents, ni le fouet, ni les coups ne viendront à bout de te convertir, et que tous les trésors du monde ne t'empêcheront pas de mourir dans le Christ plutôt que d'embrasser la foi de ces Maures. » Beaucoup de chrétiens esclaves demeurèrent fidèles non seulement jusqu'à la souffrance, mais même jusqu'à la mort. On vit se reproduire, à Alger ou à Tunis, les scènes de la primitive Eglise. Des hommes, des femmes, des enfants sacrifient leur vie plutôt que de renier Jésus-Christ. Les uns meurent sous la bastonnade; d'autres souffrent des tourments encore plus horribles. Une femme est foulée aux pieds et a les mamelles crevées. Un petit garçon de treize ans, originaire de Marseille, reçoit plus de mille coups de bâton, on lui déchire la chair d'un bras « comme on ferait une carbonnade pour la mettre dans le gril », et on allait lui donner quatre cents autres coups de bâton, si un missionnaire ne l'eût racheté. Un mousse de Saint-Tropez, âgé de quinze ans, est suspendu par les pieds, on lui donne la bastonnade en le sommant d'abjurer, on lui arrache les ongles des orteils et on lui coule de la cire fondue sur la plante des pieds, sans vaincre sa résistance. Un jeune homme de vingt-et-un ans, dont les menaces et les promesses avaient fait un renégat, se repent, renonce publiquement à la religion de Mahomet, et est brûlé vif. Comme aux premiers siècles encore, des chrétiens esclaves périssent tout ensemble pour la foi et la chasteté. Après avoir résisté pendant un an aux sollicitations d'une impudique patronne, « et reçu plus de cinq cents coups de bâton pour les faux rapports que faisait cette louve », un esclave de vingt ans est conduit au supplice. Un autre, sollicité par son maître de commettre un acte honteux, puis sur son refus calomnié par celui-ci, meurt par le feu.

Il y avait donc à faire autre chose encore que de racheter les esclaves : c'est ce que vit saint VINCENT DE PAUL, qui, pris en 1605 par des corsaires, était demeuré deux ans esclave à Tunis. Il avait connu de près les misères physiques et morales de ces malheureux : les uns contraints de ramer sur les galères musulmanes, dont l'équipage se composait souvent de plusieurs centaines d'esclaves chrétiens, — les autres, que l'on traitait comme des forçats, travaillant presque nus, et la nuit enchaînés dans les bagnes, — les autres exposés nus au marché pour être achetés par des particuliers qui les employaient soit au service domestique soit aux travaux des champs. Dans la foule qui peinait ainsi, il n'y avait pas seulement des laïques de tout sexe et de tout âge; nombreux aussi étaient les prêtres, les religieux, les religieuses, trop souvent exposés à perdre l'esprit ou les mœurs de leur état. Aussi lorsque, en 1642, Louis XIII, qui avait grande pitié des esclaves chrétiens, fit appel en leur faveur à la charité de saint Vincent de Paul, celui-ci n'hésita pas à envoyer dans les pays barbaresques des prêtres de la congrégation de la MISSION fondée par lui quelques années auparavant. Ils y devaient concourir, avec les deux ordres déjà existants, au rachat des esclaves, mais ils devaient, de plus, y demeurer « pour assister à toute heure, corporellement et spirituellement, ces pauvres esclaves, pour courir incessamment à tous leurs besoins, enfin pour être toujours là prêts à leur prêter la main et à leur rendre toute sorte d'assistance et de consolations dans leurs plus grandes afflictions et misères ». Aidés par les consuls français, dont plusieurs furent d'admirables chrétiens, quelquefois même investis, quoique prêtres, des fonctions consulaires, ces missionnaires firent des prodiges; ils gagnèrent par leur charité, et aussi par la prudente réserve que leur avait recommandée leur supérieur, le respect des musulmans, et purent, sans trop d'obstacles, célébrer le service divin dans les vingt-cinq bagnes d'Alger, de Tunis et de Bizerte administrer

les sacrements aux forçats chrétiens, prêcher des retraites à bord des galères, évangéliser les travailleurs des campagnes, réconcilier avec l'Eglise des renégats, secourir des enfants dont la foi était menacée ou des femmes qui luttaient pour échapper à la servitude honteuse du harem, obtenir un traitement plus digne pour les prêtres ou les religieux esclaves, organiser un service de correspondance entre les captifs et leurs familles, soigner au péril de leur vie les esclaves atteints de maladies contagieuses : plusieurs prêtres de la mission moururent à Tunis et à Alger en assistant les pestiférés. Ils furent ainsi de véritables pères pour les cinq ou six mille chrétiens de toute nation alors esclaves à Tunis et les vingt mille chrétiens alors esclaves à Alger. De 1642, époque de leur installation en pays barbaresque, jusqu'à la mort de saint Vincent de Paul, en 1660, ils dépensèrent, tant pour le rachat de 1.200 esclaves que pour le soulagement de ceux qui demeuraient en captivité, près de 1.200.000 livres. Mais combien ils furent récompensés par leurs succès apostoliques! Ils avaient formé l'âme de la plupart des esclaves martyrs dont nous avons parlé; et, dans la masse de la population servile, où beaucoup, jusque là abandonnés, conduits par le désespoir à l'incrédulité et à l'immoralité, avaient vécu éloignés des sacrements depuis dix ou vingt années, ils opérèrent un relèvement moral, répandirent des sentiments de délicatesse, de dévouement, de désintéressement, d'oubli de soi-même, dont on jugera par le trait suivant : en 1657, les esclaves d'Alger se cotisèrent, et sacrifièrent leur modeste pécule, l'argent amassé pièce à pièce en vue de leur rachat futur, pour payer la rançon du consul de France qui venait d'être jeté en prison.

Parallèlement aux efforts des missionnaires, les gouvernements essayèrent à plusieurs reprises d'anéantir les nids de pirates posés sur la côte africaine de la Méditerranée, et de délivrer les esclaves chrétiens qui y gémissaient. Oran fut prise par les Espagnols, sous Ferdinand le Catholique, en 1509 (l'armée était conduite par le cardinal Ximénès), Tunis en 1535 par Charles-Quint en personne, qui y délivra vingt mille esclaves chrétiens. La guerre entreprise contre les Turcs par l'Espagne, Venise et le Pape, et qui se termina en 1571 par la victoire de Lépante, n'avait pas seulement pour but, écrit Pie V, d'écarter de la chrétienté le péril d'invasion, mais encore « de rendre à la liberté et à l'exercice de leur religion les milliers de chrétiens qui gémissaient sous la plus dure servitude », *plurima millia christianorum quae sub dura tyrannide servilem ac miserabilem vitam ducunt*. Sous Louis XIV, du Quesne battit la flotte de Tripoli en 1682, et bombarda Alger en 1682 et 1683, Tourville bombarda de nouveau Alger en 1688. Ces expéditions, et d'autres encore, menées par l'Espagne, par l'Angleterre, par les Etats-Unis, aboutirent à des conquêtes passagères, à la délivrance d'esclaves, à des traités presque aussitôt violés que conclus. Si glorieuses qu'elles aient été, elles produisirent des fruits moins abondants et surtout moins durables que les pacifiques victoires des missionnaires. « Le résultat de toutes les *armadas* de l'Espagne, de tous les bombardements de nos amiraux, — écrit un historien protestant, — n'égale pas l'effet moral produit par le ministère de consolation, de paix, d'abnégation allant jusqu'au sacrifice de la liberté et de la vie, exercé par les humbles fils de saint Jean de Matha, de saint Pierre Nolasque et de saint Vincent de Paul. Mieux que par le fracas de l'artillerie, mieux même que par des foudres d'éloquence, ils ont fait bénir le nom de leur divin Maître par leur vertu sans tache et par leur charité sans borne. » (G. Bonet-Maury, *France, Christianisme et civilisation*, p. 142.) C'est cette charité qui vida peu à peu les bagnes des villes musulmanes : aussi quand Alger succomba enfin, en 1830, devant la dernière expédition française, elle ne contenait plus que 122 esclaves. (Voir *Le Miroir de la charité chrétienne ou relation du voyage que les religieux de l'ordre de la Mercy du royaume de France ont fait l'année dernière en la ville d'Alger...*, par l'un des Pères rédempteurs du même ordre (le P. Auvry), Aix, 1662; Abelly, *Vie de saint Vincent de Paul*, éd. 1836, t. I, p. 22-31; t. V, p. 35-112; *Les Lettres de saint Vincent de Paul*, 1882; *Conférences de saint Vincent de Paul*, 1882; Deslandres, *L'Ordre des Trinitaires pour le rachat des captifs*, 1903; G. Dubosc, *Rouen et le Maroc*, dans *La Normandie*, octobre 1907; G. Bonet-Maury, *France, Christianisme et Civilisation*, 1907.)

VII. L'esclavage moderne

1° *La traite des nègres.* — Les découvertes géographiques et les expéditions maritimes de la seconde moitié du xve siècle furent l'origine de la traite et de cette funeste extension de l'esclavage qui, chassé de l'Ancien Monde, s'étendit pendant quatre siècles sur le Nouveau.

Une pensée de foi avait d'abord inspiré dans ses entreprises africaines le Portugal, qui voulait implanter le christianisme dans les Açores, aux îles du Cap Vert, et détruire à Ceuta et à Tanger la puissance de l'Islam. Mais leurs descentes sur la côte occidentale de l'Afrique mirent les Portugais en présence de la race noire. En 1442, le Portugal s'établit en Guinée. Dès lors se développa l'importation des noirs en Europe.

La découverte du Nouveau Monde par les Espagnols en 1492, leur établissement dans les îles et sur le continent de l'Amérique, donnèrent à cette importation une direction nouvelle. La recherche de l'or, puis, dans les régions moins aurifères, la culture du sucre, du tabac et d'autres plantes exotiques, nécessitèrent l'emploi de la main-d'œuvre indigène, et furent pour les habitants de ce qu'on appelait alors les Indes occidentales, l'occasion d'une intolérable oppression. Quelques Indiens avaient été transportés en Europe pour y servir comme esclaves; mais le plus grand nombre fut astreint sur place à un travail forcé au profit des conquérants. Bien qu'Isabelle la catholique, en 1502, et son mari Ferdinand, en 1512, n'aient permis de réduire en esclavage que les seuls cannibales, parce qu'ils seront ainsi « plus aisément convertis et attachés à notre sainte foi catholique », la même tyrannie s'étendait, en fait, sur tous sans distinction. Vainement les Dominicains établis à Saint-Domingue allaient-ils jusqu'à refuser l'absolution à quiconque retiendrait des Indiens en esclavage, le sort de ceux-ci ne s'améliorait pas, et le travail qui leur était imposé décimait des populations naturellement indolentes, sans procurer à leurs maîtres le profit espéré. C'est alors que vint la pensée d'importer dans le Nouveau Monde des travailleurs nègres, dont un seul, disait-on, valait quatre Indiens.

On a rendu responsables de cette pensée les religieux qui s'étaient dévoués au salut spirituel et temporel des Indiens. Les Dominicains l'auraient suggérée dès 1511, et celui qu'on a appelé l'Apôtre des Indes, l'intrépide et charitable Las Casas, y aurait insisté en 1517. Quand même un zèle trop partial leur aurait dicté un aussi funeste conseil, on ne saurait voir dans ces défenseurs imprudents de la liberté des Indiens les instigateurs de la traite. Il s'agissait pour eux non d'arracher à leurs foyers les

indigènes africains, mais de faire venir ceux que le commerce si malheureusement inauguré par les Portugais avait déjà transportés en Espagne (voir AIMES, *A History of Slavery in Cuba*, 1907, p. 7). Le rôle même attribué à Las Casas (ROBERTSON, *Hist. de l'Amérique*, trad. franç., t. I, 1829, p. 290; HÉFÉLÉ, *Le Cardinal Ximénès*, trad. franç., 1856, p. 408) a été contesté (GRÉGOIRE, *Mém. de l'Acad. des sciences morales et politiques*, t. IV; DŒLLINGER, *Hist. eccl.*, t. III, § 160, p. 197; A. COCHIN, *L'Abolition de l'esclavage*, 1861, t. I, p. 286); s'il l'eut vraiment, il s'en repentit presque aussitôt (HELPS, *The Life of Las Casas*, 1868, p. XIII), car on le voit, en 1518, présenter un projet de colonisation des îles américaines, dans lequel l'importation des noirs n'a aucune place, et qui semble même l'exclure (ROBERTSON, ouvr. cit., t. I, p. 291-304).

Quoi qu'il en soit, soumise d'abord au cardinal XIMÉNÈS, régent de Castille après la mort de Ferdinand, la proposition d'importer les noirs en Amérique avait été rejetée avec indignation par ce grand homme d'Etat et d'Eglise, qui refusait d'admettre qu'il y eût une race née pour la servitude (Héfélé, *Le Cardinal Ximénès*, p. 408). Mais, ayant pris le gouvernement, CHARLES QUINT, après bien des hésitations, autorisa en 1517 un premier envoi en Amérique de 4.000 Africains, accordant le privilège de cette importation à un Flamand, qui le vendit à des marchands génois. Depuis lors se multiplièrent les *asientos*, traités ou contrats du gouvernement espagnol avec divers particuliers ou diverses compagnies pour fournir d'esclaves noirs ses possessions d'outremer. Au XVIe siècle, ces traités sont conclus par l'Espagne avec ses nationaux, au XVIIe surtout avec des Portugais; de 1702 à 1712 une Compagnie française, autorisée par Louis XIV, en obtient le privilège; de 1713 à 1734, c'est la couronne d'Angleterre qui traite directement avec la couronne d'Espagne pour la fourniture des nègres. Toutes les nations, catholiques ou protestantes, recourent à la traite dans l'intérêt de leurs propres colonies ou, comme on l'a vu, pour le service, moyennant un gros profit, de colonies étrangères. C'est par milliers que jusqu'à la fin du XVIIIe siècle les noirs enlevés ou achetés en Afrique furent transportés dans les îles ou sur le continent de l'Amérique. De toutes les nations qui se déshonorèrent ainsi par la traite, la plus âpre et la plus impitoyable fut l'Angleterre. On peut signaler chez les autres quelque hésitation : Louis XIII, si l'on en croit MONTESQUIEU (*Esprit des Lois*, XV, 4), ne permit le commerce des noirs que « quand on lui eut bien mis dans l'esprit que c'était la voie la plus sûre pour les convertir »; l'Espagne, après la condamnation de l'esclavage en 1639 par le pape URBAIN VIII, semble avoir renoncé pour quelque temps à faire directement la traite (AIMES, *A History of Slavery in Cuba*, p. 17, 19), montra toujours une tendance à la limiter (*ibid.*, p. 31, 34, 41, 43, 44, 59, 61), et fut longtemps sans posséder de comptoir en Afrique pour le commerce des nègres (*ibid.*, p. 25, 38). Mais depuis le règne d'Elisabeth jusqu'au commencement du dernier siècle, tous les souverains anglais interviennent pour encourager et réglementer cet horrible trafic (BROWNLOW, *Lectures on Slavery and Serfdom in Europe*, p. 187-188), menacent de guerre d'autres puissances pour en assurer le monopole à leurs pays (A. COCHIN, *L'Abolition de l'esclavage*, t. II, p. 288), forcent même leurs colonies récalcitrantes à le subir (*ibid.*, p. 11). Comment, d'ailleurs, eussent-ils hésité, quand on voit CROMWELL donner un exemple plus révoltant encore, en faisant, par haine politique et religieuse, la traite des blancs, et en transportant aux Barbades, à la Jamaïque, en Virginie, pour y travailler comme esclaves, des milliers d'Irlandais de tout âge et de tout sexe, arrachés à leur patrie? (*Slavery in British colonies*, dans BROWNLOW, *Lectures on Slavery and Serfdom in Europe*, p. 193-203.)

C'est seulement au commencement du XIXe siècle que des hommes inspirés de l'esprit chrétien, WILBERFORCE, CLARKSON, GRENVILLE, SCHARP, BUXTON, rougirent pour l'Angleterre, et s'efforcèrent de la réhabiliter en demandant l'interdiction de la traite. Au Congrès de Vienne, en 1815, une déclaration contre la traite fut signée par l'Angleterre, l'Autriche, la France, le Portugal, la Prusse, la Russie, l'Espagne et la Suède; l'engagement fut renouvelé en 1818 au Congrès d'Aix-la-Chapelle, et en 1822 au Congrès de Vérone. Elle fut abolie par la France en 1817, et, peu à peu, à cause des difficultés pratiques d'exécution, par « toutes les grandes puissances de la chrétienté ». (Voir A. COCHIN, *L'Abolition de l'esclavage*, t. II, p. 291-296.)

2° *L'esclavage moderne.* — La suppression de la traite n'était pas l'abolition de l'esclavage, mais seulement celle de son mode le plus cruel et le plus meurtrier de recrutement. Mais une fois la traite supprimée en partie, — car la contrebande dura toujours, — restait l'esclavage lui-même, que ni les divers Congrès ni les nombreux traités du commencement du XIXe siècle n'avaient fait disparaître.

L'esclavage datait, dans les colonies françaises, de la première moitié du XVIIe siècle : par une conséquence inattendue, il avait même reflué sur la métropole, car deux ordonnances furent nécessaires en 1762 pour empêcher d'exporter des colonies à Paris des esclaves noirs, en violation de l'axiome qui déclarait libre tout esclave ayant touché le sol de la France. Supprimé brusquement et avec trop peu de souci des transitions par la Convention en 1794, l'esclavage colonial fut en 1802 rétabli par le Consulat, et ne disparut définitivement qu'en 1848. Le domaine colonial de la France, diminué par les guerres de la Révolution et de l'Empire, ne se composait plus alors que de la Martinique, de la Guadeloupe, de la Réunion et de la Guyane : je ne parle pas de l'Algérie, à la fois ajoutée à la France et libérée de l'esclavage par la Royauté en 1830. On verra dans l'Introduction de l'*Histoire de l'esclavage* de WALLON et dans le premier volume de l'*Abolition de l'esclavage* d'Augustin COCHIN comment, malgré la modération naturelle au caractère français, et bien qu'ayant été au début réglementée et à certains égards moralisée par le *Code noir* de 1685, la servitude avait produit là ses fruits habituels d'orgueil, de paresse, de luxure, de cruauté, corrompant maîtres et esclaves. Malgré de belles et nombreuses exceptions, le clergé séculier lui-même s'amollit et se gâta trop souvent à ce funeste contact; mais les travaux des congrégations, Dominicains, Carmes, Jésuites, Pères du Saint-Esprit, Frères de Saint-Jean de Dieu, relevèrent le niveau moral des Indiens et des noirs : c'est en partie grâce à la formation chrétienne donnée à ceux-ci par ces admirables éducateurs que le décret du Gouvernement provisoire, préparé du reste par un puissant mouvement de l'opinion publique dans les dernières années de la monarchie de 1830, put en faire des hommes libres, sans mettre en péril ni la sécurité des colons ni la prospérité matérielle des colonies. (Voir A. COCHIN, t. I, p. 285-348.)

Même diminuées de la plus grande partie de l'Amérique du Nord par la fondation des Etats-Unis à la fin du XVIIIe siècle, les colonies anglaises, qui depuis cette époque n'ont cessé de s'accroître, représentent aujourd'hui environ un quart du monde civilisé. Parmi ces possessions, les unes étaient, au commencement

du siècle dernier, des colonies sans esclaves, les autres des colonies à esclaves. Ces dernières, au nombre de dix-neuf, renfermaient près de 800.000 noirs, propriété de moins de 150.000 blancs. Le gouvernement anglais, qui venait de faire tant d'efforts pour l'abolition de la traite, ne pouvait logiquement conserver l'esclavage. En 1823 et en 1831 des mesures furent prises pour en préparer l'abolition, puis une loi de 1834 le supprima, consacrant 500 millions de francs à indemniser les propriétaires d'esclaves. Les délais fixés pour la libération définitive durent même, sous la pression de l'opinion publique, être abrégés, et l'œuvre d'émancipation était achevée en 1839. « On ferait, — écrivait en 1843 le duc DE BROGLIE, — trop d'honneur à la philosophie, à la philanthropie de l'Angleterre, en lui assignant le premier rôle dans cette grande entreprise. Les philosophes, les philanthropes, ont figuré, sans doute, glorieusement au nombre des combattants; mais c'est l'esprit religieux qui a porté le poids du jour et de la chaleur, et c'est à lui que revient, avant tout, l'honneur du succès. C'est la religion qui a vraiment affranchi les noirs dans les colonies anglaises. » (*Rapport de la commission instituée pour l'examen des questions relatives à l'esclavage*, 1843, p. 117.)

L'esclavage fut supprimé en 1848 dans les trois Antilles danoises; il l'avait été dès 1846 dans l'île suédoise de Saint-Barthélemy. Il résista plus longtemps dans les colonies espagnoles. Malgré toutes les prohibitions, la traite se maintint à Cuba, plus ou moins ouvertement pratiquée, jusqu'en 1868: seule la suppression de l'esclavage, à cette date, la fit disparaître. L'esclavage à Cuba, comme dans toutes les colonies sur lesquelles s'était jadis étendue la domination espagnole, fut toujours relativement doux, comporta de larges facilités de rachat total ou partiel, et se montra plus qu'ailleurs respectueux de la famille de l'esclave (sur ce caractère plus humain et plus moral de l'esclavage dans les colonies espagnoles, voir BOEHMER-MONOD, *Les Jésuites*, 1910, p. 175-176). Cependant, là comme ailleurs, il avait exercé sa funeste influence. Dans les colonies portugaises, Cap Vert, Basse-Guinée, Mozambique, son abolition commença vers 1856, mais ne fut complète que plusieurs années après. Plus rapide fut la suppression de l'esclavage dans les grandes colonies hollandaises, Java, Sumatra, Bornéo, Célèbes, les Molusques, les îles de la Sonde. Les fondateurs de cet immense empire colonial, gouverné de si loin par un petit peuple européen, avaient d'abord travaillé à la conversion des esclaves indigènes : devenus chrétiens, un grand nombre de ceux-ci avaient été affranchis. Mais l'égoïsme reprit le dessus : on cessa de convertir les esclaves, de peur d'être amené à les émanciper. La traite, prohibée dès 1688, fut ensuite tolérée, et amena dans les îles une population noire, qui du reste ne s'y perpétua pas. L'esclavage, dans ces régions, demeura supportable ; au lieu d'y être contraints à de véritables travaux forcés, les esclaves furent presque toujours employés à un service domestique assez doux. Leur nombre ne cessa de décroître jusqu'en 1860, date fixée par une loi de 1854 pour l'abolition complète de l'esclavage dans les Indes néerlandaises. Mais celui-ci subsista quelques années encore, et avec des caractères beaucoup plus durs, dans les petites colonies de la Hollande, la Guyane et les Antilles.

Je ne dirai qu'un mot d'un des événements les plus considérables du XIXe siècle, la suppression de l'esclavage dans la grande république de l'Amérique du Nord. Pour la première et la seule fois dans l'histoire du monde, c'est la guerre qui décide cette suppression. Dès 1780, les Etats-Unis se trouvaient partagés, quant à l'esclavage, en deux moitiés à peu près égales, l'une, au nord, où il était interdit, l'autre, au sud, où il était pratiqué. La traite n'existait plus, mais la population servile se recrutait par les naissances, et, dans certains Etats, par un véritable « élevage », avec tout ce que ce mot a de bestial. Toute la politique intérieure des Etats-Unis se résume, pendant une partie du XIXe siècle, dans la rivalité entre les Etats esclavagistes et les Etats abolitionnistes, les premiers subordonnant tout au maintien et au développement d'une institution que les progrès incessants des seconds leur montraient cependant inutile et même nuisible. En 1860, lors de l'élection de Lincoln, il y avait dans l'Union dix-sept Etats libres et quinze Etats à esclaves ; ces derniers contenaient 4 millions d'esclaves noirs. Voyant la suprématie politique dont ils jouissaient depuis de longues années, en dépit de l'infériorité numérique de leur population, menacée par l'élévation d'un abolitionniste à la présidence, et jaloux avant tout de conserver « leurs institutions particulières », c'est-à-dire l'esclavage, les quinze Etats du Sud rompirent l'Union, et se déclarèrent indépendants. C'est contre leur fédération, en réalité contre l'esclavage, son vrai motif et sa principale raison d'être, qu'eut lieu la guerre longue et acharnée qui, malgré l'héroïsme, digne d'une merveilleuse cause, déployé sur les champs de bataille par les champions du Sud, se termina en 1865 par la victoire du Nord et l'affranchissement des esclaves : victoire à laquelle prit part un prince français, et que Montalembert a célébrée en des pages remplies d'un religieux enthousiasme. Ajoutons que de grandes âmes n'avaient pas attendu cette époque pour mener une lutte active contre l'esclavage : M. WASHBURNE a raconté, dans un livre trop peu connu, l'histoire de cet admirable Edouard COLES, né dans l'Etat esclavagiste par excellence, la Virginie, qui, « sentant, dit-il, l'impossibilité d'accorder avec sa conscience et son sentiment du devoir la pensée de prendre part à l'esclavage », quitta son pays en 1819, emmenant tous ses esclaves, qui formaient les deux tiers de sa fortune, et, arrivé aux frontières de l'Etat, les affranchit, en assurant à chacun les moyens de vivre. Devenu gouverneur de l'Illinois, il se consacra tout entier à la propagande de ses idées, et mit une indomptable énergie à empêcher cet Etat de se laisser entrainer vers l'esclavagisme (voir WASHBURNE, *Sketch of Edward Coles, second governor of Illinois, and the slavery struggle of* 1823-1824, Chicago, 1883; cf. le résumé que j'en ai donné dans mes *Etudes d'histoire et d'archéologie*, 1899, p. 344-382).

De tous les pays chrétiens, le Brésil est celui où dura le plus longtemps l'esclavage. Tous les esclaves indigènes y avaient été libérés en 1752 ; mais la traite, pendant un siècle encore, en dépit de son abolition officielle, le fournit d'esclaves noirs, et, au milieu du XIXe siècle, ceux-ci formaient un quart de la population, 2 millions d'hommes sur 8 millions (A. COCHIN, *L'Abolition de l'esclavage*, t. II, p. 236-237). Le gouvernement désirait leur liberté, attendant le jour où une immigration suffisante de blancs les rendrait inutiles, en peuplant de travailleurs un territoire grand comme l'Europe : sous le règne de PEDRO II, on affranchissait tous les ans, le jour de la fête nationale, des esclaves dans l'église en présence de l'empereur et de l'impératrice. L'effet de ces bonnes intentions se fit sentir : le recensement de 1872 constate une augmentation notable de la population, et une diminution dans le nombre des esclaves, tombé de 2 millions qu'il était encore en 1852 à 1.510.866 vingt ans après (CLAUDIO JANNET, *Correspondant*, 25 mars 1888). Une loi de 1871 prépare l'émancipation graduelle, et assure des indemnités aux maîtres qui la

devanceraient: l'empereur, des communes, des provinces donnent l'exemple par des affranchissements en masse. En 1885, il n'y a plus que 1.117.000 esclaves: une nouvelle loi déclare libres tous ceux qui ont dépassé soixante ans, et, en indemnisant les maîtres, met à leur charge la nourriture de ces affranchis. En même temps, nombreux deviennent les affranchissements testamentaires inspirés par des motifs de piété : de grands propriétaires donnent, de leur vivant, les plus nobles exemples, comme la comtesse de Nova Friburgo, rendant libres, en 1888, mille nègres de ses plantations. Les évêques, par leurs mandements et par leurs discours, recommandent l'affranchissement des esclaves: ils voudraient qu'on solennisât ainsi le jubilé du pape Léon XIII. Après avoir entendu, au commencement de 1888, un sermon de l'évêque de Rio Grande du Sud, l'assistance décide que les 9.000 esclaves que renfermait encore cette province seront affranchis avant la fin de l'année. L'élan est donné, et, le 10 mars 1888, la Chambre des députés du Brésil vote l'abolition immédiate de l'esclavage.

Il y a partout incompatibilité désormais entre la civilisation et celui-ci, et tout pas en avant fait dans les pays barbares par une nation civilisée devient une conquête sur la servitude. Depuis que le protectorat français a été établi en Tunisie, un décret du bey y a supprimé l'esclavage (1890), et depuis que la France possède Madagascar, l'esclavage n'y existe plus (1896).

3° *L'Eglise et l'esclavage moderne. — Conclusion.* — A quelles influences faut-il attribuer la trop lente mais aujourd'hui définitive disparition de l'esclavage dans tous les pays chrétiens? Après avoir dit que « l'esclavage des noirs s'est établi sous le règne de l'Eglise », Ernest Havet écrit en 1871 (*Le Christianisme et ses origines*, t. I, p. xxi): « A l'heure qu'il est, la Papauté, qui condamne si facilement et si imprudemment tant de choses, n'a pu encore se résoudre à le condamner. » Le même historien déclare que l'esclavage et bien d'autres injustices encore « ont continué tout le temps, de l'aveu de l'Eglise et dans l'Eglise », et ajoute: « La philosophie libre n'a régné qu'un jour, à la fin du xviii° siècle, et elle a tout emporté presque d'un seul coup. » Il est difficile de rassembler plus d'erreurs en moins de mots. Voyons d'abord le rôle de « la philosophie libre ». Deux écrivains seulement, au xviii° siècle, protestent contre l'esclavage, Montesquieu, avec une âpre et généreuse ironie, dans le IX° livre de l'*Esprit des Lois* (1748), et Raynal dans les lourds et indigestes volumes de son *Histoire philosophique et politique des établissements des Européens dans les deux Indes* (1778); mais Montesquieu, malgré certaines apparences, ne peut être considéré comme un adversaire du christianisme, dont il reconnaît hautement l'influence moralisatrice et les bienfaits sociaux, et qu'il considère comme ayant « aboli en Europe la servitude civile »; quant à Raynal, sa philanthropie n'est qu'un prétexte aux déclamations les plus haineuses contre la monarchie et la religion. On cite une lettre de Voltaire à un négrier de Nantes, par laquelle le philosophe se félicite d'avoir placé 50.000 livres dans son entreprise, et, en arrachant ainsi à la mort tant de malheureux noirs, « fait à la fois une bonne affaire et une bonne action ». (Cantu, *Storia universale*, 1888, t. VII, p. 132, note 13). Même si cette lettre, qui n'a pas été reproduite dans sa *Correspondance*, n'était pas authentique, au moins doit-on reconnaître que Voltaire n'a jamais élevé la voix contre la traite et l'esclavage des nègres. Beaumarchais, lui, a élaboré les statuts d'une nouvelle compagnie de marchands de chair humaine. Mably, qui, bien qu'ayant reçu le sous-diaconat, appartient beaucoup plus à la coterie philosophique qu'à l'Eglise, dit que « les princes devraient permettre à leurs sujets d'acheter des esclaves en Afrique et de s'en servir en Europe». (*Le Droit public de l'Europe*, 1790, t. II, p. 394.) Quant aux gouvernements les plus inféodés à la « philosophie », on ne les voit prendre aucune initiative contre la servitude : ni Frédéric II, l'ami de Voltaire, ni Catherine II, l'amie de Diderot, n'ont supprimé le servage dans leurs Etats, qui sont ceux, précisément, où il se perpétuera le plus longtemps. En revanche, la suppression des Jésuites dans la seconde moitié du xviii° siècle, œuvre collective de gouvernements asservis aux philosophes, priva de leurs meilleurs amis les Indiens et les noirs, et les mesures prises par Pombal contre les autres ordres religieux qui prêchaient l'Evangile dans les vastes colonies du Portugal ruinèrent des missions qui seraient devenues des foyers de liberté. Lorsque à son tour la Révolution française chassa tous les religieux, sans faire d'exception pour les Trinitaires, les Pères de la Merci et les Lazaristes, elle arrêta du même coup la libération des esclaves dans les pays barbaresques. Le décret par lequel la Convention, en 1794, abolit l'esclavage dans les colonies françaises eut pour inspirateur Grégoire qui, malgré ses erreurs religieuses et politiques, demeura toujours un chrétien et un prêtre. Le mouvement beaucoup plus puissant qui amena, dans la seconde moitié du xix° siècle, la suppression de la traite, eut également pour initiateurs des chrétiens : l'abolition de l'esclavage dans l'immense empire colonial de l'Angleterre est avant tout l'œuvre de chrétiens, anglicans comme Wilberforce, catholiques comme O' Connell. La commission qui prépara, en 1848, l'abolition de l'esclavage dans les colonies françaises avait pour président un athée, Schoelcher, mais elle avait pour secrétaire un fervent catholique, Wallon, choisi précisément à cause du beau livre dans lequel il démontre la part prépondérante du christianisme dans l'abolition de l'esclavage antique. On vient de voir comment, au Brésil, ce sont les écrits, les prédications et les exemples des évêques qui poussèrent le plus efficacement à la suppression de l'esclavage. Quand je regarde tous ces faits, je cherche vainement le sens de la phrase d'Ernest Havet citée plus haut, et je me demande quelle fut la part de ce qu'il appelle « la philosophie libre » dans une œuvre due presque entière à des influences toutes différentes.

Très grande, au contraire, y fut la part de la Papauté. Si les premiers succès coloniaux des Portugais et leur établissement sur les côtes de l'Afrique occidentale avaient fait naître des espérances pour la conversion au christianisme des nègres de la Guinée et du Congo (voir une bulle de Nicolas V, 1554, citée par Paul Viollet, *Précis de l'histoire du droit français*, 1884, p. 182, note 5), les Papes ne tardèrent pas à reconnaître que, malgré l'ardeur des Franciscains à évangéliser les noirs de leurs colonies (Pastor, *Hist. des Papes depuis la fin du moyen âge*, trad. Furcy Raynaud, t. III, 1892, p. 268), ces hardis navigateurs songeaient moins à faire des convertis que des esclaves. En même temps qu'il s'occupait du rachat des chrétiens captifs chez les Turcs (*ibid.*), Pie II essaya d'arrêter la traite inaugurée par les Portugais. Ecrivant, en 1462, à un évêque missionnaire qui partait pour la Guinée, il lui recommande la conversion des infidèles de ces lointaines régions, dénonce comme le principal obstacle à celle-ci la servitude imposée aux nègres, condamne ce crime énorme, *magnum scelus*, et ordonne à l'évêque de frapper des censures ecclésiastiques « les scélérats qui enlèvent les néophytes

pour les faire esclaves », *nefarios, qui neophytos in servitutem abstrahunt* (Raynald, *Annales eccles.*, année 1482, n° 42). Sans doute, il n'est encore question ici que des nègres néophytes, c'est-à-dire convertis au christianisme : mais outre que ceux-ci étaient alors, dans ces régions, fort nombreux, cette assurance de la protection ecclésiastique était pour eux une invitation à se convertir et leur offrait le moyen d'échapper ainsi aux dangers de la traite et de l'esclavage. Aux découvertes et aux conquêtes du Portugal succèdent dans une autre partie du monde celles des Espagnols : c'est à la protection des indigènes de l'Amérique, victimes de la cupidité de leurs nouveaux maîtres, que s'applique le pape Paul III. Dans un bref du 29 mai 1537, il donne au cardinal archevêque de Tolède pleins pouvoirs pour la protection des Indiens, et déclare prendre lui-même sous sa sauvegarde leur liberté et leurs biens, même s'ils se trouvent encore en dehors de l'Eglise, frappant d'excommunication réservée au Pape ceux qui tenteraient de les dépouiller de leur propriété ou de les réduire en servitude (cité par Pastor, *Geschichte der Päpste*, t. V, p. 720). Dans une bulle du 2 juin de la même année, adressée à toute la chrétienté, il prend contre leurs oppresseurs la défense des droits naturels des Indiens, flétrit les « instruments de Satan », les « artisans de mensonge », qui les privent de leur liberté native « et les traitent plus durement que des bêtes de somme » : il prononce la condamnation absolue de la servitude, « non seulement de celle des Indiens, mais de celle des hommes de toute race, et non seulement de ceux qui se sont convertis au christianisme, mais encore de ceux qui vivent en dehors de la foi chrétienne » : ils devront, dit le Pape, « jouir de leur liberté, rester maîtres d'eux-mêmes, et il ne sera permis à personne de les réduire en esclavage », *sua libertate et dominio uti et potiri et gaudere libere et licite posse, nec in servitutem redigi debere.* Il va jusqu'à « déclarer, en vertu de son autorité apostolique, nul et sans effet tout ce qui aura été fait contrairement à cette lettre », *ac quidquid secus fieri contigerit, irritum et inane... auctoritate apostolica... decernimus et declaramus*, ce qui revient à annuler toute vente d'esclave (*Bull. Rom.*, t. XIV, 1868, p. 712; cf. Cantu, *Storia universale*, t. VII, 1888, p. 128). Urbain VIII, en 1639, défend « que personne, à l'avenir, ait l'audace de réduire les Indiens en esclavage, de les vendre, acheter, échanger ou donner, de les séparer de leurs épouses et de leurs fils, de les dépouiller de leurs propriétés et de leurs biens, de les conduire en d'autres lieux, de les priver en une manière quelconque de leur liberté, de les retenir en servitude, de prêter conseil ou secours, sous aucun prétexte, à quiconque agirait de la sorte, d'enseigner la légitimité d'actes semblables ou d'y coopérer ». (*Bull. Rom.*, t. XIV, p. 713.) En 1741, Benoit XIV écrit aux évêques du Brésil et au roi de Portugal pour se plaindre que « des hommes se disant chrétiens oublient les sentiments de charité répandus dans nos cœurs par le Saint-Esprit, à ce point de réduire en esclavage les malheureux Indiens, les peuples des côtes occidentales et orientales du Brésil et des autres régions ». (*Bull. Benedicti XIV*, const. 38, t. I, 1845, p. 123-125.) Grégoire XVI, en 1839, voyant que « si la traite des noirs a été en partie abolie, elle est encore exercée par un grand nombre de chrétiens », envoie à tous les évêques du monde catholique une encyclique pour condamner une fois de plus cette infâme pratique. Il commence par raconter les efforts des premiers chrétiens pour adoucir et supprimer peu à peu l'esclavage; puis il accuse, « avec une profonde douleur », les chrétiens modernes qui, « honteusement aveuglés par le désir d'un gain sordide, n'ont point hésité à réduire en servitude, sur des terres éloignées, les Indiens, les noirs, et d'autres malheureuses races; ou bien à aider à cet indigne forfait, en instituant et organisant le trafic de ces infortunés ». Il rappelle les efforts de ses prédécesseurs Pie II, Paul III, Urbain VIII, Benoît XIV pour faire cesser la servitude, et particulièrement ceux de Pie VII, au Congrès de Vienne, pour réunir toutes les grandes puissances dans une protestation unanime contre la traite. Il renouvelle les condamnations tant de fois déjà prononcées par le Saint-Siège contre une institution qui non seulement cause aux malheureux emmenés en esclavage d'horribles souffrances, mais encore est l'occasion de guerres incessantes qui désolent le continent noir (*Acta Gregorii Papae XVI*, 1901, t. II, p. 387 et sq.). Pie IX n'intervint pas directement dans la question de l'esclavage; mais en béatifiant, le 16 juin 1850, un des plus illustres antiesclavagistes, le jésuite catalan Pierre Claver, — cet admirable religieux qui avait ajouté, en 1622, à ses vœux de profès celui de servir Dieu sa vie durant dans la personne des esclaves, et qui signait : Pierre, esclave des esclaves à toujours, — il le loua d'avoir consacré sa vie au service spirituel et temporel des nègres, et flétrit les trafiquants « qui, dans leur suprême scélératesse, avaient pour coutume d'échanger contre de l'or la vie des hommes », *quibus hominum vitam auro comparare per summum nefas solemne erat* (*Bullarium Soc. Jesu*, 1894, p. 369). Quand il reçut, en 1872, une commission de l'Association antiesclavagiste anglaise, conduite par sir Bartle Frère, qui, bien que composée de protestants, avait tenu à s'incliner sous la bénédiction du vicaire de Jésus-Christ avant d'aller au Zanzibar, Pie IX s'écria : « Il est nécessaire d'abolir l'esclavage. Les missionnaires y travaillent partout », et recommanda à l'aide fraternelle de ceux-ci les généreux voyageurs (Piollet, *Les Missions catholiques françaises au* XIX*e siècle*, t. V, *Afrique*, 1902, p. 478).

Léon XIII eut le bonheur de voir les dernières nations chrétiennes qui avaient conservé l'esclavage y renoncer. On connaît sa belle lettre sur ce sujet, résumé plein de concision et de force de tout ce qui avait été tenté par ses prédécesseurs, adressée le 5 mai 1888 aux évêques du Brésil (*Leonis XIII P. M. Acta*, t. VIII, p. 169-192). Restait encore une campagne à entreprendre. La traite continuait à dévaster l'Afrique. Depuis qu'ils en avaient perdu, du VIIe au XIe siècle, toute la partie septentrionale, devenue la proie de l'Islamisme, le reste de l'Afrique avait été pour les Européens un continent fermé. Seules ses côtes avaient été visitées par les ordres religieux pour en convertir les habitants, par les aventuriers de tous les pays pour les emmener en esclavage. Les vastes établissements des Portugais au Cap Vert, en Gambie, en Guinée, au Gabon, devinrent autant de comptoirs de traite. C'est de Sierra Leone que le trop fameux trafiquant anglais Hawkins, commandité par la reine Elisabeth, enleva de 1562 à 1568 plus de 60.000 esclaves. Les dénominations géographiques ont consacré ces honteux souvenirs : à la suite de la Côte d'Ivoire et de la Côte d'Or se rencontre la Côte des Esclaves, et les géographes arabes ont donné au Niger le nom de Nil des Esclaves. Maintenant, la traite ne se fait plus au profit des pays chrétiens; mais elle continue à sévir au profit des pays musulmans. L'Afrique centrale, en grande partie habitée par des populations douces, aptes à la civilisation, est dévastée par les négriers Arabes ou par des tribus guerrières à leur solde, et demeure un véritable terrain de chasse. Un missionnaire, établi sur les bords du lac de Tanganika, écrivait encore en 1889 : « Je vois passer (aujourd'hui) sous mes yeux plus de 300 esclaves. Il n'y a pas de jour où les

bateaux n'en embarquent pour Oujiji par centaines. » Mgr Lavigerie évaluait à 400.000 par an les infortunés « que les traitants traînent sur les marchés, quand ils ne les laissent pas, neuf sur dix, tomber sur les chemins, rompus de coups ou exténués de misère ». Des contrées entières avaient été dévastées par la traite, et certaines tribus, sous la menace d'un danger incessant, étaient tombées dans une misère profonde et dans une sorte de marasme intellectuel et moral. Zanzibar devint le grand marché où, de tous les points de la côte orientale, les noirs étaient rassemblés, après avoir été capturés dans l'intérieur, traînés en longues caravanes, et embarqués sur des boutres infects. Chaque année ils y passaient à la douane, au nombre de 50 à 60 mille, et, payant une piastre par tête, constituaient le revenu le plus clair du sultan. C'est de là qu'ils étaient vendus et dispersés dans la campagne de Zanzibar, à Pemba, aux Comores, en Arabie, en Turquie, en Perse, en Egypte, à Tripoli, au Maroc, au Siam, au Laos. Les puissances européennes, dont les diverses possessions ou zones d'influence couvrent maintenant une partie du continent noir, France, Angleterre, Allemagne, Belgique, ont fait de grands efforts pour entraver le fléau : mais pendant longtemps elles ne parvinrent que dans une mesure restreinte à l'empêcher d'exercer ses ravages jusque sur leurs propres territoires, trop vastes pour être partout surveillés. On peut affirmer que, sans la religion, ni leurs armes ni leur diplomatie ne seraient parvenues à le combattre efficacement. Mais les missionnaires, plus audacieux encore que les armées, ont pénétré partout, et planté sur tous les points du pays ravagé par la traite les jalons d'une civilisation libératrice. Pères du Saint-Esprit, Oblats, Pères Blancs, Franciscains, Jésuites, prêtres des Missions de Lyon, ont, au Soudan, en Guinée, au Gabon, au Congo, racheté des esclaves et fondé des « villages de liberté » : on sait les merveilles opérées dans les pays des Grands Lacs par les Pères Blancs, convertissant, c'est-à-dire arrachant à la fois au fétichisme et à l'esclavage, des royaumes entiers, et rendant leurs néophytes capables de supporter, avec un héroïsme et des sentiments renouvelés de la primitive Eglise, les plus cruelles persécutions.

Une grande figure se dresse ici à l'horizon de l'histoire, celle du cardinal Lavigerie, qui fut, dans la seconde partie du xixe siècle, le plus puissant adversaire de l'esclavage africain (voir Klein, *Le Cardinal Lavigerie et ses œuvres d'Afrique*, 2e éd., 1898). Il fonde, en 1868, la congrégation des missionnaires d'Alger, si populaires sous le nom de Pères Blancs, et dont l'action s'étend aujourd'hui jusqu'au centre de l'Afrique; il entreprend, en 1888, une tournée de conférences antiesclavagistes à travers l'Europe; il fonde à Paris, la même année, la Société antiesclavagiste de France; c'est à la suite et par l'effet de sa propagande que se réunit en 1889 la conférence de Bruxelles, d'où sort une sorte de Code international obligeant toutes les puissances; il ouvre à Paris, en 1890, par un discours prononcé dans l'église Saint-Sulpice, en présence d'hommes de toutes les croyances et de toutes les opinions, le Congrès antiesclavagiste, tenu par les représentants des associations de France, d'Allemagne, d'Angleterre, d'Autriche, de Belgique, d'Italie; il prend, par lui-même et par ses religieux, une grande part à la création de ces « villages de liberté » dont nous avons déjà parlé, et qui, comme l'écrit un auteur protestant, « après avoir été de simples asiles d'esclaves fugitifs, deviendront, avec l'aide des missionnaires, des foyers de travail agricole et de vie morale, qui porteront dans les pays jadis barbares les bienfaits de la civilisation ». (G. Bonet-Maury, *France, Christianisme et Civilisation*, p. 247.)

L'esprit pratique du cardinal Lavigerie, attentif au possible et ennemi de l'effort inutile, ne s'était point proposé la suppression immédiate de l'esclavage domestique chez les musulmans, bien que, comme il l'a montré dans un discours prononcé à Rome en 1888, et comme il l'écrivait en 1889 au roi des Belges, cet esclavage, malgré sa douceur relative, fût quelquefois accompagné de grandes cruautés. Ce qu'il se proposait, c'était, comme il le dit, en 1888, dans une autre lettre à M. Keller, de faire disparaître la traite, « la chasse à l'homme à l'intérieur de l'Afrique, le transport et la vente des esclaves sur les marchés turcs », et d'effacer, comme il l'avait dit encore la même année en présentant à Léon XIII des noirs rachetés avec les ressources fournies par l'Œuvre de la Sainte Enfance, « ces routes impies qui sont tracées au voyageur par les ossements des nègres esclaves ». Le Pape auquel il parlait ainsi l'aida puissamment par l'envoi, en 1890, d'une lettre flétrissant « la cupidité de ceux qui, indignes du nom d'hommes, font, avec la cruauté et la ruse de barbares, commerce des nègres créés comme eux à l'image de Dieu et participant comme tous les autres de la nature humaine » (*Leonis XIII P. M. Acta*, t. X, 1891, p. 192-196), envoi accompagné de 300.000 francs. Une encyclique pontificale de la même année (*ibid.*, p. 312-318) flétrit, en termes plus éloquents encore, « la peste maudite de la servitude », et ordonne que chaque année, dans toutes les églises du monde catholique, une quête sera faite le jour de l'Epiphanie en faveur de l'Œuvre antiesclavagiste. Espérons que tant d'efforts, parmi lesquels l'initiative catholique tient incontestablement le premier rang, finiront par fermer en Afrique ce que Livingstone appelait « l'ulcère béant » de l'esclavage. Un fait récent paraît un indice de cette cicatrisation désirée : c'est l'abolition, en juin 1909, de l'esclavage dans le sultanat de Zanzibar. Déjà un édit, malheureusement à peu près inexécuté, y avait prononcé, en 1893, l'interdiction de la traite.

L'encyclique du 20 novembre 1890 contient une phrase qui me paraît renfermer la conclusion de tout cet article : « Gardienne attentive de la doctrine de son Fondateur, l'Eglise prit en main la cause négligée des esclaves, et entreprit vaillamment la revendication de leur liberté; mais elle dut accomplir cette œuvre peu à peu, avec modération, selon que le permettaient le temps et les circonstances ». *Sedula custos doctrinae Conditoris sui, Ecclesia suscepit neglectam servorum causam, ac strenua vindex libertatis extitit, etsi prout res et tempora ferebant sensim rem gereret et temperate.*

Paul Allard.

ÉTAT. — I. *Nature de l'Etat.* — II. *Origine de l'Etat.* — III. *Fonctions de l'Etat.* — IV. *Fausses théories de l'Etat.* — V. *Rapports de l'Eglise et de l'Etat* (voyez article Libéralisme).

I. Nature de l'Etat. — 1) *Définition.* — 2) *Fin propre.* — 3) *Caractères de l'Etat.*

1. *Définition.* — Dans la littérature contemporaine le mot *Etat* a reçu des acceptions très différentes. Pour les uns, l'Etat est synonyme de gouvernement, pour les autres, il est composé du gouvernement et des citoyens; d'autres encore sous-entendent plutôt la société, ou même un organisme abstrait doué de toutes sortes de vertus. Il importe donc, afin d'éviter les ambiguïtés et les équivoques, de préciser la signification de l'Etat.

Ce mot peut être pris dans deux sens, suivant qu'il

représente ou bien la société civile ou bien le pouvoir suprême dans cette société. Ainsi quand nous disons que, dans certaines circonstances, l'homme est tenu de sacrifier sa vie pour l'Etat, nous prenons ce mot dans le premier sens, c'est-à-dire celui de société civile ou politique. Quand nous affirmons que l'Etat doit garantir les droits des citoyens, nous employons le mot *Etat* dans le sens d'autorité suprême ou souveraine. Confondre ces deux notions, ce serait ouvrir la porte à des abus intolérables. Si l'on identifie la société avec le gouvernement, on verra bientôt la vie nationale tout entière absorbée dans le pouvoir suprême, l'initiative privée étouffée sous le joug pesant du gouvernement, la liberté individuelle écrasée par le despotisme. Ce péril peut, du reste, exister sous toutes les formes de gouvernement, et la tyrannie d'une oligarchie n'est pas moins menaçante que celle d'un monarque, Considéré comme société civile ou politique, l'Etat peut se définir de la manière suivante :

On appelle société civile ou politique, *cette société complète et parfaite, qui est composée d'une multitude de familles et se propose comme but final la réalisation du bien commun naturellement nécessaire à tous les hommes.* Un mot sur chacun des éléments de cette définition.

L'Etat est une société *complète*, c'est-à-dire que la fin qu'il poursuit est un bien général et non un bien particulier. Alors qu'une société littéraire, commerciale, scientifique, amicale, etc., ne procure à ses membres que des avantages d'une espèce déterminée, limités à un certain ordre, la société civile vise au bien général des citoyens et contribue à leur perfectionnement physique, intellectuel et moral.

Parfaite, la société civile, dans la sphère de sa fin propre, est indépendante des autres sociétés. Placée au-dessus des autres sociétés particulières, elle les domine; mais ni dans l'existence, ni dans l'exercice de ses droits, elle ne dépend de ces groupements subordonnés.

Composée d'une multitude de familles, parce que la société n'est pas le résultat de l'association d'individus pris isolément. L'unité primordiale, la cellule fondamentale de la société civile, c'est la *famille.* L'Etat n'est qu'un agrégat de familles, celles-ci composent les communes qui, à leur tour, forment l'Etat. Cette conception se retrouve dans la philosophie antique. Aristote appelle l'Etat l'union des familles et des communes, et non une multitude d'hommes pris individuellement. Le pape Léon XIII a remis cette vérité en pleine lumière. « Voilà donc, dit-il, la famille, c'est-à-dire la société domestique, société très petite sans doute, mais réelle et antérieure à toute société civile, à laquelle dès lors il faudra, de toute nécessité, attribuer certains droits et certains devoirs absolument indépendants de l'Etat... Les fils sont quelque chose de leur père, ils sont en quelque sorte une extension de sa personne, et pour parler avec justesse, ce n'est pas immédiatement par eux-mêmes qu'ils s'agrègent et s'incorporent à la société civile, mais par l'intermédiaire de la société domestique dans laquelle ils sont nés. » (Encycl. *Rerum Novarum*, § *Jura odio.*)

Enfin la société civile a pour but final: *la réalisation du bien commun, naturellement nécessaire à tous les hommes.* La fin de la société civile, en effet, est précisément ce bien qui, tout en étant indispensable à tous les hommes, ne peut être réalisé par chacun d'eux pris isolément ou par des groupements particuliers.

De la définition de la société civile, il résulte que les éléments qui la constituent sont au nombre de trois : 1) une masse d'hommes constitués en familles; 2) une autorité commune suprême; 3) l'indépendance vis-à-vis des autres sociétés de même nature, en d'autres termes : la souveraineté. On peut ajouter : un territoire propre, en faisant abstention des sociétés rudimentaires, telles que les hordes nomades.

2. *Fin propre de l'Etat.* — Il est important de déterminer avec soin la fin propre de la société civile, car de cette considération dépendent la fonction, les droits et les devoirs de la société et du pouvoir suprême. Qu'est-ce en définitive que la fonction de la société politique, sinon le moyen de tendre à sa fin propre? Les droits de la société? Le moyen nécessaire pour remplir sa fonction. Les devoirs ? La règle et la mesure de cette fonction. D'ailleurs, comme nous le démontrons dans la suite, la fin de l'autorité suprême n'est pas différente de celle de la société.

D'après Montesquieu, les Etats ont pour fin commune, unique, leur propre conservation. En dehors de cela, ils ont chacun une fin particulière déterminée. « L'agrandissement, dit-il, était l'objet de Rome, la guerre celui de Lacédémone, la religion celui des lois judaïques, le commerce celui de Marseille, la tranquillité publique celui de la Chine, la navigation celui des Rhodiens. » Mais on constate sans peine que Montesquieu confond la fin de l'Etat avec les différents moyens qui peuvent servir à la réaliser. Passant à l'extrémité opposée, Haller nie toute fin propre de l'Etat. « Si la société civile, dit-il, n'est autre chose qu'une addition et un engrenage d'innombrables sociétés particulières, différentes et volontaires, si elle n'est pas une société une et générale, qui enveloppe de plein droit tous les membres du groupe, la fin naturelle de l'Etat est un non-sens. » L'erreur capitale de Haller, ce qu'il n'a pas su discerner, c'est que les conventions privées qui forment les groupes particuliers ne sont point l'Etat, mais seulement la cause occasionnelle de celui-ci, elles rapprochent et groupent un certain nombre d'individus, et de ce rapprochement naît naturellement une société générale, la société civile, l'Etat, qui encadre les sociétés particulières et réunit en un tout les membres du groupe.

La fin propre de l'Etat, c'est le bien temporel commun, la prospérité publique. La fin propre de la société civile doit être le terme des tendances naturelles qui lui donnent naissance. Or les deux forces qui attirent l'homme à la vie sociale : la bienveillance innée et l'indigence dans la loi du progrès, ont pour terme naturel et nécessaire le bien temporel commun. C'est dans ce *bonum commune* que se trouve la fin propre de la société civile. Au vrai, la sociabilité de l'homme n'est satisfaite que dans une société supérieure aux groupements particuliers et par l'acquisition d'un bien qui dépasse et domine les biens particuliers, c'est-à-dire le bien public, le bien commun temporel. Pourquoi les hommes cherchent-ils au-dessus de la famille et des associations particulières une union plus compacte et plus vaste, si-non pour obtenir un bien commun, un bien social auquel ne peuvent parvenir, ou du moins auquel ne parviennent que difficilement les individus et les groupements inférieurs? Etant le dernier terme de la sociabilité humaine dans l'ordre naturel, la société civile a pour but de compléter, d'aider les sociétés inférieures dans la poursuite du bonheur temporel, ordonné lui-même à la béatitude éternelle. Et donc le bien commun supplée à l'insuffisance des activités individuelles ou collectives, s'élève au-dessus des différents biens particuliers, favorise la tendance au progrès physique, intellectuel et moral de la nature humaine, et comprend l'ensemble des conditions qui rendent possibles à tous les associés le vrai bonheur, la perfection sur cette terre.

Dans des termes sinon identiques, du moins équivalents, les théologiens catholiques, saint THOMAS, SUAREZ, etc., les auteurs modernes, enseignent la même doctrine sur la fin de la société civile. LÉON XIII résume cet enseignement : « Par nature, dit-il, l'homme est fait pour vivre dans la société civile. En effet. dans l'état d'isolement, il ne peut ni se procurer les objets nécessaires au maintien de son existence, ni acquérir la perfection des facultés de l'esprit et de celles de l'âme. Aussi a-t-il été pourvu par la divine Providence à ce que les hommes fussent appelés à former non seulement la société domestique, mais la société civile, *laquelle seule peut fournir les moyens indispensables pour consommer la perfection de la vie présente.* » Et dans l'Encyclique *Nobilissima Gallorum :* « Comme il existe sur la terre deux sociétés suprêmes, la société civile dont la fin consiste à procurer au genre humain le bien temporel et de ce monde... »

Le bien public, dont il est ici question, n'est pas la somme de la prospérité ou du bonheur temporel de tous les individus pris séparément. La prospérité publique ne consiste pas à rendre immédiatement et directement chaque famille heureuse, riche et prospère. Non, le bien social ne diffère pas des biens particuliers comme la gerbe diffère des épis, mais il les domine comme un bien supérieur, comme un bien appartenant à un ordre spécifiquement différent du bien privé particulier. Tel est l'enseignement de Léon XIII dans l'Encyclique *Rerum Novarum :* « L'expérience quotidienne, dit-il, que fait l'homme de l'exiguïté de ses forces, l'engage et le pousse à s'adjoindre une coopération étrangère. De cette propension naturelle, comme d'un même germe, naissent la société civile d'abord, puis, au sein de celle-ci, d'autres sociétés, qui, pour être restreintes et imparfaites, n'en sont pas moins des sociétés véritables. Entre ces petites sociétés et la grande il y a de profondes différences qui résultent de leur fin prochaine. La fin de la société civile embrasse universellement tous les citoyens, car elle réside dans le bien commun, c'est-à-dire dans un bien auquel *tous et chacun ont le droit de participer dans une mesure proportionnelle.* Au contraire, les sociétés qui se constituent dans son sein, sont tenues pour privées et le sont en effet, car leur raison d'être immédiate est l'utilité particulière et exclusive de leurs membres. La société privée est celle qui se forme dans un but privé, comme lorsque deux ou trois s'associent pour exercer ensemble le négoce. » En résumé, d'après la doctrine du Pape, 1° toute société privée a pour fin immédiate l'utilité particulière et exclusive de ses membres; 2° la société civile n'a pas pour fin prochaine l'utilité particulière et exclusive des citoyens; 3° mais elle a pour fin un bien commun, c'est-à-dire un bien auquel tous et chacun ont le droit de participer dans une mesure proportionnelle.

Le bien commun, qui est la fin naturelle de la société civile, comprend deux éléments : A) la tutelle juridique, B) l'assistance accordée à l'activité privée des citoyens.

A) La tutelle juridique. — Etant données les passions et les inclinations mauvaises des hommes, il se produit fatalement parmi eux des aggressions contre les droits qu'ils tiennent de la loi naturelle. De là procède la nécessité de défendre, de sauvegarder ces droits essentiels, tels que le droit à l'existence, à la dignité, à l'indépendance, à la vraie liberté. Mais comme les individus ne peuvent se faire justice à eux-mêmes sans tomber dans la barbarie, il est nécessaire qu'ils soient soumis à une autorité chargée de protéger leurs droits et d'assurer la justice parmi eux. Or la société créée dans ce but n'est autre que la société civile, l'Etat. Toutes les autres sociétés, ayant des fins particulières, seraient inaptes à réaliser ce but.

Mais les hommes n'ont pas seulement besoin que leurs droits menacés soient défendus; il sera encore nécessaire, dans un grand nombre de cas, de définir, de déterminer le droit. Des doutes, des conflits pourront s'élever en matière de droit; il faudra les trancher. La loi naturelle laisse indéterminés un grand nombre de droits qui, de leur nature, sont variables et contingents, elle laisse dans le vague un certain nombre de points : il faudra établir des règles fixes pour déterminer le droit dans ces modalités contingentes. Tout cela fait partie de la tutelle juridique. Il est évident que sans elle les hommes ne sauraient avoir ni paix, ni stabilité, et se trouveraient ainsi dans l'impossibilité d'atteindre leur fin temporelle. D'ailleurs, comme on l'a montré plus haut, la tutelle juridique ne peut être réalisée que par une autorité supérieure à laquelle tous seront obligés de se soumettre, c'est-à-dire dans et par la société civile.

B) L'assistance aux initiatives privées. — La prospérité temporelle publique exige une certaine abondance de biens matériels et moraux mis à la disposition des citoyens, de telle façon que chacun puisse se les procurer, s'il en a le désir. Parmi ces biens il en est que l'on peut obtenir, sans le concours de la société civile, par la seule activité et la coopération des familles. Il n'en demeure pas moins qu'en dehors du milieu social, ces biens ne sauraient parvenir à leur complet développement. Sans la société civile, sans la tutelle juridique qui en est la conséquence, il n'y aurait ni paix, ni sécurité, ni stabilité, et dès lors la division du travail, le progrès, la prospérité se trouveraient gravement compromis.

D'autre part, il y a des institutions qui ne sauraient être fondées sans l'initiative et la direction du pouvoir suprême, parce qu'elles surpassent la capacité ordinaire des activités privées, individuelles ou collectives. Telles sont : la création des voies de communications nationales, certains établissements scientifiques, l'échange des correspondances par les postes et télégraphes, etc. Dans ces cas et d'autres semblables, la société civile apparait comme un facteur nécessaire de progrès.

3) *Caractères de la Société civile.* — Les caractères de la société civile sont au nombre de trois : A) elle est une société *nécessaire*, B) *organique*, C) *inégale.*

A) *Société nécessaire.* — Parce que l'homme est perfectible et ne peut atteindre son perfectionnement intégral en dehors de la société civile, il est clair que la nature même de l'homme, et donc la loi naturelle, postulent cette société comme une nécessité. Toutefois cette nécessité, qui affecte le genre humain en général, ne s'impose pas à chaque homme en particulier; exceptionnellement, l'homme peut se soustraire à la société civile et vivre en ermite ou en sauvage. Que la société civile soit nécessaire au genre humain, cela *résulte a posteriori* du fait de son existence chez tous les peuples, dans tous les temps et dans tous les lieux, affectant les formes rudimentaires de la horde ou de la tribu, ou les modalités plus parfaites des grands Etats modernes.

B) *Société organique.* — On appelle organique une société qui n'est pas le résultat immédiat de l'union d'individualités, mais qui est constituée par le groupement de sociétés inférieures. A l'origine du genre humain, c'est la famille qui se forme la première, puis, par suite de la multiplication des familles, celles-ci se groupent et s'unissent dans une société plus vaste : l'Etat. Cependant, en s'incorporant à la société civile, les familles ne perdent pas leur être

propre et leur fin spéciale. Ne sont-elles pas une institution nécessaire, destinée à la conservation et à la propagation du genre humain? Pour remplir efficacement cette mission, la famille doit conserver une certaine autonomie et des droits propres qu'elle ne reçoit pas de l'Etat.

La société civile est donc une société organique.

C) *Société inégale.* — Une société inégale est celle qui se compose de personnes juridiquement inégales. Ceci posé, l'inégalité juridique dans la société civile découle nécessairement du caractère organique de celle-ci. La société civile étant une union de familles qui conservent dans son sein leur être et leurs droits essentiels, il s'ensuit que les pères de famille gardent leur autorité et leurs droits de supériorité sur les membres de la famille. Mais si le père de famille exerce ses droits dans la société civile, il est manifeste que cette dernière n'est pas composée de personnes égales en droit et réciproquement indépendantes, mais bien de membres juridiquement inégaux et dépendants mutuellement : en d'autres termes, la société civile est une société inégale.

En outre, il existe dans la société différentes classes sociales, qui se forment naturellement. C'est ainsi que la similitude de la profession et des intérêts groupe les hommes en classes professionnelles, par exemple : la classe des employeurs et des employés. Chacune de ces classes jouit de certains droits appropriés à sa nature et au but qu'elle poursuit. La conséquence de ce fait naturel, c'est que l'égalité absolue ne saurait exister dans la société. L'inégalité des fonctions sociales entraîne nécessairement l'inégalité des droits. L'harmonie et la vie de la société ne supposent-elles pas une certaine différenciation dans les droits de ses membres?

Et cependant cette inégalité *organique* dans la société ne détruit pas l'égalité *civile* des citoyens. L'égalité civile, c'est la reconnaissance et la défense égale des droits innés de tous les citoyens, et la possibilité égale pour tous — moyennant, bien entendu, l'exercice de leur activité — de jouir des droits acquis. Il est clair que l'égalité civile dont nous parlons n'est pas une égalité *quantitative*, mais uniquement *qualitative*. En bref : c'est *l'égalité de l'inviolabilité des droits*. Exemple : le droit de propriété dont jouit un pauvre sur sa misérable cabane mérite autant de respect que celui d'un riche sur son palais. L'égalité civile n'est donc pas lésée par l'inégalité organique, je veux dire par les inégalités de droit que la nature réalise soit au sein de la famille, soit en dehors d'elle, par la diversité des positions et des fonctions sociales. Ainsi, l'antinomie apparente entre l'inégalité organique et l'inégalité civile se résout en cette formule : égal respect de droits inégaux.

II. Origine de l'Etat. — 1) *Théories de l'origine contractuelle.* — 2) *Théories de l'origine naturelle.*

1) *Théories de l'origine contractuelle.* A) *Exposé des théories de Hobbes et de Rousseau.* — B) *Réfutation de ces théories.*

A) *Hobbes et Rousseau.* — Ces deux philosophes contestent que la société humaine, sous quelque forme qu'elle se manifeste (famille, corporation, Etat, etc.), ait une origine naturelle; ils affirment au contraire qu'elle a été inventée par l'homme et établie en vertu d'un pacte. Leurs théories diffèrent en ceci : que Rousseau suppose un état extra-social, c'est-à-dire un état dans lequel l'homme était réduit à la condition des bêtes; tandis que Hobbes place l'homme primitif dans un état antisocial, c'est-à-dire dans un état de guerre de tous contre tous.

Thomas Hobbes (1588-1679) développa sa théorie sociale dans un livre célèbre ayant pour titre : *Elementa philosophica de cive.* Il y dit que l'homme, dans l'état de nature, était régi par une double tendance : celle de l'égoïsme et de la convoitise illimitée de tout acquérir et de jouir de tout, et celle du souci de se préserver de la mort et de se conserver. — De l'égoïsme, dans cet état de nature, est issue la guerre de tous contre tous, puisque la nature a donné à tous droit sur toutes choses. *Homo homini lupus. Bellum omnium contra omnes.* — De la crainte, ou du désir de la conservation, est née la tendance à sortir d'un pareil état et à chercher des compagnons. En conséquence de cette conception, la société humaine, d'après Hobbes, doit être envisagée, à son origine, comme une convention de paix réciproque, provenant, non pas de la bienveillance, mais de la crainte et de la nécessité. Mais pour avoir une paix stable, il faut, d'après lui, que tous n'aient plus qu'une volonté unique, ce qui ne saurait s'obtenir à moins que chacun ne soumette la sienne à une autre volonté unique. De cette sorte, tout ce que cette volonté unique aura résolu en vue de la paix commune, sera tenu pour être la volonté de tous et de chacun. Hobbes attribue à cette volonté publique le même pouvoir sur tous les citoyens avant la formation de la société, c'est-à-dire un pouvoir souverain ou absolu, auquel il va même jusqu'à subordonner la conscience morale.

Jean-Jacques Rousseau (1712-1778) prétend, dans son *Discours sur l'origine et l'inégalité parmi les hommes*, et dans son *Contrat social ou principes de droit politique*, que l'homme, tel qu'il dut sortir des mains de la nature, était un animal moins fort et moins agile que les autres, quoiqu'il fût doué d'une organisation supérieure à la leur. Dans cet état, l'homme n'était dirigé que par son seul instinct, ses fonctions étaient purement animales et ses désirs ne dépassaient pas ses besoins physiques. Aussi était-il heureux, n'éprouvant aucun des maux qui l'affligent au sein de la société.

A la suite de cette première période, dont il serait difficile de fixer la durée, il y en eut une autre, qui fut celle du développement des facultés de l'homme. Quand la raison et les autres facultés de l'homme se furent insensiblement développées en vertu de son pouvoir de perfectionnement, commença la communication entre les hommes, et la parole fut inventée. C'est dans cette seconde période encore que la famille fut instituée. Chaque famille devint une petite société, dans laquelle les liens uniques étaient l'affection réciproque et la liberté. Aussi bien, elle ne se maintenait que par une convention toujours révocable.

Dans une troisième période, les hommes s'appliquèrent davantage à cultiver leurs facultés : ils inventèrent les arts mécaniques et acquirent la propriété; mais comme du même coup ils développaient la variété de l'intelligence et des caractères, l'inégalité commença à apparaître parmi les hommes, qui à l'origine étaient égaux. L'égalité rompue, les plus effroyables désordres s'ensuivirent, les passions ne connurent plus de frein : les hommes devinrent avares, ambitieux, mauvais, et des conflits perpétuels surgirent entre le droit du plus fort et celui du premier occupant. Cet état de choses fit que la société naissante dut se trouver en proie à la guerre la plus horrible. Alors les hommes, pour ne pas périr, pour obtenir la paix et la sécurité, se décidèrent à conclure un pacte social, c'est-à-dire à former une société qui défendît et protégeât, à l'aide de la force commune, la personne et les biens de chacun.

Le pacte social, considéré dans son essence, consistait donc, d'après Rousseau, en ceci : que chacun mît en commun sa personne et tout ce qu'il possédait,

sous la direction de la volonté générale, et que tous réunis, formant un seul corps, reçussent chaque membre comme une portion indivisible du tout. Il substitua la justice à l'instinct, et donna aux actions de l'homme le caractère de moralité dont elles étaient auparavant dépourvues. L'homme, en vertu de ce contrat, perdit, à la vérité, la liberté naturelle et le droit illimité à tout ce qui lui plaisait et à tout ce qu'il était capable de saisir, il y gagna la liberté civile et la propriété de tout ce qu'il possédait.

B) *Réfutation des théories contractuelles.* — Le système de Rousseau n'est qu'un tissu d'hypothèses chimériques et de contradictions.

L'hypothèse de la sauvagerie primitive n'est qu'une fable. Cet homme sans parole, sans raison, libre cependant et perfectible, heureux dans son isolement et menant je ne sais quelle existence béate, c'est tout simplement un mythe.

Qu'est-ce que cet animal qui émerge peu à peu d'une demi-animalité? D'ailleurs si l'état de société est contraire à l'état primitif et heureux de nature, n'est-ce pas le droit, même le devoir de l'homme, de travailler à la dissolution de la société, pour revenir à sa condition première et naturelle? L'*anarchie* est le terme logique de la doctrine de Rousseau.

L'invention de la moralité, la nécessité d'un consentement unanime et toujours renouvelable, l'aliénation totale de soi-même à la société conduisant à un absolutisme sans limite, ce sont-là autant de rêves chimériques d'une imagination malade.

Sans doute, Rousseau déclare que chacun acquiert sur les autres le pouvoir qu'il leur donne sur lui-même, qu'il reçoit l'équivalent de tout ce qu'il aliène, et qu'en fin de compte il n'obéit qu'à soi-même et reste aussi libre qu'auparavant. Mais c'est là une affirmation dépourvue de tout fondement.

Pour que les associés eussent un pouvoir égal les uns sur les autres, il faudrait de deux choses l'une : ou que chacun eût acquis le droit d'obliger tous les autres par sa seule volonté, ou que l'unanimité seule des citoyens eût reçu le pouvoir de commander. Dans le premier cas, chacun pourrait tenir en échec les injonctions de ses concitoyens par des injonctions contraires; dans le second, chacun pourrait empêcher par sa seule abstention les lois qui lui déplaisent : dans les deux cas il serait également vrai de dire que tous les citoyens ont un pouvoir égal les uns sur les autres, et surtout que chacun n'obéit qu'à soi-même. Mais dans les deux cas aussi il serait certain que le contrat social est une démarche dépourvue de sens et d'effet, qui laisse subsister tout entière l'anarchie dont elle devait être le remède.

Le système de Hobbes, sujet aux mêmes inconvénients que celui de Rousseau, formule encore d'une manière plus absolue la théorie du despotisme. Ajoutons qu'il y a une contradiction singulière à dire que la société est contraire à la nature de l'homme, et à reconnaître ensuite qu'elle est pour ce dernier le seul moyen d'assurer sa conservation et son bonheur. Il n'est pas vrai non plus que tous les penchants de l'homme soient égoïstes : l'égoïsme est combattu en nous par le sentiment et par l'instinct qui nous porte naturellement vers nos semblables. Enfin il est absurde de dire que dans l'état de nature tout homme a droit à tout: il aurait droit seulement — si tant est qu'il pût y avoir un droit là où il n'y aurait de devoir pour personne — à ce qui ne serait pas déjà approprié.

En opposition aux systèmes de Hobbes et de Rousseau, la doctrine catholique (voir les textes de Léon XIII cités plus haut) enseigne que la société civile a une origine naturelle.

La famille est une société naturelle, une association voulue par la nature et par elle pourvue d'une constitution déterminée et immuable dans ses traits essentiels. Or l'organisation politique est le développement nécessaire des familles, et par conséquent la société civile tire son origine de la nature de l'homme, moins immédiatement toutefois que la famille. Pour obtenir la prospérité temporelle à laquelle elles sont portées par une pente naturelle, l'union et la coopération des familles sont absolument nécessaires. D'autre part l'union des familles ne sera ni efficace ni durable, si elles ne consentent à se soumettre à une autorité supérieure qui puisse leur assurer la tutelle juridique. A cet instant, la société civile prend naissance.

Dire que la société civile est naturelle, c'est affirmer qu'elle a Dieu pour auteur, et Dieu est l'auteur de la société politique parce qu'il est l'auteur de la nature humaine, parce que lui-même a déposé en l'homme le germe de cette société. Ainsi, l'origine divine de la société ne postule pas une intervention surnaturelle ou une révélation de Dieu, elle n'amène pas à sa suite le gouvernement théocratique, elle ne supprime pas le libre exercice de l'autorité humaine dans le choix de la forme du gouvernement ou du sujet de l'autorité.

Ces épouvantails doivent être écartés, car la société civile est tout à la fois une institution divine par son principe éloigné, et un produit naturel et humain par son origine immédiate et son évolution historique.

2) *Théories de l'origine naturelle.* — Pour expliquer l'origine immédiate des sociétés civiles, deux théories catholiques sont en présence. Toutes deux admettent, contre Hobbes et Rousseau, que la société civile a une origine naturelle et n'est pas le résultat d'un pacte révocable à volonté. Une étude détaillée de ces deux systèmes sera faite à l'article : Pouvoir (Origine du); on peut aussi voir, plus haut, l'article : Droit divin des rois. Nous nous bornerons ici à un exposé sommaire.

A) *Théorie organique.* — La première théorie, qu'on peut appeler théorie organique, explique l'origine de la société par des faits naturels, mais étrangers à la volonté et à la liberté de l'homme. Le fait principal donnant naissance à la société civile, c'est la propagation et la multiplication des familles : on peut ajouter le voisinage de territoire, le domaine territorial, le fait de la force. Ce n'est que dans certains cas et par exception que la théorie organique admet l'intervention de la volonté humaine. Des groupes de familles habitant le même territoire tendent à se rapprocher, sous l'impulsion d'un instinct raisonnable qui leur montre, dans une société plus élevée, le milieu nécessaire pour assurer leur existence et leur plein développement.

Sans doute, la volonté est cause du rapprochement, mais une fois ce rapprochement opéré, la société civile, qui seule peut le rendre salutaire et vraiment fécond, se forme, de plein droit, indépendamment de la volonté de ceux qui deviennent ses membres. Ainsi la cause efficiente immédiate de la société, c'est la juxtaposition, le groupement des familles, la volonté des membres n'est qu'une cause occasionnelle formant ou maintenant le groupement. Parmi les auteurs qui soutiennent cette théorie on peut citer: Taparelli, de Vareilles-Sommières, de Pascal, Cathrein, etc.

B) *Théorie du consentement.* — La seconde théorie est celle de plusieurs grands théologiens scolastiques : Suarez, Bellarmin, Lugo, etc.

Les hommes étant, par la tendance de leur nature, destinés à vivre dans la société civile, la vie civile et politique leur est naturelle, et non pas seulement libre, comme le prétend Rousseau. Les sociétés civiles

ne prennent pas naissance par le seul fait qu'elles résultent d'une société antérieure — la famille par exemple — ou d'un groupement; mais par la volonté que manifestent les associés de vivre ensemble et de tendre d'un commun accord à la prospérité temporelle publique. Cette volonté sociale peut se manifester soit en termes exprès, soit d'une manière tacite. La société politique, en effet, suppose certains liens juridiques qui rattachent l'individu au bien commun de la société, et par conséquent à l'autorité suprême qui a la charge de ce bien commun.

L'ensemble de ces liens juridiques forme ce qu'on appelle la justice légale, élément constitutif de la société civile. Or — ainsi raisonnent les défenseurs de cette théorie — le lien de justice légale ne peut se former que par le consentement des associés. Vivre en société, n'est-ce pas vouloir d'un accord unanime tendre au bien commun temporel, et partant se soumettre aux obligations qui découlent du but social ?

Il serait souverainement injuste d'assimiler à la doctrine de Rousseau la thèse du consentement social. Les deux systèmes diffèrent radicalement. D'après Rousseau, la société naît d'une corruption de la nature; d'après les théologiens catholiques, elle est voulue comme une perfection de la nature. Ceux-ci admettent, à la vérité, qu'un consentement explicite ou tacite est la cause prochaine et immédiatement efficace du lien social, consentement la plupart du temps indirect et commandé par des faits antécédents, mais ils professent en même temps que ce consentement n'a pas pour effet l'aliénation totale à la communauté de la personne et de tous les droits de chaque associé; qu'il n'est point la cause des lois de la morale et de la justice, et qu'il engage, non seulement les associés primitifs, mais encore leur postérité. (Conf. Suarez, *De Legibus*, l. III, c. 3, n. 554; *De Opere sex dierum*, l. V, c. 7 et l. III, c. 8; Costa Rossetti, *Institutiones ethicae et juris naturalis*, p. 541, 1re édit.)

On comprendra mieux la théorie en l'appliquant à la formation historique des Etats.

La première forme historique des sociétés politiques est la forme patriarcale, où la famille se trouve unie à la société politique. Elle est la résultante de la multiplication des familles descendant d'une même souche et reconnaissant comme autorité suprême un ascendant commun, ou le membre de la famille qu'il s'est substitué. Le consentement, cause prochaine de la formation de ces sociétés, se produit d'une façon tacite, en ce sens que chacun des individus se soumet aux actes de véritable autorité exercée par le patriarche. Comme il arrive dans la plupart des œuvres de la nature, le passage de la société purement domestique à la société politique est le plus souvent insensible.

Une autre forme historique de l'origine des Etats, aussi bien dans l'antiquité que dans les temps modernes, a été celle du consentement exprès. Les mêmes motifs qui ont donné naissance à l'émigration, ont produit de tout temps la séparation de groupes nombreux de familles, qui ont cherché un territoire nouveau et des moyens de subsistance. Ces groupes ont ainsi créé une nouvelle société politique, dont l'organisation était fixée par le consentement exprès de ses fondateurs.

D'autres fois, des tribus ou des populations indépendantes et voisines, mues par le besoin d'une assistance mutuelle, ont également fondé une société politique basée sur leur consentement unanime. La fondation de Rome dans les temps antiques, et celle de l'empire germanique au moyen âge, après la dissolution de la monarchie des Francs, sont des exemples de ce mode de formation.

Finalement, il n'est pas rare de rencontrer dans l'histoire le fait de peuples vaincus et subjugués par une race conquérante, qui ont établi, sur un point inaccessible et non conquis du territoire, une petite société politique destinée à servir de base à la reconstruction de la société détruite. C'est ainsi qu'en Espagne, après la conquête des Maures, les débris des populations subjuguées formèrent le royaume des Asturies et ensuite celui d'Aragon.

Quant aux sociétés politiques créées par la force, comme sont celles qui ont pour origine la conquête, il y a même chez elles un certain consentement tacite bien que celui-ci ne soit pas complètement libre. Assurément la force ne saurait être le fondement du droit, et cependant ceux qui la subissent peuvent avoir l'obligation morale de ne pas lui résister et de lui obéir : ce devoir peut résulter de la justice, quand le fait de la force est juste. C'est le cas d'une guerre entreprise pour repousser l'attaque injuste d'une nation voisine, lorsqu'il n'y a pas d'autre moyen que la conquête pour réparer les torts et les dommages causés par la nation vaincue. La charité envers soi-même peut aussi imposer l'obligation de ne pas résister à la force, lorsque cette résistance devrait amener de plus grands maux, et serait dès lors inutile ou impossible.

III. **Fonctions de l'Etat**. — 1) *Nature de l'autorité politique.* — 2) *Rôle de l'Etat en général.* — 3) *Rôle de l'Etat en particulier.*

1) *Nature de l'autorité politique.* — Jusqu'à présent, nous avons considéré l'Etat sous la forme de société; dans ce qui suit, nous envisagerons l'Etat-pouvoir, l'autorité.

A) *Définition de l'autorité.* — D'une manière générale, l'autorité est le droit de diriger efficacement les membres d'une société dans leur action commune pour la réalisation de la fin sociale. Un principe d'unité et de conservation, une force directrice, telle est l'autorité. Dès lors l'autorité politique n'est autre chose que le principe directeur de l'action collective des citoyens dans leur tendance au bonheur temporel. Toute société humaine est soumise à une autorité suprême, dont le droit a pour mesure l'importance de la fin et l'importance de la direction unitaire requise par les exigences de cette fin.

En toute société, l'autorité est une, bien que celle-ci puisse résider dans un sujet multiple. En effet, l'unité morale de la direction, qu'implique la poursuite rationnelle de la fin propre de la société, implique l'unité morale de l'autorité directrice. Il y a une différence essentielle entre le droit qui constitue l'autorité à exercer sur des volontés humaines, et les droits qui s'exercent sur des choses matérielles. Celles-ci ont été soumises par Dieu, d'une manière générale, à la domination de l'homme et pour le profit de l'homme : au contraire, les volontés humaines, étant naturellement indépendantes, n'ont pas été soumises à un homme déterminé, pour l'avantage personnel de celui-ci. Cette subordination ne peut être établie formellement que par Dieu, ou par le libre consentement de celui qui la subit.

B) *Nécessité de l'autorité politique.* — L'autorité est un élément indispensable à la société politique. Comment en effet, dans un groupement nombreux, de longue durée, composé d'éléments divers, où les intérêts entrent souvent en conflit, comment le concours simultané des efforts, la variété des démarches, l'union des intelligences et des volontés, absolument nécessaires pour atteindre le but social, seraient-ils obtenus, si un pouvoir ne dirigeait efficacement les associés, orientant dans une même direction leurs efforts et leurs actions? « Il n'y a point, dit Bossuet,

de pire état que l'anarchie : c'est-à-dire l'état où il n'y a point de gouvernement ni d'autorité. Où tout le monde peut faire ce qu'il veut, nul ne fait ce qu'il veut; où il n'y a point de maître, tout le monde est maître; où tout le monde est maître, tout le monde est esclave. » (*Politique tirée de l'Ecriture sainte*, l. I, art. 3.)

Cette nécessité naturelle de l'autorité politique a été, à plusieurs reprises, affirmée et démontrée par le Souverain Pontife Léon XIII. « Que dans toute communauté, dit-il, il y ait des hommes qui commandent, c'est là une nécessité, afin que la société, dépourvue de principe et de chef qui la dirige, ne tombe pas en dissolution et ne se trouve pas dans l'impossibilité d'atteindre la fin pour laquelle elle existe » (Encycl. *Diuturnum*, § *Etsi homo arrogantia*). « Comme aucune société ne peut subsister, si elle ne possède un chef suprême, qui oriente d'une manière efficace et par des moyens communs tous les membres vers le but social, voilà pourquoi l'autorité est nécessaire à la société civile pour la diriger. » (Enc. *Immortale Dei*, § *Non est magni negotii*.)

L'autorité est un pouvoir *moral :* c'est-à-dire que l'Etat, pour diriger efficacement les volontés et gouverner d'une manière raisonnable, doit être armé du pouvoir de commander, du droit d'imposer l'obligation morale. Parce qu'elle est le principe directeur efficace des sociétés humaines, l'autorité doit se conformer à la nature de l'homme et respecter sa dignité d'être raisonnable et libre. Or pour l'homme libre, la seule direction vraiment efficace et qui sauvegarde la dignité de la personne, est celle de l'obligation morale, s'exerçant par la contrainte immatérielle du devoir.

Sur ce point, les théologiens sont d'une parfaite unanimité. « Le gouvernement, dit Suarez alléguant le témoignage de l'Ecole, s'il n'est armé du pouvoir de contraindre, est inefficace et facilement exposé à la révolte. D'ailleurs le pouvoir de contraindre, sans le pouvoir d'obliger en conscience, est moralement impossible, car la contrainte, pour être juste, suppose une faute, et à tout le moins est-il très insuffisant dans un grand nombre de cas urgents » (*De Legibus*, l. III, c. 21, n° 8).

2) *Rôle de l'Etat en général.* — Le rôle général de l'Etat consiste à diriger la société vers la fin prochaine de celle-ci. Or, comme nous l'avons montré plus haut, la fin prochaine de la société politique consiste à aider, dans la sécurité de l'ordre, le développement physique et moral des associés. Dès lors, à l'autorité suprême incombent l'obligation et la mission de maintenir la paix intérieure et extérieure par la protection des droits, et de contribuer positivement à la prospérité temporelle de la société. La mission générale de l'Etat se divise donc en deux attributions spéciales, à savoir : le rôle de *protection* et le rôle d'*assistance*.

L'enseignement de la théologie catholique sur ce point a été exposé par le pape Léon XIII : « L'autorité, dit-il, est le principe qui dirige la société dans la poursuite de la fin pour laquelle elle existe » (Enc. *Diuturnum*, § *Etsi homo arrogantia*). « Le chef suprême oriente d'une manière efficace et par des moyens communs tous les membres vers le but social » (Enc. *Immortale Dei*, § *Non est magni negotii*). « Le bien commun est le principe créateur, l'élément conservateur de la société humaine, d'où il suit que tout vrai citoyen doit le vouloir et le procurer à tout prix. Or, de cette nécessité d'assurer le bien commun, dérive, comme de sa source propre et immédiate, la nécessité d'un pouvoir civil, qui, s'orientant vers le but suprême, y dirige sagement et constamment les volontés multiples des sujets groupés en faisceau dans sa main » (*Lettre* du 3 mai 1892).

Dans l'Encyclique *Rerum novarum*, le pape traite *ex professo* du rôle de l'Etat dans la société, principalement dans l'ordre économique. « Ce que l'on demande d'abord au gouvernement, dit-il, c'est un concours d'ordre général, qui consiste dans l'économie tout entière des lois et des institutions. Le pouvoir doit favoriser la prospérité publique, c'est-à-dire la prospérité morale, religieuse, domestique et économique. Le concours général comprend, entre autres choses, une imposition modérée et une répartition équitable des charges publiques, le progrès de l'industrie et du commerce, une agriculture florissante et autres éléments, du même genre. » Léon XIII souhaite que la prospérité résulte spontanément de l'organisation sociale, et que « la *providentia generalis* de l'Etat produise le plus grand nombre d'avantages ». Lorsque ce souhait ne peut être immédiatement exaucé, il invoque alors en faveur des faibles, et en particulier des ouvriers, la *providentia singularis* de l'Etat. « Celui-ci doit faire en sorte que, de tous les biens que les travailleurs procurent à la société, il leur revienne une part convenable, comme l'habitation et le vêtement, et qu'ils puissent vivre au prix de moins de peines et de privations. » Les gouvernements sont les gardiens de l'ordre et des droits, « car ils détiennent le pouvoir, non dans leur intérêt personnel, mais dans celui de la société ». Or l'ordre demande que « la religion, les bonnes mœurs, la vigueur corporelle soient dans un état florissant; si donc ces choses sont en danger, il faut absolument appliquer, dans de certaines limites, la force et l'autorité des lois ». « Les droits, où qu'ils se trouvent, doivent être religieusement respectés. Toutefois, dans la protection des droits privés, l'Etat doit s'occuper d'une manière spéciale des faibles et des indigents. »

Ainsi, d'une part, le pape recommande en termes énergiques aux gouvernants de protéger tous les droits des citoyens; d'autre part, il rappelle au Pouvoir le devoir de contribuer à la prospérité publique, de favoriser le bien commun temporel, soit par un concours général (*providentia generalis*), soit par un concours particulier (*providentia singularis*). En d'autres termes, protéger les droits, aider les intérêts, telle est la mission complète de l'Etat, exposée dans l'Encyclique *Rerum Novarum*.

3) *Rôle de l'Etat en particulier.* — A) *Fonction de protection;* B) *Fonction d'assistance;* C) *Comparaison des deux fonctions.*

A) *Fonction de protection.* — La première fonction de l'Etat comprend ce que nous avons appelé la *tutelle juridique*. Cette tutelle comprend trois actes :

a) *Déterminer les droits par la loi.* — Le bien commun exige qu'une législation positive applique aux cas particuliers et détermine, suivant les conditions spéciales de la société, les principes généraux du droit naturel, harmonisant dans une même obligation les volontés et les activités des citoyens. Tel est le rôle du pouvoir législatif.

b) *Résoudre les conflits des droits.* — Que l'ordre social réclame la solution des conflits qui pourraient s'élever par l'exercice de droits opposés, c'est là une vérité incontestable. Les lois les plus sages, les règlements les plus utiles resteraient lettre morte sans l'établissement des tribunaux.

c) *Assurer l'exercice du droit.* — Un Etat dans lequel le droit serait dépourvu de toute garantie efficace, de toute sanction, serait le théâtre d'une confusion sans issue, de l'insécurité générale, de la guerre de tous contre tous. Alors le triomphe appartiendrait au plus fort, la violence et la ruse opprimeraient la vertu, toutes les énergies seraient paralysées, sinon étouffées. Il est donc indispensable que l'Etat assure l'exercice du droit, en protégeant celui-ci par la force

publique, en réprimant les infractions par des sanctions efficaces. Tel est le rôle du pouvoir coercitif.

B) *Fonction d'assistance.* — La seconde fonction de l'Etat se rapporte à la prospérité temporelle de la société. Cette prospérité elle-même comprend deux éléments : *a*) la prospérité économique ou matérielle, *b*) la prospérité morale et intellectuelle.

a) La prospérité matérielle ou économique consiste dans une certaine abondance de biens matériels, de richesses, nécessaire à l'existence, à la conservation, au bien-être et au perfectionnement de l'homme. Or la production de la richesse dépend principalement de l'activité privée des citoyens isolés ou associés. Par conséquent l'intervention du pouvoir civil dans la sphère des intérêts économiques doit avoir pour objectif principal d'enlever les obstacles qui s'opposent au développement de cette activité. Parmi ces obstacles, citons les impôts écrasants ou répartis sans équité. Enfin l'Etat a le devoir d'aider et au besoin de stimuler l'initiative privée.

b) Mais tout importante qu'elle soit, la prospérité matérielle n'a de valeur qu'autant qu'elle sert au véritable progrès, à la vraie civilisation, qui consiste principalement dans le développement moral et intellectuel de la société. Que le pouvoir civil ait la mission de promouvoir la morale publique et de protéger la Religion, c'est une vérité qui ressort avec évidence de la considération de la fin naturelle de l'Etat et de la Société. L'une et l'autre, en effet, sont des moyens donnés à l'homme pour l'aider à accomplir sa destinée sur la terre, c'est-à-dire à se préparer au bonheur éternel.

Aussi bien, la prospérité matérielle, dépouillée de la grandeur morale, ne serait digne ni de l'homme, ni d'une société humaine. Cette société fondamentale, Léon XIII n'a cessé de la rappeler en maintes occasions. « Parmi les principaux devoirs du chef de l'Etat, dit-il, se trouve celui de protéger et de défendre la religion, car il importe à la prospérité sociale que les citoyens puissent librement et facilement tendre à leur fin dernière. » (*Immortale Dei*, § *Hac ratione*.) — « Ceux qui gouvernent le peuple doivent à la chose publique, non seulement de procurer les biens extérieurs, mais encore de s'occuper, par une sage législation, des biens de l'âme. Mépriser dans le gouvernement les lois divines, c'est faire dévier le pouvoir politique de son institution et de l'ordre de la nature » (Encycl. *Praestantissimum*, § *Mitiores aliquanto*). — « La nature n'a pas fait l'Etat pour que l'homme y trouve sa fin, mais pour qu'il y trouve des moyens aptes à sa perfection. Par conséquent, un Etat qui ne fournirait à ses membres que les avantages extérieurs d'une vie facile et élégante, qui, dans le gouvernement de la société, laisserait de côté Dieu et la loi morale, un tel Etat ne mériterait plus ce nom, il ne serait qu'un vain simulacre, qu'une institution trompeuse. » (Encycl. *Sapientia christiana*, § *Quod autem*.)

Ici deux remarques s'imposent :

La première c'est que l'Etat intervient uniquement dans l'ordre *public*, et nullement dans la morale et la religion *privées* des individus. L'autorité civile, en effet, n'a pas la mission de conduire directement les hommes à leur fin dernière, et donc la religion et la morale individuelles sont affranchies du contrôle de l'Etat.

La seconde remarque est que l'Etat, dans son rôle de protecteur de la religion publique, doit respecter les droits de l'autorité suprême de la société à laquelle appartient la vraie religion, c'est-à-dire de l'Eglise catholique.

C) *Comparaison des deux fonctions de l'Etat.* — La tutelle juridique affecte l'existence même et assure la conservation de la société politique. Le devoir d'assistance concerne le développement de la prospérité temporelle publique, dès lors il est manifeste que la mission de conserver l'ordre social prime le devoir de diriger et d'exciter les énergies sociales. En outre, la protection du droit ne peut être obtenue sans une autorité qui le définisse et l'impose, tandis que la prospérité temporelle publique pourrait à la rigueur et dans certains cas être réalisée sans l'intervention du pouvoir civil, ou du moins avec la plus faible ingérence de celui-ci. L'autorité publique, lorsqu'elle protège les droits, exclut toute autre action : la paix sociale étant impossible quand chacun se fait justice par soi-même. Au contraire, quand elle vient en aide aux intérêts, l'action publique ne fait que s'associer à l'action privée individuelle ou collective, ou suppléer à l'absence de celle-ci.

Il s'ensuit que le devoir de protection des droits existe toujours et que celle-ci doit nécessairement être réalisée, tandis que la contribution aux intérêts sociaux est variable et supplétive. En d'autres termes : protéger les droits, c'est la fonction *primaire ;* aider les intérêts, c'est la fonction *secondaire* de l'Etat.

Limites du pouvoir de l'Etat. — D'une manière générale, le pouvoir de l'Etat ne doit pas s'exercer directement sur le bien *privé* des individus, son action a pour limite le bien commun de la société. L'Etat n'a pas le droit de tout faire par lui-même, mais il doit céder le pas à l'initiative privée et se borner à un haut contrôle, toutes les fois qu'une intervention particulière n'est pas nécessaire. Ainsi l'Etat doit *laisser faire* lorsque l'initiative privée est suffisante, il doit *aider à faire* lorsque l'initiative privée se trouve insuffisante, enfin il ne doit *faire* par lui-même que ce qui concerne les services publics qui par leur nature dépassent les forces et les ressources privées.

En outre, l'intervention du Pouvoir dépend des conditions particulières où se trouvent les divers Etats. Il faudra tenir compte 1° de la structure administrative du pays, suivant que domine la centralisation ou la décentralisation ; 2° du degré de civilisation et du génie national de chaque peuple ; 3° de la constitution politique de la société. Dans un régime politique fondé sur le suffrage universel, la liberté politique est étroitement liée à la liberté du vote. Or cette dernière liberté est considérablement diminuée dans les fonctionnaires de l'Etat. D'autre part, la liberté religieuse dépend de la liberté politique : la centralisation est souvent une machine de guerre contre la liberté de l'Eglise, comme on peut aisément le constater dans les conflits politico-religieux qui sévirent en France depuis la fin du siècle dernier.

Tous ces motifs inclinent à restreindre plutôt l'intervention de l'Etat. A un gouvernement de parti, plus soucieux de son intérêt propre que du bien social, on ne demandera que le minimum d'intervention absolument indispensable à la conservation de l'Etat.

IV. Fausses théories de l'Etat

L'Etat païen. — La philosophie grecque considère l'Etat comme un tout, dont les citoyens sont les parties constitutives. Mais comme la partie existe pour le tout, et non le tout pour la partie, l'Etat n'existe pas pour les citoyens ; ce sont au contraire les citoyens qui existent pour l'Etat. Les membres de la société n'ont de valeur et de raison d'être que par la onction qu'ils remplissent dans l'Etat ; comme hommes, ils ne comptent pas, ou plutôt ils sont absorbés par l'Etat.

Dans la théorie de l'Etat païen, la fin particulière des individus ne joue aucun rôle, elle n'existe pas, ou plutôt elle se fond dans l'activité collective de l'Etat. Il s'ensuit que l'Etat domine et embrasse toute la vie des citoyens, que rien n'échappe à son action et à sa compétence, que devant lui disparaissent les droits individuels innés ou acquis. C'est le despotisme le plus absolu et le plus radical.

Sans doute, assagi par l'expérience de la vie, PLATON distingue l'individu de l'Etat. Son ouvrage des *Lois* tient compte des inclinations de la nature humaine; mais lorsque, dans la *République*, il décrivait l'organisation de la cité, Platon éliminait tous les droits naturels. La famille peut détourner le citoyen des devoirs envers sa patrie, il supprimait la famille; la propriété individuelle abaisse à des soucis vulgaires, il décrétait le communisme. Sous prétexte que la vie privée, pour être saine et féconde, a besoin de discipline, le législateur pénétrera dans les maisons, y réglera jusqu'aux moindres détails domestiques et exercera partout une inquisition minutieuse et oppressive. Alors le citoyen, dirigé par les sages qui sont les philosophes et dégagé de toute sujétion terrestre, entrera dans la cité idéale, asile de perfection morale et de bonheur parfait!

A la méthode intuitive qui avait conduit Platon à la pure utopie, ARISTOTE substitue l'observation et l'analyse. Pour le Stagirite, l'Etat est encore à lui-même sa propre fin, les individus n'existent que pour lui, leurs droits sont entièrement à la discrétion du Pouvoir. S'il laisse subsister la famille et la propriété, c'est qu'il trouve dans ces institutions des moyens favorables à la fin de l'Etat. Par suite, le mariage, l'éducation des enfants, le travail manuel deviennent l'objet du gouvernement direct et absolu de l'Etat. Aussi, dès le commencement de la *Politique*, Aristote établit la nécessité sociale de l'esclavage. On le voit, l'organisation de la cité par le Philosophe grec aboutit à l'absolutisme de l'Etat, et il importe assez peu que cet absolutisme soit plus habilement dissimulé et moins repoussant que celui du divin Platon.

Système de LOCKE. — Ce philosophe écossais écrivit en 1690 un *Essai sur le gouvernement civil* où le sensualisme et la méthode empirique se concilient avec certaines idées de détail très élevées et une foule d'aperçus qui dénotent un rare talent d'observation. Le principe fondamental de sa politique est que les hommes naissent *égaux*, *libres* et *indépendants* les uns des autres. De là la nécessité d'un contrat social qui soumet toutes ces libertés à une loi d'ordre général pour réprimer et éviter les conflits. Naturellement, les hommes ne veulent faire au pouvoir public, dans lequel s'incarne ce principe d'ordre, que les sacrifices strictement nécessaires. Or, comme Locke est optimiste, il réduit ces sacrifices et les droits de l'autorité à peu de chose : la répression des délits et des abus. Ce système, par son optimisme et son recours au contrat social comme fondement et mesure des droits de l'autorité, constitue une théorie du libéralisme politique, qui a rencontré grande faveur en Angleterre.

Théorie de J.-J. ROUSSEAU. — L'auteur de l'*Emile* s'est inspiré visiblement de Locke, tout en poussant son système social et politique dans une voie différente. Laissant de côté ce qui concerne le contrat social et la souveraineté du peuple (voir l'article POUVOIR [ORIGINE DU]), nous nous bornerons à la théorie de l'Etat.

D'après le philosophe de Genève, l'Etat c'est « la volonté générale », source de tous les droits, et à laquelle tous les citoyens doivent pleine obéissance. Malgré certains aveux très rares, où il semble admettre que le jugement du peuple est sujet à se tromper et que « si on veut toujours son bien, on ne le voit pas toujours », Rousseau regarde cette volonté générale comme infaillible ou impeccable. Il n'accorde aux supériorités naturelles et sociales que des devoirs, sans droits ni privilèges. Déjà, dans sa préface de *Narcisse* (où l'on pressent l'auteur du *Discours sur l'inégalité*), il disait que « dans un Etat bien constitué tous les hommes sont si bien égaux que nul ne peut être préféré aux autres, comme le plus savant, ni même le plus habile, mais tout au plus comme le meilleur : encore cette dernière distinction est-elle souvent dangereuse, car elle fait des fourbes et des hypocrites ». Il condamne d'une façon absolue la concurrence, dont il fait le plus sombre tableau, et ne permet la propriété qu'en vertu d'une loi d'Etat; mais pour en rendre les applications moins inégales, il fait appel à l'impôt progressif.

Son despotisme politique le porte, lui qui affecte la tolérance en philosophie, à mettre la religion entre les mains de l'Etat. Il oblige tous les citoyens à admettre une religion publique, dont il énumère les principaux dogmes : l'existence de la Divinité puissante, intelligente, prévoyante et pourvoyante, la vie à venir, le bonheur des justes, le châtiment des méchants, la sainteté du contrat social. Il menace de l'exil quiconque refuse de prêter serment à ces dogmes. « Que si quelqu'un, ajoute-t-il, ayant admis cette profession de foi, se conduit après comme n'y croyant pas, qu'il soit puni de mort, il a commis le plus grand des crimes, il a menti devant les lois » C'est cette idéologie féroce qui a pénétré l'école jacobine de la Révolution française, dont Rousseau a été l'un des principaux inspirateurs

L'Etat kantien. — KANT sépare la loi morale — subjective et indépendante — du droit. La morale ou l'éthique embrasse à la fois les actes intérieurs et les actes extérieurs, car le motif du devoir peut nous déterminer à accomplir les uns et les autres. Au contraire, le droit ne s'applique qu'aux actions extérieures, parce que seules elles peuvent être l'objet de la contrainte.

La condition du droit est la liberté, le but du droit est l'accord de deux libertés dans l'ordre. « Est conforme au droit toute action qui permet à la liberté de chacun de s'accorder suivant une loi générale avec la liberté de tous. » La notion du droit est donc limitée aux relations extérieures des hommes; tout acte interne y échappe, et par conséquent une action, tout immorale qu'elle soit, doit être tenue pour juste — c'est-à-dire conforme au droit, — pourvu qu'elle n'empiète pas sur le domaine de la liberté d'autrui. De cette notion du droit, résulte immédiatement la notion de contrainte. Car si c'est un principe de la raison que la liberté de chacun doit s'accorder avec la liberté de tous, toute action qui s'oppose à une liberté est contraire au droit, c'est un acte injuste. Aussi, la contrainte employée pour l'écarter est conforme à la loi générale des libertés, donc cette contrainte est juste. « Le droit, dit Kant, et le pouvoir de contraindre signifient une seule et même chose-cette contrainte est tout extérieure et en général n'est possible que dans l'Etat. » (*OEuvres*, édit. von Hartenstein, t. V, p. 32.)

Ceci posé, voici comment le philosophe allemand passe de la théorie du droit à celle de l'Etat. « Les rapports juridiques privés, dit-il, peuvent exister entre des personnes privées, mais d'une manière provisoire et précaire. Une sécurité générale, telle que chacun respecte d'une manière convenable la liberté des autres, ne peut exister que si, au-dessus des individus, existe une puissance plus élevée, qui ait le pouvoir de juger des contestations et de faire exécuter par la coercition les décisions rendues.

Dans l'état de nature, il n'existe aucun droit et personne n'est garanti contre les atteintes portées à la liberté. De là il suit que c'est une exigence absolue de la nature, qui pousse les hommes à se soumettre à une contrainte publique et légale, en d'autres termes à former la société civile. » (*Op. cit.*, t. V, p. 144.) Comme il le dit en plusieurs endroits de ses écrits, Kant s'est inspiré pour sa conception sociale de Rousseau, auquel il emprunte la théorie de la souveraineté du peuple et le contrat primitif.

De ce principe que « le droit consiste dans la possibilité de l'accord d'une contrainte générale et réciproque avec la liberté de chacun », Kant est amené logiquement à réduire le plus possible le rôle de l'intervention de l'Etat au profit de la liberté. Le minimum d'autorité et le maximum de liberté est sa devise; ou plutôt, comme cette formule est assez vague, puisqu'elle ne détermine pas la proportion de ces deux facteurs, il limite le rôle de l'autorité au simple ordre extérieur et aux conflits dans l'exercice extérieur des libertés humaines.

Dans la théorie kantienne, ce principe lui-même a une double raison d'être. La première est la dignité suprême de la liberté humaine, qu'il faut abandonner à elle-même, sauf le recours à la contrainte pour éviter un désordre préjudiciable à tous. La seconde est l'exigence de la moralité, qui n'admet pas le mobile de la contrainte pour déterminer un acte libre. La moralité est régie uniquement par l'*impératif catégorique*, loi tout intérieure que la contrainte tend à affaiblir. La mission de l'autorité civile devient ainsi plutôt négative que positive. Son exercice est un pis-aller, qui doit se justifier par une raison de nécessité. C'est la théorie de l'Etat-gendarme!

Autonomie absolue de la raison dans l'ordre moral, séparation du droit et de la morale, indépendance de l'individu, du pouvoir et de la société par rapport à Dieu, telles sont les erreurs fondamentales sur lesquelles est construite la théorie de l'Etat du philosophe de Kœnigsberg.

L'Etat hégélien. — Hegel a appliqué aux sciences politiques sa théorie du progrès indéfini, par laquelle il s'efforce d'expliquer l'évolution de l'être selon la loi d'un triple *moment*, ou d'une triple phase : la thèse, l'antithèse et la synthèse. Par exemple : l'autorité, la liberté et la compénétration des deux forces contradictoires dans un état supérieur. Hegel considère l'Etat comme une *substance générale* dont les individus ne sont que des accidents ou des modes passagers. L'Etat, c'est encore l'absolu, Dieu lui-même parvenu à un certain degré de son évolution, de son devenir.

D'après Schelling, l'Etat est la « réalité de l'idée morale », — « l'être intelligent en soi et par soi », — la « fin absolue et immobile ». (*Grundlinien der Philosophie des Rechts*, § 258.) L'individu se doit donc tout entier à la société, puisqu'il n'est rien sans elle. La société est pour les individus, non un moyen, mais une fin. Malgré une foule d'aperçus marqués au coin d'une profonde originalité, le système de Hegel ne nous offre qu'une idéologie *a priori* sans valeur objective. Cette idéologie tourne à l'apothéose du despotisme politique, du succès et des pires abus de la force. Elle a puissamment contribué à développer en Allemagne la statolâtrie et le pangermanisme.

Plusieurs philosophes allemands, sans professer les théories panthéistes de Hegel, sont d'accord avec lui pour admettre que l'Etat est à lui-même sa propre fin absolue. Citons Stahl, Ahrens, Bluntschli, Krause.

Théories positivistes. — Par réaction contre les abus des idées ou des principes absolus dans les sciences sociales et politiques, des écoles se sont formées au XIXe siècle pour substituer aux notions qu'elles estimaient trop absolues et à une méthode qu'elles jugeaient trop déductive, des notions de relativité et une méthode presque uniquement inductive, méthode fondée sur l'observation des faits — malheureusement isolée des principes qui doivent les éclairer et les expliquer.

Généralement ces nouvelles théories, que l'on nomme *positivisme, historicisme, organicisme*, s'accordent pour exagérer la mission de l'Etat, la puissance de la loi et du droit positif, et pour rejeter les principes absolus du droit et de la morale.

Le *positivisme* a pour père Auguste Comte, l'inventeur de la sociologie, c'est-à-dire la science des sociétés fondée uniquement sur l'observation. Le vice capital du système de Comte, c'est d'avoir outré la méthode positive jusqu'à méconnaître les lois fondamentales de l'ordre moral et les propriétés essentielles de la nature humaine. Dans son dédain de la métaphysique, il ne reconnaît aux faits qu'un caractère relatif et prétend n'en avoir la certitude que par le moyen de l'observation et de l'induction qui en est le prolongement. Tout en niant l'absolu, il est déterministe, et lorsqu'il veut interpréter les faits économiques et sociaux, sans faire appel à la liberté, à la conscience et aux lois absolues de l'ordre juridique et moral, il se condamne à d'inévitables contradictions. La doctrine positiviste, comme la théorie opposée de Hegel, conduit à la méconnaissance des droits de la personne humaine et de l'autorité sociale, le fait accompli se justifie par lui-même, et toute loi, pourvu qu'elle imprime une direction unitaire au mouvement des libertés individuelles, doit être regardée comme une loi bonne.

L'*historicisme*, qui est né en Allemagne comme l'école positiviste en France, semble être une réaction autant contre l'idéologie de Kant et de Hegel, que contre les excès du libéralisme classique, trop absolu dans ses affirmations sur la constance et l'universalité des lois sociales et économiques. « Le droit, écrivait Savigny, n'est pas une *règle absolue* comme la morale; c'est une des forces du corps social, avec lequel il change et se développe d'après des lois qui sont au-dessus des caprices du jour. C'est par une action lente et un développement organique que se produit le droit. Il se crée spontanément par la coutume, par la jurisprudence, par les actes particuliers de l'autorité, sous l'empire d'une raison plus haute que la raison humaine, et que celle-ci tenterait vainement de plier à ses opinions du moment. » (*De la vocation de notre temps pour la législation et la science du droit.*)

Assurément, les conditions variables de la société amènent des applications juridiques nouvelles, mais ces applications doivent s'appuyer sur des principes absolus et immuables, comme la loi naturelle dont ils émanent.

Hildebrand, Knies, Roscher, Schmoller ont employé la méthode historique dans les sciences sociales. L'ordre social et économique ne repose pas sur des principes absolus, mais il n'est qu'une phase d'une évolution historique continue. Il n'y a pas de lois sociales absolues et universelles, il n'y a que des moments variables et contingents dans les rapports des hommes entre eux et avec le monde extérieur. On le voit, ces systèmes bâtis sur le sable mouvant de la « relativité » méconnaissent les lois fondamentales et essentielles de la nature humaine.

L'organicisme. — Comte s'était plu à nommer la société « le plus vivant des êtres connus ». Les défenseurs de l'organicisme, développant cette pensée par la méthode de l'évolution, considèrent la société comme un organisme formé suivant le même principe

qu'un organisme individuel. Schaefle, Lilienfeld, etc., affirment que la condition *sine qua non* pour que la sociologie puisse être élevée au rang d'une science positive, c'est que la société humaine soit considérée comme un organisme vivant réel, composé de cellules, à l'égal des organismes individuels de la nature. Dans la *Cité moderne*, M. Jean Izoulet, professeur au Collège de France, exalte et décrit l'*hyperzoaire*, être social qui résulte de notre association comme hommes. C'est l'hyperzoaire qui donne l'âme et la vie, c'est lui qui nous fait une raison et une justice, et il est à chacun de nous ce que chacun de nous, pauvre petit *métazoaire*, est aux innombrables protozoaires ou cellules primordiales dont notre être est composé et dont notre cerveau pensant est la résultante.

M. Tarde, bien qu'admirateur et disciple de Comte, fait bonne justice de ces fantaisies creuses. « Le reproche que je fais à la thèse de l'organisme social, écrit-il, dans ses *Etudes de psychologie sociale*, c'est d'être le déguisement positiviste de l'esprit de chimère. Stérile en vérité — car elle ne nous découvre rien que nous ne savions déjà ; et ce qu'elle prétend découvrir, elle ne fait que nous le traduire en langage obscur — elle est remarquablement féconde en illusions, en discours chimériques, apocalyptiques parfois, et aussi en aveuglements systématiques. »

L'Etat socialiste. — D'une manière générale, les doctrines socialistes sont caractérisées par les attributions excessives qu'elles confèrent au pouvoir de l'Etat, attributions qui amoindrissent la légitime liberté des individus. Le socialisme admet que l'Etat a pour but de procurer *directement* et *immédiatement* le bien-être particulier et individuel des citoyens. En envahissant la sphère d'action des intérêts purement individuels, l'Etat méconnaît les droits innés de l'homme, tels que le droit de l'indépendance, de la liberté individuelle, le droit de propriété. Aussi le socialisme réalisé serait le tombeau de la liberté, l'Etat socialiste établirait le despotisme absolu en haut, l'esclavage sans espoir en bas.

L'Etat syndicaliste. — Dans la nouvelle conception sociale qui s'appelle le *syndicalisme*, les syndicats sont présentés comme les cadres de la société future, comme les organes d'un « fédéralisme économique » qui couvrira le monde d'un vaste réseau. Alors chaque association professionnelle aura l'absolue souveraineté de la profession. Les grands services de l'Etat actuel : les postes et télégraphes, l'instruction publique, l'administration de la guerre, de la marine, des travaux publics, etc., seront transformés en syndicats autonomes et maîtres absolus de leur organisation intérieure. Ainsi l'Etat sera transformé par le syndicalisme en une « Confédération générale du travail » agrandie. Conception par trop simpliste !

On oublie la rivalité des intérêts, la question de frontières entre certaines professions, on oublie la légitime intervention, entre employeurs et employés, d'un tiers intéressé qui est le reste de la nation, la masse des consommateurs. Politiquement, l'intérêt général peut être en contradiction avec les intérêts spéciaux des groupes, et il peut souffrir de leurs querelles ou de leurs prétentions exagérées.

Voilà pourquoi l'Etat, la grande association territoriale, au sein de laquelle évoluent toutes les autres, garde sur elles l'hégémonie et demeure le grand juge des conflits particuliers.

L'*Etat libéral*, né des principes de la Révolution française, a pour caractéristique : la souveraineté populaire, s'exerçant par le suffrage électoral, dans la liberté de droit commun, dans l'égalité de chaque citoyen devant la loi, sans distinction ou privilège de classe, de naissance, de profession ou de culte. L'égalité des cultes, notamment, est d'autant plus hautement proclamée et réclamée par les pouvoirs et par l'opinion publique, qu'ils veillent tous jalousement au maintien du caractère « laïque » de l'Etat, à son indépendance absolue vis-à-vis de toute Eglise, autorité ou profession de foi religieuses.

D'après la conception libérale, l'Etat, c'est la force collective qui protège le libre développement des facultés de chacun et qui veille à ce que personne n'usurpe le droit de personne. Dans la cité antique, on le regardait comme pouvant et devant tout pour le bonheur de l'homme, il avait charge d'âmes ; dans la société moderne, la formule est renversée : l'individu pris en lui-même n'a rien à attendre que de ses propres efforts, l'Etat se contente d'assurer l'ordre extérieur. La loi, cette arme puissante mise aux mains de l'Etat, est uniquement l'organisation du droit individuel préexistant de légitime défense ; elle a pour objet de réaliser l'accord et l'équilibre des libertés, elle est la juste limite imposée à l'exercice extérieur de la liberté humaine à raison de la coexistence des hommes.

Tel est le droit nouveau, l'Etat libéral, l'Etat moderne dont l'origine et les désastreuses conséquences ont été décrites par Léon XIII en ces termes : « Le pernicieux et lamentable désir de nouveautés qui se manifesta au XVIe siècle dans les questions religieuses, pénétra bientôt par une pente naturelle dans le domaine de la philosophie, et de la philosophie dans l'ordre social et politique. C'est à cette cause qu'il faut faire remonter ces principes modernes de liberté effrénée, rêvés et promulgués parmi les grandes perturbations du siècle dernier, comme les principes et les fondements d'un *droit nouveau*, inconnu jusqu'alors, et sur plus d'un point en désaccord non seulement avec le droit chrétien, mais encore avec le droit naturel.

« Voici le premier de tous ces principes : tous les hommes, dès lors qu'ils sont de même race et de même nature, sont égaux entre eux dans la pratique de la vie, chacun relève si bien de lui seul qu'il n'est en aucune façon soumis à l'autorité d'autrui ; il peut en toute liberté penser sur toutes choses ce qu'il veut, faire ce qui lui plaît ; personne n'a le droit de commander aux autres. Dans une société fondée sur ces principes, l'autorité publique n'est que la volonté du peuple, lequel, ne dépendant que de lui-même, est ainsi le seul à se commander. Il choisit ses mandataires, mais de telle sorte qu'il leur délègue moins le droit que la fonction du pouvoir, pour l'exercer en son nom. La souveraineté de Dieu est passée sous silence, exactement comme si Dieu n'existait pas, ou ne s'occupait en rien de la société du genre humain, ou bien comme si les hommes, soit en particulier, soit en société, ne devaient rien à Dieu, ou si l'on pouvait imaginer une puissance quelconque dont la cause, la force et l'autorité ne résidassent pas tout entières en Dieu même.

« De cette sorte, on le voit, l'Etat n'est autre chose que la multitude maîtresse et se gouvernant elle-même, et dès lors que le peuple est censé la source de tout droit et de tout pouvoir, il s'ensuit que l'Etat ne se croit lié à aucune obligation envers Dieu, ne professe aucune religion, n'est pas tenu de rechercher quelle est la seule vraie entre toutes, ni d'en préférer une aux autres, ni d'en favoriser une principalement, mais qu'il doit leur attribuer à toutes l'égalité en droit, à cette fin seulement de les empêcher de troubler l'ordre public. » (Encycl. *Immortale Dei*, § *Sed perniciosa*.)

La réfutation complète de ces erreurs, qui constituent le libéralisme, sera donnée à l'article Libéralisme.

Bibliographie. — Ch. Antoine, *Cours d'économie sociale*, 1908. — Beudant, *Le droit individuel de l'Etat*, Paris, 1891. — *Bluntschli* (traduction Riedmatten), Paris, 1881. — Castelein, *Droit naturel*, Paris, 1903. — Cathrein, *Die Aufgaben der Staatsgewalt und ihre Grenzen*, Fribourg-en-Br., 1892; *Moralphilosophie*, Fribourg-en-Br., 1904. — Cepeda, *Eléments de droit naturel* (traduction Onclair), Paris, 1890. — Costa-Rossetti, *Philosophia moralis*, Insprück, 1886; *Die Staatslehre der christlichen Philosophie*, Fulda, 1890. — Funck-Brentano (Th.), *La politique. Principes, critiques, réformes*, Paris, 1893. — Janet (Paul), *Histoire de la science politique dans ses rapports avec la morale*, Paris, 1887. — Lehmkuhl, *Die sociale Frage und die staatliche Gewalt*, Fribourg-en-Br., 1893. — Michel (Henri), *L'idée de l'Etat*, Paris, 1896. — Meyer, *Institutiones juris naturalis*, Fribourg-en-Br., 1885 et 1900. — De Pascal, *Philosophie morale et sociale*, Paris, 1896. — Pesch (Christian), *Die christliche Staatslehre*, Aix-la-Chapelle, 1887. — Rothe, *Traité de droit naturel théorique et appliqué*, Paris, 1885. — Schiffini, *Disputationes philosophiae moralis*, Turin, 1891. — Sertillanges, *La politique chrétienne*, Paris, 1904. — Spencer (Herbert) (traduction Gerschel), *L'individu contre l'Etat*, Paris, 1888. — Vareilles-Sommières (marquis de), *Les principes fondamentaux du droit*, Paris, 1889. — Weiss (Albert Maria, O. P.), *Apologie du christianisme*, tome VIII, *Institutions de sociologie* (traduction Lazare Collin), Paris, s. d.

Ch. Antoine.

ÉTAT (CULTE D'). — On se propose de jeter ici un coup d'œil sur l'évolution d'une tendance qui se trouve partout dans l'histoire du genre humain : la tendance qu'a le pouvoir civil à vouloir l'emporter sur les choses de Dieu, à dominer tout ce qu'il y a de plus sacré dans la vie de l'homme, en un mot, à vouloir se substituer soit à Dieu lui-même soit à ses ministres légitimes. Les formes sur lesquelles cette tendance se produit sont multiples. Nous nous bornerons à en indiquer quelques-unes des plus frappantes, renvoyant le lecteur pour un traitement plus technique à d'autres articles, tels que Gallicanisme, Investitures, Laïcisme, Révolution. Nous ne chercherons pas non plus à délimiter exactement les sphères civile et ecclésiastique, puisque nous ne nous occupons que des envahissements civils, qui ne sont que trop manifestes.

I. *Adoration des princes.* — Pour bien nous orienter, il sera très utile de commencer par le culte de l'Etat le plus formel qu'ait jamais vu l'Occident civilisé : le culte des monarques hellénistiques. Alexandre le Grand, en se faisant l'héritier des Pharaons, ne pouvait pas s'empêcher de devenir dieu, et de recevoir l'adoration des Egyptiens (voir Maspero, *Comment Alexandre devint dieu en Egypte*, p. 6). Il est même probable qu'il croyait, d'ailleurs à tort, que les Achéménides vaincus avaient reçu, eux aussi, de la part de tous leurs sujets une véritable adoration. De plus, il pouvait penser que les Grecs n'y montreraient pas grande répugnance. Philippe, son père, et Lysandre avaient été l'objet d'un culte expressément divin, bien qu'il ne fût ni très exactement défini, ni très répandu. D'ailleurs le culte des héros, bien qu'il fût essentiellement un culte des morts, était déjà cependant, pour les esprits, une préparation directe au culte divin adressé à des monarques vivants.

C'est donc bien Alexandre qui introduisit ce culte dans le monde hellénistique, en demandant aux cités grecques et à sa cour de reconnaître sa divinité. Mais il est mort trop tôt pour qu'on ose dire quelle eût pu être la forme définitive de son culte. A sa mort, confusion complète. Sans doute, si ses descendants avaient pu entrer en possession de leur héritage, au lieu de payer de leur vie la royauté de leur naissance, son culte eût été très nettement accusé. Même ses généraux d'autrefois, qui finirent par se déclarer rois, ne parvinrent jamais à se défaire du culte d'Alexandre. On comprend que ce soient les Ptolémées en Egypte qui, sous l'influence de la tradition pharaonique, aient développé le plus rapidement leur culte personnel : compromis bizarre entre les idées grecques et égyptiennes. En 277 av. J.-C., Ptolémée II Philadelphe, suivant l'usage des Pharaons, épousa sa propre sœur Arsinoé; et tous les Ptolémées firent de même. Mais la mort d'Arsinoé donna lieu à des difficultés. Pour les Egyptiens, le monarque et sa sœur, vivants et morts, étaient toujours dieux; mais les Grecs ne connaissaient guère jusqu'alors que la déification des morts. Pour tout harmoniser, Ptolémée II se fit dieu comme sa sœur. A partir de ce moment, tous les Ptolémées régnants, frères et sœurs, sont dieux. C'est probablement l'assemblée des prêtres égyptiens qui décernait la déification, cérémonie inconnue aux Pharaons. Dans le culte des rois, comme partout ailleurs, ce sont les usages et les idées égyptiennes qui l'emportent de plus en plus sur l'élément grec.

En Syrie, les Séleucides, tout en se faisant dieux comme les Ptolémées, s'écartaient sensiblement des usages égyptiens. En Macédoine, les rois n'ont jamais introduit le culte officiel de leur propre personne. C'est donc Rome qui a établi dans l'Europe civilisée le culte officiel des monarques. Les Attalides à Pergame étaient, eux aussi, très modérés sur ce point.

Il nous reste à faire quelques observations générales sur le culte hellénistique. Son lieu d'origine est l'Egypte; mais on ne put l'imposer que là où une grande partie de la population était orientale. Aux Orientaux, en effet, cette servilité, cette soumission absolue de corps et d'âme envers leur maître et despote était habituelle; de la part des Grecs, au contraire, tant souverains que sujets, il s'y mêlait beaucoup de scepticisme en matière religieuse. On prostituait facilement des formes auxquelles on ne croyait plus. Au point de vue politique, du reste, la divinité royale ne manquait pas d'utilité. Tous ces monarques prétendaient rendre libres les cités grecques; mais être « libre », ce n'était que changer de maître. Pourtant la déification fournissait aux rois un moyen de laisser les constitutions des villes intactes, puisqu'elles n'avaient qu'à déifier et adorer leur nouveau maître. On ne pouvait, du moins quant au dehors, donner de plus grandes marques de fidélité.

Devant Auguste, le même problème se posa que devant Alexandre. Tout l'Orient s'était accoutumé à voir dans le souverain un dieu : et cette divinisation s'étendit aux gouverneurs romains. Une loi romaine permettait expressément aux proconsuls romains d'avoir des temples. Pompée en avait beaucoup en Orient; Cicéron se vante d'en avoir refusé. Donc, encore une fois, c'est en dégradant l'Occident que l'on est arrivé à l'uniformité. Le culte de l'empereur pénétra entièrement l'armée, les municipes, et les provinces. Ce n'est que dans la capitale que l'on tint à ménager l'opinion, en attendant jusqu'après la mort des empereurs pour procéder par l'entremise du sénat à leur consécration officielle. Ailleurs, c'était bien l'empereur vivant que l'on adorait, quoique souvent d'une manière indirecte.

Ici, comme partout, Auguste s'est montré grand

organisateur : néanmoins il se serait montré plus grand encore s'il avait su laisser ce culte de côté : c'est ce culte, en effet, qui provoqua contre l'empire le mépris des Germains, la haine des Juifs, et surtout « l'incivisme » des chrétiens. Que ceux-ci aient été condamnés en vertu d'une loi de Néron ou de Domitien, ou en vertu de la juridiction sommaire (*coercitio*) des magistrats; que leur délit ait été formellement leur foi, ou un crime de lèse-majesté, peu importe : c'était pour leur religion qu'ils souffraient, et la renier, c'était recouvrer leur liberté. On a prétendu que les martyrs se sont trompés, qu'ils n'ont pas compris le but de la loi, ni l'intention d'un gouvernement d'ailleurs tolérant. Ce ne sont pas eux qui se sont trompés, mais bien certains partisans du césarisme moderne. Ce qu'on leur demandait, c'était surtout l'adoration de la personne de l'empereur, donc l'idolâtrie la plus insupportable.

Ici encore, comme dans le culte hellénistique, c'est un despote qui veut tout dominer, qui se méfie des aspirations, même les plus hautes, de ses sujets, si en définitive elles ne se terminent pas à lui-même. « Oui », répondit Caligula à la députation des Juifs dont le philosophe Philon faisait partie, « vous offrez des sacrifices pour moi, mais non pas à moi ». C'était encore en vain que les chrétiens protestaient qu'ils priaient pour l'empereur et lui étaient parfaitement fidèles.

II. *Byzantinisme.* — On aurait cru peut-être qu'à l'avènement d'un empereur qui se disait chrétien, tout ce qui se rapportait au culte des empereurs païens disparaîtrait immédiatement. Il n'en fut rien. Après la victoire du Pont Milvius (312 ap. J.-C.), le sénat, en grande partie païen, dédia à Constantin le temple désigné par Maxence pour son fils Romulus. Cependant la divinité ne lui est pas directement attribuée dans l'inscription de la dédicace, et peut-être les rites païens y étaient-ils défendus. En tout cas, il est certain que, en permettant à la ville d'Hispellum, sur la frontière de l'Etrurie, de lui bâtir un temple à lui-même et à sa famille, Constantin défendit formellement de tels rites. Néanmoins on fait mention de son *numen*, terme qui implique assez directement la divinité. Ses actes, ses vertus, sa famille étaient divins, et lui-même éternel. On baisait encore la pourpre impériale, et après leur mort plusieurs empereurs deviennent *divi*, ce qui était autrefois le résultat de la consécration par le sénat. Des chrétiens même brûlaient des cierges autour de l'image de l'empereur; et certes, ce n'était pas diminuer le mal que de représenter le Christ avec les insignes impériaux. Cependant, malgré cette sorte d'assimilation, ce furent les images de Notre-Seigneur et des saints que cherchèrent les iconoclastes : ils avaient bien garde de briser celles de l'empereur. (Cf. *Dictionnaire d'Archéologie chrétienne*, art. *Adoration*, par Dom Leclercq.)

Pour comprendre tous ces usages, il faut se souvenir qu'une grande partie de l'empire resta longtemps païenne, et que beaucoup de choses qui en réalité se rattachaient au culte des empereurs, étaient alors simplement considérées comme pures questions d'étiquette ou parties nécessaires de la carrière officielle. L'Eglise ne pouvait les supprimer que peu à peu. Ce qui était plus grave, c'est que les empereurs ne se résignaient pas facilement à abandonner cette domination sur les choses religieuses, qui autrefois leur avait appartenu comme chefs de la religion de l'Etat et véritables dieux. Constantin, il est vrai, distinguait bien ce qui était du ressort des évêques et du sien (Eusèbe, *Vie de Constantin*, IV, 24), et l'évêque Hosius écrivait dans le même sens à son fils Constance (Athanase, *Hist. des Ariens*, 44). « Quand donc un décret de l'Eglise a-t-il reçu son autorité de l'empereur? » demande saint Athanase (*ibid.*, 52). « L'empereur », dit saint Ambroise (*Ep.*, XXI, contre Auxence), « est au dedans de l'Eglise, il n'est pas au-dessus d'elle ».

Mais en 330 ap. J.-C., Constantin fit de Byzance sa nouvelle capitale, la « nouvelle Rome ». Dans l'Orient, les relations des diocèses entre eux dans l'administration ecclésiastique suivaient d'assez près les relations des villes entre elles dans l'administration civile. D'un diocèse de très peu d'importance, Byzance devint le siège du second patriarche, malgré les protestations persistantes de Rome. Les empereurs s'efforçaient d'augmenter le pouvoir de l'évêque de leur capitale, mais ce n'était que pour mieux dominer l'Eglise. Cet état de choses aboutit, comme on sait, au schisme. Le dernier Constantin, tombé héroïquement devant les murs de Constantinople, était pourtant un empereur réconcilié à l'Eglise et véritable catholique. C'est le vainqueur païen Mahomet II qui a décidé la séparation finale. Sous son nouveau maître, le patriarche a même augmenté son autorité, puisqu'il est devenu le chef des « orthodoxes » dans l'administration civile. Mais son avilissement s'est augmenté encore davantage, puisqu'il reçoit les insignes de la juridiction spirituelle de ce souverain non baptisé, qui en retour exige une grosse somme d'argent, et qui, pour la recevoir plus souvent, change fréquemment les patriarches. Il y a pis encore. Le principe sur lequel les prétentions du patriarche étaient fondées, à savoir, que l'administration ecclésiastique devait s'organiser suivant l'organisation civile, a été tourné contre lui. Voilà que les églises orthodoxes nationales se détachent de sa juridiction; l'administration civile absorbe tout pouvoir spirituel, et un saint synode se forme d'après le modèle de celui de la Russie, synode, église nationale que le patriarche finit, bien qu'avec amertume, par reconnaître comme une nouvelle sœur dans le Seigneur. (En ce qui touche l'histoire ecclésiastique de Byzance, nous avons suivi d'assez près l'excellent livre, *The Orthodox Eastern Church*, by A. Fortescue, Ph. D., D. D.)

Constantinople offre donc un type très frappant et du régalisme et de l'érastianisme. Par le premier nous entendons un envahissement des droits de l'Eglise par le pouvoir civil, qui ne va pas jusqu'au schisme; par le second, la soumission complète de l'Eglise à l'Etat.

III. *Régalisme et Erastianisme modernes.* — *Athéisme d'Etat.* — En Occident, l'histoire des mêmes tendances présente des ramifications plus nombreuses, dans le détail desquelles nous ne saurions entrer ici. La lutte du Sacerdoce et de l'Empire, au moyen âge, fut un long et tragique épisode dans l'assaut séculaire donné par les pouvoirs politiques à la liberté des âmes.

Nous nous bornerons à signaler ici une forme bizarre du régalisme, à laquelle le suffrage de quelques anglicans a donné de nos jours un refrain d'actualité. Elle se réclame du nom du grand canoniste anglais Lyndwood († 1446). D'après les interprètes de cette doctrine, le roi est une *persona mixta, partim ecclesiastica, partim laica.* On fait remarquer la ressemblance que présentent les ornements royaux du couronnement avec les ornements ecclésiastiques. Le R. P. Thurston, S. J., a fait justice de ces prétentions (*The Coronation Ceremonial*). Il suffira de remarquer que ni l'Eglise en général ni Lyndwood ne considéraient les rois comme ayant un caractère le moins du monde ecclésiastique. Du reste, cette cérémonie du couronnement a perdu en Angleterre toute signification, puisque l'Eglise anglicane ne peut rien exiger du roi, représentant l'Etat, dont elle n'est plus qu'un simple département.

En Angleterre, comme en Allemagne, nous sommes en face de l'érastianisme le plus pur, malgré les efforts que font quelques-uns pour le voiler à tout prix. La loi d'Elisabeth est formelle : essayons d'en traduire la partie la plus importante. Elle porte « que toutes juridictions, privilèges, supériorités, prééminences spirituelles et ecclésiastiques, qui ont été exercées ou ont été en usage jusqu'ici, ou peuvent l'être légalement, dans les visites concernant le corps et les personnes de l'Eglise, et dans la réforme, la mise à l'ordre, et la correction des susdits, comme de toute espèce d'erreurs, hérésies, schismes, abus, offenses, mépris pour l'autorité, et crimes énormes, seront pour toujours, par l'autorité de ce présent parlement, unies et annexées à la couronne impériale de ce royaume » (c'est ce que l'on appelle l'*acte de suprématie ;* année 1559, clause 17).

De temps en temps il arrive que l'exercice un peu brutal de ce pouvoir chagrine ceux qui se piquent d'avoir les idées catholiques sur la constitution de l'Eglise. Récemment, par exemple, le parlement anglais a permis aux maris d'épouser la sœur de leur femme, après la mort de cette dernière. Les juges ont donc conclu que les ministres anglicans n'ont plus le droit de repousser de la communion comme menant ouvertement et notoirement une vie mauvaise les hommes qui se trouvent dans ce cas. Voici ce qu'en a dit *The Church Times* (21 mai 1909) : « Si ces juges ont interprété correctement la loi de l'Angleterre, il ne reste qu'une chose à dire : on doit résister à cette loi avec fermeté et constance. On doit y résister d'une manière non moins intransigeante qu'on ne résistait à la loi romaine prescrivant le culte de l'empereur. On doit y résister coûte que coûte, avec l'acceptation sereine des conséquences. »

D'un autre côté, M. Clifford, qu'on peut dire le chef des nonconformistes, pose comme principe fondamental, dans sa brochure, *Why are we afraid of Rome?* (« Pourquoi avons-nous peur de Rome? »), que l'Etat doit dominer la vie des citoyens. Etrange contraste! D'un côté, une portion de l'Eglise anglicane est choquée de se voir forcée d'obéir à l'Etat: de l'autre, une secte, dont on aurait dit que la raison d'être était de ne pas se conformer aux directions de l'Etat en matière religieuse, désire voir cet Etat dominer sur tout. On aime mieux avoir au Parlement des ministres dévoués à sa cause que de jouir des lois d'établissement!

Il est superflu d'insister sur la gravité des problèmes pratiques où de telles prétentions, érigées en loi, engagent nécessairement les consciences.

D'autre part, ces problèmes ne se posent pas seulement dans les Etats pourvus d'une Eglise domestique; et tel Etat, dégagé de tout lien religieux officiel, devient le théâtre de conflits non moins graves, s'il arrive que l'esprit laïque s'insurge contre les croyances religieuses et prétend faire peser sur les âmes le joug de ses négations et de son intolérance. Tel est précisément le spectacle offert par la France d'aujourd'hui, où l'athéisme officiel a entrepris de faire servir la force publique, dont il dispose, à l'extinction du culte chrétien. Malgré la diversité des applications, il est impossible de méconnaître dans ces entreprises radicales l'aboutissement logique de l'esprit signalé plus haut.

Le chrétien mis en demeure de se prononcer entre Dieu et les hommes trouvera toujours dans l'Evangile et dans les directions de l'Eglise, avec la raison d'être de sa soumission au pouvoir légitime, la raison d'être et la mesure des résistances nécessaires.

Bibliographie (pour la première partie). — Sur le culte ancien en général : E. Kornemann, *Zur Geschichte der antiken Herrscherkulte*, 1901. — Origines égyptiennes: A. Moret, *Du caractère religieux de la royauté pharaonique*, Paris, 1902. — Alexandre: G. Maspero, *Comment Alexandre devint dieu en Egypte ;* Annuaire de l'Ecole pratique des Hautes Etudes, Paris, 1897; abbé Beurlier, *De divinis honoribus Alexandri*, Paris, 1890; D. G. Hogarth, *The deification of Alexander the Great*, dans *The English Historical Review*, april 1887. — Sur les Ptolémées : Bouché-Leclercq, *Histoire des Lagides ;* Mahaffy, *Empire of the Ptolemies ;* Strack, *Die Dynastie der Ptolemaeer*. — Séleucides : E. Babelon: *Les rois de Syrie ;* G. B. Bevan, *The House of Seleucus*. — Rome : Abbé Beurlier, *Le culte rendu aux empereurs romains*, Paris, 1890; J. Toutain, *Cultes païens dans l'empire romain*, tome I; M. Kraschenínnikoff, *Ueber die Einführung des provinzialen Kaisercultus im römischen Westen : Philologus*, Band LIII, 1894. Voir aussi l'article Persécutions.

C. Lattey, S. J.

EUCHARISTIE. — Une étude apologétique de l'Eucharistie ne peut plus se présenter de nos jours comme au XVIe siècle; nos adversaires ont déplacé le terrain de la controverse, et nous avons à défendre aujourd'hui des positions que nul ne songeait à attaquer il y a trois siècles.

Tous les réformateurs admettaient le fait de l'institution de l'Eucharistie par le Christ, quitte à nier la transsubstantiation ou le caractère sacrificiel de l'Eucharistie. Aujourd'hui l'origine même du sacrement est mise en cause; c'est donc elle d'abord qu'il faut discuter ; les autres points seront établis ultérieurement. Principales divisions de l'article :

I. Institution de l'Eucharistie.
- A. *Description des documents.*
- B. *La controverse.*
- C. *Le fait de l'institution.*

II. L'Eucharistie d'après le Nouveau Testament.
- A. *La présence réelle.*
- B. *La transsubstantiation.*
- C. *Le sacrifice.*

III. L'Eucharistie d'après la tradition.
- A. *La présence réelle.*
- B. *La transsubstantiation.*
- C. *Le sacrifice.*

IV. Le mystère de l'Eucharistie.
- A. *La présence réelle et la transsubstantiation.*
- B. *Le sacrifice.*
- C. *Le rôle de l'Eucharistie dans l'économie du salut.*

I. — Institution de l'Eucharistie

A. — *Description des documents*

Avant de commencer la discussion, il est bon de rappeler brièvement les documents principaux sur lesquels elle porte. Les textes eucharistiques du Nouveau Testament peuvent se répartir en deux séries : les uns se réfèrent à la vie du Christ, les autres à l'histoire de l'Eglise primitive. Ces textes se trouvent commodément réunis dans W. B. Frankland, *The early Eucharist* (London, 1902), p. 3-11. A la première catégorie appartiennent le discours eucharistique rapporté au chapitre VI de *S. Jean*, et les récits de l'institution (*Matth.*, XXVI; *Marc.*, XIV ; *Luc.*, XXII;

I *Cor.*, xi). La seconde série comprend certainement *Act.*, xx, I *Cor.*, x et *Hebr.*, xiii, et très probablement *Act.*, ii.

Si l'on considère ces textes, ainsi qu'un théologien a le droit de le faire, comme inspirés et infaillibles, la discussion est tranchée : le récit de l'institution est trop formel pour qu'on puisse en éluder la force; mais les adversaires qui attaquent ce dogme n'admettent pas l'inspiration de l'Ecriture; pour discuter avec eux, l'apologiste doit donc considérer simplement ces textes scripturaires comme des documents historiques. Les premières conclusions qu'il en tirera, c'est que, quand fut écrite la Ire épître aux Corinthiens, vers l'an 57, on célébrait dans l'Eglise l'Eucharistie comme un mémorial de la mort du Christ et que, en le faisant, on obéissait à un précepte du Seigneur, que saint Paul avait transmis à ses fidèles comme il l'avait reçu lui-même; cette institution était racontée dans des termes déjà consacrés qu'on retrouve, substantiellement identiques, chez l'apôtre et chez les trois synoptiques (les différences de détail seront notées plus bas).

Ces constatations sommaires sont loin d'épuiser tout le contenu historique des documents, elles seront précisées et complétées ci-dessous. Elles suffisent en ce moment à fixer le terrain de la discussion.

B. — *La controverse*

L'institution de l'Eucharistie par Notre-Seigneur n'a guère été niée avant le xixe siècle; même au début du siècle, plusieurs des critiques les plus radicaux la maintiennent encore : niée par A. Gfroerer (*Geschichte des Urchristenthums*, III (Stuttgart, 1838), p. 204-206), qui fait valoir surtout le silence de S. Jean, elle est défendue par D. Strauss (*Leben Jesu*, ii[2] (Tübingen, 1837), § 123, surtout p. 442), qui s'appuie principalement sur le témoignage de S. Paul. Cf. la seconde *Vie de Jésus* (Leipzig, 1874), § 85, p. 540; Grimm, *Institutio theol. dogm. evangel.* (Iena, 1859), p. 443, n. 4.

Depuis quinze ou vingt ans, au contraire, cette négation est devenue presque universelle chez les critiques libéraux. On peut mentionner, entre autres, A. Juelicher, *Zur Geschichte der Abendmahlsfeier in der ältesten Kirche* dans *Theolog. Abhandlungen C. von Weizsäcker gewidmet* (Freiburg i. B., 1892), p. 215-250, surtout p. 238; Spitta, *Die urchristl. Traditionen über Ursprung und Sinn des Abendmahls* dans *Zur Geschichte und Literatur des Urchristentums*, I (Göttingen, 1893), p. 205-337, surtout 228; P. Gardner, *The origin of the Lord's supper* (London, 1893), p. 14, cf. du même *Exploratio evangelica*[2] (London 1907), p. 453; J. Hoffmann, *Das Abendmahl im Urchristentum* (Berlin, 1903), p. 28 sqq.; A. Andersen, *Das Abendmahl in den zwei ersten Jahrhunderten nach Christus*[2] (Giessen, 1906), p. 52; J. Réville, *Les origines de l'Eucharistie* (Paris, 1908), p. 148 sqq.; A. Loisy, *Les Evangiles synoptiques*, II, p. 534-541; M. Goguel, *L'Eucharistie, des origines à Justin martyr* (Paris, 1910), p. 82, 101 sq. Dans la 3e édition (1894) de son *Histoire des dogmes*, I, p. 64, n. 1, Harnack se montrait très séduit par la théorie de Spitta, mais hésitait à s'y ranger, contre le témoignage si formel de saint Paul; dans sa 4e édition (1909), I, p. 76, n. o, il est plus ébranlé et conclut : « *non liquet* ».

Les méthodes d'attaque des adversaires sont très variées, de même que leurs essais de reconstruction; on en trouverait un exposé sommaire dans les ouvrages catholiques de W. Berning, *Die Einsetzung der heiligen Eucharistie* (Münster, 1901), p. 1-21; de P. Batiffol, *Etudes d'histoire et de théologie positive*, 2e série[3] (Paris, 1906), p. 53-77; de G. Rauschen, *L'Eucharistie et la Pénitence* (Paris, 1910), p. 50-60; ou dans les ouvrages protestants ou rationalistes de K. G. Goetz, *Die Abendmahlsfrage* (Leipzig, 1904), p. 101-305, de A. Loisy, *l. l.*, II, p. 535-538, et de M. Goguel, *l. l.*, p. 1-15. Il est impossible d'en suivre ici tout le détail; il suffira d'exposer les principaux arguments et les principaux systèmes.

Si l'on considère d'ensemble le courant d'opinion qui, depuis quinze ou vingt ans, entraîne un si grand nombre de critiques, on constate qu'il n'est pas déterminé principalement par des considérations historiques et critiques qui soient spéciales à la question de l'Eucharistie, mais bien par des conceptions générales sur le rôle de Jésus-Christ comme fondateur de l'Eglise et de ses institutions. Les documents sont aujourd'hui ce qu'ils étaient il y a trente ans, et même leur valeur historique est plus généralement reconnue qu'elle ne l'était alors; si maintenant on attache, sur ce point, une moindre créance à leur témoignage, c'est surtout parce qu'on ne reconnaît plus au Christ le rôle de fondateur qu'ils lui donnent. C'est ainsi, par exemple, que M. Goguel fait valoir cette considération, sans lui prêter, d'ailleurs, une valeur décisive (*l. l.*, p. 102) : « Il faut... considérer « comme fort improbable que Jésus ait songé à une « reproduction de l'acte qu'il accomplissait. Jamais « il ne paraît s'être préoccupé de ce que serait la vie « de ses disciples après sa mort. La pensée d'une « cène que les disciples devraient répéter constitue- « rait à ce point de vue une exception. » Cf. Juelicher, *l. l.*, p. 244-245. Cette objection générale a été longuement réfutée ci-dessus, dans l'article Eglise (col. 1221-1248); on n'y reviendra pas ici. On remarquera seulement que l'impossibilité, que nous constaterons plus bas, d'expliquer l'Eucharistie en dehors de l'institution par le Christ, confirme ce qui a été prouvé antérieurement du rôle du Christ comme fondateur de l'Eglise.

En dehors de cet argument, les exégètes critiques font valoir deux séries de considérations pour écarter la réalité historique de l'institution de l'Eucharistie par Jésus-Christ : *a*) ils cherchent à montrer que les textes ne la supposent pas ou lui sont contraires; *b*) ils s'efforcent d'expliquer sans elle la célébration de l'Eucharistie dans l'Eglise primitive.

a) A propos des textes, on fait valoir surtout les considérations suivantes :

α) Les quatre récits de la cène se répartissent en deux groupes : Marc-Matthieu; Paul-Luc.

Le second seul mentionne explicitement l'ordre donné par Jésus de réitérer ce rite; on en conclut que cet ordre n'est pas authentique :

> « Il n'est pas douteux que cet ordre ait été introduit sous l'influence de la conviction que c'était pour obéir au Christ qu'on célébrait la cène. S'il est facile, en effet, de comprendre comment cet ordre a pu être introduit dans un texte qui ne le contenait pas primitivement, on ne pourrait pas s'expliquer, s'il avait fait partie de la tradition originale, comment il aurait pu disparaître dans les textes de Matthieu et de Marc. » (Goguel, *l. l.*, p. 82.)

On ajoute que des deux textes où sont rapportées les paroles de l'institution, l'un, celui de S. Luc (xxii, 19^b) est d'une authenticité très suspecte (v. infra. col. 1553); l'autre, celui de S. Paul, rapporte non une tradition historique, mais une révélation personnelle de l'apôtre (I *Cor.*, xi, 23).

β) Des récits de la cène ainsi corrigés, la plupart des critiques élaguent encore certains traits qui leur semblent des insertions tardives. O. Pfleiderer (*Das Urchristentum*, I, p. 682) regarde comme primitif le récit de S. Luc, en en retranchant les versets 19^b-20;

M. Goguel (p. 87) arrive substantiellement au même résultat : « Les éléments constitutifs du dernier « repas de Jésus sont la distribution du pain, accompagnée de la parole « Ceci est mon corps », et la « distribution de la coupe eschatologique. »

D'autres suppriment non seulement la consécration du vin, mais aussi celle du pain, et lui substituent une sentence eschatologique; c'est la conclusion de A. Loisy, qui restitue ainsi cette sentence : « Je vous dis en vérité que je ne mangerai plus de « pain, jusqu'à ce que je le mange nouveau dans le « royaume de Dieu » (p. 539); cette restitution avait déjà été proposée par A. Andersen (*l. l.*, p. 35); le même critique a essayé de prouver dans un article (*Zeitschrift für die Neutestamentliche Wissenschaft*, VI (1906), p. 87 sqq. et surtout 90) que les récits que nous lisons actuellement dans les synoptiques ne sont pas antérieurs à l'an 165.

γ) On remarque enfin que « le quatrième évangile ne veut rien savoir de cette institution » (Loisy, p. 541).

b) Le fait de l'institution étant ainsi écarté, on cherche à expliquer en dehors de lui la célébration de l'Eucharistie dans l'Eglise primitive.

Il est un point qu'on ne peut refuser de reconnaître : pour saint Paul déjà (I *Cor.*, xi, 24), l'Eucharistie est un mémorial de la Passion du Seigneur et elle est célébrée pour obéir à son précepte.

Aussi la plupart des critiques condamnent les hypothèses fantaisistes qui prétendent expliquer l'origine de l'Eucharistie par une imitation des rites de communion qu'on trouve dans d'autres religions; S. Reinach a voulu voir dans l'histoire de la Passion et de la cène « la traduction anthropomorphique du sacrifice périodique du totem » (*Orpheus*, p. 334 sq.); cette fantaisie a été réfutée par Goguel, *l. l.*, p. 14 sqq. Semblablement P. Gardner avait imaginé (*The origin of the Lord's supper*, p. 18) que saint Paul avait emprunté aux mystères d'Eleusis l'idée de l'Eucharistie; dans un livre plus récent (*Exploratio evangelica*², p. 455) il juge lui-même cette hypothèse « intenable ». Cf. C. Clemen, *Religionsgeschichtliche Erklärung des Neuen Testaments* (Giessen, 1909), p. 185-207.

Cette constatation faite, deux hypothèses sont possibles et ont été en effet, l'une et l'autre, défendues par des critiques : α) saint Paul a inconsciemment innové; β) saint Paul a reproduit une tradition qui s'était formée à Jérusalem.

α) La première hypothèse est ainsi défendue par Loisy :

« Saint Paul n'a fait qu'interpréter le souvenir apostolique selon sa propre conception du Christ et du salut, de façon à voir dans le repas eucharistique, symbole effectif de l'union des fidèles dans le Christ toujours vivant, le mémorial du Crucifié, de celui qui avait livré son corps, versé son sang pour le salut du monde. Ce doit être lui qui, le premier, a conçu et présenté la coutume chrétienne comme une institution fondée sur une volonté que Jésus aurait exprimée et figurée dans la dernière cène. »

Il est vrai que l'apôtre déclare avoir reçu sur ce point un enseignement qu'il ne fait que transmettre; mais M. Loisy l'interprète d'une « autosuggestion « équivalente à une vision » :

« Paul n'a pas pris pour traditionnel un récit où il avait mêlé sa propre doctrine; le mélange s'est fait de lui-même, dans la région subconsciente de l'âme où se préparent les visions et les songes, et l'Apôtre a présenté sa vision comme une réalité, sans s'arrêter à ce que les témoins du dernier repas n'avaient point attribué à Jésus les paroles que lui-même lui prêtait » (p. 532, n. 1).

β) D'autres critiques estiment que saint Paul « avait « déjà reçu de la tradition un récit du dernier repas « de Jésus dans lequel il était expressément parlé « d'une institution » (Goguel, p. 186), et s'efforcent d'expliquer sous quelle influence a pu si rapidement se créer cette illusion.

M. Juelicher l'entend ainsi (p. 235-247) : Jésus n'a pas pensé à instituer un rite, mais, dans le repas d'adieu, il a signifié, par une parabole en action, comment sa mort serait une source de bénédiction. Cette scène fit sur ses disciples une si profonde impression qu'ils la répétèrent, et en vinrent à regarder cette répétition comme prescrite par le Christ : « C'eût été un miracle, qu'on n'eût pas très vite « inséré dans le récit de la première cène les mots : « Faites ceci en mémoire de moi », ou d'autres mots « semblables » (p. 248).

D'autres critiques supposent une évolution plus compliquée : pour M. Goguel (p. 131), « la fraction « du pain a dû être à l'origine un simple phénomène « social en rapport avec le genre de vie que menaient « les premiers chrétiens »; M. Hoffmann estime de même que c'étaient seulement des « religiöse Pick- « nicks » (p. 108). Voici comment on explique les transformations de cette institution :

« Peu à peu, au moment où l'on commença à méditer sur la mort du Christ et à se remémorer sa passion, et peut-être sous l'influence d'apparitions du Ressuscité qui s'étaient produites quand les fidèles étaient à table, on se mit à considérer le repas qui assemblait les croyants comme une suite ou comme une reproduction des repas de Jésus, du dernier en particulier. De là à penser que Jésus était mystérieusement présent au milieu de ses disciples et que ce repas était un moyen de s'unir à lui, il n'y avait qu'un pas. » (Goguel, p. 133.)

La transformation décisive est opérée par saint Paul; voici comment M. Goguel la décrit et l'explique :

« Les chrétiens (d'après saint Paul) ne mangent pas du même pain parce qu'ils forment un même corps, ils forment un même corps parce qu'ils mangent le même pain. Ici apparaît la notion sacramentaire. Elle se trouve plus nettement encore dans l'idée que le pain et le vin sont le corps et le sang du Seigneur et mettent le fidèle en communion avec le Christ mourant. Sur ce point, l'eucharistie primitive a subi une transformation radicale. Entre le repas de l'église de Jérusalem et la cène corinthienne, une révolution s'est produite, le mot n'est pas trop fort. Il est très probable que la transformation est due à l'action de l'apôtre Paul, action inconsciente certainement, car en matière eucharistique, Paul n'a pas eu le sentiment d'innover » (p. 187).

C. — *Le fait de l'institution*

Il nous semble que l'exposé qui précède constitue déjà une preuve de ce fait : si des critiques qui ne manquent ni de science ni de talent ont dû se contenter des solutions que nous avons reproduites, c'est que, sans doute, ils avaient rendu le problème insoluble en en faussant les données. Il suffira, pour en déterminer les termes véritables, de discuter rapidement les hypothèses et les arguments que nous venons d'exposer.

a) *Le témoignage de saint Paul et la pratique de l'Eglise primitive.*

Le témoignage de saint Paul garantit d'abord avec évidence non seulement la célébration de l'Eucharistie dans l'église de Corinthe vers l'an 57, mais encore ce fait que l'Eucharistie y était célébrée comme un mémorial de la mort du Seigneur, et pour se conformer à une institution établie par lui.

Il nous force à remonter plus haut : saint Paul en effet s'autorise d'une tradition qu'il a reçue et qu'il a transmise à son tour. Il est vrai qu'il dit l'avoir reçue

du Seigneur (παρέλαβον ἀπὸ τοῦ κυρίου); d'où M. Loisy, comme nous l'avons vu, conclut que cette tradition prétendue n'a d'autre source qu'une vision, c'est-à-dire, d'après lui, une autosuggestion. Certains historiens répondent que saint Paul n'entend pas signifier par là qu'il ait connu les paroles de la cène par révélation immédiate, mais seulement que ces paroles, qu'il a connues par la tradition, viennent en effet du Seigneur; ils ajoutent que, s'il dit ἀπό et non παρά, c'est sans doute pour exprimer une nuance d'éloignement et indiquer un intermédiaire (Batiffol, p. 6-7; C. Van Crombrugghe, *De soteriologiae fontibus*, p. 151-155). Cette interprétation ne semble pas la plus probable : la langue hellénistique n'établit pas entre ἀπό et παρά la distinction si nette que l'on suppose (cf. J. Moulton, *Grammar of N. T. Greek*, I, p. 237 et 246; E. Broese, *Theol. Stud. und Krit.*, 1898, p. 351-360), et l'affirmation emphatique de l'Apôtre (ἐγὼ γὰρ παρέλαβον) semble bien impliquer une révélation qu'il a reçue personnellement. C'est ainsi que, dans *Gal.*, I, 12, saint Paul rapporte à une révélation l'origine de « son évangile »; d'ailleurs cet autre texte nous aide à comprendre quel est l'objet propre de la révélation de l'apôtre : ce ne sont pas les faits historiques, qui font partie de la catéchèse commune, c'est leur signification intime; ces faits cependant ont été reçus par l'apôtre et transmis par lui, comme appartenant à son évangile (I *Cor.*, XV, 1 sqq.). Ainsi en est-il du récit de la cène : il contient des récits, il rapporte des paroles qu'on retrouve presque textuellement chez les synoptiques; tout cela dérive d'une tradition collective, non d'une révélation personnelle; mais le sens intime de ces faits, leur portée mystérieuse ont été révélés par le Seigneur à saint Paul. Cf. Berning, *l. l.*, p. 52-64.

Il faut donc admettre que, antérieurement à saint Paul, la célébration de l'Eucharistie est rattachée à une institution du Seigneur, et ceci s'entend sans peine, si l'on veut bien ajouter foi aux récits de saint Paul et des évangélistes. Au contraire, si l'on repousse leur témoignage, on se crée à plaisir des difficultés insolubles : pour accepter le système de M. Jülicher, il faut supposer sans aucune preuve, ou plutôt contre tous les textes : que l'action du Christ à la Cène n'était qu'une parabole; que les disciples l'ont instinctivement répétée; qu'ils ont instinctivement attribué cette répétition à un précepte du Christ. Si l'on suit MM. Hoffmann et Goguel, la difficulté est plus grande encore : on ne peut comprendre comment un repas de corps s'est transformé si rapidement en une commémoraison de la cène du Seigneur, et comment cette commémoraison a été censée voulue et instituée par le Christ.

b) *Les textes des synoptiques.*

Il est évident que le texte de saint Luc, tel que nous le lisons aujourd'hui, corrobore le témoignage de saint Paul, mais on met en question l'authenticité des versets 19[b]-20, où on lit les paroles de l'institution : ces versets sont omis par le *codex Bezae* (D) et quelques manuscrits de l'ancienne version latine (*a d ff² i l*); les versions syriaques du Sinaï, de Cureton et la Peshitto ont toutes trois diverses lacunes ou transpositions (v. Goguel, p. 110, 111). En conséquence, Westcott-Hort et, après eux, la plupart des éditeurs anglais regardent 19[b]-20 comme interpolés. Cette condamnation semble injustifiée : l'omission de ces deux versets est propre au texte dit occidental; elle s'explique assez aisément par le désir de supprimer la difficulté apparente que crée la double mention de la coupe (17-18 et 20). Au contraire, ces deux versets se trouvent dans tous les grands manuscrits grecs (sauf D, qui est bilingue); ils sont exigés par le parallélisme du récit (20 répond à 19, comme 17-18 à 15-16); enfin on ne saurait expliquer leur insertion dans ce passage : s'ils ont été, comme on le prétend, empruntés à S. Paul, d'où vient l'addition de τὸ ὑπὲρ ὑμῶν ἐκχυννόμενον? d'où vient l'omission du second ordre de répétition (τοῦτο ποιεῖτε)? Ils sont maintenus par Tischendorf et Nestle; pour une discussion plus complète de leur authenticité, v. Berning, p. 25-47; Batiffol, p. 22-28; J. Réville, p. 98-102; Goguel, p. 108-117.

L'authenticité intégrale du texte de S. Luc, ainsi établie, confirme ce qui a été dit plus haut de la valeur du témoignage de S. Paul : on s'accorde en effet unanimement à reconnaître que l'évangile de S. Luc est indépendant des épîtres de S. Paul; son récit s'appuie donc sur une tradition antérieure, celle-là même dont saint Paul aussi dépend.

A cette tradition, qui mentionne explicitement l'institution de l'Eucharistie par Jésus, on oppose les textes de S. Marc et de S. Matthieu. Cette opposition est gratuite : rien chez ces deux évangélistes ne contredit le fait de l'institution; Mgr Batiffol remarque justement (*l. l.*, p. 59) : « Nous ne pouvons vraiment « pas ne pas souligner ce qu'a d'arbitraire le procédé « par lequel on fait taire les témoins qui affirment, « pour n'écouter que ceux qui ne disent rien. »

Il faut aller plus loin : le rapprochement qui est fait par S. Marc et S. Matthieu entre le repas pascal et la Cène du Seigneur montre assez que Jésus a voulu instituer une Pâque nouvelle et pas seulement prendre avec ses disciples un repas d'adieu; la remarque est d'un protestant libéral : « Le fait décisif, qui tranche « la question (de l'institution) dans le sens affirma- « tif, est moins la formule de Paul et de Luc que « l'attitude générale de Jésus, qui voulut évidemment « maintenir la Pâque, mais en en renouvelant le sens. » (Lobstein, *La doctrine de la Sainte Cène* (Strasbourg, 1889), p. 80.) Cf. G. B. Stevens, *The Theology of the N. T.* (Edinburgh, 1901), p. 125.

c) *L'omission du récit de la cène par S. Jean.*

L'objection qu'on tire de cette omission est extrêmement fragile; au temps de Gfrörer, on y attachait beaucoup d'importance; aujourd'hui les critiques la mentionnent à peine. En effet il est hors de doute que, quand S. Jean écrivit son évangile, l'Eucharistie était regardée depuis longtemps comme instituée par le Christ, et le récit de cette institution était familier à tous. Dès lors on conçoit sans peine que S. Jean ne l'ait pas reproduit (cf. Calmes, *L'évangile selon Saint Jean* (Paris, 1904), p. 375). D'autre part, le fait de l'institution est certainement supposé par le discours eucharistique rapporté au ch. VI : les menaces et les promesses du Christ visent, par delà ses auditeurs de Capharnaüm, tous ses futurs disciples et elles supposent que, pour eux tous, l'Eucharistie, qui sera instituée par Jésus, sera la source indispensable de la vie.

Conclusion. — Les textes évangéliques, même si on les supposait isolés, seraient déjà de nature à produire la conviction; mais si on considère leur cohésion étroite, non seulement avec le témoignage de S. Paul, mais avec la pratique de l'Eglise primitive, ils acquièrent une force irrésistible : supprimer le fait de l'institution de l'Eucharistie par Jésus-Christ, ce n'est pas seulement faire violence aux textes, mais c'est introduire gratuitement dans les faits des contradictions insolubles.

II. — L'Eucharistie d'après le Nouveau Testament

Le fait de l'institution étant établi, il reste à déterminer l'objet de cette institution. L'enseignement du Nouveau Testament est, sur ce point encore, très explicite, et il y a avantage à le considérer en lui-même avant d'étudier le témoignage de la tradition. Pour rendre la discussion plus claire, nous distin-

guerons ici, comme plus bas, la question de la présence réelle, celle de la transsubstantiation, celle du sacrifice eucharistique. A vrai dire, cette distinction dissocie des éléments inséparables de la doctrine eucharistique : on montrera plus bas que la présence réelle ne peut se concevoir pleinement sans la transsubstantiation; entre la présence réelle et le sacrifice la cohésion n'est guère moins étroite : si le Christ est réellement présent au Saint-Sacrement, c'est comme une victime, et inversement, si le sacrifice est réel, c'est que le Christ y est réellement présent. Ainsi toutes ces vérités sont si intimement unies qu'elles ne se peuvent entendre parfaitement l'une sans l'autre; on nous permettra cependant de considérer successivement les divers aspects de cette réalité unique.

A. — *La présence réelle*

a) *Etat de la question.*

L'Eglise a souvent professé sa croyance au dogme de la présence réelle; elle l'a fait en particulier au concile de Trente, *sess.* XIII, cap. 1, cf. *can.* 1, Denz., 874 (755), cf. 883 (763) : « *Principio docet sancta Synodus et aperte ac simpliciter profitetur, in almo sanctae Eucharistiae sacramento post panis et vini consecrationem Dominum nostrum Iesum Christum verum Deum atque hominem vere, realiter ac substantialiter sub specie illarum rerum sensibilium contineri.* »

Les Grecs schismatiques professent sur ce point la même croyance; v. la confession de Dosithée au concile de Jérusalem de 1672, n. 17 (Kimmel, *Monumenta fidei Ecclesiae orientalis* (Ienae, 1850), I, p. 457); Macaire, *Théologie dogmatique orthodoxe* (Paris, 1860), II, p. 456 sqq.

Il est impossible d'entrer ici dans le détail des mille nuances et des mille variations qu'on remarque, en ce point, parmi les symboles des églises protestantes; on peut les ramener à trois conceptions principales : α) La conception luthérienne maintient le dogme de la présence réelle : au début, Luther garde même, du moins à titre d'opinion libre, le dogme de la transsubstantiation, puis il l'élimine pour professer que : « *est verum corpus et sanguis Domini nostri Iesu Christi in et sub pane et vino* ». (*Catech. maior*, pars v). β) Calvin repousse la présence substantielle du corps du Christ, mais admet une présence dynamique : « Nos âmes ne sont pas « moins repeues de la chair et du sang de Jésus- « Christ, que le pain et le vin entretiennent la vie « des corps... Que s'il semble incroyable que la chair « de Jésus-Christ estant esloignée de nous par une « si longue distance, parvienne jusqu'à nous pour « nous être viande, pensons de combien la vertu se- « crète du Sainct Esprit surmonte en sa hautesse tous « nos sens... Or Jésus-Christ nous testifie et scelle en « la cène cette participation de sa chair et de son « sang, par laquelle il fait découler sa vie en nous, « tout ainsi que s'il entroit en nos os et en nos moelles. « Et ne nous y présente pas un signe vuide et frustra- « toire... combien qu'il n'y ait que les seuls fidèles qui « participent à ce convive spirituel. » (*Instit.*, IV, XVII, 10.) γ) Zwingle repousse cette présence dynamique du corps du Christ, comme sa présence substantielle; il ne voit dans les éléments eucharistiques qu'un symbole du corps du Christ et dans la cène qu'un mémorial. C'est cette conception symboliste qui rallie aujourd'hui le plus de suffrages parmi les théologiens protestants du continent: « L'hypothèse intermé- « diaire et insoutenable de Calvin est de plus en plus « abandonnée, et ceux-là mêmes qui, en Allemagne, « en Angleterre et en France, cherchent à faire re- « vivre la conception luthérienne répugnent à ses « formules précises et à ses conséquences logiques. » (F. Lichtenberger, art. *Cène*, dans l'*Encyclopédie des sciences religieuses*, II, p. 792-793.) Pour l'histoire des opinions protestantes on consultera toujours avec fruit Bossuet, *Histoire des variations*, surtout l. II (Luther et Zwingle) et l. IX (Calvin); cf. K. G. Goetz, *Die Abendmahlsfrage*, p. 35-100; Loofs, art. *Abendmahl*, II, dans *Realencyklopädie für protest. Theol.*, I, p. 64 sq.; Lichtenberger, art. cité, p. 788-792.

Parmi les théologiens protestants contemporains on peut citer A. Réville, *Manuel d'instruction religieuse* (Paris, 1866), p. 250 sq.; Grétillat, *Exposé de théologie systématique*, IV (Neuchâtel, 1890), p. 506-508. La conception luthérienne est défendue par Martensen, *Dogmatique chrétienne*, traduite par G. Ducros (Paris, 1879), p. 677.

Dans l'Eglise d'Angleterre, la diversité d'opinions a été de tout temps très grande au sujet de la présence réelle, et aujourd'hui les plus hautes autorités anglicanes s'accordent à présenter cette question comme une question libre: l'évêque anglican de Birmingham, M. Gore, écrivait: « Nos présents formu- « laires de foi laissent la question de la présence « objective (du corps du Christ) une question ouverte, « de sorte que nous ne pouvons nous traiter mutuel- « lement d'hérétiques pour la tenir ou la rejeter : « Cette conclusion s'imposait à John Keble... et ré- « cemment l'archevêque de Canterbury [D[r] Temple] « l'affirmait de nouveau dans son mandement. » (*The body of Christ* (London, 1902), p. 234.) Cf. *Charge* delivered at his first visitation by Frederick, Archbishop of Canterbury (London, 1898), p. 10. Cette diversité d'opinions s'est fait jour d'une façon très instructive dans la conférence tenue au palais épiscopal de Fulham, à Londres, en octobre 1900 : *The doctrine of holy Communion and its expression in Ritual*, Report of a Conference held at Fulham Palace, in october 1900, edited by Henry Wace, D. D., Chairman of the conference (London, 1900). On trouvera sur ce sujet des renseignements plus circonstanciés chez M. P. Cavrois, *La présence réelle chez quelques Anglicans* (*Nouvelle Revue théologique*, mai, juin et juillet 1908). L'histoire de la théologie anglicane de l'Eucharistie depuis Henri VIII jusqu'à nos jours a été racontée avec grand détail par Daniel Stone, *A history of the doctrine of the holy Eucharist* (London, 1909), II, p. 107-355 et 443-647.

b) *Les preuves.*

La présence réelle de Notre-Seigneur dans l'Eucharistie peut se prouver α) par les paroles de l'institution, β) par l'enseignement de saint Paul, γ) par le discours eucharistique du Christ rapporté par saint Jean.

α) *Les paroles de l'institution* ont d'elles-mêmes un sens clair et certain : « La présence réelle du corps « et du sang de Notre-Seigneur, dans ce sacrement, « est solidement établie par les paroles de l'institu- « tion, lesquelles nous entendons à la lettre ; et il ne « faut non plus nous demander pourquoi nous nous « attachons au sens propre et littéral, qu'à un voya- « geur, pourquoi il suit le grand chemin. » (Bossuet, *Exposition de la doctrine de l'Eglise catholique*, x.)

Dans le discours où ces paroles sont rapportées on ne peut relever aucun indice de symbolisme; et il serait de la plus haute invraisemblance que, la veille de sa mort, au moment où il instituait un rite qui devait avoir une telle importance dans son Eglise, Jésus, parlant à des hommes si simples et si grossiers, se fût servi de paroles en apparence si claires pour cacher un symbolisme si mystérieux et si difficile à

saisir. Que l'on considère en effet la multiplicité et la difficulté des interprétations symbolistes; BELLARMIN écrivait déjà (*De Euchar.*, I, 8) : « Nuper etiam anno « 1577 prodiit libellus, in quo ducentae numerantur « haereticorum vel expositiones vel depravationes « horum paucorum verborum : Hoc est corpus meum. » De nos jours ces essais d'interprétation se sont multipliés encore, et sans résultat : pour JUELICHER (*l. l.* p. 244) le Christ a symbolisé sa mort; pour SPITTA (p. 282), son règne messianique; pour PFLEIDERER (I, p. 681), sa victoire prochaine; pour J. RÉVILLE (p. 145), son union avec ses disciples; pour GOGUEL (p. 100), le don de soi; WEIZSAECKER (p. 576) ne voit là qu'une parabole que Jésus a laissée sans solution. Quiconque relit sans prévention le récit de la cène et ces paroles si simples « Ceci est mon corps », « Ceci est mon sang », n'a pas de peine à décider si Jésus a voulu proposer aux théologiens et aux critiques de l'avenir une énigme insoluble, ou s'il a voulu se donner réellement à ses disciples et à son Eglise.

Parmi les théologiens catholiques, CAJÉTAN est le seul, semble-t-il, qui ait enseigné que le sens des paroles de l'institution ne pouvait être déterminé que par l'interprétation traditionnelle de l'Eglise; on lit dans son commentaire de la Somme (édition de 1540), in III^{am}, q. 75, a. 1 : « ... Consistit vis re- « probationis (negantium) in hoc quod verba Domini « intellecta sunt ab Ecclesia proprie, et propterea « oportet illa verificari proprie. Dico autem ab Ec- « clesia : quoniam non apparet ex evangelio coacti- « vum aliquid ad intelligendum haec verba proprie. » Cette doctrine a été réprouvée par S. Pie V, qui a fait effacer ces mots dans les éditions postérieures. Dans sa session XIII (oct. 1551), le concile de Trente argumente à la fois de l'Ecriture et de la tradition [ch. 1, Denz., 874 (755)] : « Quae verba a sanctis Evan- « gelistis commemorata et a Divo Paulo postea re- « petita, cum propriam illam et apertissimam signi- « ficationem prae se ferant, secundum quam a Patri- « bus intellecta sunt, indignissimum sane flagitium « est, ea a quibusdam contentiosis et pravis homi- « nibus ad fictitios et imaginarios tropos, quibus « veritas carnis et sanguinis Christi negatur, contra « universum Ecclesiae sensum detorqueri. »

Objections tirées des paroles de l'institution :

Le pronom τοῦτο, *hoc*, signifie ce que le Christ tenait dans ses mains, c'est-à-dire du pain; dès lors, si l'on admet la présence réelle, il faudra dire avec les luthériens : « Ce pain est mon corps », ou bien interpréter violemment le verbe « est » au sens de « est changé en », « ce pain est changé en mon corps ». (CALVIN, *Instit.*, IV, XVII, 20.) — Depuis longtemps les scolastiques avaient résolu cette objection; v. S. Thomas, III^a, q. 78, a. 5 : le pronom *hoc* ne signifie pas la substance du pain ni la substance du corps du Christ, mais, d'une façon indéterminée, la substance qui est contenue sous les espèces du pain et du vin. Cette réponse est parfaitement juste si l'on donne à τοῦτο (*hoc*) toute sa valeur pronominale. On peut aussi ne voir dans τοῦτό ἐστι (*hoc est*) qu'une seule locution, équivalente à ἰδού (*ecce*); cf. *Exod.*, XXIV, 8, dans la LXX : ἰδοὺ τὸ αἷμα τῆς διαθήκης, dans *Hebr.*, IX, 20 : τοῦτο τὸ αἷμα τῆς διαθήκης. Dès lors l'objection n'a plus de raison d'être, du moins en tant qu'elle porte sur la formule de l'institution.

Le mot ἐστίν, dans l'Ecriture, signifie souvent non une identité, mais une signification symbolique. A. RÉVILLE cite dans ce sens (*Manuel*, p. 250), *Joan.*, XIV, 6 (« Je suis la voie, la vérité et la vie »); X, 7 (« Je suis la porte des brebis »); XV, 1 (« Je suis la vraie vigne, et mon Père est le vigneron »); *Matth.*, XIII, 37-39 (« Celui qui sème la bonne semence, c'est le Fils de l'homme... »). Cf. CALVIN, *Instit.*, IV, XVII, 21. — On voit sans peine que tous ces exemples sont sans portée : dans tous les textes cités le contexte indique assez que Jésus n'exprime qu'une allégorie ou une parabole, et, par conséquent, détermine le sens symbolique de ἐστίν : dans les paroles de l'institution on ne trouve rien de tel; dès lors, il est tout à fait arbitraire de ne pas laisser à ἐστίν son sens normal.

Au début du XIXe siècle, on a cru trouver un argument pour l'interprétation symbolique dans ce fait prétendu que la langue araméenne, dont se servait Notre-Seigneur, n'avait qu'un même terme pour exprimer l'identité réelle et la représentation symbolique. Cf. HORN, *An introduction to the critical study and knowledge of the sacred Scripture* (London, 1825). — Cette assertion a été amplement et définitivement réfutée par WISEMAN, *Horae syriacae* (ouvrage reproduit dans Migne, *Démonstrations évangéliques*, t. XVI), cf. J. LAMY, *Dissertatio de Syrorum fide et disciplina in re eucharistica* (Louvain, 1859); BERNING, *Einsetzung*, p. 197-208 et surtout 204-205.

Chez saint Paul et chez saint Luc, la consécration du calice se lit sous cette forme : « Ce calice est la nouvelle alliance en mon sang. » D'après CALVIN (*Instit.*, IV, XVII, 23), cette expression plus développée fixe le sens de l'expression plus concise : « Ceci est mon corps », c'est-à-dire : « Ceci est la nouvelle alliance en mon corps »; dans les deux cas, ce qui est affirmé n'est pas une identité substantielle, mais une présence spirituelle. Cf. GRÉTILLAT, *Exposé*, IV, p. 507. — Si l'on compare entre elles la formule de Matthieu-Marc (« Ceci est mon sang, le sang de l'alliance ») et celle de Paul-Luc (« Ce calice est la nouvelle alliance en mon sang »), on constate que cette dernière accuse, par sa forme même, le travail de la réflexion; l'autre, plus simple et plus limpide, a toute chance d'être primitive (cf. RIVIÈRE, *Le dogme de la Rédemption*, p. 85-86; BERNING, *Einsetzung*, p. 130-132); c'est donc avant tout la formule de Matthieu-Marc qu'il faut considérer. Au reste, les deux formules ont même valeur, à cela près que celle de S. Matthieu affirme plus directement la présence de la victime, celle de S. Paul, plus directement la réalité du sacrifice; mais ces idées sont nécessairement corrélatives et sont énoncées comme telles : le sang que le Christ présente, d'après saint Matthieu, c'est le sang du sacrifice de l'alliance; et l'alliance qu'il affirme, d'après saint Paul, c'est l'alliance scellée par son sang. On constate ici une fois de plus l'indissoluble unité de ces deux idées, du sacrifice et de la présence réelle.

β) *L'enseignement de S. Paul.* — On étudiera plus bas (col. 1565-1566) le texte (I *Cor.*, X, 16-21) où S. Paul décrit la communion au corps et au sang du Christ, et on constatera que cette communion suppose, dans l'Eucharistie, la présence réelle de ce corps et de ce sang.

On arrive à la même conclusion en considérant le chapitre XI, où saint Paul, pour corriger les abus qui s'étaient introduits à Corinthe, rappelle l'institution de l'Eucharistie par le Christ, et conclut au respect dû au sacrement. La partie essentielle de ce texte se répartit en deux sections : la première (23-26) contient le récit de l'institution de l'Eucharistie; la deuxième (27-29), les conclusions pratiques que l'apôtre en tire. Nous ne reviendrons pas sur la première, ayant déjà montré comment le récit de saint Paul nous garantit historiquement le fait de l'institution de l'Eucharistie (col. 1552), et comment les paroles du Christ, qu'il rapporte comme les synoptiques, nous assurent de la présence réelle de son corps et de son sang (col. 1556). Les conclusions qu'ajoute l'apôtre

confirment cette doctrine et la précisent en un point : elles montrent que quiconque communie indignement « est responsable du corps et du sang du Seigneur », qu'il « mange et boit sa condamnation parce qu'il ne discerne pas le corps » du Seigneur. Donc le corps du Christ est reçu même par les indignes; sa présence réelle ou objective au Saint-Sacrement ne dépend pas de la foi ni des autres dispositions du communiant. Cf. S. AUGUSTIN, *De Baptismo*, V, VIII, 9 (*P.L.*, XLIII, 181) : « Indigne quisque sumens Dominicum « sacramentum, non efficit ut, quia ipse malus est, « malum sit aut, quia non ad salutem accipit, nihil « acceperit. Corpus enim Domini et sanguis Domini « nihilominus erat etiam illis quibus dicebat apos- « tolus : Qui manducat indigne, iudicium sibi man- « ducat et bibit. »

Tout catholique reconnaît à l'enseignement de saint Paul une autorité définitive; mais, même si l'on veut faire abstraction de l'infaillibilité de l'apôtre, pour considérer, d'un point de vue apologétique, la valeur historique de son témoignage, on reconnaîtra sans peine que sa portée est de tout premier ordre, soit que l'on considère la date du témoignage, la qualité du témoin, la tradition à laquelle il se réfère; nous avons ici l'interprétation la plus ancienne et la plus authentique que l'Eglise ait donnée de l'Eucharistie, et, si l'on fait attention à la célébration si fréquente de ce mystère, à la place centrale qu'il occupait dans le culte chrétien, il faut avouer qu'une tradition ainsi représentée s'impose non seulement à l'assentiment du théologien, mais au respect de tout historien. M. GOGUEL (*L'Eucharistie*, p. 187) veut voir ici une transformation « due à l'action de l'apôtre Paul, « action inconsciente certainement, car en matière « eucharistique Paul n'a pas eu le sentiment d'in- « nover ». Ces derniers mots trahissent assez tout ce que cette supposition a d'invraisemblable : il est bien arbitraire et bien imprudent d'affirmer aujourd'hui une transformation de cette importance, que l'Eglise d'alors n'a pas remarquée et dont l'auteur même n'a pas eu conscience.

Des textes de S. Paul on a voulu tirer plusieurs objections. De I *Cor.*, x, 16-22, on a voulu conclure que la communion au corps du Christ devait être expliquée par la communion aux démons (SCHMIEDEL, *in h. l* ; GRÉTILLAT, *l. l.*, p. 507). — On montrera plus bas (col. 1566) que le texte implique une analogie toute différente entre le corps du Christ et les idolothytes, et suppose de part et d'autre une communion réelle.

Dans le chapitre XI, les versets 27-29 s'appuient sur tout le récit qui précède : si donc on est « responsable du corps et du sang du Christ », ce n'est pas seulement, comme le veut SCHMIEDEL (*Hand-Commentar, in h. l.*), parce qu'on « annonce la mort « du Seigneur », mais c'est avant tout parce qu'on a reçu indignement le corps et le sang du Seigneur; cf. GOGUEL, *L'Eucharistie*, p. 178 : « Bachmann « observe avec raison que si l'apôtre dit : coupable « envers le corps et le sang du Seigneur, et non pas « seulement coupable envers le Seigneur, c'est que, « pour lui, le pain-corps et la coupe-sang sont réel- « lement le Seigneur et non pas des symboles. Le « caractère réaliste de la conception paulinienne « explique aussi les conséquences qu'a pour l'apôtre « la communion indigne. »

γ) *Le discours eucharistique de Jésus-Christ chez S. Jean* (ch. VI). — Ce discours de Notre-Seigneur a reçu, même parmi les catholiques, deux interprétations différentes : quand Jésus parle de manger sa chair et de boire son sang, les uns reconnaissent dans ces paroles une allusion directe à l'Eucharistie; les autres n'y voient qu'une locution figurée signifiant l'union au Christ par la foi. Le concile de Trente, dans sa session XXIe, s'est refusé à trancher cette controverse; cependant l'interprétation eucharistique, qui, même au XVIe siècle, était plus généralement adoptée, est aujourd'hui communément reçue; elle a pour elle les autorités patristiques les plus graves et les plus nombreuses, et elle rend mieux raison du texte évangélique.

Pour l'histoire de l'exégèse de ce chapitre, v. VAL. SCHMITT, *Die Verheissung der Eucharistie* (Joh. VI). I. *Grundlegung und patristische Literatur bis Konstantin.* (II) *Die Verheissung... bei den Antiochenern Cyrillus von Jerusalem und Johannes Chrysostomus* (Würzburg, 1900, 1903). A. NAEGLE, *Die Eucharistielehre des hl. Joh. Chrysost.* (Freib. i. Br., 1900), p. 36-47; E. WEIGL, *Die Heilslehre des hl. Cyrill von Alex.* (Mainz, 1905), p. 201-220; SCHANZ, *Die Lehre des hl. Augustins über die Eucharistie* (*Theolog. Quartalschrift*, 1896, p. 79-115); F. CAVALLERA, *L'interprétation du ch. VI de S. Jean; une controverse exégétique au concile de Trente* (*Revue d'histoire ecclés.*, X (1909), p. 687-709).

Les réformateurs du XVIe siècle rejetaient unanimement l'interprétation eucharistique (v. TH. ZAHN, *Das Evangelium des Johannes* (Leipzig, 1908), p. 344-345); aujourd'hui, selon la remarque d'un protestant libéral, « d'une manière générale les exégètes catho- « liques et ceux de l'école critique se prononcent « pour l'interprétation eucharistique; les protes- « tants conservateurs la repoussent » (GOGUEL, *L'Eucharistie*, p. 204, n. 1).

Dans ce chapitre VI on peut distinguer quatre parties principales : le récit de la multiplication des pains et de la marche du Christ sur les eaux (1-26); le discours du Christ sur le pain de vie descendu du ciel (27-51), sur la nécessité de manger sa chair et de boire son sang (52-59); le récit de l'incrédulité des disciples et de la confession de S. Pierre (60-71). C'est dans la 3e partie surtout qu'il est question de l'Eucharistie, mais les autres parties y tendent ou s'y rapportent; sans doute il est tout à fait excessif de voir, comme M. Loisy, des symboles de l'Eucharistie dans tous les détails historiques rapportés par S. Jean dans ce chapitre (cf. M. LEPIN, *La valeur historique du quatrième évangile* (Paris, 1910), I, p. 6-70); mais, d'autre part, il paraît difficile de nier la relation qui unit à l'Eucharistie soit le récit de la multiplication des pains (cf. LEPIN, p. 69), soit surtout le discours du Christ sur la manne et le pain de vie. Quant aux versets 52-59, il suffit de les lire pour constater leur signification eucharistique, et, du moins en ce qui les concerne, on reconnaîtra avec M. LOISY (*Le quatrième évangile* (Paris, 1903), p. 45) que « le discours sur le pain de vie n'a plus de sens « déterminable et porte sur le vide, si l'on n'y recon- « naît une instruction touchant le mystère de l'Eu- « charistie ».

Ce point étant aujourd'hui peu contesté, il faut insister surtout sur le caractère de la doctrine eucharistique ainsi prêchée par Jésus. Ce caractère est manifeste, soit que l'on considère en eux-mêmes ces versets, soit qu'on les rapproche de ceux qui précèdent :

« Le pain que je donnerai est ma chair pour la vie du monde. Et les Juifs disputaient entre eux en disant : Comment celui-là peut-il nous donner sa chair à manger ? Et Jésus leur dit : En vérité, en vérité, je vous le dis : si vous ne mangez la chair du Fils de l'homme et si vous ne buvez son sang, vous n'avez pas la vie en vous. Celui qui mange ma chair et qui boit mon sang, a la vie éternelle, et je le ressusciterai au dernier jour. Car ma chair est une vraie nourriture, et mon sang est un vrai breuvage. Celui qui

mange ma chair et qui boit mon sang demeure en moi et moi en lui. De même que le Père, qui est vivant, m'a envoyé et que je vis par le Père, ainsi celui qui me mange vivra par moi. Voici le pain descendu du ciel, non comme celui qu'ont mangé les pères, qui sont morts; celui qui mange ce pain vivra éternellement. »

On ne peut souhaiter de déclarations plus catégoriques; elles paraissent plus significatives encore à qui considère le scandale des Juifs : si Jésus n'avait voulu parler que d'une manducation symbolique, il eût assurément dissipé d'un mot le malentendu, au lieu de redoubler les affirmations qui choquent ses auditeurs et les révoltent. C'est en vain qu'on a voulu voir une atténuation dans le verset 63 (v. infra).

Cette signification est encore plus claire, si l'on remarque le lien qui unit entre elles la deuxième partie du discours (27-51) et la troisième (52-59) : dans la deuxième, le Christ se présente comme le pain de vie descendu du ciel pour donner la vie au monde (33, 48, 50, 51), et il conclut : « le pain que je donnerai est ma chair pour la vie du monde ». Dans la troisième partie, il affirme plus explicitement la nécessité de manger sa chair, et il termine en reprenant : « Voici le pain descendu du ciel... celui qui mange ce pain vivra éternellement. » Il y a là, entre l'incarnation et l'eucharistie, une analogie profonde, que les Pères, comme nous le dirons plus bas, ont souvent développée, et qui est en effet une des garanties les plus assurées de la présence réelle : s'il est vrai que c'est une chair réelle que le Fils de Dieu a prise en s'incarnant et qu'il donne pour la vie du monde, c'est aussi une chair réelle qu'il nous donne à manger dans l'eucharistie; et de même que notre foi est requise non pour que l'incarnation soit réelle, mais pour que nous en recueillions les fruits, de même notre foi est nécessaire non pour que le corps du Christ soit présent au Saint-Sacrement, mais pour que sa présence nous y soit salutaire. Cf. Bossuet, *Méditations sur l'évangile*, 32e jour : «... Ainsi l'œuvre « de notre salut se consomme dans l'Eucharistie, en « mangeant la chair du Sauveur. Il y faut apporter « la foi, car c'est par là qu'il commence : il faut croire « en Jésus-Christ qui donne sa chair à manger, comme « il faut croire à Jésus-Christ descendu du ciel, « et revêtu de cette chair. Ce n'est pourtant pas la « foi, qui fait que Jésus-Christ est descendu du « ciel, et a paru en chair; ce n'est pas non plus « la foi, qui fait que cette chair est donnée à man« ger. Croyons ou ne croyons pas, cela est; croyons « ou ne croyons pas, Jésus-Christ est descendu du « ciel en chair humaine; croyons ou ne croyons pas, « Jésus-Christ donne à manger la même chair qu'il a « prise. »

Contre l'interprétation précédente les symbolistes font valoir le verset 63 : « C'est l'esprit qui vivifie; la « chair ne sert de rien. » Pierre Martyr expliquait ainsi cette parole : « Les Capharnaïtes croyaient « que la chair du Christ devait être mangée cor« porellement, comme le croient maintenant les Pa« pistes. Le Christ a corrigé leur erreur en disant : « La chair ne sert de rien; le Seigneur signifie donc « que sa chair ne doit pas être mangée corporelle« ment, mais spirituellement par la foi seule. » (Ap. Bellarm., *De Eucharistia*, I, 14.) La plupart des théologiens protestants donnent aujourd'hui encore cette interprétation symboliste : Pfleiderer, *Urchristentum*, II, p. 499; J. Réville, *Le 4e évangile*, p. 183; Goguel, *L'Eucharistie*, p. 208, etc. — Si cette interprétation était véritable, il faudrait admettre que l'incarnation est inutile; qu'on le remarque bien en effet : dans ce verset, comme dans tout le chapitre, la théologie de l'eucharistie est inséparablement unie à celle de l'incarnation : si vraiment la chair du Christ ne sert de rien, on ne peut plus entendre ni le précepte eucharistique (« si vous ne mangez la chair du Fils de l'homme... vous n'avez pas la vie en vous ») ni non plus le discours sur le pain de vie (« le pain que je donnerai est ma chair pour la vie du monde »). Toute difficulté disparaît, si l'on comprend que l'esprit est l'unique principe de vie, et que, par conséquent, la chair du Christ n'est vivifiante qu'en tant qu'elle est toute pénétrée par l'esprit; on retrouve ici deux des traits les plus caractéristiques de la théologie johannique : un réalisme intransigeant, qui repousse le docétisme comme la plus grande impiété, et, d'autre part, une estime exclusive de l'esprit, seul principe de vie. Cf. S. August., *in Io., tract.* XXVII, 5 (*P. L.*, XXXV, 1617).

On comprend mieux encore cette doctrine, si l'on considère l'union vivifiante produite par l'eucharistie entre le Christ et le chrétien : le Christ est la vie même et l'unique source de vie; pour être vivifié par lui, le chrétien doit aller à lui par la foi, par l'amour, par l'observation des commandements (III, 15, 16, 36; V, 24; XV, 9, 10, 14, etc.); toutes ces démarches constituent l'accession au Christ des âmes attirées à lui par le Père (VI, 44, 45). Mais le Christ de son côté vient au fidèle et se donne à lui, d'abord par l'incarnation (VI, 38 sqq.), ensuite par l'eucharistie (VI, 50 sqq.), et, au terme de ce rapprochement, c'est l'union et la communication de la vie : « Celui qui « mange ma chair et boit mon sang, demeure en moi « et moi en lui. De même que le Père, qui est vivant, « m'a envoyé et que je vis par le Père, ainsi celui qui « me mange vivra par moi » (VI, 56, 57). Sans doute dans ces dernières paroles il n'y a qu'une analogie; mais, puisque cette analogie est véritable, il faut entendre ici une union physique, qui fait participer le chrétien à la vie même du Christ et qui devient pour lui ici-bas le principe de la grâce, au ciel le principe de la résurrection et de la gloire (cf. J. Lebreton, *Les origines du dogme de la Trinité* (Paris, 1910), p. 403 sqq.). Nous retrouverons plus bas (col. 1570-1571) cette conception chez les Pères.

B. — *La transsubstantiation*

a) Etat de la question.

La foi catholique est énoncée en ces termes par le concile de Trente [*sess.* XIII, *cap.* 4; Denz., 877 (758)] : *Quoniam autem Christus redemptor noster corpus suum id, quod sub specie panis offerebat, vere esse dixit, ideo persuasum semper in Ecclesia Dei fuit, idque nunc denuo sancta haec Synodus declarat, per consecrationem panis et vini conversionem fieri totius substantiae panis in substantiam corporis Christi Domini nostri, et totius substantiae vini in substantiam sanguinis ejus. Quae conversio convenienter et proprie a sancta catholica Ecclesia transsubstantiatio est appellata.* Cf. *can.* 2 [Denz., 884 (764)].

Les schismatiques grecs professent en ce point la même croyance : *Confession orthodoxe*, I, 56 (Kimmel, I, 126) : « Le Fils de Dieu se trouve dans l'Eucharis« tie par transsubstantiation (κατὰ μετουσίωσιν); la sub« stance (οὐσία) du pain est changée (μεταβάλλεται) en la « substance de son saint corps; et la substance du « vin en la substance de son sang précieux. » Cf. *Confession de Dosithée* au concile de Jérusalem (1672) : « Nous croyons que, après la consécration du pain et « du vin, la substance (οὐσία) du pain et du vin ne « demeure pas, mais le corps même et le sang du « Seigneur est sous l'apparence (εἴδει) et la forme « (τύπῳ) du pain et du vin, c'est-à-dire, sous les acci« dents (συμβεβηκόσιν) du pain. » De même dans l'Eglise russe : v. Macaire, *Théologie dogmatique orthodoxe*, II, p. 457 sq. Cf. Stone, *A history of the doctrine of*

the holy Eucharist, I, p. 175-192; Jugie, *Le mot transsubstantiation chez les Grecs avant 1629*, dans *Echos d'Orient*, X (1907), p. 5-12.

Cette doctrine est au contraire repoussée par tous les protestants et les anglicans, même par ceux qui admettent la présence réelle; elle a été particulièrement attaquée par Pusey, *The doctrine of the real presence* (Oxford, Parker), p. 1-314, et par Gore, *Dissertations on subjects connected with the Incarnation* (3e éd. London, 1907), p. 229-286: *Transsubstantiation and nihilianism.*

b) *Les preuves.*

Le texte du concile de Trente, cité ci-dessus, donne comme preuve de la transsubstantiation les paroles de l'institution, d'où est née la croyance perpétuelle de l'Eglise. On peut entendre de deux façons cet argument : on peut, — et c'est le sentiment de la plupart des théologiens, — voir une preuve suffisante de la transsubstantiation dans le texte lui-même (*hoc est corpus meum*) considéré indépendamment de la tradition; on peut au contraire penser que la tradition seule nous fait reconnaître dans ce texte une preuve certaine de la transsubstantiation. Cette seconde interprétation, qui est celle de Scot, de Durand, de Pierre d'Ailly, n'est pas regardée par Franzelin (*De Eucharistia*[2], th. xv, p. 254) comme inconciliable avec la doctrine du concile de Trente; d'autres théologiens sont plus sévères, p. ex. Vasquez (*Disput.* clxxx, *c.* 5, *n.* 51 sq.).

Nous considérerons plus bas (col. 1574) l'argument de tradition; quant au texte évangélique lui-même, on peut s'en servir de deux façons pour prouver la transsubstantiation : on peut d'abord considérer que, d'après la lettre même du texte, le Christ affirme purement et simplement que ce qu'il présente à ses disciples est son corps et son sang; on en conclut que ce n'est en effet que son corps et non pas du pain. On peut aussi partir de la présence réelle, certainement prouvée par ces paroles (*supra*, col. 1556), pour prouver certainement la transsubstantiation : en effet, comme on l'exposera plus bas (col. 1580-1582), les deux causes sont inséparables : le corps du Christ ne peut être présent dans l'Eucharistie que par transsubstantiation.

C. — *Le sacrifice eucharistique*

a) *Etat de la question.*

La réalité du sacrifice eucharistique et sa valeur propitiatoire, souvent affirmée par l'Eglise, a été particulièrement définie au concile de Trente [*sess.* xxii, *cap.* 1, Denz., 938 (816)]. Cf. 939, 948-951 (816, 825-828). C'est aussi la doctrine des grecs schismatiques : *Confession orthodoxe,* i, 107, cf. 64 (Kimmel, *l. l.*, I, p. 183 sq., cf. 133); concile de Jérusalem de 1672, confession de Dosithée, décr. 15 et 17 (*ibid.*, 449 et 451); cf. Macaire, *Théologie dogmatique orthodoxe*, II, p. 492 sq.

Les réformateurs du xvie siècle ont tous repoussé ce dogme, v. g. Calvin, *Institut. chrét.*, IV, xviii, 1; *Confession d'Augsbourg*, art. 24, 3°; *39 articles* de l'Eglise anglicane, art. 31, etc. Au siècle dernier, depuis le mouvement tractarien, un assez bon nombre de théologiens anglicans sont revenus à la doctrine du sacrifice eucharistique, v. g. Ch. Gore, *The body of Christ* (London, 1902), ch. iii, p. 157-214; W. B. Frankland, *The early Eucharist*, p. 105-111; plusieurs ont essayé d'interpréter dans ce sens l'article 31 : J. H. Newman, *Tract* xc, *Remarks on certain passages in the thirty-nine articles*, p. 59-63; Ch. Gore, *l. l.*, p. 236. Parmi les protestants allemands ce mouvement a été beaucoup moins sensible et K. G. Goetz, protestant lui-même, écrivait à ce sujet (*Die Abendmahlsfrage*, p. 185) : « Jusqu'ici la science protes« tante est restée, à ce qu'il me semble, étrangement « aveugle en ce point, et la science catholique s'est « montrée plus judicieuse en maintenant fermement « le caractère sacrificiel de la Cène. »

Récemment des controverses ont été engagées entre des théologiens catholiques d'Allemagne, au sujet de la conception primitive du sacrifice eucharistique; il en sera question à la fin de ce paragraphe.

Les protestants du xvie siècle opposaient surtout au dogme du sacrifice eucharistique la valeur infinie et parfaitement suffisante du sacrifice de la croix (v. Calvin, *l. l.*). Contre eux le concile de Trente, *sess.* xxii, *cap.* 2 et *can.* 4 [Denz., 940 (817) et 951 (828)] a tenu à montrer que la vérité du sacrifice eucharistique n'enlevait rien à la dignité du sacrifice de la croix, puisque ce sont les fruits du sacrifice de la croix qui sont appliqués aux fidèles par l'Eucharistie.

Aujourd'hui les objections sont plus radicales : la plupart s'attaquent à l'institution même de l'Eucharistie; elles ont été réfutées ci-dessus (l); d'autres visent le sacrifice de la croix et le dogme de la rédemption; ce n'est pas ici le lieu de les discuter; v. l'article Rédemption; cf. J. Rivière, *Le dogme de la rédemption* (Paris, 1905), p. 17 sqq.

b) *Les preuves.*

La vérité et la nature du sacrifice eucharistique d'après le Nouveau Testament sont plus faciles à entendre, si l'on y étudie successivement dans l'eucharistie : α) Le mémorial de la mort du Christ; β) le sacrifice de l'alliance; γ) la communion à la victime.

α) *Le mémorial de la mort du Christ.* — La relation qui unit l'Eucharistie à la mort du Christ est expressément marquée par saint Paul (I *Cor.*, xi, 26) : « Toutes les fois que vous mangez ce pain et que « vous buvez ce calice, vous annoncez la mort du « Seigneur, jusqu'à ce qu'il vienne. »

Cette relation est impliquée par les paroles mêmes de l'institution : « Ceci est mon corps (S. Luc ajoute : « livré pour vous; faites ceci en mémoire de moi »); ceci est mon sang, (le sang) de l'alliance répandu pour beaucoup » (*Marc-Matth.*). Ces paroles, prononcées par le Christ la veille de sa mort, la nuit où il va être trahi, ont une signification très claire : dans quelques heures, son corps va être livré et son sang répandu, pour sceller la nouvelle alliance, et c'est ainsi que dès maintenant il le présente à ses disciples.

De nombreux théologiens catholiques, s'appuyant sur l'emploi des participes présents dans le texte original (διδόμενον, ἐκχυννόμενον), en appliquent directement la force « non pas au sacrifice imminent sur la croix, mais bien « à celui du moment présent » (Rauschen, p. 73 sq., citant Maldonat, Oswald, Pohle); à ceux qui opposent l'autorité de la Vulgate, qui a traduit ces présents par des futurs, Billot (*De sacramentis*, I[4], p. 597 sq.) répond que, dans les passages dogmatiques, la Vulgate, il est vrai, ne contient aucune erreur, mais ne reproduit pas toujours toute la force du texte primitif. — Cette réponse est très juste, et cette interprétation a sa valeur; l'autre nous paraît cependant plus probable; l'objection qu'on tire contre elle du texte grec n'est pas convaincante : pour le constater, on n'a qu'à lire le commentaire de S. Chrysostome sur ce passage (*in Matth.*, *hom.* lxxxii, *P. G.*, LVIII, 738 sq.). Au reste, cette discussion a peu de conséquence : l'une et l'autre interprétation sauvegarde et le caractère sacrificiel de l'Eucharistie et sa relation essentielle à la mort du Christ, mais elle met l'accent soit sur l'un soit sur l'autre de ces deux éléments.

Certains historiens voient une mention expresse du sacrifice eucharistique dans l'expression τοῦτο ποιεῖτε qu'ils traduisent : « Offrez ceci ». (Andersen, p. 13-19; Gore, p. 315-318.) Ce sens de ποιεῖν se rencontre certaine-

ment dans les Septante (v. g. *Exod.*, XXIX, 38) et probablement chez S. Justin (*Dial.*, 41); cf. DORSCH, *Der Opfercharakter*, p. 267-271. Mais il n'apparaît pas dans ces textes du Nouveau Testament, ni dans l'interprétation traditionnelle qu'ils ont reçue.

β) *Le sacrifice de l'alliance.* — L'institution de l'Eucharistie rappelle certainement et intentionnellement la célébration de l'ancienne alliance, telle qu'elle est rapportée dans l'*Exode*, XXIV, 5-8 : Moïse fait immoler des taureaux en holocauste; il répand la moitié du sang sur l'autel, verse l'autre moitié dans des vases, et en asperge les Israélites en disant : « Voici le sang de l'alliance que le Seigneur a faite avec vous. » Ici de même Jésus-Christ, présentant le calice à ses disciples, leur dit : « Ceci est mon sang, (le sang) de l'alliance. »

La signification de ces mots est évidente; un théologien anglican, M. STEVENS, remarque justement à ce sujet : « Quiconque était familier avec l'Ancien « Testament pouvait-il comprendre l'alliance dans le « sang du Christ, sinon en l'entendant d'une mort « offerte en sacrifice? » (*The Theology of the N. T.*, p. 132.) La valeur propitiatoire de ce sacrifice est encore plus expressément marquée par les mots suivants : « Ceci est mon sang... *offert pour beaucoup* » ou, d'après saint Matthieu : « offert pour beaucoup pour la rémission des péchés ». Les deux notions de propitiation et d'alliance sont d'ailleurs intimement liées : le sang de Jésus-Christ purifie le peuple nouveau, en même temps qu'il scelle son union avec Dieu. Cf. BATIFFOL, p. 50; BERNING, p. 102-108.

Le contexte entier et en particulier l'allusion faite au récit de l'*Exode* déterminent ici le sens de διαθήκη : c'est une alliance, selon le sens que le mot a dans les Septante, plutôt qu'un testament, selon le sens qu'il a dans *Hebr.*, IX, 16; d'ailleurs il ne faut pas établir entre les deux sens de distinction trop absolue : il est facile de passer de l'un à l'autre (v. g. *Gal.*, III, 15, 17), surtout dans le cas de cette nouvelle alliance, qui n'est consacrée que par la mort de celui qui la conclut et qui peut être ainsi regardée comme un testament. — Sur l'Eucharistie considérée comme le testament du Seigneur, cf. BOSSUET, *Méditations sur l'Evangile*, la Cène, 61e jour.

γ) *La communion à la victime.* — A la célébration de l'ancienne alliance, le sang des victimes avait été répandu sur le peuple; ici il est donné aux apôtres, et Jésus leur ordonne d'en boire tous (*Matth.*, XXVI, 27), de même qu'il leur a dit à tous : « Prenez, mangez, ceci est mon corps. » (*Ibid.*, 26.) Cf. BOSSUET, *Exposition de la doctrine catholique*, X : « Ces paro« les du Sauveur : « Prenez, mangez, ceci est mon « corps donné pour vous », nous font voir que, « comme les anciens Juifs ne s'unissaient pas seu« lement en esprit à l'immolation des victimes, qui « étaient offertes pour eux, mais qu'en effet ils man« geaient la chair sacrifiée, ce qui leur était une « marque de la part qu'ils avaient à cette oblation; « ainsi Jésus-Christ, s'étant fait lui-même notre vic« time, a voulu que nous mangeassions effectivement « la chair de ce sacrifice, afin que la communication « actuelle de cette chair adorable fût un témoignage « perpétuel à chacun de nous en particulier, que c'est « pour nous qu'il l'a prise, et que c'est pour nous « qu'il l'a immolée. »

Cette comparaison de la communion des Juifs et de celle des chrétiens est déjà explicitement marquée par saint Paul (I *Cor.*, X, 16-21) :

« Le calice de bénédiction que nous bénissons n'est-il pas une communion au sang du Christ? Le pain que nous rompons n'est-il pas une communion au corps du Christ?... Voyez Israël selon la chair : ceux qui mangent les victimes ne participent-ils pas à l'autel? Qu'est-ce à dire? que la viande sacrifiée aux idoles est quelque chose, ou qu'une idole est quelque chose? Non, mais ce que les païens sacrifient, ils le sacrifient aux démons et non à Dieu; et je ne veux pas que vous soyez en communion avec les démons. Vous ne pouvez pas boire au calice du Seigneur et au calice des démons; vous ne pouvez pas prendre part à la table du Seigneur et à la table des démons. »

La double comparaison qui est ici faite entre l'Eucharistie, d'une part, et les repas de communion juifs ou païens, d'autre part, détermine clairement le caractère de la communion eucharistique : ce que les chrétiens reçoivent, c'est une victime immolée, et en la recevant ils s'unissent au sacrifice.

Il faut se garder, dans l'interprétation de ce passage, d'assimiler la communion au sang du Christ avec la communion aux démons : ce qui est directement comparé au sang du Christ, c'est l'idolothyte, c'est-à-dire la victime offerte en sacrifice. D'un autre point de vue, saint Paul, considérant non plus la victime, mais le Seigneur qui préside au sacrifice, peut comparer la table du Seigneur et la table des démons.

On retrouve la même idée incidemment exprimée dans l'épître aux Hébreux (XIII, 10) : « Nous avons « un autel dont ne peuvent manger ceux qui servent « dans le tabernacle. » L'autel dont il s'agit ici peut être la croix ou le Christ lui-même, ainsi que l'a entendu saint Thomas; mais les mots qui suivent (ἐξ οὗ φαγεῖν οὐκ ἔχουσιν) visent l'eucharistie : c'est là que nous mangeons la victime immolée sur cet autel. Cf. outre les commentateurs catholiques, WESTCOTT, *The Epistle to the Hebrews*[3] (London, 1906), p. 439 sqq. et 455-463 (note sur le mot θυσιαστήριον).

Quiconque admet tout ce qui précède, doit nécessairement admettre le caractère sacrificiel de l'Eucharistie : au XVIe siècle, certains luthériens pensaient pouvoir se soustraire à cette conséquence, en niant qu'il y eût ici une oblation nouvelle de la victime, v. g. CHEMNITZ, *Examen concilii Tridentini*, II, *de missa* (ed. Genevae, 1614, p. 149-150); BELLARMIN (*De missa* 12) leur répond : « Illa actio, qua Christi corpus ad « Dei honorem super mensam ponitur, ut consuma« tur, idque fit ad repraesentandam eiusdem Christi « passionem, oblatio et immolatio dicenda est. Illa « autem actio consecratio est; nam per consecratio« nem fit, ut Christi corpus vere et visibiliter adsit « super mensam, et adsit apte ad repraesentandam « passionem et mortis eiusdem. » Cf. GOETZ (protestant), *l. l.*, p. 186.

Nous ne pouvons entrer ici dans le détail de la discussion soulevée par M. Renz et surtout par M. Wieland; on peut en suivre les grandes lignes dans RAUSCHEN, *L'Eucharistie*, p. 60-87, et consulter pour plus de détail F. S. RENZ, *Die Geschichte des Messopferbegriffs* (Freising, 2 vol. 1901, 1902); F. WIELAND, *Mensa und Confessio* (München, 1906); F. WIELAND, *Der vorirenäische Opferbegriff* (München, 1909); et, dans l'autre sens, E. DORSCH, *Der Opfercharakkter der Eucharistie einst und jetzt* (Innsbruck, 1909). M. Renz a eu surtout pour but de réagir contre les conceptions modernes qui placent l'essence du sacrifice de la messe dans un élément absolu (anéantissement ou mutation), il pense qu'elles méconnaissent le caractère essentiellement relatif du sacrifice de la messe; il estime en outre que la tradition seule, et non l'Ecriture, garantit le dogme du sacrifice eucharistique. M. Wieland a cherché à montrer que l'Eglise, pendant les deux premiers siècles, a non un autel (*altare*) mais une table (*mensa*) et que, jusqu'à saint Irénée, il n'est pas question d'immolation ni d'oblation, mais seulement d'un repas et d'une prière d'action de grâces; il pense même (*Der vorirenäische Opferbegriff*, p. 214 sqq.) que les textes du concile de Trente ne supposent qu'une seule oblation, qui est la mort du Christ en croix; cette interprétation fait violence aux textes, v. g. sess. XXII, ch. 2, Denz., 940 (817) : « Una enim eademque est « hostia, idem *nunc offerens* sacerdotum ministerio, qui

« se ipsum *tunc* in cruce *obtulit*, sola offerendi ratione « diversa. *Cuius* quidem *oblationis cruentae*, inquam, fruc- « tus per *hanc incruentam* uberrime percipiuntur. » Ch. « 1, 939 (816) : « Et haec quidem *illa munda oblatio* est... « quam non obscure innuit Apostolus Paulus Corinthiis « scribens, cum dicit, non posse eos, qui participatione « mensae daemoniorum polluti sint, mensae Domini par- « ticipes fieri, *per mensam altare utrobique intelligens*. »

Quant à la thèse principale, il nous semble que la réponse de Bellarmin à Chemnitz, citée ci-dessus, suffit à maintenir ou à rétablir dans son intégrité la conception du sacrifice eucharistique telle qu'elle nous apparaît dans le Nouveau Testament. Nous admettons aussi énergiquement que Renz et Wieland le caractère relatif de ce sacrifice : l'eucharistie n'est un sacrifice qu'en tant qu'elle représente le sacrifice de la croix; mais, d'autre part, il faut reconnaître qu'elle le représente réellement, que le corps du Christ s'y trouve *comme livré* pour nous, son sang *comme répandu* pour nous, que c'est à *une victime* que les chrétiens communient.

III. — L'Eucharistie d'après la tradition

A. — *La présence réelle*

Le dogme de la présence réelle est un des plus clairement et des plus anciennement attestés dans la tradition catholique. Jusqu'à l'époque de Bérenger († 1088) il n'est l'objet d'aucune négation (la controverse de Paschase Radbert et de Ratramne, au IXe siècle, ne porte pas sur le dogme lui-même, qui est admis de part et d'autre) ; de là vient qu'on ne peut citer, pour l'époque patristique, aucun traité dogmatique, aucune définition conciliaire, qui développe et éclaire la doctrine eucharistique, comme la christologie ou la théologie trinitaire ; mais les témoignages abondent ; ils ont été recueillis bien des fois avec une plénitude à laquelle cet article ne saurait prétendre, v. *La perpétuité de la foi de l'Eglise touchant l'Eucharistie* (5 vol., Paris, 1670-1713 ; réédité par Migne [Paris, 1841], 4 vol.) ; E. B. Pusey, *The real presence*, notes on a sermon (Oxford, Parker, 1855), note 5, *List of ancient authorities from the Apostles' time to A. D. 451 on the real objective presence in the holy Eucharist*, p. 315-722 ; Th. Lamy, *De Syrorum fide et disciplina in re eucharistica* (Louvain, 1859); Ad. Struckmann, *Die Gegenwart Christi in der hl. Eucharistie nach den schriftlichen Quellen der vornizänischen Zeit* (Wien, 1905).

Ce qui frappe tout d'abord dans ce témoignage de l'antiquité chrétienne, c'est son caractère social et collectif. Dans le plus ancien exposé didactique de la foi chrétienne sur ce point on lit : « Cet aliment con- « sacré par la prière formée des paroles du Christ,... « on nous a appris que c'était la chair et le sang de « Jésus incarné. » (S. Justin, I *Apol.*, LXVI, 2.) L'apologie où se lisent ces paroles est écrite pour des païens ; et si l'apologiste eût prêté à cette formule un sens symbolique, il l'eût à coup sûr interprétée, pour prévenir un malentendu et ne pas donner prise à l'odieuse accusation des festins de Thyeste. Il n'en fait rien, mais se contente de rapporter l'enseignement déjà traditionnel qu'il a reçu (ἐδιδάχθημεν).

Les autres écrits de cette époque témoignent de la même croyance : sans cesse, soit dans des exposés directs, soit dans des mentions incidentes, l'eucharistie est appelée la « chair du Christ », le « corps du Christ », le « sang du Christ » : S. Ignace, *Ad Smyrn.*, VII, 1 ; S. Irénée, *Adv. haer.*, IV, XVIII, 3, 4 ; IV, XXXIII, 2 ; V, II, 2-3 ; Tertullien, *De orat.*, XIX ; *De resurrect.*, VIII ; *De idololat.*, VII ; *De pudicit.*, IX ; S. Cyprien, *De lapsis*, II, XV-XVI, XXII ; *De orat.*, XVIII ; *Epist.*, LXIII, 9 ; Clément d'Al., *Quis dives salvetur*, XXIII ; Origène, *Contra Cels.*, VIII, 33 ; *In Exod. homil.* XIII, 3 ; *In Numer. hom.* VII, 2 ; *In Iudic. hom.* VI, 2, etc.

On trouverait des témoignages semblables dans les inscriptions de cette époque (d'Abercius et de Pectorius) ; v. l'article Epigraphie.

Ces locutions, dont on pourrait multiplier les exemples, font connaître non l'usage particulier de tel ou tel auteur, mais l'usage universel de l'Eglise, qui s'imposait à tous.

On remarquera plus bas qu'Origène, cédant à son penchant habituel pour l'allégorie, donne assez souvent une interprétation symbolique des paroles de l'institution de l'Eucharistie, et entend par le « corps du Christ » la doctrine du Verbe ; mais, comme il l'observe lui-même dans les passages qui seront cités, c'est là une interprétation savante ; à côté d'elle, il y a l'interprétation eucharistique commune, la seule que connaissent les simples (ἁπλούστεροι), la seule aussi qu'Origène lui-même rapporte dans les textes ci-dessus. Cette distinction confirme la portée de nos témoignages, en en faisant mieux saisir le caractère : la règle de notre foi, ce n'est pas la spéculation savante de quelques théologiens, c'est la foi commune de l'Eglise entière ; ce que nous avons donc à retenir du témoignage d'Origène, ce n'est pas son effort pour découvrir au dogme une signification plus profonde, c'est la doctrine commune qu'il a reçue de l'Eglise et qu'il transmet aux simples.

Ce témoignage collectif de l'Eglise s'exprime avec une autorité particulière dans les liturgies. Malheureusement il nous est impossible d'atteindre dans leur intégrité les liturgies primitives. La *Didaché* contient quelques prières eucharistiques, mais ce ne sont que des fragments et non un ensemble liturgique (cf. E. von der Goltz, *Das Gebet in der ältesten Christenheit* (Leipzig, 1901), p. 218 ; Struckmann, *l. l.*, p. 18) ; saint Justin se contente de décrire la célébration de l'eucharistie (I *Apol.*, LXV-LXVII), et d'expliquer la nature du sacrement ; ce n'est qu'au IVe siècle qu'on trouve des textes liturgiques plus développés : l'*Anaphore* de Sérapion (Funk, *Didascalia et Constit. Apost.*, II (Paderborn, 1906), p. 158-204) ; les *Constitutions apostoliques*, II, LVII ; VIII, XI, 7-XV, 11. Il y faut joindre les renseignements très précieux que contiennent les *Catéchèses mystagogiques* de S. Cyrille de Jérusalem, surtout la IVe et la Ve et, pour l'Occident, le *De mysteriis* de Saint Ambroise et le *De sacramentis* (ces textes sont commodément réunis dans le *Florilegium patristicum* de G. Rauschen, fasc. VII (Bonn, 1909) ; on trouve aussi les textes de la *Didaché*, de S. Justin, des *Constitutions apostoliques* et de S. Cyrille de Jérusalem dans H. Lietzmann, *Liturgische Texte* (Bonn, 1903) ; les indications liturgiques contenues dans les œuvres des Pères grecs du IVe siècle ont été recueillies par F. E. Brightman, *Liturgies eastern and western*, I (Oxford, 1896), Appendices, p. 464 sqq.).

Ces textes liturgiques ont le même caractère que les citations patristiques réunies ci-dessus : ils expriment la même foi à la présence du corps du Christ dans l'eucharistie. A ce point de vue on remarquera particulièrement le récit de la cène, où sont toujours rapportées les paroles de l'institution, l'épiclèse où l'on invoque soit le Verbe (*Anaph.*, *Serap.*, IV, 15), soit le Saint-Esprit (Cyrill., *Catech.*, V, 7 ; *Constit. apost.*, VII, XI, 39, etc.) « pour qu'il fasse du pain le corps du Christ et du calice le sang du Christ », enfin la communion : le prêtre dépose l'eucharistie dans la main droite du communiant, en disant : « le corps du Christ », et le communiant répond : « Amen. » (Cyrill., *Catech.*, V, 21-22 ; *Constitut.*, *apost.*, VIII, XIII, 15 ; *De sacram.*, IV, 6, 25 ; August., *Serm.*, CCLXXII (*P. L.*, XXXVIII, 1247) ; cf. Cornel., *ap.* Euseb., *Hist. eccl.*, VI, XLIII, 18-19.)

Tous ces traits constituent un ensemble dont on ne peut méconnaître la signification : il est certain

que l'Eglise des premiers siècles reconnaît dans l'Eucharistie le corps du Christ. Qu'il faille entendre cette expression au sens propre, on le verra plus clairement encore par les textes et les faits qui nous restent à considérer; mais, dès maintenant, il faut avouer que seule la foi en la présence réelle explique ces expressions universellement établies dans la liturgie, la prédication, la controverse apologétique, la vie chrétienne entière. Plus tard, il est vrai, on retrouvera parfois des expressions semblables même dans des églises réformées qui ne verront plus dans l'eucharistie qu'un symbole du corps du Christ; mais ce ne seront que des survivances, d'ailleurs bientôt éteintes, d'un long passé chrétien qui impose encore quelque temps ses pratiques et ses formules liturgiques à des communautés qui ont déjà perdu sa foi. On ne saurait expliquer de même l'origine spontanée de cette langue chrétienne, dans une Eglise qui n'eût pas été dès l'abord pénétrée de la foi en la présence réelle du corps du Christ.

Au reste, la pratique religieuse des chrétiens répond elle aussi à cette foi : dès l'origine l'eucharistie est la chose sainte par excellence, « sanctum », τὸ ἅγιον (*Didache*, IX, 5; Tertull., *De spectac.*, XXV; Cypr., *De laps*, XXV; Denys d'Al., *ap.* Euseb., *H. e.*, VII, IX, cf., dans les liturgies postérieures, « sancta sanctis ») et elle est traitée comme telle : Tertullien remarque déjà le soin qu'on apporte à ne rien laisser tomber des éléments consacrés : « Calicis aut panis etiam « nostri aliquid decuti in terram anxie patimur » (*De corona*, III); Origène de même : « Nostis qui divi« nis mysteriis interesse consuestis, quomodo, cum « suscipitis corpus Domini, cum omni cautela et « veneratione servatis, ne ex eo parum quid decidat, « ne consecrati muneris aliquid dilabatur. Reos « enim vos creditis, et recte creditis, si quid inde « per negligentiam decidat. » (*In Exod. hom.*, XIII, 3.) S. Cyrille de Jérusalem fait aussi à ce sujet les recommandations les plus pressantes : *Catech.*, V, 21. Ainsi que l'a remarqué Doellinger (*Die Eucharistie in den ersten drei Jahrhunderten* (Mainz, 1826), p. 64, cf. Struckmann, *l. l.*, p. 152), on ne constate aujourd'hui ce respect et ce souci que dans les Eglises qui croient encore à la présence réelle; et en effet les autres ne voient dans ces textes patristiques que des témoignages d'une « antique superstition » (Harnack, *Dogmengeschichte*[4], I, p. 476, n. 1).

La même foi s'exprime encore dans le culte rendu à l'Eucharistie : au témoignage de saint Augustin (*Enarr. in ps.* XCVIII, 9. *P. L.*, XXXVII, 1264) on ne reçoit jamais le corps du Christ sans l'adorer (« nemo illam « carnem manducat, nisi prius adoraverit »), ne pas l'adorer serait pécher (« peccamus non adorando »); cf. *Epist.* CLX, 66-67 (*P. L.*, XXXIII, 566-567); on trouve des attestations semblables chez S. Ambroise, *De Spir. Sancto*, III, 79 (*P. L.*, XVI, 795); S. Cyrille de Jérusalem, *Catech.* V, 22; S. Jean Chrysostome, *In Matth. hom.* VII (*P. G.*, LVII, 78); Théodoret, *Eranistes*, II (*P. G.*, LXXXIII, 168).

Ces formules et ces pratiques de l'Eglise sont par elles-mêmes assez claires; si cependant on en veut une interprétation authentique, on la trouve dans les instructions adressées par les évêques aux nouveaux baptisés; il suffit de rappeler les *Catéchèses mystagogiques* IV et V de S. Cyrille de Jérusalem et le *De mysteriis* de S. Ambroise; ce sont précisément les documents les plus formels et les plus explicites de toute la tradition patristique (cf. *infra*, col. 1574-1575). M. Loofs (art. *Abendmahl*, *Realencyklopädie*, I, p. 53) voit dans le langage de S. Cyrille une condescendance pour la foi des simples, et plus bas, citant *Catech.* IV, 9, il écrit : « On ne peut parler d'une manière plus « massive; si l'on prenait ces paroles à la lettre, on « y trouverait la transsubstantiation. Mais Cyrille « parle en catéchiste. » Pour nous, ce qui donne plus de poids à ses paroles, ce qui nous les fait entendre à la lettre, c'est précisément qu'elles sont un catéchisme, adressé à des simples.

Les catéchèses de S. Augustin que nous possédons (*Serm.* CCXXVII, CCXXIX, CCLXXII) sont bien plutôt des exhortations que des instructions ; S. Augustin suppose la doctrine eucharistique déjà enseignée, il la rappelle d'un mot (« panis est corpus Christi »...), et il passe de là à une exhortation sur l'unité de l'Eglise, le corps mystique du Christ (cf. K. Adam, *Die Eucharistielehre des hl. Augustin* (Paderborn, 1908), p. 87).

Dans ce qui précède on s'est attaché à montrer la foi commune de l'Eglise primitive à la présence réelle, et à l'atteindre dans son expression collective et sociale; il est facile de confirmer ces données et de les enrichir par l'étude des docteurs de l'Eglise; on trouve chez eux non seulement l'affirmation du dogme, mais l'exposé rationnel de ses éléments constitutifs et de ses relations avec les autres dogmes chrétiens; nous n'avons pas à entrer ici dans le détail de cette théologie ; mais, restant sur le terrain apologétique qui est le nôtre, nous emprunterons seulement aux anciens Pères deux considérations très propres à confirmer le dogme de la présence réelle et aussi à le faire mieux entendre.

L'Eucharistie et l'Incarnation. — On a étudié plus haut (col. 1561) le rapport de ces deux mystères d'après le discours de Notre-Seigneur tel qu'on le lit chez S. Jean (ch. VI). Les Pères, ceux surtout qui sont plus pénétrés de la doctrine johannique, se sont attachés à cette doctrine et l'ont développée. S. Ignace, déjà, marque, à propos des docètes, les rapports de la christologie et de l'eucharistie (*Smyrn.*, VII, 1); S. Justin les accentue davantage (I *Apol.*, LXVI, 2) : « De même « que par la vertu du Verbe de Dieu, Jésus-Christ « notre Sauveur s'est incarné et a pris chair et sang « pour notre salut, ainsi cet aliment consacré par la « prière... est la chair et le sang de ce Jésus incarné. » Les Pères du IVe siècle reprennent souvent cette comparaison, et la complètent en montrant comment, par l'eucharistie, le Christ poursuit l'œuvre commencée par l'incarnation en s'unissant à chacun de nous : S. Hilaire, *De Trinitate*, VIII, 13 (*P. L.*, X, 246); S. Grégoire de Nysse, *Orat. catechet.*, XXXVII, 3, 4, 10 (*P. G.*, XLV, 93-97); S. Jean Chrysostome, *In Matth. hom.* LXXXII (LVIII, 744, cf. 739, 740), XXV (LVII, 331). S. Cyrille d'Alexandrie surtout insiste sur les relations de l'incarnation et de l'eucharistie ; ses textes ont été réunis en grand nombre par J. Mahé, *L'Eucharistie d'après S. Cyrille d'Alexandrie* (*Rev. d'hist. eccl.*, VIII (1907), p. 677-696 et surtout 690 sqq.).

Cette comparaison traditionnelle met en lumière deux éléments très importants du dogme eucharistique : la réalité du corps du Christ dans l'eucharistie, et son identité avec le corps historique du Seigneur; la réalité est évidente : c'est elle qui justifie la comparaison des deux mystères, de l'incarnation et de l'eucharistie, et c'est elle aussi qui fait comprendre comment l'œuvre d'union, commencée par l'incarnation, se poursuit et se consomme par l'eucharistie. L'identité du corps historique du Christ avec son corps eucharistique n'est pas moins claire : le principe, en effet, d'où partent les Pères, est que seul le corps que le Christ a pris à l'incarnation peut nous vivifier; tout leur effort est donc d'expliquer comment « ce corps unique », τὸ ἐν ἐκεῖνο σῶμα, comme dit S. Grégoire de Nysse (*l. l.*, XXXVII, 4) peut atteindre tous les fidèles et s'unir à eux.

L'union du Christ et des chrétiens par l'Eucharis-

tie. — Dans ce qui vient d'être dit, on a déjà vu comment le terme commun de l'incarnation et de l'eucharistie était l'union du Christ et des chrétiens. Cette union est très souvent décrite par les Pères, et toujours comme une union physique de notre être entier, et en particulier de notre chair avec la chair du Christ : S. Irénée, *Adv. haeres*, V, II, 2-3; S. Cyrille de Jérus., *Catech. myst.*, IV, 3, 5; S. Hilaire, *De trinit.*, VIII, 13-17 (*P., L.*, X, 245-249); S. Grégoire de Nysse, *Orat. catech.*, XXXVII (*P. G.*, XLV, 94, cf. 97); S. Jean Chrysostome, *In Matth. hom.* LXXXII (*P. G.*, LVIII, 743); *In Ioan. hom.*, XLVI (LIX, 260); *In I Cor. hom.* XXIV (LXI, 200-201), etc.; cf. A. Naegle, *Die Eucharistielehre des hl. Joh. Chrysost.* (Freiburg i. Br., 1900), p. 238-262; S. Cyrille d'Alex., *In Ioan.*, VI, 50 (*P. G.*, LXXIII, 577-580), cf. *ib.*, V, 35 (520-521); 55 (581); 57 (584); XV, 1 (LXXIV, 237-344), etc.; cf. E. Weigl, *Die Heilslehre des hl. Cyrill von Alex.* (Mainz, 1905), p. 203-221; J. Mahé, art. cité; A. Struckmann, *Die Eucharistielehre des hl. Cyrill von Alex.*, (Paderborn, 1910), p. 142-158.

Tous ces textes ne font que développer la doctrine contenue dans le discours eucharistique du Christ, mais ils le font dans le sens le plus réaliste : par l'eucharistie, le chrétien devient membre du Christ (S. Irénée, S. Chrysostome), « concorporel et consanguin » (σύσσωμος καὶ σύναιμος) avec lui (S. Cyrille de Jérusalem); il n'y a pas là seulement une union morale par la grâce, la foi, la charité, mais une union proprement physique (S. Hilaire, S. Chrysostome, S. Cyrille d'Alexandrie); le corps du Christ s'unit à notre corps comme un remède contre la mort (S. Ignace, *Eph.*, XX, 2), comme une semence d'immortalité (S. Irénée), comme un ferment qui, mêlé à la masse, la fera lever tout entière (S. Grégoire de Nysse, S. Jean Chrys., S. Cyrille d'Alex.). Aussi ces Pères répètent-ils avec force l'enseignement du Christ : sans cette union vivifiante avec la chair du Seigneur, il ne peut y avoir ni vie éternelle ni résurrection glorieuse (on expliquera ci-dessous dans quel sens il faut entendre cette nécessité).

S'il en était besoin, on pourrait confirmer les arguments précédents en montrant comment, dans leurs controverses avec les hérétiques, les Pères se sont servis du dogme eucharistique comme d'une vérité universellement reconnue. C'est ainsi que s'en sont servis, contre les gnostiques, S. Irénée, *Adv. haer.*, IV, XVIII, 3-4; IV, XXXIII, 2; V, II, 2-3; contre les Marcionites, Tertullien, *Adv. Marc.*, I, XIV (*P. L.*, II, 262); IV, XL (II, 460); V, VIII (II, 489); contre les Ariens, S. Hilaire, *De Trinitate*, VIII, 13-17 (*P. L.*, X, 245-249), S. Cyrille d'Alex., *In Io.*, XV, 1 (*P. G.*, LXXIV, 341); contre les Donatistes, S. Optat, *De schism. Donat.*, VI, 1 (*P. L.*, XI, 1063 sqq.); contre Nestorius, S. Cyrille, *Adv. Nestor.*, IV (LXXVI, 192-193), *Anathem.* XI (LXXVII, 121); contre les monophysites, S. Léon, *Serm.* XCI, 3 (*P. L.*, LIV, 452), etc.

Aux conclusions ainsi établies la principale objection qu'on peut opposer se tire des expressions en apparence symboliques par lesquelles un certain nombre de Pères, surtout au IIIe et au IVe siècles, désignent l'eucharistie : elle est pour eux « l'image », « la ressemblance », « l'antitype », « la figure » du corps du Christ.

Ainsi, parmi les Pères grecs, Origène, *In Matth. tom.* XI, 14 (*P. G.*, XIII, 952 A); Adamantius, *De recta in Deum fide*, V, 6 éd. v. d. Sande (Leipzig, 1901), p. 184, 16); Eusèbe, *De dem. evang.*, I, 10 (*P. G.*, XXII, 89 D), VIII, 1 (596 A); S. Eustathe, ap. conc. Nic. II, act. VI (Cavallera, *S. Eustathii homilia* (Paris, 1905). p. 79, 80); Sérapion, *Anaphore*, III, 12-14; S. Cyrille de Jérus., *Catech. myst.*, IV, 3; V, 20; Macaire, *hom.* XXVII, 17 (*P. G.*, XXXIV, 705); *Constit. apost.*, V, XIV, 7; VI, XXIII, 5; VI, XXX, 2; VII, XXV, 4; S. Epiphane, *Haer.* LV, 6 (*P. G.*, XLI, 981 A); S. Grégoire de Nazianze, *Orat.* VIII, 18 (*P. G.*, XXXV, 809 D); cf. *Orat.* II, 95 (497 B); *Orat.* XVII, 12 (980 B); S. Grégoire de Nysse, *Adv. Eunom.*, XI (*P. G.*, XLV, 880 B); S. Jean Chrysostome, *In Matth. hom.* LXXXII, 1 (LVIII, 739); S. Cyrille d'Alex., *In Ioan.*, XII, XX, 26 (LXXIV, 725 D); Théodoret, *in I Cor.*, XI, 26 (LXXXII, 317 A).

Chez les Latins on rencontre, quoique plus rarement, des expressions semblables : Tertullien, *adv. Marc.*, IV, LX (*P.* G., II, 460); S. Jérôme, *In Jerem.*, XXXI, 10 (XXIV, 875 D), cf. *adv. Jovin.*, II, 17 (XXIII, 311 A); Ps. Ambroise, *De sacramentis*, IV, 5, 21 (XVI, 443 B); Gaudentius de Brescia, *Serm.* XIX (XX, 989 C); S. Augustin, *Enarr. in ps.* III, 1 (XXXVI, 73); *Contra Adimant.*, XII, 3 (XLII, 144); S. Gélase, *Tract.* 1, 14 (éd. Thiel, p. 541). Sur tous ces textes cf. Pusey, *The real presence*, note I, p. 94-118; Batiffol, *L'Eucharistie*, p. 198-210, 216, 300-304.

Les noms seuls des Pères qui viennent d'être cités suffisent à montrer que ces locutions sont conciliables avec la foi en la présence réelle; en face des déclarations si explicites et si formelles de S. Cyrille de Jérusalem, de S. Grégoire de Nysse, de S. Jean Chrysostome, de S. Cyrille d'Alexandrie, ou de l'auteur du *De Sacramentis*, nul historien ne peut douter de leur croyance; il faut donc reconnaître que le symbolisme de ces expressions n'exclut pas la réalité du corps du Christ, et en effet, si on se reporte aux textes cités, on y trouvera seulement une doctrine sacramentelle, suggérée par l'analogie des autres sacrements et, dans l'Eucharistie même, très légitime : ce qu'on voit dans le sacrement est le signe et le symbole du don invisible qu'on reçoit; ainsi en est-il dans l'Eucharistie; ce qu'on voit du pain et du vin consacrés est le signe et le symbole du corps du Christ; ce symbolisme n'implique ni n'exclut la présence du corps du Christ sous ces apparences; et, cette présence étant prouvée d'ailleurs, ce symbolisme n'y contredit en rien. Cf. Bossuet, *Exposition*, XIII.

Certains Pères introduisent dans l'interprétation de l'Eucharistie un symbolisme tout différent : ils voient non plus dans les espèces sensibles, mais dans le corps du Christ lui-même le symbole d'une autre réalité, par exemple de la doctrine du Verbe, ou du corps mystique du Christ, c'est-à-dire de l'Eglise. De ces deux interprétations la première a été développée par Origène (*In Ioan., tom.* XXXII, 16 (éd. Preuschen, p. 467); *in Num.*, XVII, 9 (*P. G.*, XII, 701); *In Matth. tom.* XI, 14 (*P. G.*, XIII, 948-952); cf. Struckmann, *l. l.*, p. 158-194) et adoptée par plusieurs autres Pères : Eusèbe, *Eccles. theol.*, III, 11-12 (éd. Klostermann, p. 167-169); S. Basile, *Epist.* VIII, 4 (*P. G.*, XXXII, 253); S. Hilaire, *In psalm.* CXXVII, 10 (*P. L.*, IX, 709), cf. *In psalm.* LXVIII, 19 (482), *In Matth.*, XIV, 10-11 (1000); S. Ambroise, *In Luc.* X, 49 (XV, 1816); S. Jérôme, *In Eccles.* III, 13 (XXIII, 1039), cf. *In Is.* LXVI, 17 (XXIV, 666). L'interprétation qui voit dans l'Eucharistie le corps mystique du Christ, l'Eglise, se trouve déjà chez saint Paul (I *Cor.*, X, 17); elle est particulièrement chère à saint Augustin (cf. Portalié, art. *Augustin*, dans le *Dict. de théol.*, I, col. 2424-2426; K. Adam, *Die Eucharistielehre des hl. Augustin*, p. 152 sqq.).

Not. a) *De la communion sous une seule espèce.* — Dans l'antiquité chrétienne, la communion était administrée généralement sous les deux espèces. Cependant on constate déjà chez Tertullien l'usage de la réserve et de la communion sous la seule espèce du pain : *De orat.*, XIX (*P. L.*, I, 1181 sq.); *Ad uxor.*, II, 5 (I, 1296); on le retrouve chez S. Cyprien. *De*

lapsis, 16 (ed. Hartel, p. 256); S. DENYS D'ALEXANDRIE (ap. Euseb., *H. e.*, VI, XLIV, ed. Feltoe, p. 20); S. BASILE, *Epist.* XCIII (*P. G.*, XXXII, 484-485); S. AMBROISE, *De excessu Satyri*, I, 43 (*P. L.*, XVI, 1304). Cet usage était universel dans la messe des présanctifiés.

Inversement on donnait aux enfants la sainte communion sous la seule espèce du vin : S. CYPRIEN, *De lapsis*, XXV (ed. Hartel, p. 255), cf. *Epist.* LXIII, 8 (p. 707).

Il est donc certain que l'Eglise a toujours reconnu comme valide et efficace la communion sous une seule espèce (sauf pour le prêtre qui célèbre le saint Sacrifice); dès lors on n'a pas de peine à admettre que l'Eglise ait pu, pour de justes motifs, imposer cette coutume (cf. Concil. Trident., *sess.* XXI, *cap.* I, et *can.* 1-3. Denz., 930, 934-936 [808, 812-814]).

b) *De la nécessité de l'Eucharistie.* — « En vérité, en vérité, je vous le dis; si vous ne mangez la chair du Fils de l'homme et si vous ne buvez son sang, vous n'avez pas la vie en vous. » Ces paroles de Notre-Seigneur sont d'une force étrange, et la tradition patristique ne fait que les accentuer encore. Les Pères dont nous rapportions plus haut les témoignages (col. 1571) font dépendre nécessairement de la participation à l'eucharistie la vie de nos âmes et la résurrection de nos corps ; sans doute, ils le savent, les infidèles et les non initiés vivent et ressusciteront; mais cette vie n'est pas la vie véritable; cette résurrection ne sera pas la résurrection glorieuse : S. JEAN CHRYSOST., *In Ioan. hom.* XLVII, I (*P. G.*, LIX, 263); S. GÉLASE, *Epist.* VI, 6 (ed. Thiel, p. 331). Ailleurs ils assimilent la nécessité de l'eucharistie à celle du baptême : S. JEAN CHRYSOST., *De sacerd.* III, 5 (XLVIII, 643), ou même prouvent par la nécessité de l'eucharistie la nécessité du baptême : S. AUGUSTIN, *Epist.*, CLXXXVI, 28 (*P. L.*, XXXIII, 826); *De peccat. meritis*, I, 26-27 (XLIV, 123-124); *ibid.*, III, 8 (*ibid.*, 190); *Contra epist. Pelag.*, I, 40 (*ibid.*, 770); S. INNOCENT I, *Epist.*, *ap.* August., CLXXXII, 5 (XXXIII, 785); S. GÉLASE, *Epist.* VI, 5-6 (ed. Thiel, p. 329-331) : *Dominus Iesus Christus caelesti voce pronuntiat : Qui non manducaverit... ubi utique neminem videmus exceptum, nec ausus est aliquis dicere, parvulum sine hoc sacramento salutari ad aeternam vitam posse perduci.*

En face de témoignages si considérables et si nombreux, on peut se demander comment il faut concevoir la nécessité de l'Eucharistie, étant donnée d'ailleurs la pratique de l'Eglise, sanctionnée par le concile de Trente, *sess.* XXI, *cap.* 4 et *can.* 4 : *Si quis dixerit parvulis, antequam ad annos discretionis pervenerint, necessariam esse Eucharistiae communionem, anathema sit.* Denz., 937 (815).

Pour résoudre cette contradiction apparente, il faut se reporter à la consultation donnée par S. FULGENCE, disciple de S. Augustin et s'inspirant uniquement des principes de son maître, *Epist.* XII, surtout 24-26 (*P. L.*, LXV, 390-392): un baptisé qui meurt avant d'avoir reçu l'eucharistie est sauvé parce qu'il « a participé au corps et au sang du Seigneur, quand il est devenu par le baptême membre du corps du Christ ». S. THOMAS, reprenant cette question, la résout dans le même sens, mais met mieux en lumière le principe de sa solution (III^a, q. 73, a. 3) : le fruit propre de l'eucharistie, c'est-à-dire l'incorporation au Christ, est évidemment nécessaire au salut; toutefois, pour l'eucharistie comme pour le baptême, le fruit du sacrement peut être acquis soit par la réception réelle soit par le désir. Il faut d'ailleurs remarquer une double différence entre le baptême et l'eucharistie : la vie spirituelle commence par le baptême et se consomme par l'eucharistie; le baptême est donc ordonné à l'eucharistie comme le moyen à la fin ; d'où cette autre différence que, dans les enfants qui n'ont pas l'âge de raison, rien ne peut suppléer la réception réelle du baptême, tandis que le baptême lui-même suffit à les orienter vers l'eucharistie, « et de même qu'ils croient par la foi « de l'Eglise, de même par l'intention de l'Eglise ils « désirent l'eucharistie et en perçoivent le fruit ».

B. — *La transsubstantiation*

Si l'on considère d'ensemble les textes patristiques relatifs à l'Eucharistie, on remarque que la consécration est présentée non pas comme unissant le pain au corps du Christ, mais comme le changeant au corps du Christ. Sans doute on ne trouve pas, antérieurement au IVe siècle, de description précise de ce changement, mais on ne peut nier que, dès l'origine, les textes eucharistiques ne signifient une conversion bien plutôt qu'une union : S. IRÉNÉE, *Adv. haer.*, IV, 11, 3; TERTULL., *Adv. Marc.*, IV, XL (*P. L.*, II, 460); ORIGÈNE, *c. Cels.*, VIII, 33 (*P. G.*, XI, 1565); S. ATHANASE, *Orat. ad nuper baptiz.*, *ap.* Eutychium (*P. G.*, LXXXVI, 2401); SÉRAPION, *anaph.*, IV, 15; *Constit. apost.*, VIII, XXXIX; S. JEAN CHRYSOSTOME, *In Matth.*, *hom.* LXXXII (*P. G.*, LVIII, 744); *De prodit. Judae*, I (XLIX, 380), cf. II (389); THÉODORE DE MOPSUESTE, *In Matth.* XXVI, 26 (*P. G.*, LXVI, 713). Cf. BATIFFOL, *L'Eucharistie*[4], p. 480-482.

La présomption créée par ces mentions brèves, mais nombreuses, devient une certitude quand on considère les textes plus explicites des Pères du IVe siècle. Il est utile d'en rapporter ici au moins les principaux.

S. CYRILLE DE JÉRUS., *catech. myst.* IV, 1-2 : « Le Christ ayant déclaré et dit du pain : « Ceci est mon corps », qui osera encore douter? Le Christ ayant affirmé et dit : « Ceci est mon sang », qui en doutera? qui dira que ce n'est pas son sang? Il a changé jadis l'eau en vin, qui ressemble au sang, à Cana de Galilée, et nous ne le croirons pas quand il change le vin en sang ?... 6. Ne t'attache donc pas au pain et au vin comme à des éléments ordinaires ; car, selon l'affirmation du Seigneur, ils sont corps et sang du Christ. Les sens te présentent cela ; que la foi te confirme. Ne juge pas la chose d'après le goût; mais sois convaincu indubitablement par la foi que tu participes au corps et au sang du Christ... 9. Instruit de tout cela et convaincu que ce qui paraît du pain n'est pas du pain, bien que le goût en donne l'impression, mais le corps du Christ, et que ce qui paraît du vin n'est pas du vin, bien que le goût le veuille, mais le sang du Christ... participe à ce pain comme à une nourriture spirituelle. »

Ces textes se passent de commentaire. Un luthérien écrivait à ce sujet dans une thèse sur les catéchèses de S. Cyrille : « Iis, quae supra laudavi, plane « et aperte transsubstantiationem doceri quis, quaeso, « infitiari poterit? Nam si ego discipulis meis in catechesi dicerem : « Ut Christus in nuptiis Canae « celebratis aquam in vinum transmutavit, ita in « eucharistia vinum in sanguinem transmutat; quod « vos in eucharistia editis et bibitis gustum quidem « panis et vini habet, nihilominus autem neque panis est neque vinum, sed corpus et sanguis Do« mini », quis, quaeso, dubitaret quin transsubstantiationem docerem? » (PLITT, *De Cyrilli orationibus quae exstant catecheticis* (Heidelberg, 1855), p. 150.)

STEITZ, *Die Abendmahlslehre* (*Jahrbücher für deutsche Theologie*, X (1865), p. 422 sq.) a objecté la comparaison que S. Cyrille établit (*Catech. myst.* III, 3) entre le pain de l'eucharistie et l'huile de la confirmation. — Sans doute, de part et d'autre, il y a sanctification, mais d'une façon très différente, ainsi que l'indique le texte même : le pain devient corps du Christ (σῶμα Χριστοῦ), l'huile devient seulement don du Christ (Χριστοῦ χάρισμα). Cf.

Rauschen, *Florilegium*, p. 55, n. 1; Batiffol, *L'Eucharistie*[4], p. 348-351.

S. Grégoire de Nysse affirme aussi énergiquement (*Orat. catech.*, xxxvii) la conversion du pain au corps du Christ; pour l'expliquer, il compare ce changement à celui des aliments assimilés par le corps humain; il note toutefois cette différence (*P. G.*, XLV, 97 A; ed. Srawley, p. 150) que « ce n'est pas par la « voie de l'aliment que le pain arrive à être le corps « du Verbe; il se transforme aussitôt en son corps, « par la parole, selon qu'il a été dit par le Verbe : « Ceci est mon corps ».

Sans doute, cette comparaison n'est pas de tout point exacte : en la reprenant, presque dans les mêmes termes, Durand (*in sentent.*, IV, 11, 3) arrivera à la théorie erronée de la transformation; aussi M. Srawley peut-il dire dans son introduction (p. xl): « Le langage de Grégoire implique seulement un « changement de « forme »; il n'enseigne pas, comme « font plus tard les scolastiques, un changement à « la fois de matière et de forme. » Il semble toutefois peu équitable d'identifier la doctrine de S. Grégoire et celle de Durand : la comparaison de la nutrition n'a pas au iv[e] siècle la portée qu'elle aura au xiv[e] siècle; chez Durand, elle marque une réaction consciente contre une doctrine déjà clairement établie; chez S. Grégoire, elle est un essai d'interprétation d'un mystère encore très imparfaitement exploré. Cf. Tixeront, *Histoire des dogmes*, II (Paris, 1909), p. 183 : « S'il ne s'est pas expliqué aussi complète« ment qu'on le fera plus tard, il n'en reste pas moins « qu'il a nettement orienté la pensée chrétienne vers « l'idée de transsubstantiation. Et quel exemple « aurait-il donc pu trouver dans la nature de ce que « représente ce mot ? »

En Occident, il faut recueillir surtout le témoignage de S. Ambroise, *De mysteriis*, ix, 52 :

« Sacramentum istud, quod accipis, Christi sermone conficitur. Quodsi tantum valuit sermo Eliae, ut ignem de caelo deponeret; non valebit Christi sermo, ut species mutet elementorum ? De totius mundi operibus legisti : Quia ipse dixit, et facta sunt; ipse mandavit, et creata sunt. Sermo ergo Christi, qui potuit ex nihilo facere, quod non erat, non potest ea, quae sunt, in id mutare, quod non erat? Non enim minus est novas rebus dare, quam mutare naturas... 53. Ipse clamat Dominus Jesus : Hoc est corpus meum; ante benedictionem verborum caelestium alia species nominatur, post consecrationem corpus significatur. Ipse dicit sanguinem suum; ante consecrationem aliud dicitur, post consecrationem sanguis nuncupatur. » (Malgré les doutes de Loofs, *Realencyklopädie*, I, p. 61, l'authenticité du *De mysteriis* est très assurée; v. Batiffol, *L'Eucharistie*[4], p. 324 sqq.)

On trouve une doctrine aussi explicite dans le *De Sacramentis*, iv, 14-15.

Ces textes sont d'autant plus remarquables qu'ils sont empruntés, comme ceux de S. Cyrille de Jérusalem, à des catéchèses populaires; on n'a donc pas ici la spéculation personnelle de quelques théologiens se frayant leur voie vers une interprétation nouvelle du dogme, mais bien l'exposition de la doctrine élémentaire de l'Eglise, faite par des évêques à leurs néophytes.

Les controverses christologiques du v[e] siècle obscurcirent dans les milieux nestoriens et antiochiens la doctrine de la transsubstantiation. On a vu plus haut (col. 1570) les liens étroits qui unissaient la théologie de l'Incarnation et celle de l'Eucharistie; il n'est donc pas surprenant que Nestorius ait eu recours aux analogies eucharistiques. Dans le *Bazar d'Héraclide* (Bethune-Baker, *Nestorius and his teaching* (Cambridge, 1908), p. 145-146), il nie que le pain subisse aucun changement de nature (οὐσία). On retrouve un raisonnement analogue chez un évêque de la minorité antiochienne, Eutherius de Tyane (Ficker, *Eutherius von Tyana* (Leipzig, 1908), p. 20-21; cf. Batiffol, *L'Eucharistie*[4], p. 435 sq.).

Après le concile de Chalcédoine, les théologiens d'Antioche et ceux qui ont subi leur influence se sont servis assez souvent de l'analogie de l'eucharistie pour combattre le monophysisme : Théodoret, *Eranistes*, I (*P. G.*, LXXXIII, 56), II (165-169), III (269-272); le pape Gélase, *Tract.* III, *de duabus naturis* (éd. Thiel, p. 541, 542); Pseudo-Chrysostome, *Epist. ad Caesar.* (*P. G.*, LII, 758); Ephrem d'Antioche, *ap.* Phot., *cod.* 229 (*P. G.*, CIII, 980). Le but immédiat de ces auteurs est d'établir que le Christ a conservé, même après l'Ascension, les propriétés distinctives de la nature humaine, de même que, dans l'eucharistie, on reconnaît, même après la consécration, la permanence d'un élément visible et tangible; dans ces limites, cet argument était très juste; mais il pouvait entraîner ces auteurs à confondre la permanence de la substance du pain avec celle des qualités sensibles; et, en effet, Théodoret et Pseudo-Chrysostome semblent n'avoir pas évité cette confusion. Cf. J. Lebreton, *Le dogme de la transsubstantiation et la christologie antiochienne du v[e] siècle (Report of the 19[th] Eucharistic Congress* [1908], p. 326-346; et *Etudes*, CXVII [1908], p. 477 sqq.).

La croyance à la transsubstantiation, que nous avons trouvée si clairement exprimée au iv[e] siècle, se perpétue dans l'Eglise grecque et l'Eglise latine, v. g. S. Cyrille d'Alexandrie, *In Matth.*, xxvi, 27 (*P. G.*, LXXII, 452); S. Jean Damascène, *De fide orthodoxa*, IV, 13 (*P. G.*, XCIV, 1144); cf. Batiffol, *L'Eucharistie*[4], p. 455 sq. Ainsi, longtemps avant la définition de Latran, le dogme de la transsubstantiation est consacré par la tradition; mais ce sera surtout à partir de cette date que s'en élaborera l'interprétation théologique.

C. — *Le sacrifice*

L'historien protestant K. G. Goetz (*Die Abendmahlsfrage*, p. 184) remarque que, dans l'interprétation de la tradition patristique relative au sacrifice eucharistique, les historiens protestants du dogme se sont bien rapprochés des positions catholiques. Pour apprécier la justesse de cette remarque, il suffit de lire F. Kattenbusch, art. *Messe*, dans *Realencyklopädie*, xii, 664-685; même progrès chez les anglicans : M. Gore (*The body of Christ*, p. 157) commence son chapitre sur le sacrifice eucharistique par ces mots : « Il est indubitable que, dès la date la plus « ancienne, l'Eglise chrétienne a regardé l'Eucharis« tie comme un sacrifice. »

Cette conception se rencontre, en effet, déjà dans la *Didaché* (xiv, 1-3) : « Au jour du Seigneur, dans « votre réunion, rompez le pain et rendez grâces « (εὐχαριστήσατε), après avoir confessé vos péchés, « pour que votre sacrifice (θυσία) soit pur »; et l'auteur confirme son conseil en citant la prophétie de Malachie (i, 11) sur le « sacrifice pur » qui sera offert en tout lieu. On retrouve la même idée chez S. Clément de Rome : les oblations des prêtres chrétiens sont rapprochées par lui des sacrifices offerts par le sacerdoce juif (I *Clem.*, xl-xliv). S. Justin insiste davantage sur le caractère sacrificiel de l'Eucharistie : dans le *Dialogue* (xli, lxx, cxvi, cxvii) il lui applique la prophétie de Malachie (i, 11) et en même temps il spécifie que cette oblation eucharistique est faite en souvenir de la passion du Seigneur.

Ainsi qu'on l'a dit plus haut (col. 1566), M. Wieland pense que jusqu'à S. Irénée les chrétiens ne connaissent d'autre sacrifice que la prière et l'action de grâces (*Mensa und Confessio*, p. 47-52; *Der vorirenäische Opferbegriff*, p. 34-131; cf., dans l'autre sens, Dorsch, *Der Opfercharakter der Eucharistie*, p. 220-276, et aussi Renz, *Geschichte des Messopfer-Begriffs*, I, p. 142-179). C'est une interprétation inexacte des textes : sans doute, les apologistes,

dans leurs discussions soit contre les Juifs soit contre les païens, répètent volontiers que les chrétiens n'ont d'autre sacrifice que la prière et l'action de grâces : JUSTIN, I *Apol.*, XIII. *Dial.*, CXVII; ATHÉNAGORE, *Legat.*, XIII; MINUCIUS FELIX, *Octavius*, XXXII, 2. Ceci s'entend en ce sens que les chrétiens n'ont pas de sacrifice sanglant comme en ont les juifs et les païens, et aussi (RENZ, p. 154), que leurs sacrifices ne sont pas des sacrifices absolus et indépendants comme ceux des païens, mais des sacrifices relatifs et commémoratifs. Mais ces textes ne peuvent nous faire oublier que, pendant tout le second siècle, la prophétie de Malachie sur le « sacrifice pur » est appliquée à l'eucharistie, et que l'eucharistie est représentée, surtout chez saint Justin, comme une commémoration de la Passion.

La conception du sacrifice eucharistique est peu précise chez S. Irénée (*Adv. haer.*, IV, XVII, XVIII). Cf. MASSUET, *in h. l.*; FEUARDENT (*P. G.*, VII, 1718-1725); GRABE (1728); RENZ, *l. l.*, p. 186. Elle est plus ferme chez les docteurs africains : TERTULLIEN (*De pudicitia*, IX) écrit en interprétant de l'Eucharistie la parabole de l'enfant prodigue : « Recuperabit igitur et apos- « tata vestem priorem, indumentum Spiritus Sancti, « et annulum denuo, signaculum lavacri, et rursus « illi mactabitur Christus... » S. CYPRIEN développe beaucoup plus amplement la doctrine du sacrifice eucharistique dans sa lettre LXIII[e]; cette lettre a pour but de maintenir ou de rétablir la tradition chrétienne, violée par les aquariens et de montrer la nécessité de la consécration du vin; à cette occasion, S. Cyprien rappelle les principaux traits de la doctrine eucharistique, ceux surtout qui en déterminent le caractère sacrificiel; il est nécessaire de reproduire ici ces textes très importants (éd. Hartel, p. 701-717):

4. Qui magis sacerdos Dei summi quam Dominus noster Iesus Christus, qui sacrificium Deo Patri obtulit et obtulit hoc idem quod Melchisedech obtulerat, id est panem et vinum, suum scilicet corpus et sanguinem. 7. Quomodo ad potandum vinum veniri non potest nisi botruus calcetur ante et prematur, sic nec nos sanguinem Christi possemus bibere, nisi Christus calcatus prius fuisset et pressus et calicem prior biberet, quo credentibus propinaret. 9. Invenimus calicem mixtum fuisse quem Dominus obtulit et vinum fuisse quod sanguinem dixit. Unde apparet sanguinem Christi non offerri, si desit vinum calici, nec sacrificium dominicum legitima sanctificatione celebrari, nisi oblatio et sacrificium nostrum responderit passioni. 14. Si Christus Iesus Dominus et Deus noster ipse est summus sacerdos Dei Patris et sacrificium Patri se ipsum obtulit et hoc fieri in sui commemorationem praecepit, utique ille sacerdos vice Christi vere fungitur, qui id quod Christus fecit imitatur et sacrificium verum et plenum tunc offert in Ecclesia Deo Patri, si sic incipiat offerre secundum quod ipsum Christum videat obtulisse. 17. Quia passionis eius mentionem in sacrificiis omnibus facimus, passio est enim Domini sacrificium quod offerimus, nihil aliud quam quod ille fecit facere debemus.

La signification de ces textes est très claire : elle peut se résumer ainsi : à la cène, le prêtre souverain, Jésus-Christ, a offert à Dieu son Père son corps et son sang en sacrifice (4, 14); le même sacrifice est offert aujourd'hui par les prêtres qui tiennent la place du Christ (14); ce sacrifice n'est autre que la passion du Christ (17, cf. 9); cette relation de l'Eucharistie à la passion est si essentielle que, si le Christ n'avait pas souffert, il ne pourrait y avoir de communion eucharistique (7). Ce sont là tous les traits essentiels de la théologie catholique du sacrifice eucharistique. Cf. RENZ, p. 219-233.

S. CYPRIEN nous atteste aussi l'usage d'offrir le sacrifice de la messe pour les vivants et pour les morts : *Epist.* XVI, 2; XVII, 2; I, 2; la même attestation se trouvait déjà chez TERTULLIEN, *De corona*, III; *De monog.*, X; *De exhort. castit.*, XI.

ORIGÈNE affirme très énergiquement, d'une part, l'unicité du sacrifice de la croix (*In Levit, hom.* IX, 2 [*P. G.*, XII, 509]), d'autre part, le caractère sacrificiel de l'Eucharistie et sa valeur propitiatoire (*ibid.*, 10, [523], *Hom.* XIII, 3 [547]).

S. CYRILLE DE JÉRUSALEM expose le dogme du sacrifice eucharistique avec autant de précision et de fermeté que celui de la présence réelle et de la transsubstantiation : *Catech. myst.*, V, 8-10 : la messe est pour lui un sacrifice spirituel (πνευματικὴ θυσία), un culte non sanglant (ἀναίμακτος λατρεία), où « nous offrons le Christ immolé pour nos péchés », et ce sacrifice est propitiatoire pour les vivants et pour les morts. Le théologien luthérien cité ci-dessus (col. 1574), PLITT, écrit de cette doctrine du sacrifice eucharistique (p. 153) : « Tota Ecclesiae Romanae doctrina tantum « non totidem verbis apud Cyrillum invenitur. »

Chez les Pères postérieurs, on retrouvera la même doctrine, caractérisée par ces deux traits principaux.

a) L'Eucharistie est un sacrifice véritable quoique non sanglant : S. GRÉG. DE NAZ., *Epist.* CLXXI (*P. G.*, XXXVII, 280); *Carm.* I, II, 17, 13 (XXXVII, 782); II, I, 17, 39 (1264); S. JEAN CHRYS., *In « vidi Dominum »*, *hom.* VI (LVI, 138); *In S. Eustath.*, 2 (L, 601); *De sacerdot.*, III, 4 (XLVIII, 642); *In Rom. hom.* VIII, 8 (LX, 465); *In Hebr. hom.* XIV, 1 (LXIII, 111), etc.; cf. NAEGLE, *l. l.*, p. 148-232; S. CYRILLE D'ALEX., *De adorat. in spir. et verit.*, 10 (LXVIII, 708); etc., cf. WEIGL, *l. l.*, p. 220; S. JEAN DAMASC., *De fide orthod.*, IV, 13 (XCIV, 1149); *De imag.*, II, 17 (1304); S. AMBROISE, *In Luc.*, I, 28 (*P. L.*, XV, 1545); *In Ps.* XXXVIII, 25 (XIV, 1054-1055); S. JÉRÔME, *Epist.* XXI, 27 (XXII, 388); *In Tit.*, I, 8 (XXVI, 568); *In Ezech.*, XLVI, 13 (XXV, 462); S. AUGUSTIN, *De Civit. Dei*, XVII, XX, 2 (XLI, 556); *Quaest. evang.*, II, 33 (XXXV, 1346), etc. Cf. M. BLEIN, *Le sacrifice de l'Eucharistie d'après S. Augustin* (thèse de Lyon, 1906); PORTALIÉ, art. cité, col. 2421. — C'est sur cette doctrine du sacrifice eucharistique que s'appuie l'interprétation, d'ailleurs inexacte, que donnent plusieurs Pères du *triduum mortis* : ils le font commencer à la cène, où le Christ peut être déjà considéré comme mort, puisqu'il s'offrait comme victime : S. GRÉGOIRE DE NYSSE, *Orat. I de Christi resurr.* (*P. G.*, XLVI, 612); APHRAATE, *Serm.* XII, 6 (éd. Graffin, I, 517); S. EPHREM, *Evang. concord. exposit.*, XIX (éd. Mösinger, p. 221); cf. *Didascal.* (éd. Funk, II, p. 13-14), PS. AUGUST., *In symbol.*, 6 (*P. L.*, XL, 657).

b) L'Eucharistie est un sacrifice, en tant qu'elle représente le sacrifice de la croix et nous fait communier à la Passion du Seigneur : S. GRÉG. DE NAZ., *Carm.*, I, II, 34, 237 (*P. G.*, XXXVII, 962); S. JEAN CHRYSOSTOME, *In Hebr. hom.* XVII (LXIII, 131; texte important pour l'interprétation de l'épître aux Hébreux, et pour la théologie du sacrifice eucharistique); *Adv. Iud.*, III, 4 (XLVIII, 867); *In Act. hom.*, XXI (LX, 170); S. CYRILLE D'ALEX., *Glaphyr. in Exod.*, 2 (LXIX, 428). etc. Cf. RENZ, I, p. 448 sq.; S. JÉRÔME, *Adv. Iovin.*, II, 17 (*P. L.*, XXIII, 311); S. AUGUSTIN, *Epist.* XCVIII, 9 (XXXIII, 363-364); *Cont. Faust.*, VI, 5 (XLII, 231); XX, 18-21 (382-385). Cette relation essentielle du sacrifice eucharistique au sacrifice de la croix a été particulièrement étudiée par RENZ; le premier volume de son *Histoire de la conception du sacrifice de la messe* (*Die Geschichte des Messopfer-Begriffs*, Freising, 1901) est intégralement consacré à suivre le développement de cette doctrine dans l'Ecriture et dans la tradition patristique.

IV. — Le mystère de l'Eucharistie

L'étude de l'Ecriture et de la tradition a montré les preuves certaines de la révélation du dogme de

l'Eucharistie. Cette constatation toutefois ne fait pas tomber toutes les objections: pour ce mystère comme la plupart des autres, ce qui déconcerte le plus grand nombre d'esprits, c'est moins le fait de la révélation que l'objet de la révélation; sans doute on soulève beaucoup de difficultés historiques, qu'il faut résoudre; mais l'objection capitale, avouée ou tacite, se prend du mystère lui-même. C'est ainsi, par exemple, qu'A. Réville écrivait (*Manuel d'instruction religieuse*, 250-251) : « Le dogme catholique, qui ne date « sous sa forme arrêtée que du XIe siècle, est aussi « contraire au bon sens qu'aux textes. Il suppose « que le même corps peut être présent en plusieurs « lieux à la fois; que la substance d'un corps peut « totalement changer sans que les accidents (couleur, « forme, dimensions, saveur, odeur, etc.) éprouvent « le moindre changement; que, Jésus-Christ présent, « ses apôtres assis à la même table ont pris et mangé « leur maître, etc., etc. Et quelle inutilité dans ce « miracle monstrueux! » Cf. Calvin, *Instit. chrét.*, IV, XVII, 24; Grétillat, *l. l.*, IV, 506 sq.; Lobstein, *La doctrine de la Ste Cène*, p. 163 sq.; Monnier, art. *Cène, Encyclopédie des sciences religieuses*, II, p. 779, etc.

Pour répondre à ces objections, il faut d'abord dissiper l'équivoque créée par nos adversaires autour de la notion même de mystère. Autre chose est une doctrine mystérieuse, autre chose une doctrine contradictoire. Nous prétendons que, dans les dogmes chrétiens, et, en particulier, dans le dogme de l'Eucharistie, on ne peut démontrer avec certitude aucune contradiction, et sur ce point nous insisterons tout à l'heure; nos prétentions ne vont pas plus loin; nous croyons que l'objet de notre foi est mystérieux et que, par conséquent, nous ne pouvons en démontrer intrinsèquement ni l'existence ni même la possibilité. Volontiers nous répétons ce que saint Hilaire écrivait de l'Eucharistie (*De Trinit.*, VIII, 14. *P.L.*, X, 247) : « *Non est humano aut saeculi sensu in Dei rebus loquendum... Quae scripta sunt legamus, et quae legerimus intelligamus, et tum perfectae fidei officio fungemur...* »

Nous ajoutons même que le caractère mystérieux du dogme eucharistique confirme notre foi, loin de l'ébranler. Sans doute, si la Cène n'est qu'une commémoraison symbolique, comme le veut Zwingle, elle n'a plus rien qui nous déconcerte, mais aussi elle n'a plus rien qui nous dépasse; nul, sans doute, ne sera tenté de dire, comme à Capharnaüm : *Durus est hic sermo*; mais nul ne comprendra, en présence d'une institution si familière, si simplement humaine, ni le trouble des disciples, ni l'accent mystérieux des paroles du Christ. Les hérétiques du XVIe siècle, moins rationalistes et plus religieux que ceux d'aujourd'hui, comprenaient pour la plupart ce caractère nécessairement mystérieux du dogme chrétien, et un des efforts principaux de Calvin a été de l'assurer à sa doctrine : *Instit. chrét.* IV, XVII, 24; *Dilucida explicatio sanae doctrinae de vera participatione carnis et sanguinis Christi* (Genevae, 1561), p. 23; aujourd'hui ses disciples l'ont éliminé, condamnant ce qu'ils jugent non sans raison une « représentation fantastique » (Lichtenberger, art. *Cène, Encyclopédie*, II, p. 701). Ce n'est pas aux hommes, en effet, qu'il appartient d'introduire des mystères dans le dogme; leur devoir est d'y reconnaître et d'y croire ceux que Dieu leur a révélés.

D'autre part, si la raison est déconcertée par le mystère eucharistique, elle n'y constate avec certitude aucune contradiction. Pour mettre ce point en lumière, nous exposerons brièvement l'interprétation rationnelle du dogme, telle que S. Thomas l'a proposée (IIIa, q. 73-83).

Cette doctrine suppose que le monde matériel est autre chose qu'un réseau d'apparences sensibles et qu'il est formé aussi de réalités sous-jacentes que l'esprit seul peut percevoir; elle suppose de plus que non seulement ces deux ordres de réalités sont distincts, mais que, malgré la relation transcendantale qui les unit, ils peuvent être miraculeusement séparés l'un de l'autre. Partant de la conception péripatéticienne des accidents absolus (cf. Aristote, *Métaph.*, IV, 3, 1029 a 13), S. Thomas montre qu'on ne peut prouver que Dieu ne puisse soutenir miraculeusement dans l'existence la quantité et, par elle, les autres accidents, après que la substance du pain a été convertie au corps du Christ (IIIa, q. 77, a. 1,2). D'autres théologiens, partant du dynamisme de Leibniz, distinguent entre la substance conçue comme principe d'énergie (ἐνέργεια) et l'impression qui en émane (ἐνέργημα) (ainsi Franzelin, *De eucharistia*[2], p. 290). Quelle que soit la conception philosophique à laquelle on s'attache, on devra maintenir la distinction des objets sensibles et des objets intelligibles, et la séparation possible, — par miracle, — des uns et des autres.

A. — *La présence réelle et la transsubstantiation*

Le catéchisme du concile de Trente (n. 26 sq.), énonce ainsi les traits essentiels du mystère de l'Eucharistie : « Dans ce sacrement il y a trois vérités « souverainement admirables, que la foi catholique « croit et confesse sans aucune hésitation. La pre- « mière est que le corps véritable du Christ, celui-là « même qui, né de la Vierge, siège aux cieux à la « droite du Père, est contenu dans ce sacrement. La « seconde est que rien de la substance des éléments « ne reste dans le sacrement... La troisième est que « les accidents restent sans sujet d'une façon admi- « rable et inexplicable. »

Ces trois traits du dogme eucharistique ont déjà été reconnus dans la doctrine scripturaire et traditionnelle; l'étude théologique en fait apparaître la cohésion.

Elle ne vise pas d'ailleurs à en effacer le mystère; loin de là : ce n'est que par la considération attentive du mystère qu'on peut parvenir à une conception rationnelle du dogme chrétien et, en particulier, du dogme de l'eucharistie. Les doctrines hérétiques se reconnaissent en général à ce qu'elles présentent d'abord à l'esprit des conceptions accessibles, parce que purement humaines, mais l'engagent ensuite dans des contradictions insolubles; tout au contraire, la doctrine catholique met d'abord le fidèle en face d'un mystère qui le déconcerte; mais ensuite la confession du mystère lui fait saisir tout le reste; et par là encore se vérifie la maxime augustinienne : *Credo ut intelligam*. Ainsi en est-il de l'Eucharistie : rien ne dépasse plus nos idées humaines que le dogme de la transsubstantiation; c'est par là cependant que tout s'éclaire: la présence du corps du Christ dans l'hostie, en tant de lieux différents; sa présence totale en chaque parcelle; la permanence des apparences sensibles du pain et du vin, tout cela est saisi par le théologien catholique dans la confession de la transsubstantiation; mais, s'il abandonne ce dogme primordial, toute la synthèse dogmatique se disperse en un chaos de propositions contradictoires.

Le concile de Trente définit la transsubstantiation une conversion admirable et singulière de toute la substance du pain en toute la substance du corps du Christ, et de toute la substance du vin en toute la substance de son sang, les apparences sensibles du pain et du vin continuant d'ailleurs à exister. Ces paroles marquent assez ce qui distingue la trans-

substantiation de toutes les transformations naturelles : dans celles-ci, il n'y a pas changement de toute la substance d'un corps en toute la substance d'un autre, mais seulement changement de forme substantielle, la matière étant le sujet de cette transformation; l'agent secondaire, qui opère ce changement, ne peut atteindre plus profondément; et encore n'est-ce que par une série de transformations accidentelles qu'il provoque et produit cette transformation substantielle. Par la transsubstantiation, au contraire, Dieu atteint immédiatement la substance et il l'atteint tout entière; parce qu'elle dépend totalement de son action créatrice, elle peut être totalement convertie par lui.

Si l'on comprend cette différence essentielle qui distingue, à son origine, la transsubstantiation de toutes les transformations naturelles, on la reconnaîtra aussi dans son terme. La substance du pain ne s'additionne pas au corps du Christ, n'entre pas en composition avec lui, elle est transsubstantiée en lui. C'est ici surtout qu'on constate combien l'analogie de l'assimilation vitale est décevante: le pain que nous nous assimilons par la nutrition accroît notre corps et répare ses pertes : c'est que la matière que notre âme saisit en l'informant n'a pas été changée en la matière de notre corps, mais s'additionne à elle. Si, au contraire, selon la définition de Trente, toute la substance du pain est changée en toute la substance du corps du Christ, rien de pareil ne se produit; il n'y a point addition, mais conversion. D'où cette conséquence, que le corps du Christ n'éprouve aucun changement du fait des transsubstantiations dont il est le terme.

De plus, puisque l'action divine n'affecte pas les accidents du pain, mais immédiatement et uniquement la substance, la conversion qu'elle opère appartient tout entière, par son terme comme par son principe, à l'ordre des substances et non pas à l'ordre des accidents. Sans doute, le Christ est tout entier dans l'hostie, corps, âme et divinité; il y garde donc tous les accidents sensibles qui lui sont naturels; cependant, s'il se trouve là, c'est en vertu de l'action qui a changé en son corps la substance du pain; cette action n'a donc pour terme immédiat que la substance, tout le reste n'y est que par concomitance naturelle. Il faut donc concevoir la présence du Christ à la façon dont on conçoit la présence d'une substance; et, puisque la substance même corporelle n'appartient pas à l'ordre sensible, qu'elle est objet de l'esprit, non de l'imagination ni des sens, elle est par elle-même inétendue; il est aussi inexact de se la représenter comme ramassée en un point que de se l'imaginer comme diffuse et répandue dans un espace; si elle est située dans le lieu, c'est par les dimensions sensibles qui sont les siennes. Avant la transsubstantiation, la substance du pain est localisée par ses accidents propres; après la conversion, le corps du Christ, auquel le corps du pain a été changé, est présent dans le lieu qu'occupait le pain par le fait même qu'il se trouve contenu sous les dimensions du pain; mais, parce que ces dimensions ne sont pas les siennes, il n'est pas mesuré par le lieu qu'elles circonscrivent, il ne s'y trouve pas localement.

On conclura de cette analyse qu'il faut écarter toutes les objections qui procèdent des imaginations spatiales : le corps du Christ, dit-on, sera éloigné de lui-même, il sera plus petit qu'il n'est naturellement, ses dimensions seront multipliées autant de fois que sa présence, etc. Toutes ces objections méconnaissent la position véritable de la doctrine catholique : le Christ est rendu présent dans l'eucharistie non par une translation locale, non par une production naturelle, mais par une transsubstantiation; et, parce que cette action est transcendante à l'ordre sensible, la présence qui en est le terme n'implique rien qui puisse être perçu par les sens ni imaginé ni mesuré.

En imposant à l'esprit cette vérité par la définition de la transsubstantiation, l'Eglise l'engage dans la seule voie ouverte à l'intelligence du mystère eucharistique. On l'a montré en effet par divers arguments (S. Thomas, IIIa, q. 75, 2; cf. Billot, *De Eucharistia*[1], p. 406 sqq.; en partant d'autres prémisses, Schell, *Dogmat. Theol.*, III, p. 528, est arrivé à la même conclusion), la présence réelle ne peut se concevoir sans la transsubstantiation. Ce qui a été dit ci-dessus suffit, pensons-nous, à le faire comprendre; la transsubstantiation seule, c'est-à-dire, d'une part, la conversion de toute la substance du pain en toute la substance du corps du Christ, et, d'autre part, la permanence des accidents sensibles du pain, nous permet d'affirmer que le corps du Christ est réellement présent dans l'hostie, ainsi que lui-même nous l'enseigne, et que cependant il n'est aucunement changé par toutes les transsubstantiations dont il est le terme, et qu'il ne reçoit, du fait de ces présences multiples, ni dimensions nouvelles ni relations spatiales nouvelles. Quand le Verbe, à l'Incarnation, s'est uni réellement la nature humaine, il n'a éprouvé ni changement ni altération; ainsi en est-il du corps du Christ, quand il devient présent dans l'hostie; il est là parce que la substance du pain a été intégralement changée en lui, et que, maintenant, les accidents sensibles du pain déterminent sa présence dans le lieu que le pain occupait; quand ces accidents sont détruits, la présence cesse, et le corps du Christ n'en est pas plus changé, que Dieu n'est changé quand sa présence cesse dans une créature qui cesse d'exister.

Tout cela sans doute est mystérieux, parce que tout cela est divin; mais les sens ni l'imagination n'ont rien à y opposer, parce que tout cela est étranger à leur domaine, et la raison n'y peut contredire, parce qu'elle n'y peut saisir avec certitude aucune impossibilité.

B. — *Le sacrifice*

La doctrine catholique du sacrifice eucharistique n'implique aucune difficulté particulière, si elle est bien entendue; Bossuet écrivait, après avoir exposé la réalité de la présence du Christ : « Nous prions « les prétendus réformés de considérer que nous « n'employons pas d'autres choses pour expliquer « le sacrifice de l'Eucharistie, que celles qui sont « enfermées nécessairement dans cette réalité. » (*Exposition de la doctrine catholique*, xvi.) Pour constater la justesse de cette remarque, il suffit de se reporter à l'étude qui a été faite plus haut (col. 1564 sqq.) des textes du Nouveau Testament. En vertu même de l'institution de Notre-Seigneur, si son corps est présent au Saint-Sacrement, c'est comme la victime de la nouvelle alliance; si le chrétien l'y doit manger, c'est pour communier à ce sacrifice.

Dès lors apparaît clairement la vérité et la nature du sacrifice eucharistique : la messe est un vrai sacrifice, parce qu'elle représente réellement le sacrifice de la croix et nous en applique les fruits. On ne peut donc reprocher à la doctrine catholique de méconnaître la dignité et la suffisance du sacrifice de la croix; le concile de Trente a pris soin de le faire remarquer : c'est la même victime, c'est le même prêtre, seul le mode d'oblation diffère; et, loin de déroger à l'oblation sanglante de la croix, l'oblation non sanglante de l'Eucharistie ne fait qu'en dispenser les fruits (Sess. xxii, ch. 2, Denz., 940 [817]).

Nous retrouvons ici la doctrine si clairement exprimée par saint Cyprien : *Passio est Domini sacrifi-*

cium quod offerimus. C'est dans cette relation de l'Eucharistie à la croix que consiste l'essence du sacrifice eucharistique; et si on veut préciser son caractère représentatif, on le trouve très nettement marqué dans les paroles de l'institution : « Ceci est mon corps livré pour vous », « ceci est mon sang répandu pour vous, le sang de l'alliance ».

C. — *La place de l'Eucharistie dans le christianisme*

La dernière objection d'A. Réville, dans le passage cité plus haut (col. 1579) se prenait de la prétendue « inutilité » de l'Eucharistie. Depuis le xvi[e] siècle, les controversistes protestants ont bien des fois répété cet argument : la foi seule peut nous unir au Christ; la chair ne sert de rien. Cette objection a déjà été résolue ci-dessus (col. 1561), en tant qu'elle prétend s'appuyer sur *Joan.*, vi, 63. Mais comme elle part de prémisses plus générales et dépend de toute une conception du christianisme, il importe, pour l'écarter définitivement, de considérer le mystère de l'eucharistie, tel qu'il se présente dans la synthèse de la doctrine catholique. Cette considération pourra servir aussi à corriger ou à compléter ce qu'il y a souvent d'étroit ou d'imparfait dans la conception que des catholiques eux-mêmes se forment de l'eucharistie. Au reste, nous n'aurons guère ici qu'à reprendre et à coordonner ce qui a déjà été exposé ci-dessus d'après l'Ecriture et les Pères, et nous le ferons, autant que possible, en reproduisant leurs propres paroles.

Notre-Seigneur lui-même, dans le discours rapporté par saint Jean, a marqué le lien étroit qui unit l'Eucharistie à l'Incarnation : descendu du ciel pour donner la vie au monde, le Christ se donne comme pain de vie à tous les chrétiens; et ceux qui ne le mangent pas ne peuvent ni vivre ni ressusciter. Si l'on tient pour superflue cette union physique, si on lui préfère la seule union par la foi, il faut aller jusqu'au bout, regarder l'Incarnation comme superflue, et, repoussant la médiation du Verbe fait chair, appréhender immédiatement la divinité par la foi seule. Quiconque ne veut pas ainsi renier le Christ, quiconque confesse que nul homme ne peut s'unir à Dieu sinon en s'unissant au Fils de Dieu incarné, ne peut pas plus répudier l'Eucharistie que l'Incarnation, puisque c'est par l'Eucharistie que le bienfait de l'Incarnation est appliqué à chaque fidèle. La nature humaine, blessée à mort par le péché, n'a pu être vivifiée qu'en prenant contact avec la divinité, dans l'unité de la personne du Christ; mais cette vivification collective de l'humanité ne s'achève que par la vivification individuelle de chaque homme; il faut que notre corps mortel prenne contact avec la chair vivifiante du Christ, afin que, selon l'expression des Pères, ce ferment divin fasse lever la masse; sans cette union-là, nous n'avons pas la vie en nous et nous ne serons pas ressuscités au dernier jour. Cette parole du Christ a été prise à la lettre par ses interprètes les plus autorisés, depuis S. Ignace d'Antioche jusqu'à S. Cyrille d'Alexandrie, en passant par S. Irénée, S. Grégoire de Nysse, S. Jean Chrysostome. Nous ne pensons pas avoir le droit de lui prêter un autre sens (cf. ci-dessus, col. 1573, sur la nécessité de l'Eucharistie).

De plus, l'union des chrétiens au Christ n'est pas seulement une union individuelle, mais aussi une union sociale; ils forment un seul corps, l'Eglise; mais cette unité n'est assurée que par la participation à un même pain eucharistique. Comme les grains de blé épars se ramassent dans l'unité d'un seul pain, ainsi les fidèles sont unis entre eux dans l'unité du corps du Christ. Ils deviennent « concorporels », « consanguins » au Christ ; d'un mot, ils deviennent ce qu'ils reçoivent, le corps du Christ, et étant le corps du Christ, ils sont animés par l'Esprit du Christ.

Mais ce corps est une victime : de même que le Christ ne s'est incarné que pour nous sauver, il ne se donne à nous dans l'Eucharistie que pour nous appliquer les fruits de sa mort. C'est donc par l'Eucharistie que nous participons à la passion : la nouvelle alliance a été célébrée, nous n'en jouissons que si nous recevons le sang qui la consacre; la victime unique a été offerte à Dieu, nous ne communions à son sacrifice qu'en mangeant sa chair et en buvant son sang.

Et puisque, comme il a été dit plus haut, le Christ nous assimile à lui-même dans l'unité de son corps, c'est chacun de nous, c'est l'Eglise entière qui avec lui s'offre en sacrifice.

On voit ainsi comment l'Eucharistie a, dans l'économie de notre salut, un rôle unique et suprême : c'est elle en effet qui achève l'œuvre de l'Incarnation et de la Rédemption ; par elle, Jésus-Christ s'unit à chacun des hommes dont son Incarnation l'a fait le frère, et il applique à chacun d'eux les fruits de la mort qu'il a subie pour lui; par elle, il récapitule en lui l'humanité tout entière, l'anime par sa vie, l'unit dans son corps, la consacre en l'offrant avec lui à son Père.

Bibliographie. — On a indiqué au cours de cet article les monographies où sont traitées plus particulièrement les diverses questions. Pour n'en pas reprendre ici la liste, on se contentera d'indiquer les ouvrages d'ensemble et seulement les plus importants.

Pour l'institution de l'Eucharistie, et la doctrine du N.T., v. W. Berning, *Die Einsetzung der heiligen Eucharistie* (Münster, 1901); P. Batiffol, *Etudes d'histoire et de théologie positive*, 2[e] série, *L'Eucharistie* (3[e] éd. [Paris, 1906], p. 3-101, c'est à cette édition que sont faits les renvois, sauf indication contraire; 4[e] éd. [non encore parue], p. 1-160); G. Rauschen, *L'Eucharistie et la Pénitence durant les six premiers siècles de l'Eglise* (Paris, 1910), p. 50-60. — Les attaques les plus récentes contre l'institution sont celles de J. Réville, *Les origines de l'eucharistie* (Paris, 1908), et de M. Goguel, *L'Eucharistie des origines à Justin Martyr* (Paris; 1910).

Pour l'histoire de la doctrine eucharistique et l'exposé de l'argument de tradition, on consultera toujours avec fruit *La perpétuité de la foi* (Paris, 1670-1715 et 1841). Parmi les ouvrages contemporains, il faut citer surtout A. Struckmann, *Die Gegenwart Christi in der hl. Eucharistie nach den schriftlichen Quellen der vornizänischen Zeit* (Wien, 1905); du même, *Die Eucharistielehre des hl. Cyrill von Alexandrien* (Paderborn, 1910); F. S. Renz, *Die Geschichte des Messopfer-Begriffs oder der alte Glaube und die neuen Theorien über das Wesen des unblutigen Opfers* (2 vol., Freising, 1901-1902; ainsi que le titre l'indique, ce livre est une thèse autant qu'une histoire (cf. *supra*, col. 1566 et 1578); mais on y trouve réunis des matériaux en très grand nombre); P. Batiffol, *L'Eucharistie*. — En dehors des historiens catholiques, on peut consulter E. B. Pusey, *The doctrine of the real presence, as contained in the Fathers from the death of S. John the Evangelist to the fourth general council* (Oxford, 1855; plaidoyer très érudit pour

la présence réelle et contre la transsubstantiation); G. E. Steitz (prot.), *Die Abendmahlslehre der griechischen Kirche in ihrer geschichtlichen Entwicklung* (*Jahrbücher für deutsche Theologie*, IX (1864), p. 409-481 ; X (1865), p. 64-152, 399-463; XI (1866), p. 193-253; XII (1867), p. 211-286; XIII (1868), p. 3-66, 649-700); Darwell Stone (anglican), *A history of the Doctrine of the holy Eucharist* (2 vol., London, 1909; l'époque patristique est étudiée, I, p. 22-132).

Pour l'interprétation rationnelle du dogme on peut consulter les théologiens des diverses écoles : S. Thomas, IIIa, *q.* 73-83; Scot, *In sentent.* IV, *dist.* 8-13; Suarez, *In IIIam*, *disput.* XXXIX-LXXXVIII; Lugo, *De Eucharistiae sacramento;* Mastrius, *In sentent.* III, *disput.* IIIa, *de Eucharistiae sacramento;* Salmanticenses, *In IIIam*, *q.* 73-83, *tractat* XXIII, *de Eucharistiae sacramento;* Billuart, *De Eucharistiae sacramento;* Franzelin, *De Eucharistiae sacramento et sacrificio* (ed. 3a, Romae, 1879); L. Billot, *De Ecclesiae sacramentis*, I (ed. 4a, Romae, 1907), p. 303-637.

Pour l'exposition du dogme, v. Bossuet, *Exposition de la doctrine catholique sur les matières de controverse*, X-XVII.

Jules LEBRETON.

EUCHARISTIQUE (ÉPICLÈSE).

— I. *La question.* — II. *Données théologiques.* — III. *Données liturgiques.* — IV. *Données de la tradition ecclésiastique.* — V. *Conclusion : Explication de l'épiclèse.* — VI. *Bibliographie.*

I. La question. — Epiclèse (ἐπίκλησις) signifie *invocation*. On donne spécialement ce nom à une prière qui se trouve dans toutes les liturgies orientales, et dans un bon nombre d'anciennes liturgies d'Occident, après le récit de l'institution eucharistique. Le célébrant y demande à Dieu le Père, quelquefois au Fils, d'envoyer le Saint-Esprit (le Verbe d'après deux ou trois formules) sur le pain et le vin pour les transformer au corps et au sang de J.-C., et aussi pour faire que ce corps et ce sang précieux produisent dans les communiants leurs salutaires effets. Voici, par exemple, l'épiclèse la plus en usage aujourd'hui dans l'Eglise orientale, celle de la liturgie byzantine de S. Jean Chrysostome : « ... Nous t'offrons encore ce sacrifice raisonnable et non sanglant; nous te prions, te supplions et te conjurons, envoie ton Esprit-Saint sur nous et sur ces oblations, et fais [de] ce pain le corps précieux de ton Christ. Amen. Et [de] ce qui est dans ce calice, le précieux sang de ton Christ, le transformant par ton Saint-Esprit. Amen. Amen. Amen. De manière qu'ils soient pour les communiants purification de l'âme, rémission des péchés, accomplissement du royaume des cieux, gage de confiance devant toi, et non pas un jugement ou une condamnation. » (BRIGHTMAN, *Eastern Liturgies*, p. 386-7.) La liturgie dite de s. Basile, en usage seulement à certains jours déterminés, s'exprime en termes légèrement différents, qu'il nous faut citer, car la connaissance en sera nécessaire pour l'exposé historique qui suivra : «... C'est pourquoi, tout saint Seigneur, nous aussi qui sommes des pécheurs et tes indignes serviteurs..., nous nous approchons avec confiance de ton saint autel, et, t'offrant les antitypes du saint corps et du sang de ton Christ, nous te prions et te conjurons, ô Saint des saints, par une faveur de ta bonté, que ton Esprit-Saint vienne sur nous et sur ces oblations, qu'il les bénisse, les sanctifie, et fasse [de] ce pain le corps précieux de notre Seigneur, Dieu et Sauveur J.-C., et [de] ce calice le sang précieux de notre Seigneur, Dieu et Sauveur J.-C., qui a été répandu pour la vie et le salut du monde. Amen. Amen Amen. Quant à nous, qui participons à un seul pain et à un seul calice, nous te prions de nous unir les uns aux autres dans la communion d'un seul Esprit-Saint, et de faire qu'aucun de nous ne communie pour son jugement ou sa condamnation... » (BRIGHTMAN, *op. cit.*, p. 405-6.)

L'exemple de ces deux liturgies byzantines suffit pour laisser voir aussitôt la difficulté suggérée par de telles formules au sujet des paroles qui opèrent la consécration, en d'autres termes, au sujet de la *forme* de l'Eucharistie. A considérer la teneur de l'épiclèse et sa place dans le canon, il semblerait, à première vue, que la transsubstantiation n'a pas été accomplie par les paroles : *Ceci est mon corps, ceci est mon sang*, déjà prononcées, mais qu'elle doit l'être seulement au moment où se dit cette oraison. Telle est, en effet, la croyance actuelle de l'Eglise orientale schismatique, qui en a fait une divergence dogmatique entre elle et l'Eglise romaine. Que telle ne soit pas, au contraire, la croyance de la tradition patristique, cet article le montrera, en indiquant même le point précis à partir duquel s'est produite dans l'Eglise orientale la déviation dont sa doctrine présente est la conséquence. Une fois cette démonstration brièvement faite, il nous restera à concilier la tradition catholique avec le fait de l'épiclèse. Mais il sera utile, avant d'aborder ainsi directement la solution de la difficulté, de rappeler tout d'abord certaines données théologiques et liturgiques.

II. Données théologiques. — La thèse catholique est celle-ci : La forme de l'Eucharistie est constituée par les paroles de J.-C. à la dernière cène : *Ceci est mon corps, ceci est mon sang*, paroles que le prêtre répète à l'autel au nom et en la personne de N.-S. Une fois ces paroles prononcées, la transsubstantiation est parfaitement accomplie. Bien que cette doctrine n'ait pas été solennellement définie par l'Eglise, on peut la considérer comme définie par le magistère ordinaire, ou tout au moins comme une vérité certaine et proche de la foi. Eugène IV s'exprime ainsi dans le décret *pro Armenis*. « Forma hujus sacramenti sunt verba Salvatoris, quibus hoc conficit sacramentum », DENZINGER, 698 (593). Nous savons, du reste, par l'histoire du concile de Florence, que cette doctrine était unanimement proclamée en Occident à cette époque. Peu s'en fallut qu'on n'en fît une définition de foi (HEFELE, *Hist. des conc.*, trad. Delarc, t. XI, p. 451 seq.). Le concile de Trente (*Sess.* XIII, cap. 3) suppose manifestement la même croyance : « Semper haec fides in Ecclesia Dei fuit statim post consecrationem verum D. N. J. C. corpus verumque ejus sanguinem sub panis et vini specie una cum ipsius anima et divinitate exsistere; sed corpus quidem sub specie panis et sanguinem sub vini specie *ex vi verborum.* » DENZ., 876 (757). A ces déclarations il faut ajouter les rubriques du missel romain, spécialement *De defectibus*, V, n. 1 et X, n. 3. Mais on doit aussi tenir grand compte de deux décisions très formelles adressées au patriarche melkite d'Antioche, l'une par Benoît XIII le 8 juillet 1729, l'autre par Pie VII, sous forme de Bref, le 8 mai 1822. La première ordonne d'enseigner que la transsubstantiation s'accomplit non par l'invocation du S.-Esprit, mais par les paroles de N.-S.; la seconde interdit à qui que ce soit, sous les peines les plus sévères, d'enseigner ou de défendre la doctrine opposée (*Coll. Lacensis*,

Acta et decr. concil. recentior., t. II, 1876, col. 439-440, 551.)

Outre ces déclarations de l'Eglise, il faut rappeler ce principe théologique très important, que la transsubstantiation est un acte instantané, comme, du reste, tout changement substantiel. Il y a donc pendant la célébration de la messe, un moment précis où s'opère le changement du pain et du vin au corps et au sang de J.-C., et l'on ne saurait reprocher aux scolastiques d'avoir cherché à déterminer cet instant. Dès lors, si les paroles de l'institution, d'après l'intention de l'Eglise et aussi d'après l'intention même du Christ telle qu'elle ressort du récit des synoptiques et de S. Paul, sont la forme de l'Eucharistie, on ne pourra pas dire que l'épiclèse joue également ce rôle.

III. **Données liturgiques.** — Nous nous bornerons à dire un mot de l'extension liturgique et de l'origine de l'épiclèse. Bien que la lumière ne soit pas encore complète en ces matières fort complexes, nous pouvons, avec un groupe assez nombreux de liturgistes (Hoppe, Probst, Duchesne, Funk, Cabrol, Cagin, etc.) admettre l'existence de l'épiclèse, à la place que nous avons dite, dans toutes les liturgies anciennes d'Orient et d'Occident, au moins à partir de leur période de fixation, c'est-à-dire au ive siècle.

Pour l'Orient, toute démonstration est superflue: il suffit de parcourir les recueils de Renaudot, Daniel, Hammond, Brightman. Bornons-nous à signaler ici le fait d'une épiclèse très explicite, après les paroles de l'institution, dans les anaphores les plus anciennes, comme celle des Constitutions apostoliques, celle de S. Jacques, celle de S. Marc. L'anaphore de Sérapion de Thmuis, qui représente la liturgie égyptienne du milieu du ive siècle, a de même son épiclèse après le récit de la cène, avec cette particularité qu'au lieu de solliciter l'intervention eucharistique du S.-Esprit, elle sollicite celle du Verbe. Mais ce détail mis à part, son contenu est identique à celui des autres épiclèses. Notons aussi, à propos des liturgies égyptiennes, que, tout en ayant leur épiclèse normale après les paroles de l'institution, elles possèdent, en outre, entre le *Sanctus* et ces paroles, une sorte de prolepse de l'épiclèse, plus ou moins explicite suivant les cas. Cette caractéristique, déjà remarquée par Hoppe et par Renaudot, empêche de voir une exception à l'universalité liturgique de l'épiclèse dans le fragment découvert en 1907 à Deir Balyzeh. Ce fragment grec, écrit sur un papyrus du viie ou du viiie siècle, comprend la fin de la préface, le *Sanctus* avec la prolepse d'épiclèse dont nous venons de parler, le récit de la cène et l'anamnèse; mais la suite reste encore à trouver. Que cette suite possédât l'épiclèse proprement dite, la chose ne me paraît pas douteuse, étant donnée l'analogie que présente la nouvelle anaphore avec les autres liturgies égyptiennes déjà connues. Voir *Echos d'Orient*, t. XII, nov. 1909, p. 329-335, où j'ai exposé les raisons de ce jugement, contrairement aux vues de Dom P. de Puniet, qui a publié le manuscrit de Deir Balyzeh à l'occasion du Congrès eucharistique de Londres, en 1908. Voir aussi dans le même sens un article de Mgr Batiffol, dans la *Revue du Clergé français*, 1er déc. 1909, p. 528-530. — L'universalité liturgique de l'épiclèse est donc certaine pour l'Orient.

Quant à l'Occident, la conclusion la plus probable des recherches pratiquées à travers les textes, c'est qu'à partir d'une époque difficile encore à préciser, l'épiclèse y a été atténuée, déplacée ou même supprimée. Mais son existence antérieure n'en doit pas moins, croyons-nous, être tenue pour assurée. Elle était générale au ve siècle dans la liturgie gallicane, à laquelle se rattache la liturgie wisigothique ou mozarabe, comme dans celles de Milan et de Rome (Rauschen, *Eucharistie und Busssakrament in den ersten sechs Jahrhund.*, Fribourg-en-B., 1908, p. 87; trad franç. par Decker et Ricard, Paris, 1910, p. 108). Pour l'épiclèse gallicane et mozarabe, on trouvera une imposante série de formules très explicites dans l'ouvrage de Hoppe, *Die Epiklesis*, Schaffhouse, 1864, p. 71-92. Les noms mêmes qu'on leur donnait, *Post mysterium*, *Post secreta*, *Post pridie*, indiquent que ces oraisons occupaient, après le récit de la cène (Qui pridie), une place exactement correspondante à celle des épiclèses orientales dont elles reproduisent le sens général. A Milan, l'épiclèse n'a disparu qu'au viiie siècle (Rauschen, *op. et loc. cit.*). A Rome, une lettre du Pape S. Gélase (492-496) à Elpidius de Volterra atteste son existence (Thiel, *Epist. rom. pontif. genuinae*, t. I, p. 486). On a cru longtemps que cette épiclèse romaine était avant le récit de la cène et échappait ainsi à la difficulté que présentent les autres liturgies. D'après cette opinion, qui garde encore quelques partisans, ce serait l'oraison *Quam oblationem* qui représenterait l'épiclèse. Mais l'analogie générale entre le canon occidental et les anciennes anaphores d'Orient, les similitudes remarquables du canon romain et du canon gallican, permettent d'affirmer, malgré toutes les opinions contraires, que le *Supplices te rogamus* représente l'ancienne épiclèse romaine, « dont la forme a été légèrement modifiée pour éviter les erreurs d'interprétation auxquelles a donné lieu l'épiclèse dans certaines liturgies » (Cabrol, *Dict. d'arch. chrét. et de lit.*, art. *Anamnèse*, t. I, col. 1885). Toutefois, il est possible que le canon romain ait eu jadis, comme l'anaphore égyptienne, une double épiclèse : l'une, plus courte, avant le récit de la cène (= *Quam oblationem*); l'autre, plus explicite, l'épiclèse normale (= *Supplices te*) après ce récit. Voir mon article *L'épiclèse dans le canon romain de la messe*, dans *Revue Augustinienne*, mars 1907, t. XIV, p. 303-318.

On peut donc soutenir, croyons-nous, que l'épiclèse existait dans toutes les liturgies au ive siècle. Est-ce à dire qu'elle ait été absolument primitive ? Cette universalité porterait à le penser, et plusieurs liturgistes l'ont admis. L'analogie générale des anaphores suppose, en effet, un fonds commun de la liturgie primitive, dont l'épiclèse pourrait bien avoir fait partie (Cabrol, *op. cit.*, art. *Anaphore*, t. I, col. 1912, et *Canon*, t. II, col. 1900). Quelques auteurs, Schermann, Baumstark, Buchwald, auxquels semble se rallier Rauschen, — Batiffol voit dans l'épiclèse du S.-Esprit une évolution de l'époque constantinienne — ont essayé récemment de prouver que l'épiclèse du S.-Esprit datait seulement de l'époque des pneumatomaques (fin du ive siècle). Cette hérésie a provoqué sans doute l'addition de la série plus ou moins longue d'épithètes dont le Saint-Esprit se trouve qualifié en maintes liturgies, comme celles de S. Jacques et de S. Marc, mais « l'existence de l'épiclèse est incontestablement antérieure » (Cabrol, *op. cit.*, t. I, col. 1913). En tout cas, l'épiclèse du Verbe qui, d'après ces auteurs, aurait précédé celle du S.-Esprit, laisse la difficulté intacte, puisqu'elle a même place et même sens. — S'il était prouvé que la *Constitution ecclésiastique égyptienne* fût antérieure au livre VIII des *Constitutions apostoliques*, on pourrait supposer que l'épiclèse primitive, tout en ayant sa place après le récit de la cène, ne sollicitait que l'effet spirituel du sacrement et du sacrifice, sans mentionner la demande de transsubstantiation. La conclusion serait, certes, intéressante pour la théo-

logie et l'apologétique. C'est l'hypothèse de Dom Cagin dans un *Mémoire sur le thème apostolique de l'anaphore*, encore manuscrit, mais dont les grandes lignes ont été indiquées par Dom Souben, *Le canon primitif de la messe*, dans les *Questions ecclésiastiques*, avril 1909. Seulement, d'après Funk, qui a étudié de près la question (*Das Testament uns. Herrn und die verwandten Schriften*, Mayence, 1901, p. 147-150), la *Constitution égyptienne* est postérieure aux *Constitutions apostoliques*, lesquelles, on le sait, possèdent l'épiclèse explicite à double membre. Si l'on admet, comme y inclinent plusieurs auteurs, que la liturgie de ce dernier recueil, appelée liturgie clémentine parce qu'elle est censée transmise par S. Clément de Rome, représente en somme la liturgie la plus voisine des temps apostoliques, il semble difficile de ne pas tenir l'épiclèse proprement dite pour une pièce tout à fait primitive. Pour souligner ce qu'il y a encore d'hypothétique dans ce problème d'histoire liturgique, je tiens à noter ici qu'un des derniers auteurs qui aient traité *ex professo* ce sujet (Varaine, *L'Epiclèse eucharistique*, Brignais, 1910), pense, contrairement à l'opinion vers laquelle j'incline, que l'épiclèse n'est pas primitive et qu'il n'y eut jamais d'épiclèse dans la messe romaine. Ses arguments ne me paraissent pas convaincants, mais il faut reconnaître qu'il y a des difficultés de part et d'autre.

Sans prétendre trancher cette délicate question d'origine, on peut trouver à l'épiclèse certains *fondements scripturaires*. Ainsi, *Hebr.*, IX, 14, où l'auteur inspiré semble faire allusion à l'intervention du S. Esprit dans le sacrifice du Christ, contrastant de ce chef avec les sacrifices mosaïques. (Comparer, dans les prières du missel romain avant la communion du prêtre, l'expression : *Qui voluntate Patris, cooperante Spiritu Sancto, per mortem tuam mundum vivificasti.*) Ainsi encore, le discours après la cène (*Joan.*, XIV-XVII), outre qu'il accentue très nettement l'activité générale du S.-Esprit à côté de celle du Père et du Fils dans la nouvelle économie du salut, nous semble, pour ainsi dire, situer spécialement son intervention dans le mystère eucharistique par rapport à la série des actes qui concourent à ce mystère. Ainsi enfin, le récit évangélique de la conception surnaturelle de Jésus en Marie *de Spiritu Sancto* (*Matth.*, I, 18-20; *Luc.*, I, 35) constitue un fondement scripturaire de l'épiclèse en vertu d'un raisonnement, théologique, c'est-à-dire à raison de l'analogie entre l'incarnation et la transsubstantiation, attribuées l'une et l'autre par appropriation au S.-Esprit, au Verbe par quelques anciens Pères et quelques liturgies. Disons dès maintenant que cette analogie est, au demeurant, la meilleure explication de l'épiclèse. Remarquons aussi tout de suite qu'autre chose est d'admettre l'épiclèse comme universelle ou même primitive, autre chose de lui reconnaître une valeur essentielle pour la consécration. Toute la question est là. Elle ne peut être tranchée que par la tradition patristique qui est, dans l'espèce, la plus sûre interprète de la liturgie. Car, primitive ou non, l'épiclèse n'en est pas moins, à une époque donnée, un fait liturgique et, partant, une difficulté dont il faut demander à l'ancienne littérature ecclésiastique une solution autorisée.

IV. Données de la tradition ecclésiastique. — 1° *La plupart des textes des trois premiers siècles, et plusieurs encore aux siècles suivants, parlent de la prière consécratoire en général, c'est-à-dire de ce que nous appelons aujourd'hui le canon.* C'est certainement le sens qu'il faut donner aux termes de *prière*, *invocation* (ἐπίκλησις), *supplication*, et autres semblables, où l'on aurait tort de voir l'épiclèse proprement dite. *Cependant un bon nombre de ces textes indiquent déjà le rôle prépondérant des paroles de J.-C. et leur efficacité propre.*

Pour S. Justin (I *Ap.* XIII et LXV-LXVI), ce qui « eucharistie » ou transforme le pain et le vin, c'est « la formule de prière et d'action de grâces », mais c'est aussi « la formule de prière (ou: la parole-prière) qui vient du Christ ». Pour S. Irénée (*Contra haer.*, I, XIII, 2; IV, XVIII, 4; V, II, 3), c'est « l'invocation de Dieu (τὴν ἐπίκλησιν τοῦ Θεοῦ), la formule de l'invocation » (τὸν λόγον τῆς ἐπικλήσεως), mais c'est aussi « la parole de Dieu ». Pour Firmilien de Césarée (*inter epist. Cypriani, ep.* LXXV, 10), c'est « l'invocation auguste ». Pour Origène (*In Matth., hom.* XI, 14; *Contra Cels.*, VIII, 33), et S. Grégoire de Nysse (*Or. catech.*, XXXVII), c'est « la prière, la prière faite sur le pain et qui le sanctifie », mais c'est aussi « la parole de Dieu et l'invocation », ou simplement « la parole de Dieu dite sur le pain ». Pour Eusèbe (*De laud. Constant.*, XVI, circa fin., *P. G.*, XX, 14, 25), ce sont « les prières et la mystérieuse θεολογία »; pour S. Athanase (*Serm. ad baptiz.*, cité dans *P. G.*, LXXXVI, 2401), « les grandes et admirables prières et les saintes supplications qui font descendre le Verbe ». Pour S. Ambroise (*De fide*, IV, X, 154; *De myst.*, IX, 50-54), c'est « le mystère de la prière sacrée, la bénédiction divine », mais c'est aussi, et d'une manière très précise, « la bénédiction du Christ et la consécration par les paroles du Christ ». Ainsi ces expressions de *prière*, *invocation* désignent habituellement le canon de la messe, sans autre précision; mais plusieurs d'entre elles désignent les paroles de N.-S., toujours supposées comme formule centrale. C'est dans ce sens qu'il faut comprendre S. Cyrille de Jérusalem et S. Basile, deux Pères que l'on oppose souvent, à tort, croyons-nous, à la thèse catholique. Le premier, tout en signalant l'invocation du S.-Esprit et en attribuant à la troisième personne divine la transsubstantiation, n'entend pas fixer le moment précis du mystère à l'épiclèse proprement dite. Pour lui, le temps de la consécration va de la fin du *Sanctus* à la fin de l'épiclèse, et toute cette partie de la liturgie répond au nom général d'« invocation (ἐπίκλησις) de la sainte et adorable Trinité ». *Catech.* XXIII, 7; XIX, 7; XXI, 3. Le second, S. Basile, exprime une idée analogue quand il appelle « paroles de l'invocation » (τὰ τῆς ἐπικλήσεως ῥήματα) les prières que la tradition a insérées dans le rite eucharistique, *avant et après* le récit évangélique de l'institution. *De Spir. S.*, XXVII.

2° *A partir de la seconde moitié du* IIIe *siècle, nous constatons que la consécration est attribuée à la fois à J.-C. et au S.-Esprit, et les attestations de l'épiclèse proprement dite commencent. Mais des affirmations très catégoriques, tant en Orient qu'en Occident, surtout à partir du* IVe *siècle, indiquent que ce sont les paroles de l'institution qui jouent le rôle de forme, et non pas l'épiclèse.*

L'attribution au S.-Esprit paraît dans la *Didascalie*, VI, XXI, 2; XXII, 2. Elle est aussi dans la pensée de S. Cyprien (*Epist.* LXV, 4). Ce dernier ne laisse pas cependant d'affirmer que le prêtre tient à l'autel la place du Christ souverain prêtre, dont il reproduit les gestes augustes (*Ep.* LXIII, 10, 14). Au IVe siècle, S. Grégoire de Nysse transmet l'une et l'autre affirmation, mais en précisant la seconde: car il semble bien attribuer aux paroles de J.-C. l'opération instantanée de la consécration (*P. G.*, XLV, 96-97; XLVI, 582, 805). S. Grégoire de Nazianze (*Ep.* CLXXI) entend sans doute aussi désigner ces dernières quand il signale la parole qui attire le Verbe sur l'autel et qui, comme un glaive, sépare le corps et le sang du

Seigneur. S. CYRILLE D'ALEXANDRIE (*In Luc.*, XXII, 19) répète l'idée de S. Cyprien sur le sacerdoce du Christ en un texte qui, de plus, met en relief l'action trinitaire dans le rite eucharistique, fournissant ainsi la vraie base de solution pour la question de l'épiclèse. On peut dire que cette question est tranchée par S. JEAN CHRYSOSTOME. Il connaît l'épiclèse pour l'avoir employée dans la liturgie quotidienne; il attribue avec insistance la transsubstantiation et le sacrifice à la vertu invisible du S.-Esprit agissant par le ministère du prêtre (*P. G.*, XLVIII, 642, 681; L, 458-9; LIX, 253; LXI, 204). Mais cela ne l'empêche pas d'affirmer en termes formels que le prêtre, à l'autel, représente le Christ; qu'il répète, au nom et en la personne du Christ, les paroles dites au Cénacle: *Ceci est mon corps, ceci est mon sang*, et que ces paroles opèrent la mystérieuse transformation. « Ceci est mon corps, dit-il. Cette parole transforme les oblats. » Τοῦτό μού ἐστι τὸ σῶμα, φησί. Τοῦτο τὸ ῥῆμα μεταρρυθμίζει τὰ προκείμενα (*P. G.*, XLIX, 380, 389. Cf. LVII-LVIII, 507-8; LXII, 612). L'efficacité des paroles de J.-C. doit donc nécessairement se concilier, dans la pensée de S. Jean Chrysostome, avec la vertu transsubstantiatrice du S.-Esprit. Nous croyons légitime d'en conclure qu'elle doit se concilier aussi avec les expressions des autres écrivains orientaux attribuant, sans plus, la consécration à l'intervention de la troisième personne de la S. Trinité. Ainsi en est-il pour S. EPHREM, pour PIERRE et THÉOPHILE d'ALEXANDRIE, pour S. ISIDORE DE PÉLUSE, etc. Voir les textes dans les ouvrages spéciaux de HOPPE, MARKOVIC, RILEY GUMMEY. Si, parmi les nestoriens, il en est peut-être, comme NARSÈS (✝ 502), qui paraissent, à certains endroits, reporter sur l'épiclèse toute l'activité consécratrice, ils ont ailleurs des textes presque aussi formels sur le sacerdoce de J.-C. et les paroles de l'institution. La tradition attestée par Chrysostome en faveur de ces dernières se maintient très ferme, en même temps que l'attribution au S.-Esprit, dans les principaux représentants de l'Eglise syrienne. Citons JACQUES DE SAROUG (✝ 521) [*Opera S. Ephrem gr. lat.* ad calcem t. II, p. 31], et surtout SÉVÈRE D'ANTIOCHE, dont le témoignage est peut-être plus formel et plus explicite encore que celui de S. Jean Chrysostome. « Le prêtre... prononce les paroles *Ceci est mon corps, ceci est mon sang* comme en la personne du Christ, et cette parole divine sanctifie les éléments. » (E. W. BROOKS, *The Sixth Book of the select letters of Severus*, Londres, 1904, t. II, p. 237-8.) Des textes aussi clairs, sous la plume d'écrivains aussi représentatifs, nous paraissent trancher la question historique touchant la tradition orientale.

Pour l'Occident, la chose est plus aisée encore. S. AMBROISE (*De myst.*, IX, 52, 54) affirme expressément que ce sont les paroles du Christ qui opèrent la consécration, *Christi sermone conficitur*. L'auteur du *De Sacramentis*, IV, IV, 14-19; V, 21-23, reproduit cette doctrine avec une remarquable insistance. S. AUGUSTIN parle comme S. Jean Chrysostome quand il dit (*Serm.* CXLIII, *De mysteriis caenae Domini*, MAI, *Nova PP. biblioth.*, t. I, p. 1, p. 333) qu'à l'autel le Christ est le consécrateur : c'est lui qui prononce les paroles par la bouche du prêtre. Le *verbum Dei* souvent rappelé par Augustin (voir les références dans HOPPE ou RILEY GUMMEY) paraît bien, dès lors, devoir être identifié avec les paroles de J.-C. Celles-ci sont clairement regardées comme consécratrices par FAUSTE DE RIEZ (*P. L.*, XXX, 275), S. CÉSAIRE D'ARLES (*P. L.*, LXVII, 1053, 1056), S. ISIDORE DE SÉVILLE (*P. L.*, LXXXIII, 905-6), etc. Or, en Occident tout comme en Orient, ces déclarations formelles n'empêchent pas d'affirmer en même temps l'opération consécratrice du S.-Esprit. S. OPTAT DE MILÈVE l'insinue (*P. L.*, XI, 1064). S. AMBROISE la suppose en comparant la transsubstantiation à l'Incarnation (*De myst.*, IX, 53), et l'affirme (*De Spir. S.*, III, XVI, 112), ainsi que S. AUGUSTIN (*De Trin.*, III, 4; *Enarr. in ps.* IV, n. 7); de même S. GAUDENCE DE BRESCIA (*P. L.*, XX, 858), S. GÉLASE (*De duabus naturis*, et *Ep. ad Elpid.*, dans THIEL, *Op. cit.*, t. I, p. 486, 541), S. FULGENCE (*P. L.*, LXV, 184, 188), S. GRÉGOIRE LE GRAND d'après PAUL DIACRE (*P. L.*, LXXV, 53), S. ISIDORE DE SÉVILLE (*P. L.*, LXXXII, 255; LXXXIII, 752, 753, 755), etc. L'attestation de cette doctrine traditionnelle de l'intervention eucharistique du S.-Esprit se poursuit à travers tout le moyen âge. (Voir mon article, *L'Epiclèse d'après S. Jean Chrysostome et la tradition occidentale*, dans *Echos d'Orient*, t. XI, 1908, p. 101-112.) S. THOMAS la signale plusieurs fois sans y insister (*S. th.*, IIIª, q. 78, art. 4, ad 1; q. 82, art. 5; *Comm. in IV Sent.*, dist. 8, q. 2, art. 3). PETAU, THOMASSIN, BOSSUET, RENAUDOT, LEBRUN, MARTÈNE, BENOIT XIV, ont attiré sur ce point l'attention des théologiens et des liturgistes. Cette pensée n'est pas absente de notre missel romain actuel. On la rencontre deux fois exprimée dans les *Orationes ante missam*, dans celle du dimanche et dans celle du vendredi.

Une conclusion s'impose, c'est que, pour toute la tradition occidentale et pour la tradition orientale des sept premiers siècles, l'efficacité consécratoire des paroles de J.-C. se concilie certainement avec la vertu transsubstantiatrice du S.-Esprit. La formule de cette conciliation nous est fournie, entre autres, par PASCHASE RADBERT qui, au IXᵉ siècle, revient sans cesse sur cette idée que le corps eucharistique du Sauveur est produit « dans la parole du Christ par le S.-Esprit », *in verbo Christi per Spiritum Sanctum*, ou encore « par la vertu du S.-Esprit, au moyen de la parole du Christ », *virtute Spiritus Sancti per verbum Christi* (*P. L.*, CXX, 1279, 1310-1312).

3ᵉ *Au VIIIᵉ siècle, S. Jean Damascène, sous l'influence de préoccupations polémiques, fait dévier la tradition en Orient et donne ainsi naissance à la théorie grecque de l'épiclèse.*

Pour avoir méconnu, sous l'influence de préoccupations polémiques, l'emploi très orthodoxe du mot *antitype* désignant chez les anciens Pères l'Eucharistie même après la consécration (= le *sacrement* de l'Eucharistie), S. Jean Damascène est amené à dire que, si ce mot se trouve dans la liturgie de S. Basile, c'est avant la consécration (*P. G.*, XCIV, 1152). Or ce mot est après les paroles de l'institution et avant l'épiclèse. Il faut en conclure que, pour le Damascène, c'est l'épiclèse qui consacre : les paroles de J.-C. sont seulement une semence que la vertu du S. Esprit vient ensuite féconder (*ibid.*, 1140 seq.). Cette dernière comparaison, probablement empruntée d'ailleurs à S. EPHREM (*Opera omnia gr.-lat.*, III, 608, 9), est susceptible en soi d'une interprétation catholique; mais l'argument de l'antitype lui donne, dans la pensée de S. Jean Damascène, un sens exclusif qui fausse la tradition. Le désir de défendre contre toute interprétation symboliste le dogme de la présence réelle est la meilleure excuse du saint docteur. Mais on est bien forcé de reconnaître que, n'étant pas infaillible, il s'est trompé. Son explication du mot *antitype* et, avec elle, plus ou moins explicitement, la théorie de la consécration par l'épiclèse est bien vite devenue classique dans la théologie byzantine. Les actes du VIIᵉ concile œcuménique (787) nous la signalent très clairement dans une réfutation du conciliabule iconoclaste de 753 (MANSI, XIII, 264). Les défenseurs des saintes images l'adoptent pour répondre aux iconoclastes qui ne reconnaissaient qu'une seule véritable *image* du Christ digne de nos hom-

mages, l'Eucharistie. C'est le cas pour S. Nicéphore, S. Théodore Studite, Pierre le Sicilien. A leur suite viennent Théophylacte, Samonas de Gaza, Euthymius Zigabenus, et bien d'autres. (Voir Jugie, *L'épiclèse et le mot antitype de la messe de S. Basile*, dans *Echos d'Orient*, t. IX, 1906, p. 193-198.)

Cependant ni Photius, ni Michel Cérulaire n'avaient songé à signaler ce point comme divergence entre les deux Eglises (Hergenroether, *Photius*, t. III, p. 601, 769). D'ailleurs, outre que nombre d'écrivains byzantins se contentent d'attribuer la consécration au S.-Esprit sans dire si elle s'opère au prononcé des paroles de l'institution ou à l'épiclèse, on trouverait facilement plusieurs textes où cette attribution au S.-Esprit va de pair, comme chez les anciens docteurs, avec la croyance à l'efficacité consécratrice des paroles de J.-C. C'est le cas, au XIIe siècle, pour Théodore d'Andida (*P. G.*, CXL, 417, 456), pour le commentaire liturgique communément mis sous le nom de S. Germain (*P. G.*, XCVIII, 433), au XIVe siècle, pour Théodore de Mélitène (*P. G.*, CXLIX, 948, 957, 961). De plus, l'Eglise syrienne ne semble pas avoir subi l'influence du Damascène, puisque Jean de Dara, au IXe siècle (*Comm. in cap. II eccl. hierarch.*, dans *Opera S. Ephrem syr.-lat.*, ad calcem, t. II, p. 31), et Denys Bar Salibi au XIIe (*Expos. Liturg.*, éd. Labourt, Paris, 1903, p. 52, 61, 73, 80, 82), demeurent très explicitement fidèles à la tradition représentée par S. Jean Chrysostome et Sévère d'Antioche.

4° *A partir du XIVe siècle, la controverse avec les Latins amène les Grecs et, à leur suite, quelques autres Orientaux, à poser leur théorie de l'épiclèse en divergence dogmatique entre leur Eglise et l'Eglise romaine.*

La question de l'épiclèse ne fut pas soulevée au concile de Lyon (1274). On ne dut commencer à l'agiter qu'au commencement du XIVe siècle, et il semble bien que l'initiative de la controverse doive être attribuée à certains Latins séjournant en Orient. C'est à ceux-ci que Nicolas Cabasilas († vers 1363) et Siméon de Thessalonique répondent en rééditant la théorie damascénienne et en ne reconnaissant aux paroles de J.-C. que la valeur d'un simple récit (*P. G.*, CL, 429 seq.; CLV, 297, 732 seq., 951). Au concile de Florence, on demanda aux Grecs de s'expliquer sur l'épiclèse. Cette demande embarrassa les Orientaux, qui, raconte l'historien grec Dorothée, avaient décidé de ne pas soulever cette question parce qu'ils n'avaient pas sur ce point des idées bien claires (Mansi, t. XXII, col. 1012). Sans nier l'efficacité des paroles de J.-C., ils inclinaient à la théorie damascénienne. Au cours des discussions, Isidore de Kiev défendit cette théorie, tandis que Jean de Torquemada exposa les bases traditionnelles de la doctrine occidentale. Mais le 5 juillet 1439, Bessarion déclara au nom des Grecs qu'ils se ralliaient à la doctrine de leur grand docteur S. Jean Chrysostome et reconnaissaient aux paroles de J.-C. toute la vertu de la transsubstantiation. Si ce point ne fut pas inséré au décret d'union, ce fut — et cela sur la demande des évêques grecs — pour ne pas infliger à l'Eglise orientale le déshonneur de faire supposer qu'elle avait professé jusqu'alors une croyance contraire. Mais Eugène IV l'inséra un peu plus tard dans la lettre aux Arméniens (Hefele, *Hist. des conc.*, trad. Delarc, t. XI, p. 451 seq.). Marc Eugenicus, d'Ephèse, le fougueux adversaire de l'union, publia peu après le concile un petit traité où il reprend contre les Latins la thèse de Cabasilas, d'une manière plus exclusive encore (*P. G.*, CLX, 1080 seq.).

Telle est aussi la doctrine exprimée par Jérémie II, Gabriel de Philadelphie, la confession de Dosithée et de Moghila, le synode de Jérusalem (1672), la réponse patriarcale et synodale de l'Eglise de Constantinople à l'Encyclique de Léon XIII en 1896[1]. (Voir les textes dans Riley Gummey, *op. cit.*, p. 322 seq.)

Cependant, en Russie, la métropole de Kiev a professé jusqu'au XVIIIe siècle la doctrine de la consécration par les paroles de J.-C. Cette doctrine eut de même ses défenseurs en Moscovie. L'opinion grecque, longtemps combattue très vivement, ne triompha que grâce à l'influence des deux frères grecs Likhoudès et à la condamnation portée par le patriarche de Moscou, Joachim, en 1690, puis par son successeur Adrien. C'est ce dernier qui inséra la doctrine grecque dans la formule du serment que doivent prêter les évêques russes le jour de leur sacre (G. Mirkovitch, *Du moment de la consécration* (en russe), Vilna, 1886)[2].

Chez les autres Orientaux, la controverse n'a pas été aussi vive. Les Arméniens grégoriens adoptent de nos jours l'opinion grecque. Cette opinion, professée peut-être alors par quelques Arméniens, fut formellement rejetée par le synode de Sis, en 1342 (Hefele, *op. cit.*, t. IX, p. 556; Denz., 544 [1820-1]). Au XVIIIe et au XIXe siècle, plusieurs tentatives furent faites pour inculquer cette erreur aux Melkites. Mais Benoit XIII s'empressa de prohiber une telle doctrine, et Pie VII renouvela très sévèrement cette défense (*Collectio Lacensis*, t. II, col. 439-440, 551). Un synode ruthène et un synode maronite ont formulé sur ce point, en 1720 et 1736, la doctrine catholique (*ibid.*, col. 30, 196-7). Deux conciles plus récents ont fait de même pour les Melkites et les Syriens unis.

5° *En Occident, où, comme on l'a vu, la tradition de la consécration par les paroles de N.-S. s'est maintenue sans altération durant tout le moyen âge, quelques théologiens catholiques, à partir du XVIe siècle, ont soutenu, relativement à l'efficacité de l'épiclèse pour la consécration, une opinion se rapprochant plus ou moins de la doctrine grecque.*

Pour Catharin et Christophe de Cheffontaines, la forme de l'Eucharistie est l'épiclèse, conditionnée par les paroles de J.-C. Dans la messe latine, cette épiclèse est l'oraison *Quam oblationem*, qui précède le récit de l'institution. Pour Lebrun, Touttée, Renaudot, la forme de l'Eucharistie est bien dans les paroles de N.-S., qui sont cause efficiente; mais leur efficacité est conditionnée par l'épiclèse, qui est cause impétratoire. On range souvent, à tort, Lequien et Combefis parmi les partisans de cette opinion. En réalité, Lequien, Combefis et Hoppe, tout en reconnaissant comme forme les paroles de J.-C., attribuent à l'épiclèse et, en général, aux prières du canon, une sorte de nécessité liturgique. Au XIXe siècle, Schell n'a pas craint d'avancer qu'il y avait deux formes pour le sacrement de l'Eucharistie : dans la liturgie latine, les paroles de l'institution; dans les liturgies orientales, l'épiclèse (Schell, *Kath. Dogmatik*, t. III, Paderborn, 1893, p. 539). Enfin Rauschen, *op. cit.*, p. 100, trad. Decker et Ricard, p. 124, a émis l'opinion suivante : dans les liturgies orientales, ou bien l'épiclèse doit disparaître, ou bien la consécration n'est achevée qu'après cette formule. Mais cette opinion nous paraît inadmissible; car, d'une part, elle condamne un fait liturgique authentiquement attesté;

1. A la fin du XVIIe siècle, la théorie de Cabasilas était encore loin d'être générale chez les Grecs, puisque plusieurs synodes, dans les professions de foi formulées contre les protestants, partagent encore la croyance catholique. Ainsi en est-il de la profession de foi de Païsios de Gaza, en 1666, de celles du synode de Chypre en 1668, de Chio en 1672, d'Antioche en 1668, 1671, 1675.

2. Pierre Moghila, métropolite de Kiev, et ses disciples enseignaient la doctrine catholique de la consécration

et de l'autre, elle se heurte à l'idée de l'instantanéité de la transsubstantiation.

V. **Conclusion. Explication de l'épiclèse.** — La tradition ecclésiastique est donc nettement favorable à la thèse catholique de la consécration par les paroles de J.-C., tout en attestant l'existence de prières ou invocations eucharistiques, en particulier de l'épiclèse, et la croyance à la vertu transsubstantiatrice du S.-Esprit. L'association, dans les œuvres des grands docteurs orientaux et dans toute la tradition occidentale, du sacerdoce du Christ et de l'efficacité de ses paroles, avec l'opération eucharistique du S.-Esprit exprimée par l'épiclèse, démontre la possibilité et le fait d'une conciliation des données qui semblent à première vue contradictoires. Quant aux liturgies elles-mêmes, elles fourniraient à qui les étudierait avec méthode maints éléments postulant et suggérant cette conciliation. On y trouverait, par exemple, des allusions à ce fait que les paroles de J.-C. ne sont pas un simple récit, mais doivent être dites *in persona Christi*, et à la croyance de l'efficacité de ces paroles. L'existence de formules d'épiclèse, parfois très explicites, au moment de l'offertoire ou même pendant la préparation de la messe, diminue de beaucoup la difficulté soulevée au premier abord par l'épiclèse normale qui suit l'anamnèse. Enfin, la disparition de l'épiclèse dans les liturgies occidentales bien avant la séparation des deux Eglises prouve tout au moins que l'épiclèse, au sens strict du mot, n'est pas nécessaire pour la consécration; les noms de *Post mysterium*, *Post secreta*, insinuent également que le mystère était considéré comme accompli au moment où le prêtre récitait ces formules.

Mais comment expliquer l'épiclèse? Les éléments de cette explication nous sont fournis par la tradition. Unité d'action des trois personnes divines dans le rite eucharistique, sacerdoce du Christ agissant par le ministère du prêtre, vertu transsubstantiatrice du S.-Esprit : telles sont, en définitive, les trois idées fondamentales présentées par les liturgies et les écrivains ecclésiastiques. La première et la troisième de ces idées sont tout naturellement exprimées par des prières ou des invocations et désignées par des termes analogues, la seconde, tout naturellement aussi, est exprimée et réalisée à la fois par les paroles de J.-C. ; la troisième se trouve, non moins naturellement, traduite par l'épiclèse. Pour déterminer le moment précis de la transsubstantiation, une seule solution est possible : c'est de tenir, avec l'Eglise catholique et la tradition, les paroles de J.-C. pour la forme de l'Eucharistie. Mais si, abstraction faite de ce moment précis, on considère la consécration eucharistique comme une œuvre de la toute-puissance divine, commune aux trois personnes de la S. Trinité, ainsi que toutes les œuvres *ad extra*, on comprendra le langage des liturgies et des Pères relativement à l'ensemble de l'euchologie eucharistique. Enfin, la théorie théologique de l'appropriation donnera la raison de la vertu transsubstantiatrice du S.-Esprit; celle-ci est, en effet, une appropriation basée sur l'analogie de la transsubstantiation avec l'Incarnation, sur la théorie générale de la sanctification, sur la doctrine, chère surtout aux Pères orientaux, d'après laquelle le S.-Esprit est considéré comme l'opération divine, la vertu et l'opération vivante du Fils. Quant à la place de l'épiclèse après les paroles consécratrices de l'institution, elle s'explique, sans préjudice pour l'efficacité de celles-ci : 1° par la nécessité où se trouve le langage humain d'énoncer successivement ce qui s'opère en un instant, l'esprit des liturgies n'étant pas, d'ailleurs, pour emprunter un mot de Bossuet (*Explication de quelques difficultés sur les prières de la messe*, XLVI), « de nous attacher à de certains moments précis »; 2° par la pensée théologique, évidente dans les liturgies et chez les Pères, d'indiquer, dans la contexture même du canon de la messe, l'ordre logique des trois personnes divines entre elles et de leur intervention dans l'économie du salut.

Ainsi donc, l'Esprit-Saint concélèbre en quelque sorte avec le Père et le Fils au moment où le prêtre prononce les paroles sacrées : « Ceci est mon corps, ceci est mon sang. » Mais, pour sauvegarder l'ordre qui est le plan même du canon de la messe, force est bien au langage humain de reporter après la consécration l'énoncé de l'opération transsubstantiatrice et sacrificale du S.-Esprit, laquelle, en réalité, coïncide avec l'action eucharistique du Fils. Seule, l'action sanctificatrice de la troisième personne sur les fidèles est mentionnée à sa vraie place, après la consécration. Mais les épiclèses anciennes et toute la tradition attribuent au S.-Esprit beaucoup plus qu'une simple action sanctificatrice sur les communiants, beaucoup plus qu'une *confirmatio sacramenti* ou *sacrificii* (Dom Cagin, *Paléogr. musicale*, t. V, p. 82 sq.), beaucoup plus qu'une ostension ou épiphanie eucharistique (E. Bouvy, *Congrès euchar. de Reims*, 1894, p. 756), quelle que soit la haute portée théologique donnée à ces expressions. Ce qui lui est attribué, c'est la confection même du sacrement, c'est la sanctification du pain et du vin, c'est-à-dire leur consécration. C'est pour avoir parfois un peu trop laissé de côté ou cherché à atténuer cette donnée bien précise de la tradition, que certains théologiens catholiques se sont condamnés à ne fournir de l'épiclèse que des interprétations incomplètes ou mêlées d'éléments en partie contradictoires. Même Bessarion et Bossuet n'ont pas entièrement échappé à ce défaut, bien que leurs écrits sur cette matière renferment à peu près tous les éléments d'une bonne solution.

Tout se réduit, en somme, à une question d'appropriation et à une question de style liturgique. On peut dire, à propos de cette dernière, que l'épiclèse eucharistique n'est pas un fait isolé dans la liturgie. On retrouve de véritables épiclèses dans tous les rituels, à l'administration des divers sacrements, surtout du baptême, de la confirmation et de l'ordre : le ministre demande au S.-Esprit de venir opérer les effets du sacrement, alors même que les paroles de la forme, dûment prononcées et unies à la matière, les ont déjà produits. L'épiclèse eucharistique n'est qu'un cas particulier de ce procédé liturgique, auquel l'appropriation de la transsubstantiation au S.-Esprit donne ici une spéciale importance. Si l'Eglise latine a banni de cette formule toute expression concernant la confection du sacrement, c'est pour mieux mettre en relief l'efficacité absolue des paroles de J.-C., mais sans détriment pour l'unité d'action des trois personnes divines et pour l'appropriation au S. Esprit. Elle est donc en pleine conformité avec l'enseignement de la tradition.

par les paroles de J.-C. Ce sont les Grecs qui, après les conférences de Jassy (1642), corrigèrent sur ce point en leur faveur la *Confession* de Moghila (J. Pargoire, *Mélétios Syrigos, sa vie et ses œuvres*, dans *Echos d'Orient*, t. XII, 1909, p. 25). Moghila n'en continua pas moins à professer la doctrine catholique, notamment dans son grand *Rituel* de 1646, qui fut imité par un grand nombre d'autres rituels même après 1690.

VI. Bibliographie. — Bessarion, *De sacramento Eucharistiae et quibus verbis Christi corpus conficiatur*, dans *P. G.*, CLXI, 494 *seq.*, Catharin, *Quibus verbis Christus Euch. sacram. confecerit*, Rome, 1552 ; C. de Cheffontaines, *Varii tractatus*, etc.,

1585; Bossuet, *Explication de quelques difficultés sur les prières de la messe*, Paris, 1710; Lequien, dans son édition des œuvres de S. Jean Damascène, *P. G.*, XCIV, 1140 *seq.*, en note; Touttée, *De doctr. S. Cyrilli Hieros.*, dissert. IIIa, cap. 12, dans *P. G.*, XXXIII, 278 *seq.;* Renaudot, *Liturgiarum orientalium collectio*, Paris, 1716; 2e édition, Francfort, 1847; Lebrun, *Explication de la messe*, Paris, 1716 et 1726 (ouvrage plusieurs fois réédité dans la suite), surtout dissert. x, art. 17; du même, *Défense de l'ancien sentiment sur la forme de la consécration*, Paris, 1727; Bougeant, *Traité théologique sur la forme de la consécration de l'Eucharistie*, Paris, 1729; Breyer, *Nouvelle dissertation sur les paroles de la consécration de la S. Eucharistie*, Troyes, 1730 et 1733; Orsi, *Dissertatio theologica de invocatione Spiritus Sancti in liturgiis Graecorum et Orientalium*, Milan, 1731; Petrus Benedictus (= Mobarak), *Antirrheticon alterum adversus Lebrunum et Renaudotium*, dans *Opera S. Ephrem syr.-lat.*, t. II, Rome, 1740; Henke, *Die kath. Lehre über die Konsecrationsworte*, Trèves, 1857; Hoppe, *Die Epiklesis der griechischen und orientalischen Liturgien und der römische Consekrationskanon*, Schaffhouse, 1864; Franz, *Die eucharistische Wandlung*, Wurzbourg, 1880; Mirkovitch (Russe orthodoxe), *Du moment de la consécration* (en russe), Vilna, 1886; P. Michel, *Question de l'épiclèse*, dans *Etudes prépar. au pèlerinage eucharistique de Jérusalem*, Paris, 1893, p. 156-170; Markovic, *De l'Eucharistie, avec un aperçu spécial sur l'épiclèse* (en croate), Agram 1894; Watterich (vieux-catholique), *Der Konsecrationsmoment im hl. Abendmahl und seine Geschichte*, Heidelberg, 1896; Cagin, dans la *Paléographie musicale*, t. V, 1886, p. 82 *seq.*; Lingens, *Die eucharist. Consecrationsform*, dans *Zeitschr. f. kath. Theol.*, 1897, I, p. 51-106; Le Bachelet, *Consécration et Epiclèse*, dans *Etudes*, 20 mai-20 juin 1908, t. LXXV, p. 466-491, 805-819; Cieplak, *De momento quo transsubstantiatio in augustissimo missae sacrificio peragitur*, S. Pétersbourg, 1901; Renz, *Die Geschichte des Messopfer-Begriffs*, Freising, 1901; Haluscynskyj, *De nova illustratione epicleseos ex liturgia ecclesiae orientalis petita*, dans *Acta conventus Velehradensis*, Prague, 1908, p. 56-73; Riley Gummey (anglican), *The consecration of the Eucharist, a study of the prayer of consecration in the communion office*, Londres, 1908 (contient en appendice une bonne collection de textes); Rauschen, *Eucharistie und Busssakrament*, Fribourg-en-B., 1908, trad. franç. par Decker et Ricard, *L'Eucharistie et la Pénitence durant les six premiers siècles de l'Eglise*, Paris, 1910, p. 107-130 (résumé de la question et recueil des textes patristiques les plus connus); P. de Puniet, *Fragments inédits d'une liturgie égyptienne*, Londres, 1909; Connolly, *The liturgical Homilies of Narsai, with an appendice by Edm. Bishop*, Cambridge, 1909; Jugie, *L'épiclèse et le mot antitype*, dans *Echos d'Orient*, t. IX (1906), p. 193-198; Batiffol, plusieurs articles dans la *Revue du clergé français*, 1er sept. et 15 déc. 1908, 1er déc. 1909; Salaville, série d'articles dans *Echos d'Orient*, t. XI, 1908, *seq.*, et dans la *Revue Augustinienne*, t. XIV, mars-mai 1909; Chaîne, *La consécration et l'épiclèse dans le missel éthiopien*, Rome, 1910; Varaine, *L'Epiclèse eucharistique*, Brignais (Lyon), 1910.

Pour plus de détails on consultera, au point de vue liturgique, les articles *Consécration* et *Epiclèse* du *Dict. d'archéol. et de liturgie;* et au point de vue théologique, l'article *Epiclèse* du *Dict. de Théologie catholique.*

S. Salaville.

ÉVANGILES CANONIQUES

Sommaire

Nota. — Les chiffres gras mis entre parenthèses correspondent aux chiffres insérés dans le corps de l'article pour le diviser.

Les Evangiles canoniques sont les documents que la tradition nous a transmis et que l'Eglise nous présente comme le recueil autorisé des actes et des paroles de Notre-Seigneur Jésus-Christ. Méritent-ils pareille considération? Aux yeux des fidèles, la simple autorité de l'Eglise, se démontrant par des arguments indépendants du témoignage des Evangiles, en est une garantie suffisante. A ces croyants mêmes, cependant, il importe de prouver, par les moyens généralement employés à l'égard des ouvrages ordinaires, la valeur historique propre à nos documents. Sur un point aussi capital la foi ne saurait être trop assurée. A l'égard des non croyants, ce genre de démonstration est le seul qui puisse être utilisé. Et l'on comprend sa nécessité pratique, qu'il s'agisse de justifier la tradition et l'enseignement de l'Eglise, ou que l'on ait en vue d'amener à la foi ceux qui n'ont pas le bonheur de croire. De l'historicité de nos écrits dépendent, en grande partie, pour beaucoup de gens, l'idée qu'on doit se faire des origines de la religion chrétienne et de son bien-fondé, la créance qu'il convient d'accorder aux prétentions surhumaines de son Fondateur, à ses œuvres miraculeuses, à ses institutions.

La grande question qui va nous occuper est donc celle de la *valeur historique* de nos Evangiles. Nous la traiterons, pour les trois premiers d'abord, qui sont étroitement apparentés entre eux, pour le quatrième ensuite, qui offre une physionomie à part.

Mais l'examen définitif de cette question devra être précédé par l'étude d'une autre, qui lui est préalable, savoir celle de l'*origine* de nos documents. Nous rechercherons donc en premier lieu à quelle époque remontent ces quatre Evangiles et à quels auteurs il faut les attribuer.

I. — ORIGINE DES ÉVANGILES

I. Epoque de composition des Evangiles

1. — D'après la critique externe

1. Lorsqu'on cherche à déterminer l'époque à laquelle remontent nos Evangiles, on songe d'abord à consulter l'âge de leurs manuscrits. Ces manuscrits, au nombre de près de 4.000, ont été classés siècle par siècle, d'après les moyens fournis par la paléographie. Or, les plus anciens, qui aient été conservés, remontent seulement aux ve et ive siècles (n. **36**). Avant cette époque, le papyrus tenait généralement lieu de parchemin, et les manuscrits rédigés sur une matière si friable n'ont pu résister à l'usure rapide du temps.

Mais, antérieurement à ce ive siècle, l'existence des Evangiles est attestée par de nombreux ouvrages ecclésiastiques qui les citent dans leur langue originale ou déjà traduits. C'est particulièrement autour de l'an 200, au début du iiie siècle et au dernier quart du iie, que les témoignages se présentent à la fois nombreux et intéressants.

1° **La tradition à la fin du IIe siècle.** — 1° *Etat des documents.* — Entre l'an 175 et l'an 200, les Evangiles sont partout connus et utilisés dans les nombreuses Eglises qui bordent le grand lac romain de la Méditerranée et sont déjà florissantes à cette époque.

2. *Tatien* (175*).— En Syrie, Tatien, vers 175, rédige en syriaque, pour l'usage des fidèles d'Edesse, une sorte d'harmonie ou de fusion des quatre Evangiles canoniques, à laquelle on a donné le nom de *Diatessaron*, ou Evangile formé des quatre. — C'est aussi à cette époque, et même à quelques années avant, que paraissent remonter les plus anciennes versions syriaques des Evangiles séparés : la *Peschitto*; la *Curetonienne*, trouvée et publiée en 1858 par le savant anglais Cureton; la *Sinaïtique*, découverte en 1892, au mont Sinaï, par Mme Lewis et sa sœur.

3. *Clément d'Alexandrie* (195*).— En Egypte, Clément d'Alexandrie compose, entre 190 et 203, ses *Stromates* et ses *Hypotyposes*. Là il cite fréquemment

nos quatre Evangiles; il les donne comme de tradition ancienne, seuls reconnus dans l'Eglise. « Cette parole, dit-il à un gnostique qui lui allègue une citation d'apocryphe, ne se lit pas dans les quatre Evangiles que nous a transmis la tradition, mais dans celui des Egyptiens. » *Strom.*, III, xiii.

Ailleurs, il précise qu'on les tient pour œuvres d'apôtres ou de disciples immédiats des apôtres, et cite à ce sujet le témoignage de ses prédécesseurs dans l'école d'Alexandrie : « L'ancien disait que les premiers Evangiles dans l'ordre de la composition sont ceux qui contiennent les généalogies (c'est-à-dire ceux de saint Matthieu et de saint Luc). Voici à quelle occasion fut rédigé celui de Marc. Lorsque Pierre eut prêché publiquement le verbe à Rome, et promulgué l'Evangile sous l'inspiration de l'Esprit, beaucoup de ses auditeurs exhortèrent Marc, qui depuis longtemps l'accompagnait et savait par cœur ce que l'apôtre avait dit, à mettre par écrit ce qu'il avait entendu. Marc composa donc son Evangile et le donna à ceux qui le lui demandaient. Ce qu'ayant appris, Pierre ne s'opposa point au dessein de son disciple, mais ne fit rien non plus pour l'encourager. Quant à Jean, le dernier de tous, comme il vit que les autres évangélistes avaient fait connaître l'histoire corporelle du Christ, à la demande de ceux qui vivaient avec lui et inspiré par l'Esprit-Saint, il écrivit l'Evangile spirituel. » *Hypotyposeon*, lib. VII, dans Eusèbe, *Hist. eccl.*, VI, xiv; cf. II, xv.

4. *Tertullien* (200*). — Dans l'Afrique septentrionale, à Carthage, entre 190 et 220, Tertullien tisse ses écrits de citations des Evangiles et fait allusion à une version latine déjà ancienne et largement usitée dans sa région. *De monogamia*, c. xi; *Adv. Praxeam*, c. v. Comme Clément d'Alexandrie, il croit que les quatre Evangiles du canon, et ceux-là seulement, sont en possession de l'usage ecclésiastique depuis le temps des apôtres, et il oppose cet argument de prescription juridique aux hérétiques contre lesquels il disserte. *Adv. Marcion.*, IV, v.

Il tient également pour un fait indiscutable que l'Eglise jouit de ses quatre Evangiles depuis l'âge apostolique et les regarde comme œuvres respectives de saint Matthieu, de saint Marc, de saint Luc et de saint Jean. « Nous soutenons avant tout, dit-il, que l'instrument évangélique a pour auteurs les apôtres, auxquels le Seigneur a confié la charge de promulguer l'Evangile; ou, si ces auteurs sont des disciples d'apôtres, ils n'ont pu l'écrire seuls, mais avec les apôtres, et d'après les apôtres. La prédication des disciples, en effet, aurait pu devenir suspecte de vaine gloire, si elle n'avait été assistée de l'autorité de leurs maîtres. Enfin, d'entre les apôtres, Jean et Matthieu nous donnent la foi; d'entre les disciples, Marc et Luc nous la renouvellent. » *Adv. Marcion.*, IV, ii.

5. *S. Irénée* (180*). — Dans les Gaules, saint Irénée, évêque de Lyon, publie entre 177 et 189 son grand *Traité contre les hérésies*. Lui aussi se réfère si fréquemment au texte des Evangiles que l'on pourrait presque reconstituer la totalité de nos documents à l'aide de ses citations. Lui aussi tient le nombre de quatre Evangiles pour définitif et en quelque sorte sacramentel : il n'y a et « il ne peut y avoir que quatre Evangiles, ni plus ni moins »; c'est « l'Evangile quadriforme, qui est dominé par un seul Esprit », et qui est figuré par les quatre vents qui soufflent sur la terre, les quatre parties du monde, les quatre figures des animaux d'Ezéchiel. *Contra Haeres.*, III, xi, 7-9, etc.

Lui aussi insiste auprès des hérétiques sur ce fait que l'usage de nos quatre Evangiles et la croyance en leur origine apostolique sont un legs de la tradition. « Parmi les Hébreux, dit-il, Matthieu écrivit, dans leur propre langue, l'Evangile, tandis que Pierre et Paul prêchaient à Rome et fondaient l'Eglise. Après leur départ (μετὰ δὲ τὴν τούτων ἔξοδον), Marc, disciple et interprète de Pierre, mit aussi par écrit la prédication de Pierre. A son tour, Luc, compagnon de Paul, publia en un livre l'Evangile prêché par celui-ci. Enfin, Jean, le disciple du Seigneur, celui qui avait reposé sur sa poitrine, donna lui aussi son Evangile, tandis qu'il résidait à Ephèse, en Asie. » *Contra Haeres.*, III, i, 1.

6. *Canon de Muratori* (185*). — A Rome, le document généralement appelé Canon de Muratori (du nom du savant italien qui l'a découvert et publié en 1740), et où l'on trouve énumérées les Ecritures du Nouveau Testament, telles qu'elles étaient lues dans l'Eglise romaine entre 170 et 200, atteste que dès cette époque, en cette contrée, les quatre Evangiles faisaient partie du recueil biblique. La pièce, mutilée, débute par la mention de l'Evangile de saint Luc, mais désigné expressément comme le troisième. « En troisième lieu, l'Evangile selon Luc. Ce Luc, médecin, après l'ascension du Christ, avait servi de compagnon à Paul dans ses voyages. Il écrivit en son propre nom, avec ordre, sans pourtant avoir lui-même vu le Seigneur en sa chair; mais, selon qu'il put se renseigner, il commença son récit à la nativité de Jean. En quatrième lieu, l'Evangile de Jean, d'entre les disciples. Celui-ci, exhorté par ses condisciples et évêques, leur dit : Jeûnez avec moi, aujourd'hui et ces trois jours, et ce qui aura été révélé à chacun, nous le reproduirons chacun pour notre part. La même nuit, il fut révélé à André, d'entre les apôtres, que Jean fit de toutes choses une relation en son nom, qui serait ensuite approuvée de tous. » E. Preuschen, *Analecta*, p. 129; Th. Zahn, *Geschichte des neutest. Kanons*, t. II, p. 139.

7. 2° *Appréciation des témoignages.* — Ce qui ressort de ces nombreux documents, c'est que, dans toutes les Eglises du monde romain à la fin du IIe siècle : 1° nos quatre Evangiles canoniques sont connus et employés d'une manière intense : ils sont lus officiellement dans les assemblées chrétiennes, témoin le Canon de Muratori; ils sont lus couramment par les fidèles, témoin le Diatessaron, les anciennes versions syriaques et l'antique version latine; ils sont cités abondamment par les écrivains ecclésiastiques, témoin les œuvres de saint Irénée, de Clément d'Alexandrie, de Tertullien; — 2° on les tient pour un patrimoine sacré dans les Eglises, et, en se basant sur la tradition même, on les croit et on les proclame hautement d'origine apostolique, à la différence des apocryphes.

Or, un usage aussi universel et aussi solidement établi, une croyance aussi générale et aussi sûre, présentée aux hérétiques mêmes comme croyance traditionnelle des Eglises, ne se comprendraient évidemment pas, si les Evangiles étaient récents à cette époque. L'état de la tradition au dernier quart du IIe siècle oblige, de toute rigueur, à les rapporter à une époque déjà éloignée, au moins à la seconde, sinon à la troisième génération antérieure, c'est-à-dire au moins à la fin du Ier siècle.

8. Cet argument prend une signification encore plus spéciale, si l'on observe que la tradition des Eglises, au cours du IIe siècle, n'était pas quelque chose de vague et de vaporeux, mais au contraire de précis et de bien assuré. On n'était, en effet, qu'à un siècle des temps apostoliques; l'histoire des Eglises particulières ne se perdait pas dans la nuit d'un long passé; la tradition y était vivante; les presbytres ou anciens en étaient les dépositaires et les gardiens; rien n'était plus facile que de suivre les courtes étapes de cette tradition jusqu'aux origines. On savait,

à Rome, dans quel ordre précis s'étaient succédé les pontifes, successeurs de saint Pierre. S. Irénée, *Contra Haeres.*, III, ii-iv. A Alexandrie, Clément se réfère à son maître Pantène, disciple immédiat des presbytres qui entendirent les apôtres. *Strom.*, I, i. En Gaule, saint Irénée invoque le témoignage des anciens qu'il a connus en Asie, que ses contemporains, et des hérétiques comme Florinus, ont connus aussi bien que lui; il se réclame de saint Polycarpe, évêque de Smyrne; il se réfère à Papias, évêque d'Hiérapolis, et à d'autres presbytres asiates, disciples de l'apôtre Jean et héritiers directs de ses enseignements. *Contra Haeres.*, I, i-xi; II, xxii, 5; III, iii, 4; IV, xxvii, 1; V, xxxiii, 3, 4; xxxvi, 2; Eusèbe, *H. E.*, V, xx.

Une tradition dont on pouvait si aisément remonter le cours jusqu'à sa source première et qu'il était, d'autre part, si facile de contrôler en comparant les souvenirs des différentes Eglises, offre une garantie de sécurité qui semble de premier ordre, quand on songe à l'importance que l'on attachait dès cette époque à la question de l'origine des Evangiles reçus dans les chrétientés.

Ainsi, la seule tradition constatée vers les années 175-200 suffit à établir d'une façon très solide l'ancienneté des Evangiles et leur antériorité au iie siècle. Mais cette tradition reçoit une confirmation précieuse des témoignages plus anciens qui s'échelonnent de la fin du iie siècle à la fin du i^{er}.

2° La tradition au milieu du IIe siècle. — *Etat des documents.* Au milieu du iie siècle, deux écrivains ecclésiastiques nous fournissent un renseignement de valeur. L'un représente, à la fois, la Palestine, dont il est originaire, l'Asie Mineure où il a été converti, et Rome où il enseigne à la tête d'un didascalée : c'est saint Justin. L'autre appartient à l'Asie Mineure : c'est Papias, évêque d'Hiérapolis en Phrygie.

9. *S. Justin* (150*). — Saint Justin, dans son *Dialogue avec Tryphon* (150-160) et surtout ses *Apologies* du christianisme, adressées (vers 150-152), l'une à l'empereur, l'autre au sénat romains, mentionne des livres, qu'il désigne généralement sous le nom de « Mémoires des apôtres », mais qu'il appelle aussi ailleurs « les Evangiles ». I *Apol.*, xxxiii, lxvi, lxvii, c, etc. Ces livres sont si estimés des chrétiens qu'on a coutume, nous apprend-il, de les lire, le dimanche, dans les assemblées des fidèles, concurremment avec les écrits des prophètes. I *Apol.*, lxvii.

Etaient-ce les quatre Evangiles que nous trouvons consacrés quelque vingt ou trente ans plus tard par l'usage universel des Eglises? *A priori*, la chose est au plus haut point vraisemblable. En fait, si l'on examine les renseignements fort nombreux que saint Justin nous donne sur les œuvres ou sur les enseignements de Jésus, on constate que le plus grand nombre — quelques-uns seulement paraissent empruntés à la tradition orale ou à des sources extracanoniques — sont dus à nos quatre Evangiles.

C'est de l'Evangile de saint Matthieu qu'il paraît tenir maintes paroles du Sauveur, comme aussi ses références à la conception virginale, à l'adoration des mages, à la fuite en Egypte, à la tentation au désert, à l'entrée dans Jérusalem, à la garde du tombeau. *Dial.*, xvii, xlix, li, liii, lxxviii, ciii, cviii, cxxv; I *Apol.*, xv, xvi, xxxv. — Il semble emprunter à l'Evangile de saint Luc ses informations sur la naissance de Jean-Baptiste, l'annonciation, le recensement de Quirinius, la circoncision, la prédication à trente ans sous Tibère et Ponce-Pilate, l'institution de l'Eucharistie, l'agonie de Gethsémani, la comparution devant Hérode, les dernières paroles de Jésus en croix. I *Apol.*, xiii, xxxiii, xxxiv, lxvi; *Dial.*, lxvii, lxx, lxxviii, lxxxiv, lxxxviii, ciii, cv, cxvi. — Ce qu'il dit du métier de charpentier exercé par Jésus, des surnoms conférés par le Christ au chef des apôtres et aux fils de Zébédée, de l'endroit où était attaché l'âne sur lequel devait monter le Sauveur, paraît venir de l'Evangile de saint Marc, dont il connaît jusqu'à la finale deutéro-canonique. I *Apol.*, xxxii, xlv, cf. xvi; *Dial.*, lxxxviii, cvi, cf. lxxvi, c. — Enfin, bien qu'il ne cite pas formellement l'Evangile de saint Jean, sa christologie est toute johannique, et nombreuses sont chez lui les formules qui ne permettent pas de nier sa dépendance à l'égard de ce quatrième Evangile. I *Apol.*, xxii, xxxii, lxi, cf. lxvi; *Dial.*, xlv, lxiii, lxix, lxxxiv, lxxxviii, c, cv, cf. lxxvi.

On peut en conclure que le témoignage de saint Justin touchant la considération de l'Eglise de son temps pour les « Mémoires des apôtres » s'applique directement à nos Evangiles de saint Matthieu, de saint Marc, de saint Luc et de saint Jean.

10. *Papias* (140*). — Papias d'Hiérapolis avait consigné, dans ses *Exégèses des discours du Seigneur* (135-150), dont Eusèbe nous a conservé quelques fragments, deux notices concernant l'origine des Evangiles de saint Marc et de saint Matthieu.

La première est attribuée à un personnage que Papias nomme l'Ancien, et qui très probablement, nous le verrons, s'identifie avec l'apôtre saint Jean. « L'Ancien disait encore ceci : Marc, étant devenu l'interprète de Pierre, a écrit avec soin tout ce dont il se souvenait; cependant il n'a pas écrit avec ordre ce qui a été dit ou fait par le Christ; car il n'avait pas entendu le Seigneur et ne l'avait pas suivi; mais plus tard, comme je l'ai dit, il avait accompagné Pierre, qui enseignait selon le besoin, mais sans exposer avec ordre les discours du Seigneur; en sorte que Marc n'a fait aucune faute en écrivant ainsi certaines choses selon qu'il se les rappelait; car il n'avait qu'un souci, celui de ne rien omettre de ce qu'il avait entendu, et de n'y introduire aucune erreur. » — La notice sur saint Matthieu venait sans doute de la même source; elle est ainsi conçue : « Matthieu avait écrit en langue hébraïque les discours du Seigneur, et chacun les interprétait comme il pouvait. » Eusèbe, *H. E.*, III, xxxix, 15, 16.

Les critiques se sont demandé si l'évêque d'Hiérapolis appliquait ses notices à nos deux premiers Evangiles, tels que nous les avons aujourd'hui, ou à des écrits antérieurs qui auraient seulement servi à composer ces deux ouvrages. Il suffira de noter en cet endroit que l'opinion qui tend à devenir générale est que les deux notices, dans la pensée de Papias et dans celle de son garant, se rapportent bien à nos Evangiles actuels de saint Matthieu et de saint Marc.

11. On reconnaît également de plus en plus que Papias a dû connaître notre Evangile de saint Jean. — Cela paraît résulter d'abord de la teneur de la notice fournie sur le second Evangile : l'appréciation de l'Ancien sur l'Evangile de Marc se comprend au mieux, s'il entend expliquer les divergences de cet écrit par rapport à l'Evangile johannique. Renan, *L'Eglise chrétienne*, 1879, p. 49; Bousset, *Die Offenbarung Johannis*, 5e éd., 1896, p. 47, note 2; Harnack, *Die Chronologie der altchristlichen Literatur bis Eusebius*, t. I, 1897, p. 691. — Cela résulte aussi de ce que Papias, au témoignage d'Eusèbe, *H. E.*, III, xxxix, 17, utilisait la Ire Epître de saint Jean : or le quatrième Evangile est au moins contemporain de cette Epître, et lui est plutôt antérieur; il appartient, d'autre part, au même milieu et lui est étroitement apparenté pour la doctrine; on ne comprendrait guère que Papias eût connu l'un de ces écrits sans

l'autre. — Enfin, c'est dans l'ouvrage de Papias que saint Irénée a dû puiser certains dires des presbytres qui paraissent dépendre de l'Evangile de saint Jean, savoir : le dire sur l'âge du Christ, qui aurait été de cinquante ans, cf. *Jean*, VIII, 57 ; et celui concernant le grand nombre des demeures chez le Père céleste, cf. *Jean*, XIV, 2. IRÉNÉE, *Contra Haeres.*, II, XXII, 5; V, XXXVI, 2. HARNACK, *Chronologie*, t. I, p. 336, 658; JUELICHER, *Einleitung in das N. T.*, 5e et 6e éd., 1906, p. 366-367; DRUMMOND, *An Inquiry into the Character and Authorship of the Fourth Gospel*, 1903, p. 247, 248.

A-t-il connu l'Evangile de saint Luc? On ne peut le déduire des fragments conservés de ses œuvres; mais cela est rendu hautement probable par le fait qu'il a connu nos autres Evangiles, y compris les plus anciens.

12. *Marcion, les montanistes, les gnostiques* (150*). — A la même époque, nous trouvons utilisés dans plusieurs sectes hérétiques, soit le troisième Evangile, soit le quatrième. — L'Evangile que MARCION, entre 144 et 154, avait donné à sa secte, n'était qu'une édition mutilée de l'Evangile de saint Luc. IRÉNÉE, *Contra Haeres.*, I, XXVII, 2; III, XII; TERTULLIEN, *Adv. Marcion.*, IV, II, III, IV. Cf. ZAHN, *Geschichte des neutest. Kanons*, t. I, p. 674 sq.; BEBB, art. *Luke, Gospel of*, dans le *Dictionary of the Bible*, de Hastings, t. III, p. 169.

Les montanistes, dont le mouvement prit naissance en Phrygie, autour de 156-157, s'appuyaient sur le quatrième Evangile, considéré comme écrit apostolique, pour prétendre qu'ils réalisaient le règne du Paraclet annoncé en ce document, *Jean*, XIV, 26 ; XV, 26 ; XVI, 12-15.

Le quatrième Evangile était également exploité par les écoles gnostiques. En particulier l'on rattache communément au prologue de saint Jean les quatre couples d'éons dont, à Rome, vers 135-160, Valentin composait son ogdoade.

13. 3e La tradition entre 140 et 95. — 1° *Etat des documents.* — Si nous remontons à la première moitié du IIe siècle, les documents se font plus rares et moins précis. Ce sont, en général, des écrits de circonstance et d'un caractère particulier, où l'on n'avait guère occasion de citer nos ouvrages. D'autre part, il ne faut pas oublier qu'à une époque où vivaient encore ceux qui avaient connu les apôtres ou leurs disciples, la tradition orale restait prépondérante, et l'on sentait moins le besoin d'en appeler aux écrits. Le témoignage néanmoins très réel que ces divers documents rendent à nos Evangiles n'en est que plus significatif.

IIe *Epître de S. Clément* (130-150*). — Vers 130-150, l'ancienne homélie, dite IIe Epître de SAINT CLÉMENT, cite diverses paroles évangéliques, dont le texte paraît emprunté à saint Matthieu ou à saint Luc. II *Clem.*, II, 4 ; IV, 2 ; VI, 1 ; IX, II ; XIII, 4.

14. *Le Pasteur* (115-150*). — Vers 115-150, le Pasteur d'HERMAS, sans citer expressément les textes évangéliques, a un certain nombre de passages qui paraissent en être des réminiscences. Il s'est inspiré, semble-t-il, de saint Marc et de saint Matthieu. *Vis.*, III, 6; *Sim.*, V, 2, 5; IX, 20, 25, 29; *Mand.*, IV, 1. Il offre même avec le quatrième Evangile des rapports d'idées et d'expressions assez frappants, qui permettent de croire au moins à une influence exercée sur l'auteur par cet Evangile. *Sim.*, IX, 12, 24; *Mand.*, III, 4.

15. *Epître de S. Barnabé* (100-130*). — Vers 100-130, l'Epître dite de BARNABÉ cite comme Ecriture la parole, que l'on trouve en saint Matthieu, sur le grand nombre des appelés et le petit nombre des élus. *Barnab.*, IV, 14 ; cf. *Matth.*, XX, 6 ; XXII, 14. Ses allusions à la passion rappellent également le texte du premier Evangile. *Barnab.*, VII, 3, 5, 9; cf. *Matth.*, XXVII, 30, 34, 48, 54. On peut même attribuer à l'influence du quatrième Evangile le fait que l'auteur de l'Epître interprète le serpent d'airain comme symbole du Christ en croix, et qu'il emploie des formules johanniques, telles que « venir en chair », « apparaître en chair », « vivre à jamais ». *Barnab.*, V, 6, 10; VI, 7, 9, 14 ; XII, 5-7 ; XIV, 5. ZAHN, *Einleitung in das N. T.*, 1900, t. II, p. 448 ; SANDAY, *The Criticism of the Fourth Gospel*, 1905, p. 241.

16. *Evangile de Pierre* (110-130*). — Vers 110-130, l'évangile apocryphe appelé ÉVANGILE DE PIERRE exploite notre Evangile de saint Jean et paraît lui emprunter, en particulier, ce qu'il rapporte du jardin de Joseph, du *crurifragium*, et même ce qu'il croit pouvoir dire de Jésus assis au tribunal de Pilate. *Ev. de Pierre*, 7, 14, 24 ; cf. *Jean*, XIX, 13, 32, 41.

17. *La Didachè* (80-130*). — Vers 80-130, la DIDACHÈ ou Doctrine des douze apôtres, a un certain nombre de citations évangéliques en rapport étroit avec le texte de notre premier Evangile. *Did.*, VIII, IX, XV. Plusieurs passages semblent combiner le texte de saint Matthieu avec celui de saint Luc. *Did.*, I, XVI. Les prières eucharistiques contenues en ce document ont une saveur toute johannique, mais qui peut être due à l'influence de la liturgie primitive, elle-même apparentée à la tradition de saint Jean.

18. *S. Polycarpe* (108-118*). — Vers 108-118, saint POLYCARPE cite comme paroles du Seigneur diverses sentences qui figurent en des termes très approchants dans nos Evangiles de saint Matthieu et de saint Luc. *Philip.*, II, 3 ; IV ; VII, 2. Il énonce également plusieurs sentences qui sont visiblement empruntées à la Ire Epître de saint Jean. *Philip.*, I, 1 ; III, 3 ; IX, 2 ; V, 3; VII, 1. On doit en conclure que l'Evangile de saint Jean existait lui-même à cette époque, et l'on peut estimer avec une haute vraisemblance que saint Polycarpe l'a connu, aussi bien que l'Epître, Cf. *Philip.*, V, 2 ; XI, 1. HARNACK, *Chronologie*, t. I, p. 658 ; ZAHN, *Einleitung in das N. T.*, t. II, p. 465; LOISY, *Le quatrième Evangile*, 1903, p. 7.

19. *S. Ignace* (107-117*). — Vers 107-117, saint IGNACE, allant subir le martyre à Rome, écrit ses sept Epîtres, reconnues aujourd'hui parfaitement authentiques. On y trouve plusieurs passages qui font allusion au texte de saint Matthieu et de saint Luc. *Eph.*, VII, 2 ; XIV, 2 ; XVII, 1 ; XVIII, 2; *Trall.*, XI, 1 ; *Smyrn.*, I, 1, 2; *Pol.*, II, 2; *Magn.*, IX, 2. Sa théologie se rapproche, sur beaucoup de points, de celle du quatrième Evangile, et nombre de ses expressions et formules rappellent celles de ce document. *Magn.*, VIII, 2; *Rom.*, VII, 1-3 ; *Philad.*, VII, 1.

D'après quelques critiques, cette affinité pourrait être due à un séjour prolongé de l'auteur dans une communauté chrétienne influencée par la pensée johannique. VON DER GOLTZ, *Ignatius von Antiochien als Christ und Theologe*, 1894, p. 118-144, 197-206; HARNACK, *Chronologie*, t. I, p. 396 sq., 674, note 1.

Les autres, au contraire, estiment qu'elle ne saurait s'expliquer que par une véritable familiarité de saint Ignace avec le quatrième Evangile lui-même. « Il paraît évident, déclare M. LOISY, *Le quatr. Evang.*, p. 6-7, bien que plusieurs le contestent, qu'Ignace d'Antioche dépend, dans sa christologie, de l'Evangile johannique. » Bien plus, « il a dû le connaître assez longtemps avant d'écrire ses Epîtres, pour s'être pénétré de sa doctrine et de son esprit au degré que nous voyons. Il concilie la tradition synoptique avec la théologie johannique; autant qu'on en peut juger, il emprunte à la première l'histoire de Jésus et à la seconde l'idée qu'on doit se faire du Christ et de son

œuvre ». Cf. Zahn, *Geschichte des neutest. Kanons*, t. II, p. 903 sq.; Drummond, *An Inquiry...*, p. 258; Wernle, *Die Anfänge unserer Religion*, 2e éd., 1904, p. 455; Oxford Society of historical Theology, *The New Testament in Apostolic Fathers*, 1905, p. 83.

20. *S. Clément de Rome* (95*). — Enfin, vers 95, saint Clément de Rome, dans son Epître aux Corinthiens, allègue des sentences du Seigneur qui sont en relation étroite avec nos Evangiles de saint Matthieu et de saint Luc. I *Clem.*, xiii, 1, 2, 7; xlvi, 7.

21. 2° *Appréciation des témoignages.* — Résumons la portée de ces témoignages. D'abord, en ce qui concerne le quatrième Evangile : nous pouvons suivre les traces de ce livre dans l'ancienne tradition jusqu'autour de l'an 110; et l'emploi que, vers cette époque, saint Polycarpe fait de la Ire Epître johannique, à laquelle notre Evangile doit être antérieur, la familiarité que saint Ignace montre avec les idées caractéristiques de notre document, la dépendance qu'ont à son égard les dires des presbytres entendus par Papias vers le même temps, nous assurent que l'Evangile johannique, non seulement était en circulation en l'an 110, mais qu'il avait déjà alors un certain nombre d'années d'existence, et devait dater des dernières années du ier siècle.

Quant aux trois premiers Evangiles, nous en trouvons également des traces suffisamment reconnaissables jusqu'au début du iie siècle et même dès l'an 95 : nous pouvons en conclure qu'ils ont vu le jour avant la fin du ier siècle. C'est ce que garantissait déjà l'état de la tradition constatée au dernier quart du iie siècle. Et c'est aussi ce que force à admettre l'ancienneté assignée à l'Evangile de saint Jean. De l'aveu de tous les critiques, en effet, les trois premiers Evangiles sont antérieurs au quatrième : celui-ci suppose la tradition synoptique bien connue de ses lecteurs; il y fait même allusion à plusieurs reprises : *Jean*, iii, 24; xviii, 13; xx, 2. Si donc le quatrième Evangile appartient aux dernières années du ier siècle, les Synoptiques eux-mêmes ne peuvent être qu'antérieurs à l'an 90.

2. — D'après la critique interne

La vérité du témoignage ainsi fourni par l'histoire peut se contrôler à l'aide du témoignage de nos écrits eux-mêmes. Que l'on examine, en effet, soit la langue, soit le contenu, doctrinal et historique, des Evangiles, par comparaison avec ce que nous savons de l'époque à laquelle le témoignage de l'histoire les fait remonter, et l'on trouvera un accord parfait avec ce témoignage.

22. 1° La langue des Evangiles. — Rien de plus caractéristique que la langue de nos Evangiles. Les philologues en ont fait l'objet d'études approfondies; ils en ont analysé toutes les phrases, déterminé toutes les constructions, classé tous les mots ; et l'on a rédigé lexiques et grammaires des Evangiles, par comparaison avec les lexiques et les grammaires des autres documents de l'antiquité chrétienne. Or, de tous ces travaux une conclusion se dégage, irrécusable : c'est que le lexique et la grammaire des Evangiles ont, sous la forme grecque, un caractère essentiellement sémitique. On n'y trouve pas seulement çà et là quelques mots conservés de la langue araméenne, parlée au temps du Christ, tels que *Corban, Raca, Ephpheta, Thalitha cumi, Eloï Eloï lamma sabactani.* Nombre de locutions ne sont intelligibles qu'en faisant appel à l'hébreu ou à l'araméen. La tournure des phrases, la liaison des propositions, la construction des mots, portent habituellement la marque de l'esprit sémitique.

C'est donc un fait que nos Evangiles sont l'œuvre de chrétiens familiarisés avec la langue juive. Bien plus, nous le verrons, leurs auteurs, à l'exception peut-être de l'auteur du troisième Evangile, et y compris celui du quatrième, sont eux-mêmes des Juifs d'origine.

Or, cela nous reporte au premier âge de la foi chrétienne, à cette époque primitive où l'Eglise sortait à peine de la synagogue et comptait parmi ses membres principaux des Juifs convertis.

23. 2° Le contenu doctrinal des Evangiles. — Le contenu des Evangiles accuse la même ancienneté. Si l'on se place au point de vue de la doctrine, nos écrits peuvent se comparer aux écrits chrétiens du iie siècle et de la fin du ier. Or, de cette comparaison il ressort qu'ils n'offrent aucune trace de dépendance à l'égard des mouvements d'idées les plus saillants qui s'accusent dans ces ouvrages.

Cela est vrai du quatrième Evangile lui-même, le plus récent d'entre eux. Baur prétendait y voir une sorte de compromis entre le gnosticisme dans tout son développement et la tradition chrétienne primitive. Aujourd'hui l'on s'accorde à reconnaître que notre Evangile est complètement étranger au mouvement gnostique; la sobriété remarquable de sa spéculation, sa simplicité hardie et puissante, tranchent sur la fantaisie extravagante et échevelée qui caractérise la gnose ; il ne montre même pas la moindre intention de la réfuter, ni de la concilier avec la tradition, mais lui paraît entièrement indifférent. Or, cette absence de tendance antignostique, cette parfaite sécurité à l'égard de la gnose hétérodoxe, semblent une preuve positive que l'ouvrage a été écrit avant que ce mouvement eût commencé d'être un danger pour l'Eglise. Juelicher, *Einleitung in das N. T.*, p. 324; J. Réville, *Le quatrième Evangile, son origine et sa valeur historique*, 2e éd., 1902, p. 326-327 ; Loisy, *Le quatr. Evang.*, p. 40, 95.

24. 3° Le contenu historique des Evangiles. — Au point de vue du contenu historique, nos Evangiles n'ont également rien qui trahisse une époque postérieure au ier siècle.

1° *En ce qui regarde le quatrième Évangile.* — Jadis l'Ecole de Tubingue trouvait des allusions à l'insurrection juive de Barkochba (132), dans ces passages de l'Evangile de saint Jean, v, 43 : « Si un autre vient en son propre nom, vous l'accepterez » ; vii, 34 : « Vous me chercherez et vous ne me trouverez plus »; xvi, 2 : « Le temps vient où quiconque vous fera mourir croira rendre hommage à Dieu. » Aujourd'hui, c'est à peine si ces prétendues allusions sont encore signalées comme possibles par quelques critiques. Elles sont déclarées par la plupart dépourvues de probabilité. Von Soden, *Urchristliche Literaturgeschichte* (*die Schriften des N. T.*), 1905, p. 225; Loisy, *Le quatr. Evang.*, p. 416, 518.

D'autre part, les critiques mêmes, pour qui notre Evangile serait une composition théologique représentant la foi et les institutions de l'Eglise à l'époque de l'auteur, estiment présentement que la vie ainsi réfléchie dans notre document est tout au plus celle de l'Eglise à la fin du ier siècle. « Jean, dit M. Loisy, est déjà un témoignage ecclésiastique, et qui représente la foi de l'Eglise, le mouvement religieux chrétien, vers la fin du premier siècle. » *Le quatr. Evang.*, p. 56, cf. 74, 419.

25. 2° *En ce qui concerne les Synoptiques.* — Si nous en venons aux Synoptiques, on a cru trouver certains rapports entre les données du troisième Evangile et celles de l'historien Josèphe, et l'on a supposé que notre évangéliste avait lu l'écrivain juif (vers 95).

Cette dépendance, admise par Keim, Hausrath, Holtzmann, surtout Krenkel, *Josephus und Lukas*, 1894, a été contestée depuis par les critiques les plus en vue, Schuerer, Harnack, Zahn, Wellhausen. Cf. V. Stanton, *The Gospels as historical Documents*, t. II, 1909, p. 263-274; E. Jacquier, *Hist. des livres du N. T.*, t. III, 1908, p. 101-108. Salomon Reinach, *Orpheus*, 6e éd., 1909, p. 325, se contente de dire : « Notre Luc atteste la connaissance des *Antiquités* de Josèphe, publiées en 93, ou, du moins, d'une source de cet ouvrage. »

26. *Les allusions à la ruine de Jérusalem.*— Le seul événement postérieur aux temps évangéliques auquel les Synoptiques fassent véritablement allusion est la ruine de Jérusalem, accomplie en l'an 70. Mais on peut encore se demander si la façon dont ils en parlent oblige à renvoyer leur composition après cet événement accompli, ou si elle ne peut se comprendre de leur part auparavant. L'allusion à la destruction de la ville sainte se présente, d'une part, dans le grand discours eschatologique, prononcé, la dernière semaine, sur le mont des Oliviers, et reproduit avec des variantes par les trois Synoptiques, *Matth.*, xxiv, 2, 15 sq.; *Marc*, xiii, 2, 14 sq.; *Luc*, xxi, 6, 20 sq.; d'autre part, dans la parabole du festin nuptial, rapportée par saint Matthieu, xxii, 1-14, où il est dit que le roi, irrité du mauvais accueil fait à ses envoyés, lance ses armées contre ceux qui les ont mis à mort, les fait périr à leur tour et livre leur ville aux flammes.

Or, de l'aveu des critiques, l'allusion contenue dans le discours eschatologique, tel que le relatent saint Marc et saint Matthieu, revêt une forme très générale et imprécise, qui se comprend difficilement sous la plume d'écrivains composant avec le souvenir des faits accomplis. — L'allusion est beaucoup plus nette dans la rédaction du discours faite par saint Luc, et dans le texte de la parabole reproduite par saint Matthieu; mais il s'agit d'une prédiction du Christ : la précision relative des détails ne peut-elle s'attribuer au Sauveur lui-même, et est-il impossible d'admettre que ses déclarations ait été consignées, sous cette forme authentique, avant la réalisation du fait?

27. *La description du monde palestinien.* — Si l'on a égard à la description du monde palestinien faite dans les Evangiles, on peut être assuré que nos écrits ont vu le jour à une époque très rapprochée de l'an 70, sinon antérieure. Cette date de 70 est, en effet, capitale dans l'histoire judéochrétienne du Ier siècle : elle marque la séparation entre deux mondes très distincts, entre deux ordres de choses tout à fait différents.

Le monde palestinien, antérieur à 70, était un monde à part, au point de vue politique, social et religieux. La Judée, d'abord gouvernée (4 av. J.-C.-6 ap. J.-C.) par le roi Archélaüs, fils d'Hérode le Grand, est ensuite administrée par un procurateur romain, placé sous la dépendance du légat impérial de Syrie, tandis que la Galilée obéit à Hérode Antipas, le tétrarque vassal de Rome, et à ses successeurs. L'administration romaine laisse une certaine autonomie aux institutions locales; le sanhédrin juif garde en partie ses attributions judiciaires. C'est une situation extrêmement complexe que créent les rapports des deux pouvoirs, vassal et suzerain; le mélange même de la civilisation étrangère avec les mœurs héréditaires de la nation juive se traduit en des détails très particularisés. Surtout, la ville de Jérusalem a une physionomie extrêmement personnelle, si l'on peut ainsi dire, avec ses nombreux monuments profanes et religieux, avec son temple magnifique, reconstruit par Hérode, avec ses grands prêtres si influents, avec ses castes si remuantes de sadducéens, pharisiens et scribes, avec sa vie religieuse incomparablement intense autour des parvis sacrés.

Mais voilà que ce monde palestinien, si minutieusement caractérisé, disparaît tout d'un coup, en 70. La Palestine est saccagée par les armées romaines; les cités populeuses sont dévastées; Jérusalem est, après un long siège, brûlée et détruite de fond en comble; de ses monuments il ne reste que des ruines; de son temple et de sa vie liturgique, plus qu'un souvenir.

Or, il est remarquable que le monde palestinien, reflété en nos Evangiles, n'est pas celui qui succéda à la ruine de Jérusalem, mais bien celui qui précéda la catastrophe. Ce qu'on retrouve dans nos écrits, c'est la situation politique, sociale et religieuse, contemporaine du Sauveur, telle qu'elle a été reconstituée par la critique moderne. Nous y saisissons sur le vif les relations délicates du pouvoir romain et des autorités juives, le conflit des attributions judiciaires du sanhédrin avec celles du procurateur de Rome. Pharisiens, sadducéens et scribes s'agitent bien vivants autour de la personne de Jésus. Jérusalem nous y apparaît avec ses monuments encore debout, avec ses grands prêtres révérés, avec sa vie religieuse en plein exercice.

Un tel état de choses ne se comprend que dans deux hypothèses. Ou bien les rédacteurs évangéliques sont des Palestiniens qui ont connu eux-mêmes la Palestine contemporaine de Jésus; ou bien, s'ils utilisent des souvenirs, des traditions, des documents se rattachant à la première génération chrétienne, ils ont eux-mêmes composé leur œuvre très peu de temps après cette première génération, à une époque où ils pouvaient encore avoir des renseignements extrêmement précis et décrire avec une exactitude parfaite un monde aussi compliqué et tout à coup disparu. Il faut, en effet, se souvenir que les anciens n'avaient point le sens archéologique; les habiletés de l'art moderne leur faisaient totalement défaut pour la reconstitution du passé. Des évangélistes postérieurs à 70, et sans attache étroite avec la période antérieure, n'auraient jamais pu s'abstraire suffisamment des conditions de leur temps pour que leur représentation du monde ancien n'en fût nulle part influencée. Cela est d'autant plus significatif que le tableau évangélique du monde contemporain de Jésus n'est rien moins qu'intentionnel, mais résulte d'une multitude de traits épars, jetés sans ordre et sans dessein, au fur et à mesure des circonstances les plus variées.

Dans l'une et l'autre hypothèses, nous devons déclarer la rédaction de nos premiers Evangiles, sinon antérieure à l'an 70, du moins de très peu postérieure à cette date.

28. Conclusion.— *Le quatrième Evangile date des années 80-100.*— Le témoignage interne des Evangiles s'accorde donc avec le témoignage externe de l'histoire pour reporter d'abord l'époque de la composition de nos documents avant le commencement du IIe siècle.

C'est là un point que l'on peut dire reconnu aujourd'hui par l'unanimité des critiques, s'il s'agit des trois premiers Evangiles. — En ce qui concerne le quatrième, le plus récent, les critiques actuels s'accordent généralement à donner l'an 125 comme la limite extrême que l'on ne saurait dépasser, quand on veut fixer l'âge de cet écrit, et ils opinent volontiers pour la période 100-110 comme la plus tardive à laquelle on puisse songer. Des critiques de marque et des plus indépendants, comme MM. Harnack, Loisy, etc., vont encore plus loin et estiment que l'ouvrage a vu le jour entre 80 et 110, plus probablement entre 90-100. C'est exactement la date que lui a toujours

assignée la tradition et que lui assignent aujourd'hui la plupart des partisans de l'authenticité johannique.

29. *Les trois premiers Evangiles datent de la période 50-70.* — Peut-on préciser, plus que nous ne l'avons fait, la date de composition des Synoptiques? Les critiques rationalistes ou protestants libéraux ne font généralement pas difficulté de placer la date de saint Marc près de 70, mais tendent à reculer le plus possible à la fin du Ier siècle celle de saint Matthieu et de saint Luc. A leur sens, en effet, saint Luc, dans son prologue, semble supposer un temps notable écoulé depuis la fin de la génération apostolique; d'autre part, ce que cet évangéliste et saint Matthieu nous disent de la naissance virginale du Christ, et des circonstances qui ont marqué sa résurrection, suppose une élaboration légendaire qui n'a pu se produire qu'assez longtemps après la génération des premiers témoins.

Mais ces raisons sont très fragiles. Le prologue de saint Luc n'insinue d'aucune façon que la génération apostolique appartienne à un passé lointain; il donnerait même plutôt à entendre que les témoins immédiats du Christ sont encore vivants, qu'en tout cas l'évangéliste les a connus et s'est informé auprès d'eux, tout comme ses devanciers. Quant aux prétendues légendes de nos deux Evangiles, elles n'apparaissent telles que du point de vue du préjugé rationaliste, nullement recevable *a priori*.

30. Rien donc n'oblige à renvoyer aucun des trois premiers Evangiles aux dernières années du Ier siècle. Par contre, leur description du monde palestinien invite positivement à les rapprocher de l'an 70, et l'on peut même dire que leur manque d'allusions claires et précises aux événements de cette année 70 et à la situation qui s'ensuivit, est une raison sérieuse de placer leur rédaction avant cette époque.

Un fait tend à le confirmer. De l'aveu de tous les critiques, le troisième Evangile est du même auteur que le livre des Actes et est antérieur à cet écrit. Or le livre des Actes se termine brusquement sur le récit de l'arrivée de saint Paul à Rome en 62, avec la simple mention que la captivité de l'apôtre dura deux ans, sans qu'un mot soit dit de sa seconde captivité ni de sa mort. La meilleure explication de ce fait semble bien être que le livre des Actes a été écrit peu après les derniers épisodes racontés, c'est-à-dire vers 62-64. Le troisième Evangile, étant encore plus ancien, aurait donc été écrit vers l'an 60, et les Evangiles de saint Matthieu et de saint Marc auraient paru vers la même époque, peut-être quelques années plus tôt. M. Harnack lui-même déclarait récemment que la critique devait être disposée à regarder une telle hypothèse comme plausible. *Die Apostelgeschichte*, 1908, p. 221. Cf. P. Batiffol, *Orpheus et l'Evangile*, 1910, p. 132.

31. Cette hypothèse s'accorde assez bien avec le témoignage fourni à ce sujet par les anciens écrivains ecclésiastiques, en particulier par Clément d'Alexandrie et saint Irénée.

Saint Irénée (ci-dessus, n° 5) ne précise pas la date de composition des Evangiles, mais laisse entendre qu'elle eut lieu de bonne heure : saint Matthieu aurait composé le sien parmi les Hébreux, c'est-à-dire dans la Palestine ou quelque région voisine, tandis que Pierre et Paul allaient porter l'Evangile aux contrées étrangères et païennes et jusqu'à Rome; après que Pierre et Paul eurent ainsi quitté la Palestine (tel paraît être le sens de μετὰ τὴν τούτων ἔξοδον, si l'on a égard au contexte: l'auteur vient de dire que Matthieu a composé son Evangile chez les Hébreux; tout à l'heure il dira que Jean a rédigé le sien à Ephèse; il doit entendre maintenant que les Evangiles selon Pierre et selon Paul ont été rédigés après que ces deux apôtres eurent *quitté leur patrie*, pour aller évangéliser Rome, laissant Matthieu aux convertis du judaïsme palestinien), Marc aurait mis par écrit l'Evangile prêché par Pierre, et Luc l'Evangile prêché par Paul.

Clément d'Alexandrie spécifie que l'Evangile de saint Marc fut, en effet, rédigé du vivant de saint Pierre, donc avant l'an 64 (ci-dessus, n° 3).

En somme, nous pouvons mettre en fait que nos quatre Evangiles sont de la seconde moitié du Ier siècle; le quatrième Evangile a dû paraître dans les années 80-100; les trois premiers, dans la période 50-70.

Le tableau suivant indiquera les opinions particulières des critiques à ce sujet.

32. Opinions des critiques. — **Rationalistes et protestants libéraux.**— Renan, *Vie de Jésus*, 1863; 13e édit., 1867; *Les Evangiles*, 1877, faisait composer saint Marc, à peu près vers 76; saint Matthieu, vers 84; saint Luc, vers 94; saint Jean, vers 100-125. — D'après H. J. Holtzmann, *Einleitung in das N. T.*, 1885; 3e éd., 1892, les trois Synoptiques seraient de 70-100; Jn. de 100-133. — D'après A. Juelicher, *Einleitung in das N. T.*, 1894; 5e éd., 1906, Mc. serait de 70-100; Mt. de 81-96; Lc. de 80-120; Jn. d'au delà de 100. — D'après P. W. Schmiedel, art. *Gospels* et *John, Son of Zebedee*, dans l'*Encyclopaedia biblica* de Cheyne, t. II, 1901, Mc. aurait été composé vers 80; Mt. vers 90; Lc. vers 100-110; Jn. avant 140. — D'après A. Harnack, *Chronologie*, t. I, 1897, Mc. serait de 65-70; Mt. de 70-85; Lc. de 78-93; Jn. de 80-110. Dans son récent ouvrage *Die Apostelgeschichte*, 1908, p. 221, M. Harnack laisse entendre que Lc. pourrait être du commencement de la période 60-70, et Mc. encore plus ancien. — D'après H. von Soden, *Urchristliche Literaturgeschichte* (*die Schriften des N. T.*), 1905, Mc. serait des environs de 70; Mt. et Lc. de 80-100; Jn. d'autour de 110. — D'après A. Loisy, *Le quatrième Evangile*, 1903; *Les Evangiles synoptiques*, 1907-1908, Mc. aurait vu le jour vers 75; Mt. vers 100; Lc. entre 90-100; Jn. entre 90-100. — D'après S. Reinach, *Orpheus*, 6e éd., 1909, p. 321, Mc. daterait des années 60-70; Mt. des environs de 70; Lc. de la période 80-100; Jn. des environs de l'an 100.

Protestants conservateurs. — B. Weiss, *Einleitung in das N. T.*, 3e éd., 1897, place la composition de Mc. en 69; celle de Mt. en 70; celle de Lc. en 80; celle de Jn. en 95. — D'après Th. Zahn, *Einleitung in das N. T.*, t. II, 1889, Mc. serait de 64; Mt. araméen de 62, et sa traduction grecque de 85; Lc. de 75; Jn. de 90-100. — D'après V. Stanton, art. *Gospels*, dans le *Dictionary of the Bible* de Hastings, t. II, 1899; *The Gospels as historical documents*, t. II, 1909, Mc. serait antérieur à 70; Mt. et Lc. de 70-80; Jn. antérieur à 100.

Catholiques. — Le P. Cornely, *Introductio in utriusque Testamenti libros sacros*, t. III, 1886, place Mc. en 52-62; Mt. en 40-50; Lc. en 59-63; Jn. en 96-98. — D'après Belser, *Einleitung in das N. T.*, 1901; 2e éd., 1905, Mc. serait de 44; Mt. araméen de 41-42, et Mt. grec de 59 ou 60; Lc. de 61-62; Jn. de 92-96. — D'après Mgr. Batiffol, *Six leçons sur les Evangiles*, 4e éd., 1897; *Jésus et l'histoire*, 2e éd., 1904, Mc. aurait été composé vers 60; Mt. vers 65-70; Lc. vers 65; Jn. vers 95. — D'après E. Jacquier, *Histoire des livres du N. T.*, t. II, 1905; t. IV, 1908, Mc. serait de 64-67; Mt. d'avant 70; Lc. de 60-70; Jn. de 98-117. — D'après A. Brassac, *Manuel biblique*, t. III, 1910, Mc. serait de 60-70; Mt. araméen de 60-67, et Mt. grec légère-

ment postérieur ; Lc. probablement d'avant 62-63 ; Jn. de 85-95.

33. A CONSULTER. — R. CORNELY, *Introductio in utriusque Testamenti libros sacros*, t. III, 1886 ; L. GONDAL, *La provenance des Evangiles*, 1898 ; E. JACQUIER, *Histoire des livres du N. T.*, t. II (*Les Evangiles synoptiques*), 1905 ; t. IV (*Les écrits johanniques*), 1908 ; A. BRASSAC, *Manuel biblique*, t. III, 1910.

II. Authenticité intégrale du texte actuel des Evangiles

I. TEXTE REÇU ET TEXTE CRITIQUE. — Avant d'examiner à quels auteurs particuliers sont dus nos Evangiles canoniques, plusieurs questions intermédiaires se posent. En premier lieu, il faut nous demander dans quelle mesure le texte des Evangiles, que nous avons aujourd'hui entre les mains, correspond à celui que nous savons remonter au 1[er] siècle. Est-ce un texte authentique dans toutes ses parties, conservé dans sa pleine intégrité? Ou bien a-t-il été retouché, remanié, altéré dans la suite des âges? C'est la question que nous allons résoudre brièvement.

34. 1° **Texte reçu.** — Le texte grec des Evangiles dont l'usage a été courant jusqu'à ces dernières années, et qui porte le nom de « Texte reçu », remonte aux ELZÉVIRS. Ces célèbres imprimeurs hollandais publièrent, en 1633, à Leyde, un texte grec du Nouveau Testament, qu'ils présentèrent, dans leur préface, comme « le texte reçu par tous », texte d'une correction et d'une fidélité absolues. En réalité, c'était une reproduction de la 3[e] édition de Robert ESTIENNE (1550), revisée d'après les éditions subséquentes de Théodore DE BÈZE (1565-1582).

A leur tour, les éditions de Robert Estienne et de Théodore de Bèze avaient pour base principale le texte du Nouveau Testament grec, dont ERASME avait donné, en 1516, une édition princeps, à Bâle, et dont plusieurs autres éditions, légèrement améliorées, avaient paru dans la suite. C'est ainsi que la 3[e] édition de Robert Estienne (1550), sur laquelle fut fondée celle des Elzévirs, reproduisait la 5[e] édition d'Erasme, publiée en 1535, sauf à l'amender par un petit nombre de corrections, les unes empruntées à l'édition princeps d'Alcala, qui avait été entreprise, avant celle d'Erasme, par le cardinal XIMÉNÈS et vit le jour en 1520, les autres puisées dans des manuscrits de la bibliothèque royale de Paris, non utilisés jusque-là, et collationnés par Robert Estienne au nombre d'une quinzaine.

Le texte d'Erasme fait donc en réalité le fond de notre Texte reçu. Sa valeur est bonne; les corrections que lui ont apportées Robert Estienne et Théodore de Bèze l'ont rendu meilleur encore. Néanmoins ce n'est pas un texte parfait : les manuscrits utilisés étaient relativement peu nombreux et de qualité secondaire.

2° **Texte critique.** — Depuis le XVIII[e] siècle, les critiques se sont efforcés d'obtenir un texte meilleur, reproduisant de plus près le texte authentique, forcément altéré dans les détails au cours des siècles.

35. 1° *Méthode suivie pour la restitution du texte primitif.* — Le procédé suivi dans ce travail est aisé à comprendre en théorie.

Consultation des manuscrits. — Il s'agit d'abord de recueillir le plus grand nombre possible de manuscrits; de déterminer leur âge — les plus anciens ayant généralement plus de chance de contenir un texte plus pur; — de les classer par familles, en groupant ensemble ceux qui dépendent les uns des autres ou d'un type commun; puis de comparer les textes, et, quand ils diffèrent, de déterminer aussi justement que possible la leçon qui a le plus de chance de reproduire le texte primitif.

Le nombre des manuscrits grecs du Nouveau Testament, connus jusqu'à ce jour, est de près de 4.000. Le plus grand nombre sont écrits en caractères cursifs, ou minuscules : ils sont postérieurs au IX[e] siècle; 127 sont écrits en caractères onciaux, ou majuscules : ils sont antérieurs au XI[e] siècle, et les plus anciens remontent au IV[e] siècle.

Les principaux sont : le *Sinaïticus*, ℵ, du IV[e] siècle, découvert au couvent du mont Sinaï par Tischendorf, et actuellement à Saint-Pétersbourg; l'*Alexandrinus*, A, du V[e] siècle, qui se trouve au Musée britannique de Londres; le *Vaticanus*, B, du IV[e] siècle, à la Bibliothèque du Vatican; le *Codex Ephraemi rescriptus*, C, du V[e] siècle, à la Bibliothèque nationale de Paris; le *Codex Bezae*, D, du VI[e] siècle, à l'Université de Cambridge.

36. *Consultation des versions anciennes.* — Il importe ensuite de consulter les versions anciennes de nos documents.

A l'époque où furent rédigés les plus anciens manuscrits grecs conservés, c'est-à-dire à la fin du IV[e] siècle, saint Jérôme publiait la version latine qui est devenue la Vulgate actuelle : c'était une revision de l'antique Vulgate latine, usitée jusqu'alors, revision faite à l'aide des meilleurs manuscrits grecs que le saint docteur put consulter. On conçoit le prix exceptionnel d'une telle version, et quel avantage peut offrir sa comparaison avec nos plus anciens manuscrits grecs, ses contemporains. Mais c'est à la condition de reconstituer au préalable, le plus parfaitement possible, le texte de cette Vulgate hiéronymienne, à l'aide des meilleurs manuscrits qui nous en restent, en particulier : l'*Amiatinus* (am., VI[e]-VIII[e] siècle), le *Fuldensis* (fuld., VI[e] siècle), le *Forojuliensis* (for., VI[e]-VII[e] siècle). — Au IV[e] ou au V[e] siècle remontent également les versions gothique, éthiopienne, arménienne.

Dans la période antérieure, nous trouvons : au III[e] siècle, les versions égyptiennes ou coptes; au milieu du II[e] siècle, trois versions syriaques, étroitement apparentées, la Peschitto, la Curetonienne, la Sinaïtique; enfin, à la même époque, les premières versions latines, africaine, antique italique. Ici encore, cela va sans dire, il faut commencer par reconstituer tant bien que mal le texte original de ces versions, à l'aide des manuscrits existants. Les principaux manuscrits de l'ancienne version italique sont : le *Vercellensis* (a, IV[e] siècle), le *Corbiensis* (ff, IV[e] siècle), le *Veronensis* (b, IV[e]-V[e] siècle), le *Bobiensis* (k, IV[e] ou V[e] siècle), le *Palatinus* (e, V[e] siècle).

37. *Consultation des anciens écrivains ecclésiastiques.* — Enfin, après les manuscrits et les versions, il y a lieu de consulter les citations des Pères, ou des anciens écrivains ecclésiastiques.

Les citations des auteurs du IV[e] siècle et des siècles suivants peuvent servir à déterminer, par comparaison avec les manuscrits connus de la même époque, le texte usité dans leur milieu respectif. Celles des écrivains grecs nous renseignent sur l'état du texte grec; celles des auteurs latins, syriaques et autres, sur l'état des diverses versions.

Les citations des auteurs du III[e] et du II[e] siècle servent à apprécier l'état du texte grec ou celui des versions dans la période antérieure aux manuscrits conservés. Ainsi, à l'aide des œuvres d'Origène, de Clément d'Alexandrie, de saint Irénée, nous pouvons reconstituer à peu près le texte grec de nos Evangiles pour le III[e] siècle et la fin du II[e]; à l'aide des citations de saint Cyprien et de Tertullien, le texte des antiques versions latines, usitées à la même époque.

Mais il ne faut pas perdre de vue qu'au préalable il est nécessaire d'établir aussi parfaitement que possible le texte authentique de ces écrivains, dont nous ne possédons plus que des manuscrits postérieurs. La difficulté de restitution est toute spéciale en ce qui concerne les citations bibliques : grande a été la tentation des copistes de remplacer telle ou telle citation originale par un texte que consacrait un usage relativement récent. D'autre part, il faut bien dire que les Pères n'ont pas toujours voulu faire des citations littérales ; souvent ils ont cité de mémoire, par à peu près, ou bien ont fusionné plusieurs passages analogues.

38. 2° *Résultats. Les principales éditions critiques.* — L'établissement du plus ancien texte des Evangiles exige donc un travail extrêmement long et minutieux, exécuté avec un esprit de discernement très exercé et une sagacité consommée. Les éditions critiques, rédigées plus ou moins parfaitement d'après ces principes, sont déjà nombreuses aujourd'hui, sans qu'aucune puisse néanmoins prétendre à être définitive.

Les plus remarquables sont, chez les protestants, celles de Griesbach (1774-1775 et 1796-1806), de Lachmann (1842-1850), les nombreuses éditions de Tischendorf (1841-1872), celles plus récentes de Westcott et Hort, *The New Testament in the original Greek*, 1895, de de Weymouth, *The resultant Greek Testament* (1886; 3e éd., 1905), de B. Weiss, *Das Neue Testament* (1894-1900). — Parmi les meilleures éditions catholiques, on peut citer celles de Scholz (1830-1838), de Reithmayr (1847-1851), de Brandscheid (1893, 1906-1907), de Hetzenauer (1896). — Le *Novum Testamentum graece*, publié par Nestle, 8e éd., 1910, a été établi à l'aide des textes critiques, estimés par lui les plus parfaits, savoir : celui de Tischendorf, d'après la 3e édition mineure publiée par Oscar de Gebhardt, 1895, ceux de Westcott-Hort, de De Weymouth et de B. Weiss.

39. II. Authenticité générale du texte grec actuel. — De toutes les recherches effectuées sur les anciens manuscrits, les versions, les écrivains ecclésiastiques, et dont les résultats ont été consignés dans ces éditions critiques, il résulte d'abord que le texte grec du Nouveau Testament ne nous est pas parvenu sous une forme unique, invariable, qui en garantirait la fidélité intégrale et absolue. Nombreuses sont les variantes d'auteur à auteur, de manuscrit à manuscrit. Et cela se conçoit aisément. A moins d'un miracle, auquel Dieu n'était pas tenu, il était impossible que le texte passât par un si grand nombre de mains sans être altéré dans ses détails. Les copistes sont plus ou moins soigneux, plus ou moins habiles : ils omettent un mot, parfois une ligne, les changent de place, écrivent un nom pour un autre, surtout quand ils ont affaire à un texte mal écrit, ou en mauvais état; il leur arrive même de corriger volontairement leur texte, de substituer à un passage qu'ils jugent obscur, à une expression qu'ils estiment vieillie, des termes qui leur semblent meilleurs ; ils vont jusqu'à amender le texte sous l'influence de préoccupations doctrinales ou de préjugés personnels.

Mais un fait non moins certain, c'est que les corrections tendancieuses sont rares et d'ordinaire facilement reconnaissables; le plus grand nombre des variantes sont sans importance. La plupart affectent de menus détails, qui n'intéressent pas le sens véritable des textes. Quand elles modifient le sens, il est généralement aisé de distinguer, à la comparaison, celles qui doivent reproduire le sens normal et authentique de celles qui sont exceptionnelles et fautives. Pour se rendre compte du caractère secondaire de la plupart des variantes, il suffit de mettre en parallèle, d'un côté les textes critiques les plus réputés, de l'autre le texte reçu, ou notre Vulgate latine : on verra que les passages dont l'authenticité se trouve douteuse ou qui ont subi une modification de quelque importance, sont réellement rares.

A la vérité, les recherches de la critique textuelle ne peuvent aujourd'hui atteindre le texte des Evangiles tel qu'il était aux premières années de sa diffusion, mais seulement à partir du moment où il est cité, avec abondance et des garanties suffisantes d'exactitude littérale, par les écrivains ecclésiastiques, c'est-à-dire à partir de la fin du IIe siècle. Mais l'on peut être assuré que cette forme, la plus ancienne qu'ait pu rétablir la critique, correspond elle-même très étroitement au texte sorti de la plume de nos écrivains sacrés.

Ce qui donne, en effet, pleine confiance à la fidélité de cette reproduction, c'est, d'une part, le peu de temps écoulé entre l'époque de saint Irénée, de Clément d'Alexandrie, de saint Cyprien, et le moment où ont paru nos Evangiles : les transcriptions de ces écrits ont dû être relativement peu nombreuses dans cette période primitive; les chances d'altération par les copistes en sont diminuées d'autant. — C'est, d'autre part, le culte dont l'Eglise a de bonne heure entouré nos documents : vers 150, saint Justin déclare que déjà, dans la lecture des assemblées chrétiennes du dimanche, les Evangiles sont placés à l'égal des Prophètes (n° 9); dès l'an 130, sinon auparavant, l'Epître dite de Barnabé introduit une citation du premier Evangile par la formule réservée aux textes sacrés : « L'Ecriture dit » (n° 15). Cette estime de nos écrits a sûrement contribué à en faire conserver religieusement le texte.

40. III. Principaux passages dont l'authenticité est discutée. — Les passages un peu importants dont l'authenticité a été mise en question, à cause des variantes que présentent à leur sujet les manuscrits ou les anciens auteurs, sont d'abord trois fragments, contestés par les protestants du XVIe siècle, et que le concile de Trente paraît avoir visés spécialement lorsqu'il a prescrit de tenir pour sacrés et canoniques tous les livres de l'Ecriture, avec toutes leurs parties : 1°) la finale de saint Marc, 2°) le passage sur la sueur de sang et l'ange de l'agonie, dans saint Luc, 3°) l'épisode de la femme adultère, dans saint Jean.

Ce sont ensuite d'autres fragments assez menus, tels que, en saint Matthieu, l'ordre de baptiser au nom du Père, du Fils et du Saint-Esprit ; en saint Luc, l'attribution du *Magnificat* à Marie; en saint Jean, les versets relatifs à l'ange de la piscine probatique.

41. Finale de saint Marc, XVI, 9-20. — *Au point de vue de la critique externe.* — La finale canonique de saint Marc manque dans un certain nombre de manuscrits grecs anciens, surtout dans ℵ et B, du IVe siècle, et dans un manuscrit de la Vulgate antérieur à saint Jérôme, le Codex bobiensis, *k*, du Ve siècle, qui la remplace par une autre finale plus courte. Elle ne figure pas dans la version arménienne, ni dans la version syriaque du Sinaï. Au témoignage d'Eusèbe, *Quaest. ad Mar.*, I, elle faisait déjà défaut dans un grand nombre de manuscrits de son temps. — Cependant, on la trouve dans les manuscrits onciaux les plus anciens, autres que ℵ et B. Saint Jérôme l'a conservée dans sa Vulgate. Tous les manuscrits de la Vulgate préhiéronymienne, à l'exception de *k*, la contiennent ; et de même les anciennes versions syriaques, Peschitto et Curetonienne. Enfin, elle était connue, au IIe siècle, de saint Irénée, *Contra Haeres.*, III, x, 6, de Tatien, qui lui a donné place dans son Diatessaron, de saint

Justin, I *Apol.*, XLV, très probablement du Pasteur d'Hermas, *Sim.*, IX, 25, peut-être même de l'Épître aux Hébreux, II, 3-4. TH. ZAHN, *Einleitung in das N. T.*, t. II, 2e éd., 1900, p. 227.

Au point de vue de la critique interne. — Au point de vue de la critique interne, on remarque que l'Évangile, terminé à XVI, 8, finit court : il n'a pas de conclusion. — D'un autre côté, la finale canonique ne se relie pas très bien à ce qui précède, et, avec ses phrases serrées, a l'air d'une compilation ; on a même pensé qu'elle avait été simplement extraite des parties parallèles des autres Évangiles. — On ne connaît pas par ailleurs d'autre finale qui offre de meilleures garanties. La finale plus courte que présentent certains manuscrits n'a pas d'attestation aussi ancienne chez les écrivains ecclésiastiques et est communément rejetée. La finale trouvée, en 1907, par M. Freer, dans un manuscrit du Ve ou du VIe siècle, acquis au Caire, et qui est identique à celle que saint Jérôme lisait en quelques manuscrits de son temps, a toutes les apparences d'une composition artificielle, fabriquée après coup. C. R. GREGORY, *Das Freer-Logion*, 1908 ; cf. *Revue bibl.*, 1908, p. 450-452.

Conclusion. — Dans ces conditions, — en mettant hors de question l'inspiration divine du morceau — que penser de son origine littéraire ? Il est possible que le texte original de saint Marc ait fini à XVI, 8 ; cela expliquerait bien que la finale actuelle manque en un si grand nombre de manuscrits anciens, sans que l'on voie à cette omission de motif tendancieux ni de cause accidentelle possible. Le brusque arrêt de l'évangéliste a pu être motivé par une nécessité d'ordre matériel et parce qu'il se réservait de compléter ultérieurement son œuvre par le récit des apparitions du Christ que ses données premières faisaient directement entrevoir. Si l'ouvrage a été mis d'abord en circulation dans cet état, on comprend que bientôt on ait désiré le voir pourvu d'une conclusion sortable. Cette addition a dû être faite par un homme autorisé : elle n'est pas un simple abrégé des autres récits évangéliques, mais contient des traits spéciaux et personnels. Rien n'empêche qu'elle ait été rédigée par l'auteur même de l'Évangile, en supplément à son œuvre première. En tout cas le supplément est très ancien et a été ajouté de fort bonne heure à l'ouvrage : il doit reproduire à tout le moins une tradition primitive authentique. Cf. KNABENBAUER, *In Marc.*, 1894, p. 444-451 ; MANGENOT, art. *Marc* (*Évangile de S.*), dans le *Dictionnaire de la Bible*, t. IV, 1908, col. 725-735 ; VAN KASTEREN, *L'épilogue canonique du IIe Évangile*, dans la *Revue biblique*, 1902, p. 240-255 ; H. B. SWETE, *The Gospel according to St Mark*, 1902, p. CXIII ; F. SALMOND, art. *Mark* (*Gospel of*), dans le *Dictionary of the Bible*, t. III, 1900, p. 252.

42. Épisode de la sueur de sang, Luc, XXII, 43-44. — *Au point de vue de la critique externe.* — Ce passage est omis en un certain nombre de manuscrits, entre autres A et B ; il manque dans un manuscrit de la Vulgate préhiéronymienne, *f*, et dans la version syriaque du Sinaï. Au temps de saint Jérôme, *Adv. Pelag.*, II, 16, il était absent de « la plupart des exemplaires latins et grecs ».

Par contre, le morceau se trouve dans les deux anciens manuscrits onciaux, ℵ et D ; dans tous les manuscrits de la Vulgate latine ; dans ceux de la Vulgate préhiéronymienne, autres que *f* ; dans la version syriaque curetonienne, la Peschitto, etc. Il figure également dans des écrits fort anciens : dans le Diatessaron de Tatien, dans saint Irénée et jusque dans saint Justin, *Dial.*, CIII.

Au point de vue de la critique interne. — Si l'on compare ces versets au reste de l'Évangile ou au livre des Actes, non seulement on n'y trouve rien qui tranche sur la manière littéraire propre à saint Luc, mais au contraire on y remarque plusieurs particularités qui semblent spéciales à cet auteur. Le verbe ἐνισχύω ne se lit que dans notre passage et dans *Act.*, IX, 19 ; l'idée de la prière prolongée, exprimée par ἐκτενέστερον, se retrouve d'une façon identique dans *Act.*, XII, 5 et XXVI, 7 ; ὤφθη δὲ αὐτῷ est une expression affectionnée de notre écrivain : cf. *Luc*, I, 11 ; IX, 31 ; XXIV, 34 ; *Act.*, II, 3 ; VII, 2, 26, 30, 35 ; IX, 17 ; XIII, 31 ; XVI, 9 ; XXVI, 16.

Conclusion. — Il est donc probable que les deux versets ont été supprimés dans les manuscrits où ils manquent : on aura sans doute trouvé indignes du Christ cette sueur de sang qui l'accable et cet ange qui vient le réconforter. — Aussi, le passage, déclaré par Westcott-Hort interpolé, est-il maintenu comme authentique par Tischendorf, Nestle, Scrivener. D'après M. LOISY, *Les Évangiles synoptiques*, 1908, t. II, p. 574, l'hypothèse d'une suppression des versets est « non moins aisée à admettre que celle d'une interpolation ». Le critique ajoute : « La considération du style et l'emploi d'expressions qui appartiennent en propre à Luc, rendent peut-être plus probable l'hypothèse de l'authenticité. »

Cf. L. C. FILLION, *Essais d'exégèse*, 1884, p. 101 sq. ; E. MANGENOT, *Luc* (*Évangile de S.*), dans le *Dict. de la Bible*, t. IV, 1908, p. 386-391 ; A. BRASSAC, *Manuel biblique*, t. III, 1910, p. 99-100.

43. Épisode de la femme adultère, Jean, VII, 53-VIII, 11. — *Difficultés objectées à son authenticité.* — Ce passage manque dans les plus anciens manuscrits grecs, ceux des IVe et Ve siècles, ℵ, A, B, C ; dans les plus anciens manuscrits de la Vulgate antérieure à saint Jérôme, *a*, *f*, *l*, *q* ; de même dans les plus anciens manuscrits des versions coptes et syriaques.

Au point de vue de la critique interne, on objecte que le morceau ne se relie pas bien au contexte : dans le discours qui suit, Jésus est censé s'adresser aux mêmes interlocuteurs que précédemment, et ce sont les pharisiens qui répondent ; or les pharisiens qui accusaient la femme adultère semblent, VIII, 9, s'être tous retirés jusqu'au dernier. Ce qui est dit, VIII, 2-3, de Jésus assis pour enseigner dans le temple, des scribes associés aux pharisiens, paraît convenir aux Synoptiques, non au quatrième Évangile. La démarche du Sauveur au mont des Oliviers, son retour, le matin, au temple, où la foule se presse pour l'entendre, VIII, 1-2, rappelleraient également la pure tradition synoptique. M. LOISY, *Le quatrième Évangile*, 1903, p. 534-535, ajoute que ce récit ne peut être johannique, parce qu'il a un cachet franchement historique et, comme tel, tranche sur le symbolisme général de notre document.

Le texte est regardé comme interpolé, par Westcott-Hort, B. Weiss, Nestle, H. J. Holtzmann, Loisy, et même par les commentateurs protestants conservateurs, tels que Westcott, Godet, Zahn.

Preuves de l'authenticité. — *Au point de vue de la critique externe.* — On a cependant de très bonnes raisons de croire à son authenticité. Au point de vue de l'histoire, il n'y a pas de conclusion bien ferme à tirer de ce que la péricope manque dans les plus anciens manuscrits conservés. Ces manuscrits sont du Ve ou du IVe siècle : or, à cette époque, le morceau était lu dans le texte de saint Jean par divers auteurs ecclésiastiques. Saint Ambroise, *Apol. David.*, II, 1 ; *Ep.* XXVI, 2, et saint Augustin, *Conjug. adult.*, II, 6 ; *In Joan.*, tr. XXXIII, 3-8, le tiennent pour authentique. Saint Jérôme, *Adv. Pelag.*, II, 17,

rapporte qu'il se trouvait dans beaucoup d'exemplaires de la Vulgate latine et de manuscrits grecs. Lui-même l'a maintenu dans sa Vulgate, revisée sur les meilleurs textes anciens. Quant aux manuscrits des trois premiers siècles, leur état est difficile à apprécier d'après les écrits des Pères contemporains : la plupart n'avaient pas occasion de citer notre passage. M. Loisy, *op. cit.*, p. 536, convient lui-même qu'on a dû le lire « en Occident dès le IIIe siècle, peut-être même dès la fin du IIe ». Cf. *Les Evang. syn.*, t. I, p. 15; B. Weiss, *Das Johannes Evangelium*, 9e éd., 1902, p. 314; Zahn, *Einleit. in das N. T.*, t. II, p. 558.

Une chose tend à assurer que la pièce a plutôt été enlevée des manuscrits qu'elle n'y a été ajoutée : c'est le caractère même de l'épisode qu'elle contient. Saint Augustin, *loc. cit.*, parle de maris faibles dans la foi ou ennemis de l'orthodoxie, qui auraient enlevé cette histoire de leurs textes, par crainte de voir enseigner à leurs femmes l'impunité de l'adultère. On peut surtout supposer des chefs d'Eglises qui auront supprimé, dans les exemplaires destinés à la lecture publique ou à l'usage ordinaire des fidèles, un passage qui pouvait donner lieu à quelque interprétation fâcheuse.

Au contraire, l'interpolation ne s'explique pas. Ou bien la pièce ne comprenait que le corps du récit actuel, VIII, 3-11, sans la petite notice qui l'introduit, VII, 53-VIII, 2 : dans ce cas, rien n'invitait à la mettre en rapport avec le quatrième Evangile, et l'on ne conçoit pas que le récit isolé ait été pourvu d'une introduction destinée à l'insérer à cet endroit de notre écrit, surtout qu'on n'ait pas mieux fait la suture du morceau avec le contexte précédent, ni modifié l'introduction du discours suivant de façon à obtenir une correspondance exacte avec les données du récit interpolé.

Ou bien l'histoire se présentait déjà pourvue de son introduction : dans ce cas, il faut supposer qu'elle faisait partie d'un document étendu, lequel, à en juger par tout le morceau, ne pouvait être qu'un Evangile; mais alors on ne s'explique pas mieux que le récit ait pu prendre place dans l'Evangile de saint Jean. La petite notice qui l'introduit, et où l'on voit Jésus se retirer à la montagne des Oliviers, puis revenir de bon matin au temple où il enseigne la foule qui se presse vers lui, pendant que les pharisiens se préparent à lui poser des questions insidieuses, rappelait tout naturellement les incidents que les Synoptiques rattachent à la dernière semaine : *Luc*, XXI, 37-38; XX, 20 sq. et parallèles. On était donc positivement invité à joindre la péricope aux premiers Evangiles; tout détournait de l'ajuster au quatrième.

Renan avait bien raison de dire, *Vie de Jésus*, 13e éd., 1867, p. 501, qu'on comprend « beaucoup mieux qu'un tel passage ait été retranché qu'ajouté ».

44. *Au point de vue de la critique interne.* — Au point de vue interne, le morceau n'offre rien qui autorise à suspecter son authenticité. — S'il paraît moins symbolique que le reste du quatrième Evangile, c'est qu'on ne veut pas lui appliquer la même méthode d'interprétation. — Si Jésus enseigne assis, non debout comme en d'autres endroits (VII, 37; X, 23-24), cela peut tenir à ce qu'il se trouve justement dans la partie du temple où il était permis aux docteurs de s'asseoir. Cf. VIII, 20 et *Marc*, XII, 41. — Il n'est pas certain que, dans le meilleur texte, à côté des pharisiens figurent « les scribes »; des témoins très autorisés portent à leur place « les princes des prêtres »; si la mention des scribes est authentique, elle a pu être motivée spécialement par le cas donné : il s'agit d'une interprétation de la loi concernant le châtiment de l'adultère; cela était de leur ressort. — L'analogie des démarches attribuées au Sauveur avec celles que lui prêtent les Synoptiques, la dernière semaine, se conçoit fort bien : le même péril devait lui inspirer les mêmes précautions à l'occasion de la fête des Tabernacles qu'à la Pâque suivante.

Quant au rapport de la péricope avec le contexte, voici ce que l'on constate : la péricope supprimée, on n'obtient pas de meilleure suite entre le discours de VIII, 11 sq. et le récit de VII, 45-52, qui précéderait immédiatement : Jésus est censé s'adresser aux mêmes interlocuteurs; or la scène antérieure se passe hors de la présence du Sauveur, dans le sanhédrin. Au contraire, si l'on maintient la péricope, on y trouve bien comme interlocuteurs de Jésus les pharisiens : il n'est pas nécessaire de penser que tous soient partis au loin à la fin de l'incident; rien n'assure d'ailleurs que le discours suivant soit prononcé aussitôt après la scène précédente, sans que de nouveaux pharisiens, ou les mêmes, aient eu le temps de venir se joindre à l'auditoire.

Bien plus, on peut trouver que la péricope est, pour ainsi dire, réclamée par le contexte. Le retour des émissaires et la séance du sanhédrin ont leur place toute marquée au soir du dernier jour de la fête; les discours du chapitre VIII viendraient tout à fait en surcharge, s'ils étaient prononcés à la suite, et non le lendemain, comme le marque la notice de VIII, 2a. Il y a une correspondance assez remarquable entre le détail sur Jésus enseignant « assis », VIII, 2b, et la réflexion, annexée au discours suivant, sur la trésorerie du temple, VIII, 20; entre le jugement de l'adultère, et le reproche que Jésus fait ensuite aux pharisiens de juger seulement sur les dehors, VIII, 17; entre le péché dont les pharisiens réclament le châtiment, et celui que le Sauveur va leur reprocher à eux-mêmes, VIII, 21, 24; cf. 34, 46; IX, 41. Enfin, on trouve dans notre morceau plusieurs particularités de style qui offrent un air de parenté assez sensible avec des formules affectionnées de saint Jean : au v. 2, πάλιν (cf, I, 35; IV, 3, 46; VIII, 12; X, 7, 19, 40; XI, 7; XXI, 1); au v. 5, λιθάζειν (cf. X, 31, 32, 33; XI, 8); οὖν; v. 7, *ergo*; au v. 6, « ils disaient cela en le tentant » (cf. VI, 6; II, 21; VI, 72; VII, 39; XI, 13, 51; XII, 6, 33; XXI, 19, 23); au v. 11, μηκέτι ἁμάρτανε (cf. V, 14).

Dans ces conditions, on est autorisé à regarder la péricope de l'adultère comme un morceau authentique du quatrième Evangile. Cf. Renan, *Vie de Jésus*, 13e éd., 1867, p. 500-501; Fillion, *L'Evangile de S. Jean*, 1887, p. 164-166; Knabenbauer, *Commentarius in Evangelium secundum Ioannem*, 1897, p. 271-273; Mangenot, art. *Jean (Evangile de S.)* dans le *Dict. de la Bible*, t. III, 1903, col. 1175-1182; Calmes, *L'Evangile de S. Jean*, 1904, p. 276-284; Lepin, *La valeur historique du quatr. Evang.*, 1910, t. II, p. 62-89.

45. La formule trinitaire du baptême, Matth., XXVIII, 19. — *Objections à l'authenticité.* — On a remarqué que la formule : « les baptisant au nom du Père et du Fils et du Saint Esprit », manque dans les citations du passage faites par Eusèbe, antérieurement au concile de Nicée, et l'on a conjecturé qu'elle devait être absente des manuscrits consultés à cette époque par l'évêque de Césarée; cela permettrait de croire qu'elle avait été interpolée après coup dans le texte authentique de saint Matthieu. Conybeare, *The Eusebian Form of the text Matth.*, XXVIII, 19, dans la *Zeitschrift für die neutest. Wissenschaft*, 1901, p. 275-288. — D'après M. Loisy, *Autour d'un petit livre*, 1903, p. 231-232, le discours, débarrassé de cette formule, se présenterait dans un meilleur équilibre, et nous aurions probablement affaire à

une glose suggérée par la liturgie baptismale. Cf. *Les Evang. syn.*, t. II, p. 752, note 1.

Réponse. — Mais les citations anormales d'Eusèbe n'ont pas la signification défavorable qu'on leur prête : ce sont des citations abrégées; l'écrivain veut prouver la royauté et la puissance universelles du Christ; il ne reproduit du texte de saint Matthieu que ce qui va à sa thèse. Il est certain que la partie omise est citée ailleurs par l'évêque de Césarée. Bien plus, elle se trouve chez des auteurs plus anciens : au milieu et au début du IIIe siècle, elle figure dans Origène, *Scholia in Ev. secundum Matthaeum*, XXVIII, 18; dans saint Cyprien, *Liber Testimoniorum*, lib. II, c. XXVI; *Ep.* XXII, n. 3; dans Tertullien, *De baptismo*, XIII; *Liber de praescriptionibus*, XX; au dernier quart du IIe siècle, elle est citée par saint Irénée, *Contra Haeres.*, III, XVII, 1; enfin, on la rencontre jusque dans la *Didaché*, VII, 1. Aussi M. Loisy lui-même a-t-il cet aveu, *Les Evang. syn.*, t. II, p. 751 : « Son emploi est attesté par la *Didaché*, VII, 1, et l'on peut croire qu'elle était universellement reçue dans les Eglises au commencement du second siècle. »

D'autre part, le contenu de la formule n'indique aucunement une époque récente. La doctrine trinitaire qu'elle exprime se retrouve équivalemment dans la Ire Epître de saint Clément, vers 95 : I *Clem.*, LVIII, 2, et même dans saint Paul, II *Cor.*, XIII, 13; cf. I *Petr.*, I, 2. Le fait que dans les Actes des apôtres nous voyons les fidèles baptisés au nom de Jésus, Christ et Seigneur, n'empêche pas non plus que le premier évangéliste ait pu rapporter comme parole du Sauveur la sentence en question : la formule des Actes a pu n'être pas regardée dès les premiers jours comme devant être employée immédiatement et en toute occasion; mais il est fort possible aussi qu'elle ait été dès lors réellement employée : la formule : « baptiser au nom de Jésus-Christ » ou de « Jésus Seigneur », indiquerait simplement que les baptisés faisaient profession de croire en la glorification messianique de Jésus et lui étaient désormais consacrés. Cf. H. B. SWETE, dans l'*Expositor*, oct. 1902; *The Holy Spirit in the New Testament*, 1909; Th. RIGGENBACH, *Der Trinitarische Taufbefehl nach seiner ursprünglichen Textgestalt und seiner Authentie untersucht*, 1903; F. E. CHASE, *The Lord's command to baptize*, dans le *Journal of theological Studies*, 1905, p. 481-521; J. LEBRETON, *Les origines du dogme de la Trinité*, 1910, note E.

46. L'attribution du Magnificat à Marie, Luc, I, 46. — *Objections à l'authenticité.* — Dans quelques textes anciens, le *Magnificat* se trouve attribué, non à Marie, mais à Elisabeth. Ainsi trois manuscrits de la Vulgate antérieure à saint Jérôme, *a*, *b*, *l*, ont la leçon : *Et ait Elisabeth.* On trouve la même leçon dans deux manuscrits tardifs (codex *Claromontanus*, IXe siècle, codex *Vossianus*, XIVe siècle) de la version latine de saint Irénée, *Contra Haeres.*, IV, VII, 1. A la fin du IVe siècle, saint Nicéta, évêque de Rémésiana en Dacie, nous montre le *Magnificat* chanté dans son Eglise comme cantique d'Elisabeth : « Cum Elisabeth Dominum anima nostra magnificat. » Enfin, au milieu du IIIe siècle, Origène, dans une de ses homélies sur saint Luc, *In Luc.* hom. VII, conservées dans la traduction latine de saint Jérôme, fait allusion à un groupe de manuscrits où la prophétie de Marie est mise dans la bouche d'Elisabeth.

Cette leçon exceptionnelle a été approuvée par quelques critiques : HARNACK, *Das Magnificat der Elisabeth*, dans les *Sitzungsberichte der königlichen preussischen Akademie der Wissenschaft*, 1900, p. 538-556; A. LOISY, *Revue d'histoire et de littérature religieuses*, 1897, p. 424-432; *Les Evang. syn.*, 1907, t. I, p. 302-303.

Réponse. — Au point de vue de la critique externe. — Il semble cependant certain que la leçon authentique doit être la leçon commune. En effet, au point de vue de l'histoire critique du texte, la leçon exceptionnelle est au moins sensiblement inférieure en probabilité à la leçon ordinaire.

Même à l'époque la plus ancienne où nous trouvons attestée la leçon : *Et ait Elisabeth*, nous voyons que cette leçon est constamment, par rapport à la leçon : *Et ait Maria*, une leçon exceptionnelle, généralement négligée et rejetée. Ainsi, aux Ve et IVe siècles, les principaux Pères de l'Eglise latine, saint Ambroise, saint Augustin, saint Jérôme, attribuent invariablement le *Magnificat* à la Sainte Vierge et semblent ignorer la variante dont témoigne saint Nicéta. Il en est de même des Pères de l'Eglise grecque, à la même époque, saint Epiphane, saint Basile, saint Athanase. Les manuscrits grecs, conservés de ce temps, ℵ, A, B, C, D, portent la leçon commune, comme tous les manuscrits grecs postérieurs, sans exception. Même unanimité chez les Pères de l'Eglise syriaque, saint Ephrem, saint Aphraate.

Si du IVe siècle nous nous reportons au IIIe, nous constatons un phénomène semblable. Origène, qui est seul à nous parler des manuscrits portant la leçon divergente, traite cette leçon comme anormale et négligeable : toute son homélie VIII n'est qu'un commentaire du *Magnificat* présenté sans restriction comme cantique de Marie.

Au delà d'Origène, nous ne rencontrons plus aucune allusion à la leçon disparue. En revanche, nous trouvons des témoignages très formels en faveur de la leçon ordinaire : dans Tertullien, *Lib. de anima*, XXVI; en deux endroits incontestablement authentiques de saint Irénée, *Contra Haeres.*, III, X, 2; IV, VII, 1; enfin dans le *Diatessaron* de Tatien.

Au point de vue de la critique interne. — Si maintenant nous considérons le rapport avec le contexte, c'est-à-dire avec la situation respective d'Elisabeth et de Marie, telle que la décrit saint Luc, la leçon ordinaire s'impose véritablement. Envisagé à ce point de vue, en effet, le *Magnificat* choquerait étrangement, placé dans la bouche d'Elisabeth et contredirait toute son attitude dans la scène. Rien de plus remarquable que la manière dont Elisabeth s'humilie et s'anéantit en présence de Marie, s'oubliant et s'effaçant elle-même devant la Mère de son Sauveur; or, tout à coup, par un complet changement d'attitude, elle passerait à louer Dieu de la faveur personnelle qu'elle a reçue! Ses pensées cesseraient de converger vers Jésus et sa Mère pour se porter sur elle-même! Elle vient de saluer Marie bénie entre toutes les femmes, elle s'est abîmée devant la Mère de son Seigneur : et brusquement elle s'appliquerait à elle-même, en renchérissant encore sur les expressions, ce qu'elle vient d'adresser à l'auguste Vierge, en parlant des grandes choses que le Tout-puissant a accomplies en elle, et du concert de louanges que feront retentir en son honneur toutes les générations! Une telle attitude ne siérait point à Elisabeth dans la circonstance; un tel langage détonnerait sur son petit discours antérieur, il ne serait point dans la situation. — Au contraire, le *Magnificat* convient tout à fait dans la bouche de Marie et s'harmonise exactement avec le reste de la scène.

Cette observation a une portée décisive : il s'agit de l'économie fondamentale du récit évangélique. Jointe aux arguments fournis par l'histoire critique du texte, elle oblige à conclure à l'authenticité de l'attribution du *Magnificat* à Marie. Cf. A. DURAND, *L'origine du Magnificat*, dans la *Revue bibl.*, 1898, p. 74-77; O. BARDENHEWER, *Ist Elisabeth die Sängerin des Magnificat?* dans les *Biblische Studien*, t. VI,

p. I-II, p. 189-200; P. Ladeuze, dans la *Revue d'histoire ecclésiastique*, 1903, p. 623-644; Lepin, *Le Magnificat doit-il être attribué à Marie ou à Elisabeth?* dans *L'Université catholique*, 1902; *L'origine du Magnificat. Réponse aux nouvelles observations de M. Loisy. Ibid.*, 1903, p. 290-296.

47. L'ange de la piscine probatique, Jean, v, 3c-4. — *Objections à l'authenticité.* — Le texte grec ordinaire porte à cet endroit, v. 3c, que les malades, couchés sous les portiques, étaient « attendant le mouvement de l'eau ». Et il ajoute, v. 4 : « Or, un ange du Seigneur descendait de temps en temps dans la piscine et agitait l'eau; le premier donc qui entrait après le mouvement de l'eau, se trouvait guéri, de quelque maladie qu'il fût atteint. » — Le v. 3c seul manque dans les manuscrits AL; le v. 4 seul manque dans le codex D et un certain nombre de manuscrits latins; le tout manque dans ℵ, B, C et la version syriaque curetonienne.

Le passage entier est rejeté en marge dans les éditions de Tischendorf, Westcott-Hort, Nestle. M. Loisy, *Le quatr. Evang.*, p. 389, croit également à une interpolation destinée à combler une lacune apparente du texte primitif.

Réponse. — Cependant l'authenticité du morceau est établie par des raisons critiques du plus grand poids. Il figure dans la Vulgate latine, dont nous connaissons la haute valeur; on le trouve dans la plupart des manuscrits de la Vulgate antérieure à saint Jérôme; il était déjà connu de Tertullien.

Au point de vue interne, il ne renferme rien qui détonne sur le reste du quatrième Evangile. Au contraire, la digression amenée par l'explication qui vient s'insérer dans le récit est tout à fait conforme à la méthode ordinaire de l'auteur. — On trouve même un cachet franchement johannique dans la proposition : « le premier *donc* qui entrait... » — Enfin, le passage paraît exigé par le contexte : le renseignement qu'il fournit, en effet, semble une explication nécessaire du v. 7, où le malade dit à Jésus : « Seigneur, je n'ai personne pour me jeter dans la piscine quand l'eau a été agitée; et pendant que j'y vais, un autre descend avant moi. »

Il est donc probable que le passage a été omis, non sans doute par une suppression volontaire et tendancieuse, mais d'une façon accidentelle, dans un manuscrit type qui en aura influencé un bon nombre d'autres aux IIIe et IVe siècles.

L'authenticité du morceau, rejetée par quelques auteurs catholiques, comme Brassac, *Manuel biblique*, t. III, 1910, p. 172; et en partie Calmes, *L'Evangile selon S. Jean*, 1904, p. 220, est reconnue, au contraire, de Strauss, *Nouvelle vie de Jésus*, 1864, t. II, p. 159; Reuss, *La théologie johannique*, 1870, p. 167; H. J. Holtzmann, *Das Evangelium des Johannes*, 2e éd., 1893, p. 88; 3e éd., refondue par W. Bauer, 1908, p. 118; Mangenot, art. *Jean (Evangile de S.)*, dans le *Dict. de la Bible*, t. III, 1903, col. 1173-1175.

48. A consulter. — Jacquier, *Histoire des livres du N. T.*, t. II, p. 486-507; t. IV, p. 273-280; Brassac, *Manuel biblique*, t. III, 1910, p. 79, 99, 171 sq.

III. Le rapport des trois premiers Evangiles entre eux

Avant d'aborder la question des auteurs de nos Evangiles, il nous faut encore traiter une question préalable, celle du rapport qui existe entre les trois premiers d'entre eux. La détermination de ce rapport est, en effet, nécessaire pour apprécier l'ordre dans lequel ont paru les documents, leur dépendance réciproque, et par là même intéresse la question de savoir s'ils sont bien des auteurs auxquels on les attribue.

49. I. Etat de la question. — *Ressemblances des trois Evangiles.* — La comparaison de nos Evangiles révèle entre les trois premiers des ressemblances étroites. Tandis que le quatrième s'attache à reproduire le ministère de Jésus en Judée avant la dernière semaine, se bornant presque à supposer son ministère galiléen, les Evangiles antérieurs racontent le seul ministère de Jésus en Galilée, à la suite du baptême et de la tentation au désert, et ne conduisent le Sauveur à Jérusalem que quelques jours avant la Pâque finale. Leur plan général est donc identique.

On y trouve aussi, pour une bonne part, les mêmes éléments, les mêmes miracles, les mêmes anecdotes, les mêmes discours, souvent groupés de la même manière, présentés de la même façon, parfois avec des coïncidences extraordinaires au point de vue du style et des expressions.

50. *Leurs différences.* — Cependant, à côté de ces ressemblances très remarquables, il y a des différences non moins évidentes. Des parties considérables manquent dans un Evangile et se trouvent seulement dans les deux autres : ainsi, les récits relatifs à l'enfance de Jésus sont particuliers à saint Matthieu et à saint Luc, et ils diffèrent de l'un à l'autre de ces Evangiles; les discours, abondants en saint Matthieu et en saint Luc, sont presque nuls dans saint Marc. — D'autres parties sont exclusivement propres à tel ou tel de nos documents. Saint Marc est seul à raconter la guérison du sourd-muet de la Pentapole, celle de l'aveugle de Bethsaïde; il reproduit également seul la parabole de la semence qui croît d'une façon insensible et celle du maître qui laisse sa maison à la garde de ses serviteurs. On ne trouve que chez saint Matthieu les récits de l'adoration des mages, de la fuite en Egypte, du massacre des Innocents, les paraboles de l'ivraie, des ouvriers envoyés à la vigne, des dix vierges, etc. Saint Luc seul nous a conservé les récits de l'annonciation, de la visitation, de la présentation au temple, les épisodes de Zachée, du bon larron, de l'apparition aux disciples d'Emmaüs, les paraboles du bon samaritain, de l'enfant prodigue, du pharisien et du publicain, etc.

Si l'on combine entre eux les récits des trois Evangiles, on peut dire que les deux tiers des détails sont communs aux trois; saint Matthieu possède en propre environ 1/6 de son Evangile, 330 versets; saint Luc environ 1/4 du sien, 541 versets; saint Marc seulement 1/10, ou 68 versets.

Il n'y a pas moins de variété en ce qui concerne le groupement et la liaison des diverses parties, les détails fournis dans les récits, le choix des termes et les constructions. Saint Marc a environ un quart de ses mots qui se retrouvent chez les deux autres Evangiles, la moitié qui lui sont communs avec saint Matthieu, le tiers avec saint Luc; saint Matthieu et saint Luc ont en commun un quart de leurs mots.

51. *La question synoptique.* — Pour saisir d'un coup d'œil ressemblances et divergences, on dispose les trois premiers Evangiles sur trois colonnes parallèles, en faisant correspondre leurs parties communes. On obtient ainsi une *Synopse* (σύνοψις), ou « vue d'ensemble » du contenu évangélique, tel qu'il résulte de ce triple document. De là le nom de *Synoptiques* donné à nos trois premiers Evangiles.

Le problème que pose à la critique le mélange extraordinairement complexe de ces ressemblances et de ces divergences est appelé lui-même le *Problème synoptique.*

Ce problème a reçu les solutions les plus variées; on peut dire qu'on a proposé tour à tour, ou à peu près, toutes celles qui se peuvent imaginer. Nous nous bornerons à indiquer les principales d'entre elles, en insistant sur celles qui obtiennent plus généralement faveur aujourd'hui, et nous tâcherons de tirer ensuite les conclusions les plus probables.

II. Diverses solutions proposées. — Les solutions proposées se ramènent à trois. Ou bien les Evangiles dépendent les uns des autres, les auteurs plus récents ayant utilisé l'œuvre de leurs devanciers : c'est l'hypothèse de la *dépendance mutuelle*, ou de l'utilisation réciproque. Ou bien ils dépendent d'une source commune, et cette source elle-même peut être: soit la *tradition orale*, soit un ou plusieurs *documents écrits primitifs*.

52. § 1. — **Hypothèse d'une dépendance mutuelle, ou d'une utilisation réciproque.** — Dans cette hypothèse, les évangélistes se sont connus les uns les autres, et les plus récents ont utilisé l'œuvre de leurs devanciers. Les combinaisons possibles sont au nombre de six, suivant que l'on place tel ou tel des Evangiles en premier lieu, et tel ou tel autre en second. Toutes ont été mises en avant. Trois surtout ont rallié des suffrages autorisés.

1re forme. — L'une fait apparaître les Evangiles dans l'ordre où ils sont rangés présentement dans le Canon : saint Matthieu aurait écrit le premier; saint Marc se serait servi de son Evangile; saint Luc les aurait eus tous deux entre les mains. L'hypothèse avait été suggérée par saint Augustin, qui, parlant de saint Marc, observe qu'il semble avoir suivi saint Matthieu, « tanquam pedissequus et breviator ejus » (*De consensu evang.*, I, ii, 4). Elle a été reprise et développée par de nombreux critiques catholiques : Hug, Danko, Patrizi, de Valroger, Wallon, Schanz, Bacuez.

2e forme. — La seconde adopte l'ordre suivant : Matthieu, Luc, Marc. Elle a été proposée par Griesbach, *Commentatio qua Marci Evangelium totum e Matthaei et Lucae commentariis decerptum esse monstratur*, 1789, 1790. Saint Matthieu aurait écrit le premier son Evangile en grec, d'après ses propres souvenirs; saint Luc aurait utilisé saint Matthieu en le complétant par la tradition orale; saint Marc aurait fait un extrait de saint Matthieu et de saint Luc, en y mêlant quelques informations particulières.

3e forme. — La troisième suit l'ordre : Marc, Matthieu, Luc. Elle a été soutenue par Koppe, *Marcus non epitomator Matthaei*, 1782; Storr, *Ueber den Zweck der evangelischen Geschichte des Johannes*, 1786; *De fontibus Evangeliorum Matthaei et Lucae*, 1794. Pour lui, saint Marc aurait mis d'abord par écrit la prédication de saint Pierre; saint Matthieu et saint Luc, chacun de leur côté, auraient utilisé ce premier Evangile, en le complétant d'après leurs propres informations.

Cette dernière hypothèse est combinée aujourd'hui par un grand nombre de critiques avec l'hypothèse documentaire, comme nous le verrons tout à l'heure.

53. *Modifications récentes de la 1re forme.* — Divers critiques récents ont renouvelé la première de ces hypothèses, en lui faisant subir une modification importante. — Dès le xvie siècle, Grotius, *Annot. in tit. Matth.*, avait émis l'idée que saint Marc s'était servi de l'original hébreu de saint Matthieu, et qu'à son tour le traducteur grec de saint Matthieu s'était servi de saint Marc. Cette combinaison a été reprise par Th. Zahn, *Einleitung in das N. T.*, t. II, 1899. D'après ce critique, Matthieu aurait d'abord écrit son Evangile en araméen; Marc aurait utilisé ce Matthieu araméen, en l'abrégeant; à son tour, le traducteur grec de Matthieu se serait inspiré du second Evangile, au point de vue de la forme seulement; Luc aurait utilisé Marc et des sources secondaires.

La même hypothèse a été adoptée, avec quelques modifications encore, par plusieurs critiques catholiques. — D'après Belser, *Einleitung in das Neue Testament*, 1901, Marc dépendrait de Matthieu araméen et de la prédication de saint Pierre; Luc aurait utilisé Marc, Matthieu araméen et grec, et la tradition orale. — Le P. Bonaccorsi, *I tre primi Vangeli e la critica letteraria ossia la Questione sinottica*, 1904, adopte à peu près le système de Zahn. — Le P. Calmes, *Comment se sont formés les Evangiles*, 1899, l'amende d'une façon sérieuse, en supposant que la réaction de Marc sur Matthieu n'a pas eu lieu seulement pour la forme littéraire, mais aussi pour le fond, c'est-à-dire que Marc aurait servi en partie de source pour la composition même de Matthieu canonique. L'hypothèse ainsi complétée se rapproche de l'hypothèse documentaire que nous aurons à exposer ci-après.

54. § 2. — **Hypothèse d'une dépendance commune à l'égard de la tradition orale.** — Dans cette seconde hypothèse, nos Synoptiques auraient pour source commune la tradition orale, ou la catéchèse évangélique, prêchée d'abord par les apôtres, puis par les missionnaires chrétiens. Les apôtres racontaient la vie de Jésus-Christ et répétaient ses principaux enseignements : leur prédication ne tarda pas à se fixer dans un cadre assez uniforme; à force d'être répétés aux fidèles, les discours du Sauveur, et même le récit de ses œuvres, prirent une forme presque invariable, et en quelque sorte stéréotypée. Missionnaires et catéchistes ne purent mieux faire que de s'assimiler cette prédication apostolique et de la reproduire à leur tour le plus fidèlement, par conséquent le plus uniformément, possible. C'est cette catéchèse qui aurait été utilisée, à des degrés divers et suivant des points de vue différents, par nos trois premiers évangélistes.

L'hypothèse a été énoncée d'abord par Herder, *Vom Erlöser der Menschen nach den drei ersten Evangelien*, 1796; *Regel der Zusammenstimmung unserer Evangelien*, 1797. Son patron principal a été Gieseler, *Historisch-kritiker Versuch über die Entstehung und die frühesten Schicksale der schriftlichen Evangelien*, 1818. — Elle a été adoptée de nos jours par un grand nombre de critiques : soit protestants, comme Westcott, Godet, Wright, Veit; soit catholiques, comme Kaulen, Cornely, Knabenbauer, Fouard, Le Camus, Fillion, etc.

§ 3. — **Hypothèse d'une dépendance commune à l'égard de documents écrits.** — Dans cette troisième hypothèse, les rapports constatés entre nos Synoptiques seraient dus à leur utilisation d'un ou de plusieurs documents communs.

55. Un Evangile primitif. — D'après les uns, il y aurait eu à l'origine une sorte d'Evangile primitif, qui aurait été utilisé par les auteurs de nos trois premiers Evangiles. Mais cette hypothèse même a été soutenue sous des formes assez variées.

Un Evangile primitif araméen. — D'après Lessing, *Neue Hypothese über die Evangelisten als bloss menschliche Schriftsteller betrachtet*, 1778 (publié, en 1784, dans *Theol. Nachlass*) la source commune serait un protévangile araméen, dont nos Synoptiques ne seraient que des extraits, traduits en grec. La même hypothèse paraît avoir été reprise par Berthold, *Histor. krit. Einleitung in die Schriften des A.*

und N. T., 1812, et Bleek, *Einleitung in das N. T.*, 1862.

Une traduction grecque de l'Evangile primitif. — Eichhorn, après avoir rattaché d'abord les Synoptiques au protévangile araméen, *Allgemeine Bibliothek der biblischen Literatur*, t. V, 1794, corrigea ensuite son système, *Einleitung*, t. I, 1804, et établit que nos évangélistes avaient utilisé le protévangile déjà traduit en grec, et même qu'ils avaient eu de cette traduction grecque des recensions plus ou moins remaniées et complétées.

Un Evangile primitif en araméen et en grec. — Les Synoptiques se seraient servis, soit du protévangile araméen, soit de sa traduction grecque, d'après Marsh, *Translation of Michaelis Introduction to the N. T.*, t. III, 1803, et Gratz, *Neuer Versuch die Entstehung der drei ersten Evangelien zu erklären*, 1812.

56. *Modifications récentes de la 1re hypothèse.* — Ces dernières années, A. Resch, *Die Logia Jesu nach dem griechischen und hebräischen Text wiederhergestellt*, 1898, a soutenu l'hypothèse d'un protévangile rédigé, non plus en araméen, mais en hébreu proprement dit. C'était un recueil de récits et de discours, rédigé par l'apôtre Matthieu, et comprenant à peu près toute la matière qui se trouve commune aux trois Synoptiques, celle qui est commune à deux d'entre eux, et même un bon nombre des éléments propres à chacun. Marc l'aurait utilisé, le premier; Luc et l'auteur de Matthieu canonique l'auraient exploité à leur tour, en se servant également de l'Evangile de Marc. M. Resch a essayé de reconstituer le texte hébreu du protévangile supposé, sous le titre de : *Dibrê Ieshoua'*, « *Paroles (et actes) de Jésus* ».

Plus récemment encore, R.-A. Hoffmann, *Das Marcusevangelium und seine Quellen*, 1904, est revenu à l'hypothèse d'un Evangile primitif, rédigé en araméen, mais qui aurait existé sous deux formes : l'une plus courte, l'autre plus développée; la première aurait servi de source à Matthieu; la seconde formerait le fond de Marc et aurait été utilisée également par Luc.

57. Des sources multiples. — Ce ne serait pas un seul document, mais un grand nombre de petits écrits, soudés ensemble, qui seraient à la base de nos Synoptiques, d'après Schleiermacher, *Ueber die Schriften des Lukas, ein kritischer Versuch*, 1817.

58. Deux sources fondamentales : un proto-Marc et des Logia de Matthieu. — Le même Schleiermacher émit plus tard une opinion qui devait faire fortune, *Ueber die Zeugnisse des Papias von unserer beiden ersten Evangelien*, dans les *Theol. Studien und Kritiken*, 1832, p. 335-768. Ce que Papias nous dit (n° 10) de l'Evangile de saint Marc se rapporterait, non à notre Marc canonique, mais à un Marc primitif, ou proto-Marc, moins complet, moins bien ordonné, qui aurait seulement servi de source à notre Marc actuel. Ce qu'il dit de l'Evangile de saint Matthieu conviendrait, non à notre Matthieu canonique, mais à un simple recueil de discours de Jésus, écrit par saint Matthieu en araméen, c'est-à-dire un proto-Matthieu.

L'hypothèse ainsi émise a été adoptée par un grand nombre de critiques modernes. D'après eux, notre Evangile canonique de saint Marc aurait pour base le proto-Marc, dont il serait comme une édition retouchée et remaniée. Les deux autres Evangiles, saint Matthieu et saint Luc, seraient essentiellement une combinaison du proto-Marc avec le proto-Matthieu, c'est-à-dire du recueil primitif de récits avec la collection primitive de discours.

Tel est, sauf les variantes, le système soutenu par Credner, *Das N. Testament nach Zweck, Ursprung und Inhalt*, 1843; H. J. Holtzmann, dans ses *Synoptischen Evangelien*, 1863, et dans la 1re édition de son *Einleitung in das N. T.*, 1878; A. Réville, *Etudes critiques sur l'Evangile de S. Matthieu*, 1862; *Jésus de Nazareth*, 1897; Renan, dans sa *Vie de Jésus*, 1863; 13e éd. définitive, 1867; Weizsaecker, *Untersuchungen über die evangelische Geschichte*, 1864, 2e éd., 1901 ; Beyschlag, *Leben Jesu*, 1885; Reuss, *Histoire évangélique*, 1876.

On retrouve quelque chose de cette hypothèse dans l'opinion de P. W. Schmiedel, art. *Gospels* dans l'*Encycl. biblica*, t. II, 1901, et de J. Weiss, *Das älteste Evangelium*, 1903, d'après laquelle l'Evangile de Marc n'aurait pas encore eu sa rédaction pleinement arrêtée lorsqu'il servit de source à Matthieu et à Luc, mais aurait acquis sa forme définitive après les deux autres.

59. § 4. — Hypothèse mixte, de Marc et des Logia. — Le plus grand nombre des critiques qui aujourd'hui se rangent à l'hypothèse des deux sources, la proposent avec une modification importante par rapport au système précédent. A la base des Evangiles de saint Matthieu et de saint Luc, ils conservent le recueil de Logia, mais, au lieu d'un proto-Marc, placent le Marc canonique actuel. Nous avons dès lors une combinaison de l'hypothèse de l'utilisation avec l'hypothèse documentaire : Marc aurait été utilisé par les deux autres Synoptiques, et en même temps ces deux derniers Evangiles dépendraient du document appelé Recueil de Logia.

Telle est, dans son ensemble, l'hypothèse proposée d'abord par Weisse, *Die evangelische Geschichte kritisch und philosophisch behandelt*, 1838; soutenue depuis par H. J. Holtzmann, dans ses plus récents travaux, *Einleitung in das N. T.*, 2e éd., 1892; *Die Synoptiker (Hand-Commentar zum N. T.)*, 3e éd., 1901; Renan, dans *Les Evangiles*, 1877; B. Weiss, *Das Marcusevangelium und seine synoptische Parallelen*, 1872; *Das Matthäusevangelium und seine Lucas-Parallelen*, 1876; *Leben Jesu*, 1882, 3e éd., 1888; *Einleitung in das N. T.*, 1886, 3e éd., 1897; Wendt, *Die Lehre Jesu*, 1886, 2e éd., 1901; Weizsaecker, *Das apostolische Zeitalter der christlichen Kirche*, 1886, 2e éd., 1892; Rœhrich, *La composition des Evangiles*, 1897; Harnack, *Die Chronologie der altchristl. Literatur bis Eusebius*, t. I, 1897; *Sprüche und Reden Jesu*, 1907; Wernle, *Die synoptische Frage*, 1899; Juelicher, *Einleitung in das N. T.*, 1894, 5e éd., 1906; Soltau, *Unsere Evangelien, ihre Quellen und ihr Quellenwert*, 1901; O. Holtzmann, *Leben Jesu*, 1901; von Soden, *Urchristliche Literaturgeschichte : die Schriften des N. T.*, 1905; Wellhausen, *Einleitung in die drei ersten Evangelien*, 1905; Loisy, *Les Evangiles synoptiques*, 1907-1908; Nicolardot, *Les procédés de rédaction des trois premiers évangélistes*, 1908; Stanton, *The Gospels as historical documents*, t. II, 1909.

Un certain nombre d'auteurs catholiques se sont rangés à cette hypothèse, ces dernières années. Tels, Mgr Batiffol, *Six leçons sur les Evangiles*, 1897, p. 66 sq.; *L'enseignement de Jésus*, 1905, p. ix; V. Ermoni, *Le noyau primitif des Evangiles synoptiques*, dans la *Revue bibl.*, 1897, p. 259-264; le P. Lagrange, *Jésus et la critique des Evangiles*, dans le *Bulletin de littérature ecclésiastique*, 1904, p. 19; Mgr Barnes, *Origin of the Gospel according to S. Matthew*, dans le *Journal of theological Studies*, 1905, p. 188 sq.; F. Gigot, *Studies on the Synoptics*, dans la *New-York Review*, t. I, II et III; Camerlynck et Coppieters, *Evangeliorum secundum Matthaeum, Marcum et Lucam Synopsis*, 1908, p. xiii, xxi-xxiii.

60 Points discutés parmi les tenants de cette hypothèse. — 1° *Luc, dépendant de Marc et des Logia, dépend-il aussi de Matthieu?* — Les divergences notables qui existent entre les textes du premier et du troisième Evangile, dans les passages, étrangers à saint Marc, qui leur sont communs, ne permettent pas de supposer que les deux évangélistes se soient copiés, ni même utilisés d'une façon tant soit peu considérable. Néanmoins un certain nombre de critiques ont pensé que saint Luc s'était inspiré de saint Matthieu, d'une façon accessoire, et à tout le moins l'avait connu. C'est l'opinion soutenue par SIMONS, *Hat der dritte Evangelist den kanonischen Matthäus benutzt?* 1880; WEIZSAECKER, *Das apostolische Zeitalter*, 1886, 2ᵉ éd., 1892; WENDT, *Die Lehre Jesu*, 1886, 2ᵉ éd., 1901; H. J. HOLTZMANN, *Einleitung*, 2ᵉ éd., 1892; O. HOLTZMANN, *Leben Jesu*, 1901.

Quelques auteurs se bornent à conjecturer que Luc a pu connaître Matthieu, avant que ce premier Evangile ait reçu sa forme définitive, c'est-à-dire dans une édition antérieure qui n'aurait pas contenu les récits de l'enfance de Jésus, ni quelques autres morceaux, comme la promesse du Christ à Simon-Pierre. Ainsi pensent SCHMIEDEL, art. *Gospels;* W. SOLTAU, *Unsere Evangelien*.

Mais la plupart des critiques, à l'heure actuelle, proclament l'indépendance complète de saint Luc par rapport à saint Matthieu. RENAN, *Les Evangiles;* B. WEISS, *op. cit.;* JUELICHER, *Einleit.;* WERNLE, *Die synopt. Frage*; VON SODEN, *Urchristl. Literat.;* LOISY, *Les Evang. syn.;* CAMERLYNCK et COPPIETERS, *Synopsis;* etc.

61. 2° *Le recueil de Logia, qui, avec Marc, a servi de source à Matthieu et à Luc,* donne lieu à plusieurs questions.

A) *Quel était au juste son contenu?* — La plupart des partisans de la théorie des deux sources regardent le recueil de Logia comme ayant été essentiellement une collection de discours, introduits seulement par de courtes notices historiques.

Cependant quelques-uns estiment que le recueil a pu contenir de véritables récits, mêlés aux discours. H. J. HOLTZMANN, *Einleitung*, 2ᵉ éd., p. 350. B. WEISS, *op. cit.*, va plus loin. D'après lui, ce document primitif aurait contenu, outre les discours, un assez bon nombre de récits, et déjà comme une esquisse du ministère public de Jésus. — RENAN, *Vie de Jésus*, et *Evangiles*, y voyait même un véritable Evangile, ressemblant beaucoup à notre Evangile grec de saint Matthieu, sans lui être pourtant identique.

B) *Sous quelle forme le document a-t-il été connu respectivement de Matthieu et de Luc?* — D'après quelques critiques, Matthieu, et peut-être même Luc, auraient connu et exploité le recueil de Logia en araméen. — Le plus grand nombre pensent que les deux évangélistes ont travaillé sur ce document primitif déjà traduit en grec, et que même ils ont dû le posséder en des recensions différentes, ce qui expliquerait en partie leurs divergences dans la manière de présenter les éléments qu'ils lui ont empruntés. Tel est l'avis de REUSS, WERNLE, JUELICHER, VON SODEN, SOLTAU, LOISY.

C) *Ce recueil de Logia était-il un écrit original, ou bien avait-il lui-même des sources?* — Presque tous les partisans de la théorie des deux sources ont jusqu'ici envisagé le recueil de Logia comme un document original, primitivement rédigé en hébreu, ou plutôt en araméen, et bientôt traduit en grec. Ainsi, RENAN, REUSS, H. J. HOLTZMANN, HARNACK, JUELICHER, VON SODEN, WELLHAUSEN.

Exception est faite à présent par MM. SCHMIEDEL et LOISY, d'après lesquels le recueil de Logia, utilisé par nos Synoptiques, serait probablement dérivé d'un document plus ancien, peut-être araméen, moyennant des combinaisons rédactionnelles intermédiaires, dont la série est d'ailleurs impossible à reconstituer. SCHMIEDEL, art. *Gospels*, dans l'*Encycl. biblica*, t. II, col. 1862-1869; LOISY, *Les Evang. syn.*, t. I, p. 142-143. Cf. STRAUSS, *Nouvelle vie de Jésus*, t. I, p. 60, 149-152.

62. 3° *Notre Evangile actuel de Marc, qui a servi de source à Matthieu et à Luc, est-il lui-même un document de première main, ou dépend-il de sources écrites?* — Les critiques, nous l'avons vu, semblent présentement s'accorder à reconnaître que notre Marc actuel ne vient pas d'un proto-Marc, c'est-à-dire d'un Evangile proprement dit, de contenu assez semblable, quoique non identique, à notre Marc canonique, et dont celui-ci serait un simple remaniement. Ils ont néanmoins continué de se demander si notre Evangile actuel de Marc était une œuvre pleinement homogène.

Jusqu'ici, la plupart ont admis l'unité et l'originalité de cet Evangile, exception faite pour le discours eschatologique du chap. XIII, qui serait une petite apocalypse, répandue d'abord dans la communauté chrétienne et utilisée plus tard par notre évangéliste. Telle est l'opinion de RENAN, H. J. HOLTZMANN, HARNACK, JUELICHER, WERNLE, SOLTAU.

D'après quelques critiques, l'auteur de Marc aurait connu le recueil de Logia et s'en serait un peu inspiré. WEIZSAECKER, B. WEISS, O. HOLTZMANN, etc. — D'autres, plus récents, prétendent que Marc ne se serait pas seulement inspiré des Logia, mais qu'il en dépendrait véritablement pour une bonne partie de ses matériaux. Ainsi, J. WEISS, *Das älteste Evangelium*, 1903; NICOLARDOT, *Les procédés de rédaction des trois premiers évangélistes*, p. 215 sq.; LOISY, *Les Evang. syn.*, t. I, p. 82.

Au sentiment de M. LOISY, *ibid.*, p. 118, le second Evangile aurait eu encore, comme source principale de ses récits, une sorte d'histoire abrégée du ministère du Christ, ou de narration évangélique fondamentale, peut-être composée en araméen et à Jérusalem. Ce document narratif n'aurait pas embrassé l'ensemble de la vie publique, ce n'aurait pas été un Evangile abrégé, une sorte de proto-Marc, mais seulement une source partielle pour la composition ultérieure de notre Marc canonique. Il n'aurait pas davantage contenu, avec les récits, un ensemble de discours, comme B. Weiss l'a conjecturé pour le recueil primitif de Logia, mais aurait constitué une source distincte du recueil des discours. En résumé, Marc aurait eu, à l'exemple de Matthieu et de Luc, une double source: l'une narrative, savoir un document historique, pris comme fond de narration; l'autre, qui lui est commune avec les deux autres Synoptiques, le recueil de Logia. Cf. E. WENDLING, *Ur-Markus*, 1905; *Die Entstehung des Marcus-Evangeliums*, 1908.

III. APPRÉCIATIONS ET CONCLUSIONS. — Voici ce que l'on peut dire de plus probable sur les hypothèses que nous venons d'exposer.

63. 1° — *L'hypothèse de la dépendance à l'égard de la tradition orale* est insuffisante à expliquer l'ensemble du problème synoptique.

Elle fait sans doute fort bien comprendre que chacun de nos Evangiles ait des parties qui lui sont propres, et elle rend bien compte des divergences qui se constatent dans les parties communes à nos trois documents, soit récits, soit discours : nos évangélistes auraient consigné des traditions différentes et des catéchèses de contenu varié. On peut même penser que là se trouve en effet, la vraie raison d'un grand nombre des particularités propres à nos divers écrits.

L'hypothèse offre également une explication assez

plausible de la ressemblance générale de nos documents, au point de vue du fond : nos Evangiles reproduisent la même partie du ministère de Jésus en Galilée, souvent les mêmes faits, les mêmes discours, parce que tel était devenu l'objet courant de la catéchèse prêchée dans les Eglises.

Mais, ce que l'on ne comprend pas, dans cette hypothèse, c'est que les trois Synoptiques s'accordent parfois à grouper les faits dans le même ordre et au moyen d'une liaison tout artificielle. Qu'il suffise de citer en exemple le récit de la décollation de Jean-Baptiste, rattaché à la mention de l'opinion qui avait cours auprès d'Hérode Antipas sur Jean-Baptiste ressuscité, opinon manifestée elle-même à l'occasion des miracles opérés par Jésus : *Marc*, VI, 14 sq. = *Matth.*, XIV, 1 sq. Cf. *Luc*, III, 19-20 ; IX, 7 sq.

Ce que l'on ne s'explique également pas, c'est que, tandis que nos Evangiles relatent avec des variantes assez notables les paroles du Sauveur qui auraient dû être reproduites avec le plus de fidélité — par exemple, le texte de la prière dominicale, les expressions employées dans l'institution de l'eucharistie — ils s'accordent, au contraire, çà et là, pour rapporter les mêmes détails historiques de peu d'importance, pour mêler à leur narration la même observation d'ordre très secondaire, pour citer l'Ancien Testament d'une façon identique, et cependant différente de l'hébreu et des Septante, parfois pour introduire ou relier entre eux leurs récits par des formules fort semblables. Exemples : *Marc*, I, 3 = *Matth.*, III, 3 = *Luc*, III, 4 ; *Marc*, I, 16 = *Matth.*, IV, 18 ; *Marc*, I, 21 = *Matth.*, IV, 31 ; *Marc*, I, 32 = *Matth.*, VIII, 16 = *Luc*, IV, 40 ; *Marc*, IX, 36 = *Matth.*, XVIII, 2-3 = *Luc*, IX, 47-48 ; *Marc*, XIV, 43 = *Matth.*, XXVI, 47 = *Luc*, XXII, 47.

Ces particularités, et d'autres encore, ne semblent pouvoir s'expliquer que par une dépendance à l'égard de textes écrits : des Evangiles plus récents à l'égard des Evangiles antérieurs, ou des trois à l'égard de documents primitifs.

64. 2° — *L'hypothèse de l'utilisation mutuelle de nos Evangiles* ne fournit pas, non plus, une explication adéquate du problème.

Elle ne rend pas compte des divergences nombreuses et importantes qui se constatent entre nos documents, soit au point de vue du contenu général, soit au point de vue de l'ordre des récits et des discours, soit au point de vue des détails et des formules rédactionnelles. Si nos évangélistes s'étaient servis du travail les uns des autres, on devrait le reconnaître d'une manière bien autrement sensible, à la comparaison de leurs écrits.

En particulier, il est difficile de croire que saint Matthieu et saint Luc se soient connus l'un l'autre : comprendrait-on le peu d'accord qu'offrent leurs récits de l'enfance de Jésus, l'absence chez l'un de discours ou de paraboles rencontrés chez l'autre, alors que tous deux attachent manifestement tant de prix aux enseignements du Seigneur, enfin la différence complète de l'ordre dans lequel ils reproduisent ceux qu'ils ont en commun et de la liaison qu'ils leur donnent avec les événements de la vie de Jésus ?

Il est également improbable que saint Marc ait connu l'un ou l'autre des deux autres Synoptiques : on ne s'expliquerait pas qu'il en ait négligé les plus touchantes paraboles ; il n'a pas voulu, en effet, se borner systématiquement au récit de l'histoire, puisqu'on n'est pas sans trouver chez lui des paraboles et des discours. Saint Marc n'a d'ailleurs rien d'un abréviateur, même en ce qui regarde les récits : sa narration est souvent plus développée et plus circonstanciée que celle des deux autres.

Enfin, que saint Marc ait servi de source à saint Matthieu et à saint Luc, c'est une supposition qui peut valoir seulement pour la partie narrative de ces deux derniers évangélistes ; aussi est-elle généralement combinée avec l'hypothèse d'une deuxième source, le recueil de Logia. Même restreinte à la partie narrative, elle ne laisse pas de présenter de sérieuses difficultés, comme nous le verrons en parlant de l'hypothèse mixte.

65. 3° — *L'hypothèse documentaire*, nécessaire après l'élimination des deux précédentes, satisfait difficilement au problème, *si l'on se maintient à la supposition d'un seul document* ou Evangile primitif, qui aurait contenu la matière de nos trois Synoptiques et aurait été exploité successivement par chacun d'eux. — Pourquoi saint Marc en aurait-il éliminé les discours ? Pourquoi la partie narrative de ce second Evangile serait-elle souvent plus développée que chez les deux autres ? Pourquoi les discours apparaîtraient-ils sous une forme si divergente et dans un ordre si différent, en saint Matthieu et en saint Luc ?

66. 4° — *La supposition d'une multitude de petits documents écrits*, qui auraient servi de sources à nos écrivains, explique très bien les divergences de nos Evangiles. Dans cette hypothèse, combinée avec celle de la tradition orale, doit se trouver, en particulier, l'explication de ce que chacun d'eux a de propre, en fait de récits, de sentences ou de discours. Mais cette hypothèse, prise isolément, rend malaisé de comprendre l'accord remarquable que les Synoptiques montrent, sous leurs divergences, dans leur plan général, le choix des matériaux, l'ordre dans lequel ils sont présentés, parfois la façon très spéciale dont ils sont groupés.

67. 5° — *L'explication qui paraît répondre le plus complètement aux données du problème* est celle qui, tout en faisant une part assez large à l'influence de la tradition orale, ou des souvenirs personnels, et à celle des sources écrites particulières, rattache l'ensemble de la matière narrative des Synoptiques à *un premier document écrit*, et l'ensemble de leur matière discursive, surtout celle de saint Matthieu et de saint Luc, à *un deuxième document*.

A cette explication revient l'*hypothèse mixte*, qui, combinant la théorie de l'utilisation avec la théorie documentaire, présente Matthieu et Luc comme utilisant Marc et dépendant en même temps d'un recueil antérieur de Logia. Sous cette forme, nous l'avons vu, l'hypothèse est soutenue aujourd'hui par le plus grand nombre des critiques. Elle est, de ce chef, une hypothèse des plus autorisées : l'on doit en tenir compte dans la controverse actuelle au sujet de l'origine de nos Evangiles.

68. Est-ce à dire que ce soit une hypothèse pleinement prouvée et que l'on doive considérer comme définitive ? Il est permis d'en douter.

En effet, on ne trouve d'abord nulle part, entre saint Marc et les deux autres Synoptiques, une identité absolue. Or, si son texte avait été utilisé par eux, l'un ou l'autre, semble-t-il, devrait contenir des récits entièrement pareils, des phrases littéralement semblables. On prétend que Matthieu et Luc ont retouché le style de Marc : il serait bien surprenant qu'ils l'eussent retouché d'une façon si complète.

Il y a d'ailleurs des péricopes de Marc qui sont omises, soit par Matthieu (*Marc*, I, 21-28 ; XII, 41-44), soit par Luc (*Marc*, VI, 45-46 ; VII, 24-VIII, 21 ; X, 1-12, 35-45 ; XII, 28-34 ; XIV, 3-9), soit par les deux (*Marc*, III, 20-21 ; IV, 26-29 ; VII, 31-37 ; VIII, 22-26 ; XIII, 34-37 ; XIV, 51-52). Or, dans l'ensemble, on ne voit pas de motif à ces omissions ; on se les explique malaisément de la part de nos deux évangélistes, s'ils prennent comme fond de leur ouvrage l'Evangile de Marc.

D'autre part, dans les morceaux où les trois Synoptiques marchent de front, on remarque parfois des divergences dans les expressions, les détails, ou le groupement des sentences reproduites, qui paraissent peu conciliables avec l'hypothèse d'une utilisation de l'un par les deux autres. Cf. *Marc*, XIII, 9-13 = *Matth.*, XXIV, 9-14 = *Luc*, XXI, 12-19. — Ailleurs, Matthieu et Luc s'accordent pour donner un texte plus court, et sans qu'on voie encore de motif à leur abréviation commune, comme s'ils dépendaient d'une autre source que notre second Evangile. *Marc*, IX, 13-28 = *Matth.*, XVII, 14-20 = *Luc*, IX, 37-44a. Cf. *Marc*, XIV, 30, 72 = *Matth.*, XXVI, 34, 75 = *Luc*, XXII, 34, 61; *Marc*, XVI, 7 = *Matth.*, XXVIII, 7 = *Luc*, XXIV, 7. — D'autres fois, le texte de Marc, notablement plus court que celui des deux autres Synoptiques, ou bien, avec celui de Luc, notablement plus court que celui de Matthieu, a tout l'air d'un abrégé par rapport à un document antérieur plus développé. *Marc*, I, 12-13 = *Matth.*, IV, 1-11 = *Luc*, IV, 1-13; *Marc*, XII, 38-40 = *Luc*, XX, 45-47 = *Matth.*, XXIII, 1-39. Cf. *Marc*, XII, 35-37 = *Luc*, XX, 41-44 = *Matth.*, XXII, 41-46; *Marc*, XIII, 32-37 = *Luc*, XXI, 34-36 = *Matth.*, XXIV, 36-51. En particulier, *Marc*, III, 22 (calomnie des scribes sur le pouvoir de Jésus à l'égard des démons) paraît supposer quelque chose comme *Matth.*, XII, 22-24 = *Luc*, XI, 14-15 (expulsion actuelle d'un démon).

Ces divers phénomènes requièrent, semble-t-il, comme source des Synoptiques, un document plus ancien que Marc, et dont ce second Evangile dépendrait comme les autres. — L'induction est confirmée par ce fait que certains passages communs à Marc et à Matthieu paraissent, malgré leur parallélisme général, indépendants. Si l'on compare, par exemple, *Marc*, VII, 1-23 = *Matth.*, XV, 1-20, on constate des transpositions de sentences, et une précision de certains détails en Matthieu, qui se conçoivent mal du premier évangéliste utilisant le second. Comparer également *Marc*, VIII, 11-13 avec *Matth.*, XVI, 1-4. Dans *Matth.*, XX, 22-23, et XXI, 20, on comprend, au contraire, difficilement l'omission de détails contenus dans les passages parallèles, *Marc*, X, 38-39, et XI, 21.

69. 6° Des observations antérieures il semble donc résulter, que Matthieu et Luc, non seulement n'exploitent pas Marc dans la mesure et de la manière que l'on attendrait, s'ils le prenaient comme fond narratif de leur Evangile, mais encore qu'ils dépendent, pour les récits, d'un document différent de Marc, tout en lui étant analogue, et que Marc lui-même dépend de sources écrites antérieures. Dans ces conditions, *les rapports constatés entre nos trois Synoptiques pourraient s'expliquer par leur dépendance, non plus à l'égard de Marc et des Logia simplement, mais à l'égard de sources narratives et de recueils de discours, antérieurs au second Evangile lui-même.* Cf. Spitta, *Streitfragen zur Geschichte Jesu*, 1907.

Il ne serait aucunement surprenant que la rédaction de nos Evangiles canoniques ait été ainsi précédée et préparée par une série de travaux plus ou moins complets, tendant plus ou moins parfaitement à la forme d'Evangiles. Cela s'accorde exactement avec le témoignage que saint Luc place en tête de son livre, *Luc*, I, 1.

Les apôtres, en effet, commencèrent par prêcher oralement l'Evangile; mais on ne dut pas tarder à mettre cette prédication par écrit : à mesure que l'on avançait, il devenait plus précieux de ne pas laisser perdre le souvenir précis et fidèle des témoins. Bien plus, sitôt que l'Eglise franchit les bornes de la Palestine, quand de simples convertis, parfois des étrangers, furent établis missionnaires de la bonne nouvelle, il devint pour ainsi dire nécessaire de consigner pour leur usage l'essentiel des souvenirs gardés par les disciples de Jésus : d'abord les principaux discours, les épisodes les plus instructifs; puis, à mesure que l'on s'intéressait davantage à la vie terrestre du Sauveur, une esquisse des principaux faits de sa vie, un tracé plus complet de l'ensemble de sa carrière, tel qu'on avait coutume de le présenter dans la catéchèse publique aux fidèles, sans compter les récits spéciaux relatifs à son enfance. Ainsi ont pu se constituer, en particulier, un *document narratif* résumant, à l'usage des missionnaires chrétiens, la vie publique du Sauveur d'après la catéchèse des apôtres et tout spécialement de saint Pierre (nº 86); d'autre part, un *recueil de ses discours* jugés les plus utiles à l'instruction des fidèles. Inutile de dire qu'à une époque où l'on pouvait encore si facilement consulter les témoins, les mêmes documents ont dû rapidement se diversifier dans le détail, se compléter et se répandre en des recensions différentes.

Nos trois Synoptiques ont fort bien pu être basés sur un ou plusieurs de ces documents primitifs, ou Evangiles partiels, qu'ils auront diversement traités, abrégés ou développés, suivant leur point de vue personnel, leur but propre, et aussi leurs sources d'information spéciales sur les points particuliers.

Ce doit être la tâche de la critique de chercher à déterminer avec plus de précision la nature et le nombre des travaux antérieurs, supposés par nos Evangiles canoniques. Mais y parviendra-t-elle jamais?

70. A consulter. — L. C. Fillion, *Introduction générale aux Evangiles*, 1889; Th. Calmes, *Comment se sont formés les Evangiles?* 1899; E. Jacquier, *Histoire des livres du N. T.*, t. II, 4e éd., 1906; Camerlynck et Coppieters, *Evangeliorum secundum Matthaeum, Marcum et Lucam Synopsis*, 1908.

IV. Les auteurs de nos Évangiles

Après avoir déterminé l'époque de composition de nos quatre Evangiles, l'authenticité des textes actuels, le rapport des trois Synoptiques entre eux, nous pouvons maintenant aborder la question importante des auteurs auxquels nous devons nos documents sacrés.

Pour plus de commodité, nous examinerons la question, en premier lieu, pour les Evangiles attribués à des disciples : saint Marc et saint Luc; ensuite pour les Evangiles attribués à des apôtres : saint Matthieu et saint Jean.

1. — *L'auteur du IIe Evangile, saint Marc*

1. D'après la critique externe

I. Etat du témoignage traditionnel. — A la fin du IIe siècle, la croyance est établie dans l'Eglise que notre second Evangile a été composé par saint Marc, disciple de saint Pierre, à Rome.

71. *Tertullien.* — C'est ce qu'atteste Tertullien, à Carthage : « D'entre les apôtres, dit-il en s'adressant à l'hérétique Marcion, Jean et Matthieu nous donnent la foi; d'entre les disciples, Luc et Marc nous la renouvellent. » *Adv. Marcion.*, IV, II (ci-dessus, nº 4).

Clément d'Alexandrie. — Clément d'Alexandrie cite également notre second Evangile sous le nom de Marc, *Liber Quis dives salvetur?* V; *Adumbrationes*; et raconte dans quelles circonstances le disciple de saint Pierre entreprit de mettre par écrit, pour les fidèles de Rome, la prédication de son maître (ci-dessus, nº 3).

S. Irénée. — A Lyon, saint IRÉNÉE attribue, lui aussi, notre Évangile à Marc, interprète et compagnon de Pierre. *Contra Haeres.*, III, x, 6; V, VIII. C'est ce qu'il déclare, en particulier, nous l'avons vu (ci-dessus, nos 5 et 31), dans la notice qu'il consacre aux quatre Evangiles.

Canon de Muratori, Tatien. — Il est tout à fait à croire qu'à la même époque, le CANON DE MURATORI (n° 6), qui reconnaissait seulement quatre Evangiles, dont ceux de saint Luc et de saint Jean, pour la lecture publique des Eglises, et le Diatessaron de TATIEN (n° 2), composé à l'aide de nos quatre Evangiles canoniques, tenaient également le second Evangile pour l'œuvre de saint Marc.

Papias. — Enfin, la tradition, ainsi constatée à la fin du IIe siècle, se trouve attestée jusque dans la première moitié de ce IIe siècle, chez PAPIAS, héritier de la tradition des anciens (n° 10).

II. VALEUR DE CE TÉMOIGNAGE. — Les principaux témoins du IIe siècle attribuent donc formellement notre second Evangile à saint Marc, disciple de saint Pierre, sans que l'on trouve aucune contradiction à leur témoignage. Quelle est la valeur d'une telle tradition ?

72. **1° On ne peut faire valoir contre la tradition aucune difficulté qui s'impose** *a priori*. — On objecte sans doute que notre Evangile est une œuvre de seconde main, basée sur des documents antérieurs; d'autre part, que les souvenirs historiques s'y trouvent transformés, parfois remplacés par des interprétations, des corrections, des compléments, dus au travail de la pensée chrétienne, et en particulier à l'influence des spéculations théologiques de saint Paul. LOISY, *Les Evang. syn.*, t. I, p. 82, 84, 112. — Mais ces objections n'ont pas la portée qu'on leur suppose.

Bien que les anciens témoins se contentente de dire notre Evangile composé d'après la prédication de saint Pierre, leur témoignage s'accommode sans peine de l'hypothèse d'après laquelle l'évangéliste aurait néanmoins utilisé des documents antérieurs. On peut parfaitement concevoir, en effet, que saint Marc ait exploité pour son travail des sources écrites, déjà consacrées en quelque sorte par l'usage ecclésiastique, et les ait complétées, arrangées, adaptées à son but, d'après les enseignements recueillis de la bouche du prince des apôtres, Peut-être même la source principale exploitée par lui et par les deux autres Synoptiques (n° 69) était-elle déjà la catéchèse de saint Pierre, circulant dans l'Eglise en diverses recensions : il a pu l'avoir sous une forme plus développée, ou la compléter et préciser lui-même à l'aide de la prédication orale de son maître.

73. Le paulinisme de notre Evangile, si paulinisme il y a, s'expliquerait, de son côté, fort bien, dans l'hypothèse hautement probable que saint Marc, disciple de saint Pierre, I *Petr.*, v, 13, a été également disciple et compagnon de saint Paul, n'étant autre que ce Jean Marc, qui figure, au livre des Actes, comme cousin de Barnabé, associé à celui-ci et à l'Apôtre dans leur voyage à Chypre, *Act.*, XII, 12, 25; XIII, 13; XV, 37-39, identique enfin à ce Marc que saint Paul lui-même pésente comme son auxiliaire au moment où il écrit plusieurs de ses Epîtres, *Col.*, IV, 10; *Philem.*, 24; II *Tim.*, IV, 11. — Ces traces de théologie paulinienne sont d'ailleurs très douteuses, ce que l'on appelle de ce nom étant le plus souvent, en réalité, une tendance commune aux prédicateurs chrétiens de la génération apostolique, et se rattachant à l'enseignement authentique du Sauveur Jésus lui-même.

Quant au départ que l'on prétend établir entre les souvenirs historiques et les transformations apportées par le travail progressif de la foi, il dépend à peu près entièrement de l'idée qu'on se fait, à l'avance, de l'histoire évangélique, et, en particulier, du préjugé que l'on a à l'égard de son contenu surnaturel (n° 218). On ne peut l'opposer en principe à la thèse de la composition de l'Evangile par un disciple direct de saint Pierre.

2° Examinée en elle-même, et sans idée préconçue, l'attribution du IIe Evangile à saint Marc par la tradition du IIe siècle, présente, au contraire, une valeur de premier ordre.

74. 1° *La qualité du personnage choisi.* — La qualité du personnage choisi est, à elle seule, une garantie de vérité.

L'attribution à saint Marc suppose un rapport réel entre ce personnage et la composition de l'Evangile. — La tradition, en effet, regarde l'Evangile comme ayant été rédigé à l'intention des fidèles de Rome, et contenant les souvenirs du chef des apôtres. Pourquoi l'a-t-on attribué à un personnage aussi obscur que Marc, un simple disciple, et qui ne figure même comme tel que dans une brève mention de la Ire Epître de saint Pierre, v, 13 ? Pourquoi n'en avoir pas fait honneur à Pierre lui-même ? On devait s'y sentir fortement incliné, si l'on en juge par la tendance des apocryphes les plus anciens, du pseudo-Evangile de Pierre, en particulier. Voir art. APOCRYPHES (ÉVANGILES) ci-dessus, col. 179-180. Seule, semble-t-il, la vérité de l'histoire a pu motiver l'attribution au disciple obscur plutôt qu'au maître glorieux. La parole de RENAN, *Les Evangiles*, 2e éd., p. 114, n. 1, demeure tout à fait juste : « Marc n'eut pas assez d'importance pour qu'on ait cru relever un écrit en le lui attribuant. »

La mise du IIe Evangile au nom de Marc paraît donc supposer de toute nécessité un rapport réel entre ce disciple de saint Pierre et la composition de notre document.

75. *Ce rapport doit être celui d'une composition intégrale de l'Evangile par saint Marc.* — A en croire A. LOISY, ce rapport ne serait pas celui d'une composition intégrale et définitive ; Marc aurait seulement rédigé un premier document, qui plus tard aurait servi de source au rédacteur final (n° 62). « Si un disciple de Pierre, dit-il, a eu part à la composition du second Evangile, ce ne peut être le dernier rédacteur, c'est-à-dire le véritable auteur de ce livre, mais l'auteur de la notice concernant la prédication et la mort de Jésus, c'est-à-dire l'auteur du document exploité par l'évangéliste, et où l'on peut reconnaître un écho du témoignage apostolique, spécialement des souvenirs de Pierre. » *Les Evang. syn.*, t. I, p. 113. « S'il y a au fond du second Evangile une relation qui représente la tradition de Pierre, et si cette relation a été écrite par un disciple de l'apôtre, qui avait nom Marc, ce sont deux hypothèses qui pourraient aider à concevoir le travail légendaire d'où est sortie la notice qu'Eusèbe a trouvée dans Papias. » *Ibid.*, p. 27. Cf. VON SODEN, *Urchristliche Literaturgeschichte*, 1905, p. 71 sq., 77 sq.

Cette conjecture ne peut guère se soutenir. On ne voit pas bien, en effet, que, dans l'Eglise même de Rome, où l'Evangile a été publié, la tradition ait pu laisser immédiatement dans l'ombre le rédacteur proprement dit de l'Evangile, pour mettre en évidence l'auteur d'un simple document partiel ayant servi à sa composition. N'est-ce pas à l'auteur définitif qu'on devait surtout s'intéresser? Et n'est-ce pas ce rédacteur final qu'il était le plus facile d'identifier ? Si l'on avait songé à l'auteur responsable d'une source-

antérieure, ne serait-on pas allé jusqu'à saint Pierre lui-même? Aussi bien conçoit-on difficilement un Evangile, publié à Rome fort peu de temps après la mort du chef des apôtres, sinon auparavant, et qui n'aurait pas été rédigé par un héritier immédiat et autorisé de sa tradition, mais aurait seulement été basé sur le travail d'un de ses disciples.

76. M. Loisy se rend compte de l'invraisemblance de l'hypothèse, et il en vient à insinuer une explication toute différente. « Ce peut être, dit-il,... à sa qualité d'ancien évangile romain, plutôt qu'à l'origine d'une de ses sources, que le livre doit son attribution à un disciple du prince des apôtres. » *Ibid.*, p. 119. Le critique laisse même entendre que l'on aurait imaginé tout exprès à cette intention le rapport de Marc avec saint Pierre. « Au livre se rattachait, dit-il, le nom de Marc, et ce Marc, qui était censé avoir été compagnon de Paul, on tenait surtout à ce qu'il fût regardé comme compagnon de Pierre. » *Ibid.*, p. 27. Et ainsi s'expliquerait la notice transmise par Papias (nº 10). De son côté, « la mention de Marc dans l'Epître de Pierre n'est peut-être pas sans rapport avec l'attribution du second Evangile à un disciple du prince des apôtres : ce serait une mention intéressée, comme le dire de Jean l'Ancien ». *Ibid.*, p. 113.

Mais ces suppositions ne sont pas plus soutenables que la précédente. On ne comprendrait vraiment pas qu'on eût songé, pour le patronage de l'Evangile romain, à un disciple de Paul qu'il aurait fallu prendre la peine de transformer en disciple de Pierre : est-ce que Pierre n'avait pas laissé des disciples très authentiques à qui on pût rapporter aisément cet écrit? Et, si l'on agissait si librement à l'égard des faits, que n'a-t-on, encore une fois, publié l'ouvrage sous le couvert de l'apôtre lui-même?

La tradition du IIᵉ siècle, prise dans son ensemble, requiert donc une réelle participation d'un disciple de saint Pierre, nommé Marc, à la composition du IIᵉ Evangile, et cette participation n'a pu être que la rédaction proprement dite et définitive de notre Evangile actuel.

77. 2º *Le témoignage de Papias.* — C'est ce que nous garantit tout particulièrement le témoignage de Papias (nº 10).

Le renseignement de Papias lui a été fourni par « le Presbytre ». — L'évêque d'Hiérapolis déclare tenir son renseignement, touchant l'origine du IIᵉ Evangile, d'un personnage qu'il appelle « le Presbytre » ou « l'Ancien ». Qu'était-ce ce personnage?

Le Presbytre de Papias est le presbytre Jean d'Ephèse. — A en juger par le titre même que Papias lui donne, de Presbytre par excellence, ce devait être un homme considérable, un représentant très autorisé de l'antique tradition.

D'après Eusèbe, qui a eu son ouvrage entre les mains, le personnage que Papias qualifiait de la sorte dans son livre et dont il reproduisait fréquemment le témoignage, s'appelait Jean. « Il se donne lui-même, dit-il, en parlant de l'évêque d'Hiérapolis, *H. E.*, III, XXXIX, pour auditeur d'Aristion et du Presbytre Jean; du moins il insère leurs traditions dans ses commentaires, en les mentionnant souvent par leur nom. »

Or, ce presbytre Jean, s'il était une des principales autorités de Papias, a dû vivre non loin d'Hiérapolis, en Asie Mineure. Ce ne peut être que le fameux Jean, qui vécut à Ephèse à la fin du Iᵉʳ siècle et impressionna si fort toute la tradition asiatique du IIᵉ (nº 149 sq.), le Jean sous le patronage duquel se place l'Apocalypse, ouvrage d'Asie Mineure, celui dont se réclamait Polycarpe, à l'époque où il avait pour auditeurs Irénée et Florinus (nº 150), celui enfin dont Polycrate affirme qu'il a son tombeau à Ephèse et qu'il garantit l'usage particulier des Eglises d'Asie concernant le jour de la célébration de la Pâque (nº 149).

Mais qui est ce Jean le Presbytre d'Ephèse?

78. *Le presbytre Jean d'Ephèse est l'apôtre saint Jean.* — A la fin du IIᵉ siècle, Tertullien (nº 148) et Clément d'Alexandrie (*ibid.*) voient en lui l'apôtre Jean, fils de Zébédée. Polycrate (nº 149), évêque même d'Ephèse, vers 190, l'identifie au disciple qui reposa sur la poitrine de Jésus, c'est-à-dire à l'apôtre saint Jean. Saint Irénée (nº 150), dont les relations avec l'Asie Mineure sont connues, a la même attitude, et il croit que tel était le témoignage de son maître Polycarpe, disciple immédiat de ce Jean. A l'époque de saint Polycarpe, saint Justin (nº 155), converti à Ephèse, identifie le même Jean d'Asie Mineure, auteur de l'Apocalypse, à « Jean, l'un des douze apôtres du Christ ». En résumé, un ensemble de témoignages on ne peut plus imposants nous amène à voir dans le fameux Jean d'Ephèse l'apôtre saint Jean (nº 147 sq.).

C'est donc l'apôtre saint Jean que devait viser Papias par « le Presbytre ». De fait, saint Irénée, qui avait son ouvrage entre les mains et était en mesure de le bien interpréter, appelle Papias « compagnon de Polycarpe » et « auditeur de Jean », savoir de Jean « le disciple du Seigneur », celui qui reposa sur la poitrine de Jésus à la dernière Cène. *Contra Haeres.*, V, XXXIII, 3, 4; III, I, I.

79. *Témoignage contradictoire d'Eusèbe, et objection tirée d'un passage de Papias.* — Eusèbe, il est vrai, s'inscrit en faux contre cette assertion. Après avoir rapporté le témoignage de l'évêque de Lyon, il ajoute, *H. E.*, III, XXXIX : « Voilà ce que dit Irénée. Mais Papias, dans le prologue de ses *Logia*, ne se présente pas comme ayant vu et entendu les saints apôtres; il atteste simplement avoir reçu de leurs disciples les choses qui ont rapport à la foi. » En particulier, Eusèbe donne à entendre que le presbytre Jean, dont Papias se déclare l'auditeur direct et dont il se plaît à insérer les traditions dans ses commentaires, est un presbytre différent de l'apôtre de ce nom.

Pour l'établir, Eusèbe cite un morceau du prologue de Papias, dont voici le passage essentiel : « S'il survenait quelqu'un qui eût fréquenté les presbytres, je consultais les dires des presbytres (τοὺς τῶν πρεσβυτέρων ἀνέκρινον λόγους) : qu'ont dit (τί... εἶπεν) André, Pierre, Philippe, Thomas, Jacques, Jean, Matthieu, ou quelque autre des disciples du Seigneur? et ce que disent (ἅ τε...λέγουσιν) Aristion et le presbytre Jean, disciples du Seigneur. » Dans ce passage, fait remarquer Eusèbe, on trouve cité à deux reprises le nom de Jean : une première fois avec Pierre, Jacques, Matthieu et les autres apôtres : c'est évidemment le fils de Zébédée; une seconde fois, en compagnie d'Aristion, et avec les simples titres de disciple du Seigneur et de presbytre : ce doit être un personnage différent. « Ainsi, ajoute-t-il, apparaît vraie la relation de ceux qui ont affirmé que deux personnages du même nom ont vécu en Asie, et qu'à Ephèse se trouvent deux tombeaux qui, maintenant encore, sont appelés l'un et l'autre : tombeau de Jean. A quoi il est nécessaire de prêter attention, car il est vraisemblable que l'Apocalypse, inscrite sous le nom de Jean, a été révélée au second, si l'on ne veut pas du premier. »

80. *Critique de l'argumentation d'Eusèbe.* — Mais il semble impossible que cette opinion tardive d'Eusèbe puisse prévaloir contre l'affirmation primitive de saint Irénée. — Tout d'abord, il faut convenir qu'elle est inspirée par un préjugé. Eusèbe a quelque difficulté à reconnaître la pleine canonicité de l'Apoca-

lypse, dont les millénaristes abusent, et il la refuserait assez volontiers à l'apôtre saint Jean. *H. E.*, III, XXIV, XXV. C'était déjà, au IIIe siècle, et pour le même motif, l'attitude de DENYS d'Alexandrie. Aussi, venant à parler de ce Père, Eusèbe s'étend-il longuement à dire comment il avait conjecturé que l'Apocalypse pourrait être d'un Jean, autre que l'apôtre, sans doute un de ses homonymes, ayant vécu aussi en Asie, peut-être même à Ephèse, car « on dit qu'à Ephèse il y a deux tombeaux, qui tous deux sont appelés : tombeau de Jean ». *H. E.*, VII, XXV. C'est à cette opinion de Denys qu'Eusèbe fait manifestement allusion, à la suite de son interprétation personnelle du passage de Papias. Il est visible que la distinction entre le Presbytre et l'Apôtre, dans ce passage, l'intéresse surtout parce qu'elle fournit une confirmation et une précision à la conjecture générale de Denys touchant un second Jean, auteur possible de l'Apocalypse.

D'autre part, on ne peut pas ne pas être frappé de la faiblesse de l'argumentation d'Eusèbe. Il tenait à trouver dans l'histoire la mention concrète de l'individu que Denys s'était borné à conjecturer, et que l'on pourrait substituer à Jean l'apôtre dans la composition de l'Apocalypse. Or, si l'on excepte le vague « on dit », relatif aux deux tombeaux de Jean, qu'Eusèbe emprunte à Denys et qui est sans portée appréciable, l'évêque de Césarée n'invoque, en faveur de l'existence d'un second Jean, que le passage de Papias, dont il est contraint de faire l'exégèse. On peut en inférer avec certitude que, dans les nombreux documents du IIIe et du IIe siècle qu'il avait eus entre les mains, Eusèbe n'avait rencontré aucun témoignage capable de corroborer ou d'éclairer celui-ci. Bien plus, on peut être assuré qu'il n'a trouvé, dans le reste de l'œuvre de Papias, aucune indication qui pût établir plus clairement que le presbytre, dont se réclamait l'évêque d'Hiérapolis, était un autre que l'apôtre Jean.

En résumé, c'est du seul passage cité de Papias, interprété uniquement d'après son texte, sans lumière complémentaire venue du reste de l'ouvrage ni de la tradition, qu'Eusèbe a tiré l'existence d'un presbytre Jean, distinct de l'apôtre de ce nom.

81. *Explication du passage de Papias.* — Nous avons donc le droit de reprendre pour notre compte l'examen du texte de Papias : nous sommes à son égard exactement dans l'état d'information où se trouvait Eusèbe; nous avons, pour l'interpréter, les mêmes ressources et les mêmes moyens, sans avoir le même préjugé. Or, il n'est pas du tout évident que, dans ce texte, Papias entende mentionner deux personnages différents sous le nom de Jean; on a même les plus sérieuses raisons de penser qu'il mentionne en réalité à deux reprises un seul et même personnage.

Le second Jean, en effet, reçoit le qualificatif de « presbytre » et, conjointement avec Aristion, de « disciple du Seigneur ». Or, dans les lignes immédiatement précédentes, on voit Papias appeler « presbytres » et « disciples du Seigneur » les apôtres, donc en particulier l'apôtre Jean. Il serait bien singulier qu'à si peu de distance il entendît présenter un homonyme de l'apôtre, sans prendre la peine de l'en distinguer d'une façon expresse, bien plus en le désignant par des qualificatifs exactement semblables. D'autant que, à en juger par la teneur de notre passage et par le contexte du début du prologue, Papias entend, par les personnages qu'il nomme, les dépositaires premiers de la tradition, les témoins immédiats de Jésus : le presbytre Jean serait donc un disciple direct, au même titre que l'apôtre : mais, encore une fois, il serait bien étrange que, ni en cet endroit ni ailleurs, Papias n'eût distingué nettement entre deux homonymes si parfaitement semblables.

Au contraire, on s'explique bien la double mention du nom de Jean, si, de part et d'autre, il s'agit du même personnage. Papias examine et compare — c'est le sens précis de ἀνέκρινον, employé avec de simples compléments directs : τοὺς λόγους et ἅ τε λέγουσιν, ainsi que l'ont compris saint Jérôme et l'auteur de la version syriaque — deux catégories d'informations : celles qu'il a recueillies par l'intermédiaire de visiteurs ayant entendu les disciples immédiats de Jésus, et celles qu'il tient personnellement de ces disciples eux-mêmes : on comprend qu'il mentionne le nom de Jean l'apôtre dans la première série, avec les autres apôtres, si l'un ou l'autre de ses visiteurs avait prétendu reproduire son témoignage, et l'on comprend encore qu'il le cite de nouveau, en compagnie d'Aristion, si, avec ce dernier, il avait été ouï directement par lui-même, ainsi qu'il le fait entendre dans le reste de son livre, au témoignage d'Eusèbe.

On est donc sérieusement fondé à croire que le presbytre Jean, mentionné par Papias, ne se distingue pas de l'apôtre Jean. Son titre de « presbytre », loin de le différencier des apôtres, tend plutôt à l'en rapprocher, puisque ce titre paraît synonyme de témoin immédiat. La manière toute spéciale, et l'on peut dire éminente, dont ce titre lui convient, fait entendre qu'il a été regardé dans la région, et par Papias lui-même, comme « l'Ancien » par excellence : sans doute aura-t-il survécu aux autres membres de la génération apostolique, et aura-t-il été, à une époque, le dernier représentant de la première tradition. Or, ce personnage ne peut, semble-t-il, être que l'apôtre Jean, dont parle tout le reste de la tradition asiatique au IIe siècle, et dont Eusèbe lui-même ne conteste aucunement le séjour authentique à Ephèse.

82. *Conclusion.* — Dans ces conditions, le témoignage d'Eusèbe doit être laissé hors de considération, et il faut s'en tenir à celui de saint Irénée, d'ailleurs beaucoup plus rapproché de Papias et mieux à même d'interpréter ses informations sur ce point. Le presbytre Jean, auquel se refère l'évêque d'Hiérapolis, est en réalité l'apôtre Jean, fils de Zébédée.

C'est donc de Jean l'apôtre que Papias tiendrait son renseignement au sujet de l'Evangile de saint Marc. En fait, la teneur de la déclaration, qui est une appréciation motivée touchant l'exactitude du second évangéliste, paraît bien dénoter un juge particulièrement autorisé, comme pouvait l'être l'apôtre Jean, témoin oculaire. Bien plus, le jugement du Presbytre sur Marc se comprend au mieux, s'il est prononcé du point de vue de l'Evangile johannique, où l'on trouve effectivement une disposition plus régulière et une chronologie plus précise. Cela s'explique bien, si le presbytre ne se distingue pas du quatrième évangéliste lui-même. RENAN, *L'Eglise chrétienne*, p. 49; HARNACK, *Chronologie*, t. I, p. 691; BOUSSET, *Offenbarung*, 1896, p. 47, note 2. Et nous verrons que cet évangéliste est précisément à identifier avec l'apôtre saint Jean (n° **166**).

Importance du témoignage de Papias. — On saisit dès lors la valeur exceptionnelle du renseignement fourni par Papias. Comme le reconnaît hypothétiquement M. LOISY, *Les Evang. syn.*, t. I, p. 24 : « Si Jean l'Ancien était l'apôtre Jean, fils de Zébédée, le compagnon de Pierre et de Matthieu, il pouvait être et il était bien instruit touchant les actes et l'enseignement de Jésus, les rapports de Marc avec Pierre, la valeur du second Evangile, l'œuvre littéraire de Matthieu; et les renseignements que Papias tient de lui sont de tout premier ordre : il n'y a qu'à les contrôler par l'examen de nos Evangiles, pour être assuré que ceux-ci correspondent bien à l'idée qu'en avait le dernier survivant du collège apostolique. »

2. D'après la critique interne

Au témoignage de la tradition, le second Evangile a été composé, à l'intention des chrétiens de Rome, par saint Marc, disciple de saint Pierre. S'il est vrai, comme il est tout à fait probable, que ce personnage est identique au Jean Marc, cousin de Barnabé, dont la mère, nommée Marie, possédait à Jérusalem une maison, où Pierre s'abrita au sortir de la prison d'Hérode, *Act.*, xii, 12 (nº 73), l'auteur de notre Evangile aurait donc été un Juif d'origine palestinienne. Dans quelle mesure ces divers renseignements sont-ils confirmés par l'examen interne du document?

83. 1º **Le second Evangile a été rédigé par un disciple de saint Pierre.** — *Passages relatifs à saint Pierre, communs au second Evangile et aux deux autres.* — Si l'on examine le second Evangile, en le comparant aux autres au point de vue de la manière dont la personne de saint Pierre se trouve représentée, on constate d'abord que la plupart des passages où figure le chef des apôtres lui sont communs avec les deux autres Synoptiques : *Marc,* i, 16 sq.; 29 sq.; iii, 16; v, 37; viii, 29, 32-33; ix, 1 sq.; x, 28; xiv, 29, 33 sq., 54, 66 sq. — Ces passages, nombreux, montrent que saint Pierre a, parmi les disciples, joué un rôle prépondérant dans l'histoire évangélique, et que ce rôle était particulièrement souligné dans la catéchèse primitive, qui se trouve à la base de nos Evangiles actuels. — Cependant il est digne de remarque que ces récits ne font pas précisément valoir la personne du chef des apôtres.

84. Lorsqu'il est l'objet d'un privilège de la part de Jésus, comme à la résurrection de la fille de Jaïre, v, 37, à la transfiguration, ix, 1 sq., à l'agonie de Gethsémani, xiv, 33 sq., il est associé à deux autres apôtres, Jacques et Jean, et son rôle n'a rien de bien glorieux : dans le premier épisode, aucun trait ne le met au-dessus de ses deux compagnons; à la transfiguration, il exprime le désir que l'on établisse trois tentes sur la montagne, et l'évangéliste note que le saisissement l'empêchait de bien savoir ce qu'il disait, ix, 5; à Gethsémani, il s'endort comme les autres, et c'est à lui que Jésus adresse le reproche de n'avoir pu veiller un moment avec lui, xiv, 37.

85. Dans les autres circonstances, le rôle qu'il joue est, le plus souvent, loin d'être à son honneur : ainsi, lorsqu'il veut contrarier le dessein de la Passion et se voit repoussé par le Maître comme un satan, viii, 32-33; lorsqu'il fait valoir que les Douze ont tout quitté pour suivre le Sauveur et demande quel sera leur salaire, x, 28; lorsqu'il proteste, avec présomption, de sa fidélité, xiv, 29; qu'il se borne à suivre son maître de loin, xiv, 54, et le renie par trois fois, xiv, 66 sq.

Ailleurs il est parlé de lui très simplement : il fut appelé par Jésus, en compagnie d'André, son frère, i, 16 sq.; sa belle-mère fut guérie par le Sauveur, i, 29 sq.; il reçut le surnom de Pierre, iii, 16; dans la circonstance même où, parlant au nom des Douze, il exprime leur foi commune au sujet du Christ, on ne rapporte pas l'accueil fait par le Sauveur à sa déclaration, viii, 32; comparer à *Matth.*, xvi, 18-19.

86. Cette façon de décrire le rôle de Pierre, avec une juste impartialité, et même, semble-t-il, un certain soin à mettre en lumière ses défauts, sans qu'il y ait là cependant de parti pris et sans que l'apôtre laisse d'être maintenu au premier rang qu'il a eu dans la réalité, se comprend particulièrement bien de la part du chef des apôtres lui-même. Il est même tel récit, par exemple celui du reniement, qui n'a pu être fourni que par Pierre en personne et n'est entré dans la tradition que par lui.

La conclusion doit être que la tradition fondamentale, placée à la base de nos trois Synoptiques, se trouve en rapport étroit avec saint Pierre, et sans doute reproduit sa catéchèse, devenue promptement la catéchèse habituelle, et en quelque sorte officielle, des Eglises (nº 69). Cf. Loisy, Les *Evang. syn.*, t. I, p. 114. Or, on conçoit bien que Marc, disciple de saint Pierre, ait basé son Evangile sur cette catéchèse, sauf à la compléter et préciser d'après l'enseignement recueilli par lui de la bouche même de son maître.

87. *Traits spéciaux du récit de saint Marc dans les passages communs.* — Si l'on compare effectivement le second Evangile aux deux autres Synoptiques, pour la partie qui leur est commune, on remarque d'une façon générale que ses récits sont plus détaillés et plus circonstanciés : l'auteur précise les temps, les lieux, l'impression produite sur la foule par les actes et les paroles de Jésus, les dispositions des disciples et celles des adversaires, les sentiments du Maître lui-même. Or, on n'a pas de peine à s'expliquer ces détails particuliers, ces traits pittoresques, dans l'hypothèse où notre Evangile s'inspire des renseignements personnels du prince des apôtres. Renan s'en exprimait justement en ces termes : « Il est plein d'observations minutieuses, venant sans nul doute d'un témoin oculaire. Rien ne s'oppose à ce que ce témoin oculaire, qui évidemment avait suivi Jésus, qui l'avait aimé et regardé de très près, qui en avait conservé une vive image, ne soit l'apôtre Pierre lui-même, comme le veut Papias. » *Vie de Jésus*, p. lxxxiii. « La forte impression laissée par Jésus s'y retrouve tout entière. On l'y voit réellement vivant, agissant ». *Les Evangiles*, p. 116. « Tout est pris sur le vif; on sent qu'on est en présence de souvenirs ». *Ibid.*, p. 118.

88. *Passages relatifs à saint Pierre, propres au second Evangile.* — Dans la partie qui est spéciale au second Evangile, trouve-t-on, par comparaison, des indices plus positifs d'un rapport particulier avec le chef des apôtres?

Marc a quatre passages propres, où figure saint Pierre : i, 36; xi, 21; xiii, 3; xvi, 7. Dans les quatre passages, l'apôtre est mentionné d'une façon indifférente : il paraît à la tête du collège apostolique, mais sans que rien de particulier soit signalé à sa louange.

De leur côté, les autres évangélistes ont maints récits où il est question de Simon-Pierre, indépendamment des parties communes à saint Marc. Ainsi, *Matth.*, xiv, 29 sq.; xv, 15; xvi, 17 sq.; xvii, 23; xviii, 21; *Luc*, v, 3-9; viii, 45; xii, 41; xxii, 8, 31; xxiv, 12, 34; *Jean,* i, 40-42; vi, 68-70; xiii, 6-9, 24, 36; xviii, 11, 15; xx, 2-6; xxi, 2, 7, 11, 15-21. Or, l'on constate que la plupart de leurs traits particuliers sont à l'honneur du chef des apôtres. Ainsi, la manière dont Jésus lui impose d'abord son surnom, *Jean*, i, 40-42; la pêche miraculeuse, qui signale son appel définitif, *Luc*, v, 3-9; le privilège que Jésus lui confère après sa confession à Césarée, *Matth.*, xvi, 17 sq.; sa marche sur les eaux, *Matth.*, xiv, 29 sq.; sa pêche du poisson au statère, *Matth.*, xvii, 23 sq.; son rôle à la dernière Cène, *Jean*, xiii, 6-9, 24; le privilège que le Christ lui renouvelle, à son apparition auprès du lac, et la prédiction qu'il lui fait ensuite, *Jean*, xxi, 2 sq.

Conclusions. — Cette teneur respective des documents semble favorable à la thèse de la composition du second Evangile par un disciple de saint Pierre. — Que ce disciple, en effet, ait omis un certain nombre de traits concernant son maître, comme il s'en rencontre dans les autres Evangiles, cela n'a rien de surprenant : ce n'est pas seulement à Rome que l'on s'intéressait au chef des apôtres, et Pierre n'était pas

le seul à raconter les incidents auxquels il avait été mêlé. On peut même penser que d'autres témoins étaient plus empressés que lui à relater son rôle dans les scènes évangéliques : les traits propres aux autres évangélistes doivent remonter à ces témoins particuliers. — Mais, ce qui semble bien accuser dans le second Evangile un accord tout spécial avec la prédication personnelle de saint Pierre, c'est que notre auteur s'abstient de relever ce que les autres racontent de plus glorieux pour le prince des apôtres, et que ses traits propres cadrent exactement, pour le caractère et la portée, avec les traits qu'il a en commun avec les deux autres Synoptiques, c'est-à-dire avec le fond de tradition qui doit provenir de la catéchèse même de Pierre.

2° **Le second Evangile a été écrit pour des Romains.** — Si maintenant nous recherchons, d'après la teneur générale du livre, les procédés didactiques de l'auteur et les particularités de son langage, à quels lecteurs l'ouvrage a été d'abord destiné, nous nous rendons compte qu'il a été composé pour des Gentils, plus spécialement pour des Latins et des Romains.

89. *L'ouvrage a été composé pour des Gentils.* — Il les suppose, en effet, ignorants de la langue, des mœurs et des coutumes juives.

Il reproduit des paroles du Sauveur, en araméen : *Boanergès*, III, 17 ; *talitha koumi*, V, 41 ; *corban*, VII, 11 ; *ephphata*, VII, 34 ; *Bartimee*, X, 46 ; *Abba*, XIV, 31 ; *Eloï, Eloï, lamma sabachtani*, XV, 34 ; mais il a soin de les traduire aussitôt, sauf les termes, probablement plus connus, de *rabbi*, IX, 15, XI, 21, XIV, 45, et de *rabboni*, X, 51. — Est-il question du reproche adressé aux disciples de Jésus au sujet des ablutions qu'ils omettent, il prend la peine d'expliquer que les pharisiens et tous les Juifs ont, par tradition, coutume de se laver les mains avant de manger, de se baigner au retour du marché, de purifier leurs coupes, leurs ustensiles d'airain, leurs lits, VII, 3-4. Vient-il à parler de la Préparation, il spécifie que c'est la veille du Sabbat, XV, 42.

90. *Ces Gentils, destinataires du livre, étaient des Latins et même des Romains.* — On en trouve un premier indice dans les particularités linguistiques de l'ouvrage. Le grec de notre auteur est semé d'expressions et de tournures latines.

Un certain nombre, il est vrai, se retrouvent dans les autres Evangiles, et la raison en est qu'avec la domination de Rome s'était forcément produite une certaine infiltration de la langue latine, dans la langue des pays soumis. Cela est particulièrement vrai des termes militaires et administratifs, tels que δηνάριον, κῆνσος, λεγιών, πραιτώριον, φραγελλόω.

Mais, ce qui est à remarquer, c'est que le second Evangile renferme de ces latinismes un nombre plus considérable que n'importe quel écrit du Nouveau Testament, et qu'il en a de tout spéciaux. Tandis que les autres Evangiles et les Actes des apôtres appellent constamment l'officier commandant cent hommes ἑκατόνταρχος ou ἑκατοντάρχης, notre auteur le désigne toujours par le mot κεντυρίων, c'est-à-dire *centurio*, XV, 39, 44, 45; comparer les passages parallèles, *Matth.*, XXVII, 54 = *Luc*, XXIII, 37. Le garde auquel Hérode prescrit de lui apporter la tête de Jean-Baptiste, reçoit chez notre écrivain le nom de σπεκουλάτωρ, c'est-à-dire *spiculator*, VI, 27. Les vases que purifient les Juifs sont désignés sous le nom de ξέστης, corruption du latin *sextarius*, VII, 4. Les expressions : ἐσχάτως ἔχειν, V, 23, ἱκανὸν ποιεῖν, XV, 15, sont calquées sur les expressions latines : *in extremis esse*, *satis facere*. Cf. VON SODEN, *Urchristliche Literaturgeschichte*, p. 82-83.

Pareillement, notre auteur se représente ses lecteurs comme plus au courant de la monnaie romaine que de la monnaie grecque. Dans l'épisode de la veuve aux deux liards, saint Luc, XXI, 2, qui a ce passage en commun avec lui, dit que la pauvre femme glissa dans le tronc du temple δύο λεπτά; notre écrivain dit la même chose, mais en ajoutant que les deux menues pièces de monnaie grecque équivalent à un *quadrans* romain, le quart d'un as : λεπτὰ δύο, ὅ ἐστιν κοδράντης, XII, 42. — Quand il vient à parler de la résidence du procurateur, il la désigne par son nom vulgaire, αὐλή mais a soin d'indiquer aussi le nom spécial, sous lequel la connaissent plutôt les Romains, ὅ ἐστιν πραιτώριον, XV, 16.

Enfin le second évangéliste suppose ses lecteurs familiarisés avec des personnages qu'il nomme, et que nous avons de bonnes raisons de croire des Romains. Simon de Cyrène, dit-il, est le père d'Alexandre et de Rufus, XV, 21. Ces deux personnages sont censés bien connus des destinataires de l'Evangile. Or, l'un d'eux, Rufus, a un nom essentiellement latin; d'autre part, c'est à un chrétien du même nom que saint Paul adresse un salut particulier, dans son Epître aux Romains, XVI, 13 : « Saluez Rufus, élu dans le Seigneur, et sa mère, qui est aussi la mienne. » Comme l'apôtre n'avait pas encore visité Rome, lorsqu'il écrivait cette lettre, il avait donc connu Rufus et sa mère ailleurs. La chose s'explique bien, si le Rufus établi à Rome vers l'an 56 s'identifie au Rufus dont le second évangéliste mentionne le père à Jérusalem vers l'an 30; saint Paul aura été en relations avec lui et sa mère, en Palestine. S'il en est ainsi, les lecteurs de l'Evangile, qui sont supposés bien connaître ce personnage, quelques années après que saint Paul signale sa présence à Rome, sont donc des Romains. Th. ZAHN, *Einleitung in das N. T.*, t. II, p. 241-242.

Cette particularité même tend à corroborer notre conclusion précédente, à savoir que l'Evangile rédigé pour les fidèles de Rome a été composé d'après la tradition du chef des apôtres.

Ainsi le témoignage interne du livre confirme le témoignage de la tradition sur deux points importants et très caractéristiques : le second évangéliste s'adresse à des Romains et il dépend de la tradition de saint Pierre.

Mais l'étude de l'ouvrage nous permettra de préciser encore davantage.

91. 3° **L'auteur du second Evangile est un Juif palestinien, et même hiérosolymitain.** — *C'est un Juif d'origine.* — La langue de notre évangéliste, en effet, trahit un Juif d'origine. — On trouve d'abord sous sa plume des hébraïsmes assez nombreux. Un certain nombre, sans doute, lui sont communs avec les autres évangélistes et peuvent être attribués aux sources utilisées; mais d'autres lui sont propres, comme δύο δύο, VI, 7 ; πρασιαὶ πρασιαί, VI, 40 ; βλασφημίας βλασφημεῖν, III, 28. L'emploi habituel de la conjonction καί, pour relier ses phrases et introduire ses récits (80 sur 88), doit être également mis à son compte personnel et accuse un auteur familiarisé avec la manière simple et rudimentaire du style hébreu. — Chose plus significative, nous avons vu que l'évangéliste aime à citer des paroles du Sauveur dans leur langue araméenne et qu'il sait en donner l'interprétation exacte à ses lecteurs (n° **89**).

92. Ces diverses particularités autorisent à penser que l'auteur du second Evangile était Juif. La façon dont il parle des Juifs en plusieurs endroits, VII, 3, XII, 9, s'explique par le double fait qu'il s'adresse à des chrétiens étrangers au judaïsme, et que lui-même n'appartient plus au judaïsme, étant devenu chrétien. On trouve un langage tout semblable chez saint Paul : I *Cor.*, I, 22 sq. ; IX, 20; II *Cor.*, XI, 24; *Gal.*,

II, 13 sq.; I *Thess.*, II, 14; *Act.*, II, 5; IX, 22 sq.; X, 22 sq.; XII, 3, etc. — « Juif d'origine, à ce qu'il semble, et bien au courant des choses juives, dit à ce propos M. LOISY, *Les Evang. syn.*, t. I, p. 116, il n'est point judéochrétien et il a pris décidément parti contre les Juifs. »

93. *C'est un Juif palestinien et hiérosolymitain.* — Quelle était au juste sa patrie? — Un détail permet de conclure que, bien qu'écrivant à Rome, il était originaire de Palestine et s'était trouvé à Jérusalem lors de la mort de Jésus. Depuis longtemps les critiques ont remarqué un trait particulier au second Évangile dans le récit de la Passion. Après avoir raconté la scène de l'arrestation à Gethsémani et comment tous les disciples s'enfuirent en abandonnant le Sauveur, notre évangéliste continue, XIV, 51-52 : « Et seul un jeune homme le suivait, n'ayant qu'un drap sur le corps; ils le saisissent, mais lui, lâchant le drap, s'enfuit nu. »

94. En vain a-t-on essayé de trouver à ce petit détail une explication en dehors de l'histoire. M. LOISY y a vu « un trait conçu par application de prophétie ». « Justement, dit-il, il y a un texte d'Amos qui, à propos de fuite, parle d'un homme nu. L'interprétation messianique de ce passage pouvait suggérer ce que Marc raconte. » *Les Evang. syn.*, t. II, p. 591; cf. S. REINACH, *Orpheus*, 6e éd., 1909, p. 319.

Mais cette explication est tout à fait invraisemblable. Le texte grec d'*Amos*, II, 16, parle d'une poursuite : « L'homme nu sera *poursuivi* ce jour-là. » Il faudrait penser que l'évangéliste s'est inspiré du texte hébreu, où il s'agit directement d'une fuite : « Le plus robuste parmi les vaillants s'*enfuira* nu ce jour-là. » Cette supposition même ne peut se soutenir. Le trait prophétique figure dans une description du jugement de Dieu contre Israël, et tend à montrer la terreur que ce jugement inspirera aux plus braves. Or, quel rapport y a-t-il entre le jugement de Dieu contre son peuple et l'arrestation de Jésus à Gethsémani? Quelle relation, entre le guerrier saisi d'effroi, qui n'a pas la force de revêtir son armure, ou la jette pour fuir plus aisément, et ce jeune homme qui ne paraît pas du tout venu pour combattre, et qui s'enfuit nu, simplement parce qu'on le saisit par son drap? Les deux situations manquent d'analogie. Il semble impossible que le premier trait ait donné l'idée du second.

Le plus grand nombre des interprètes voient à bon droit dans le détail en question un petit épisode strictement historique. L'évangéliste doit avoir sur ce point un renseignement personnel : il semble bien connaître le jeune homme qu'il met en scène; comme néanmoins il ne le nomme pas, les critiques en concluent que ce jeune homme ne se distingue pas de lui-même.

Mais, s'il en est ainsi, le second évangéliste se trouvait donc à Jérusalem, au temps de la Passion, et tout donne à croire qu'il y avait sa résidence. C'est un indice très significatif en faveur de l'identification de notre auteur avec ce Jean Marc dont la mère avait les fidèles de Jérusalem réunis dans sa maison, lorsque saint Pierre s'évada de la prison d'Hérode Agrippa (no **73**, **82**). RENAN, *Vie de Jésus*, p. 406; *Les Evangiles*, p. 114, n. 2; 125, n. 4; B. WEISS, *Das Marcusevangelium und seine synoptische Parallelen*, p. 223; *Einleitung in das N. T.*, p. 495; ZAHN, *Einleitung in das N. T.*, t. II, p. 243 sq.; H.-J. HOLTZMANN, *Die Synoptiker*, 3e éd., p. 176. Cf. J. WEISS, qui, tout en distinguant le jeune homme de l'évangéliste, l'identifie à Jean Marc, *Das älteste Evangelium*, 1903, p. 305 sq., 407 sq.

CONCLUSION. — En somme, les particularités internes du second Evangile confirment d'une manière très caractéristique le témoignage de la tradition au sujet de l'origine de l'ouvrage. L'auteur écrit pour des Romains, il dépend de la tradition personnelle de saint Pierre, il est Juif d'origine, palestinien et même hiérosolymitain : cela s'accorde exactement avec ce que les plus anciens témoins nous disent de Marc, disciple de Pierre, rédigeant son Evangile pour les fidèles de Rome. Si l'on a égard à cette remarquable concordance, et si l'on se rappelle les garanties très spéciales qu'offre la tradition, en particulier du côté du témoignage transmis par Papias et de la qualité obscure du personnage auquel l'œuvre est attribuée, on peut, semble-t-il, proclamer avec une véritable assurance la pleine authenticité de l'Evangile de saint Marc.

95. Opinions des critiques. — Cette authenticité, niée par STRAUSS et, à sa suite, MM. SCHMIEDEL et LOISY, qui estiment notre Evangile tout au plus fondé sur un écrit primitif de saint Marc (no **62**), est reconnue, non seulement par les critiques catholiques, en général, mais encore par l'ensemble des protestants conservateurs, tels que B. WEISS, *Einleit.*, p. 491 sq.; F. GODET, *Introduction au N. T. Les trois premiers Evangiles*, 1897, p. 383 sq.; ZAHN, *Einleit.*, t. II, p. 240 sq.; E. GOULD, *The Gospel according to St. Mark* (*The international critical Commentary*), 1899; H. B. SWETE, *The Gospel according to St. Mark*, 1902; S. D. F. SALMOND, art. *Mark* (*Gospel of*) dans le *Dict. of the Bible*, t. III, p. 256 sq.; V. H. STANTON, *The Gospels as historical Documents*, t. II, 1909, p. 180-203; etc. Bien plus, elle est admise par la grande majorité des critiques libéraux: RENAN, *Les Evangiles*, p. 114 sq.; H. HOLTZMANN, *Einleitung in das N. T.*, 3e éd., 1892, p. 383; A. JUELICHER, *Einleitung in das N. T.*, 5e éd., 1906, p. 274 sq.; A. HARNACK, *Chronologie*, t. I, 1897, p. 652; etc.

96. A consulter. — WALLON, *De la croyance due à l'Evangile*, 2e éd., 1866; CORNELY, *Introductio specialis in singulos N. T. libros*, 1886; *Compendium*, 1889; L. C. FILLION, *Evangile selon saint Marc*, 1879; F. VIGOUROUX, *Les Livres saints et la critique rationaliste*, IIe partie, livre V; 3e éd., t. V, 1891; I. KNABENBAUER, *Comment. in Evangelium secundum Marcum*, 1894; P. BATIFFOL, *Six leçons sur les Evangiles*, 1897; L. GONDAL, *La provenance des Evangiles*, 1898; FOUARD, *Saint Pierre et les premières années du christianisme*, ch. XX; V. ROSE, *Evangile selon saint Marc*, 1904; E. JACQUIER, *Histoire des livres du N. T.*, t. II, 1905; BRASSAC, *Manuel biblique*, t. III, 1910.

2. — *L'auteur du IIIe Evangile, saint Luc*

1. D'après la critique externe

97. I. ÉTAT DU TÉMOIGNAGE TRADITIONNEL. — A la fin du IIe siècle, la croyance attestée par les principaux écrivains ecclésiastiques est que le troisième Evangile est l'œuvre de saint Luc, disciple et compagnon de saint Paul, le « très cher médecin » dont celui-ci parle dans son épître aux Colossiens, IV, 14; cf. II *Tim.*, IV, 11.

Clément d'Alexandrie. — C'est ainsi que CLÉMENT d'Alexandrie cite notre Evangile sous le nom de Luc, *Paedagogus*, II, 1; *Strom.*, I, XXI.

Saint Irénée. — Saint IRÉNÉE fait de même à diverses reprises, *Contra Haeres.*, III, X, 1; XI, 7; XIV, 1; IV, VI, 1. Dans sa notice sur l'origine des Evangiles, III, I, 1, on lit qu'« à son tour, Luc, compagnon de Paul » — ailleurs, III, XIV, 1, il l'appelle « le collaborateur des apôtres, surtout de Paul », et signale que

le grand Apôtre en parle dans ses Epîtres, — « publia dans un livre l'Evangile prêché par celui-ci » (nº 5).

Tertullien. — TERTULLIEN cite également le troisième Evangile, en l'attribuant à Luc, *Adv. Marcion.*, IV, v. Nous avons vu (nº 4) que, dans sa notice sur les Evangiles, *ibid.*, IV, II, il joint le nom de Luc à celui de Marc, comme étant tous deux disciples des apôtres et, à ce titre, confirmant, dans leurs Evangiles, la foi d'abord fondée sur le témoignage direct des apôtres.

Canon de Muratori. — Enfin, le CANON DE MURATORI (nº 6) présente expressément le troisième Evangile comme composé par le médecin Luc, devenu compagnon de saint Paul en ses missions.

98. II. VALEUR DE CE TÉMOIGNAGE. — 1º *Le témoignage traditionnel, ainsi constaté, ne se heurte à aucune difficulté sérieuse qu'on puisse lui opposer a priori.* — Sans doute, s'il fallait admettre que le livre a été composé seulement aux environs de l'an 100, l'époque paraîtrait un peu tardive pour l'activité littéraire d'un compagnon des missions de Paul, rien n'autorisant à supposer que l'auteur a écrit dans un âge particulièrement avancé. Mais, nous l'avons vu (nºs 29-31), aucun argument plausible ne force à reculer la date de composition de l'Evangile longtemps après 70; au contraire, il semble qu'on soit contraint de la placer au moins très peu après cette époque; bien plus, de bons arguments invitent à se porter plus haut encore et à mettre la rédaction de l'ouvrage avant l'année 62.

99. 2º *Pris en lui-même, le témoignage de la tradition présente des garanties de vérité qu'on peut dire irrécusables.* — D'un côté, en effet, ce témoignage se trouve très répandu, très assuré, nullement contesté, à une époque où l'on n'était pas encore très loin des temps apostoliques, et où il était aisé, dans chaque Eglise, de remonter aux premiers anneaux de la chaîne traditionnelle.

Surtout, la qualité du personnage auquel est attribué l'Evangile est capable d'inspirer une pleine confiance. — Ce personnage est des plus obscurs; il n'a joué dans l'histoire qu'un rôle très effacé : ce n'est donc pas une intention suspecte qui a pu lui faire rapporter notre document. « Luc, dit fort bien RENAN, n'avait pas assez de célébrité pour qu'on exploitât son nom en vue de donner de l'autorité à un livre. » *Les Evang.*, p. 252. N'aurait-on pas bien plutôt mis l'ouvrage sous le couvert d'un nom illustre, de saint Paul, par exemple, dont on disait justement que cet Evangile était la prédication mise par écrit? Etant donné qu'on songeait seulement à un disciple du grand Apôtre, n'aurait-on pas choisi de préférence un de ses disciples les plus en vue, destinataire de quelqu'une de ses Epîtres, tel que Tite ou Timothée?

L'obscurité du personnage de Luc garantit donc son rapport réel avec l'Evangile qui lui est attribué. Or, on ne comprendrait pas que la part prise par ce disciple à la composition de l'ouvrage se fût bornée à la rédaction d'un simple document partiel, utilisé ensuite par un rédacteur final inconnu: c'est au rédacteur final que la tradition a dû avant tout s'intéresser; c'est cet auteur qu'il lui a été le plus facile d'identifier. Si, pour donner crédit au livre, on avait voulu le faire passer tendancieusement comme œuvre d'un disciple de Paul, qui en réalité aurait été seulement responsable d'un document exploité par l'évangéliste, on ne se serait pas, semble-t-il, arrêté en si beau chemin et on aurait mis l'Evangile sous l'autorité du grand Apôtre lui-même.

2. D'après la critique interne

Le seul témoignage de la tradition à la fin du IIe siècle suffit donc à nous assurer que le troisième Evangile est l'œuvre du médecin Luc, disciple et compagnon de saint Paul. Ce témoignage est d'ailleurs confirmé de tous points par l'analyse interne du livre.

100. 1º L'auteur du IIIe Evangile est un disciple de saint Paul. — 1º *Comme saint Paul, l'auteur du troisième Evangile a une préférence marquée à l'égard des Gentils.* — Il dédie son œuvre à un personnage nommé Théophile, I, 3; mais dans ce personnage, et au delà, il doit viser des lecteurs placés dans des conditions semblables et ayant les mêmes besoins. Or, ces lecteurs ne peuvent être que des chrétiens étrangers à la Palestine et au judaïsme. L'évangéliste, en effet, s'abstient de leur citer ces termes araméens, dont la catéchèse grecque avait gardé le souvenir et que l'on retrouve dans les autres Evangiles : *Luc*, VIII, 54, comparé à *Marc*, V, 41 ; *Luc*, XVIII, 41, comparé à *Marc*, X, 51 ; *Luc*, XXII, 42, comparé à *Marc*, XIV, 36; *Luc*, XXII, 33, comparé à *Marc*, XV, 22. Au lieu de *rabbi*, il met διδάσκαλε, ou ἐπιστάτα, ou encore κύριε: *Luc*, IX, 33, comparé à *Marc*, IX, 5 ; *Luc*, XVIII, 41, comparé à *Marc*, X, 51. Au lieu de *Hosannah*, il dit : « Gloire dans les hauteurs » : *Luc*, XIX, 38, comparé à *Marc*, XI, 9-10. Enfin il cite peu les prophéties anciennes et s'abstient en général d'allusions détaillées à l'Ancienne Loi : *Luc*, VI, comparé à *Matthieu*, V-VI.

Ce n'est pas tout. Notre évangéliste, sans supprimer le côté de l'Evangile qui regarde les Juifs, aime à montrer celui qui est favorable aux Gentils. Il rattache la généalogie du Christ à Adam, et non plus seulement à Abraham. Parmi les faits qui ont rempli la vie de Jésus, et parmi les discours que le Sauveur a prononcés, il choisit et met en valeur ceux qui sont le plus expressifs de la bienveillance du divin Maître à l'égard des pécheurs, spécialement des païens, et du caractère universaliste de son Evangile. *Luc*, II, 30-32; III, 6; IV, 25-27; VII, 9, 50; X, 1 sq. ; XIII, 29; XIX, 10; XXIV, 47.

C'est bien ainsi que saint Paul devait comprendre la vie et la doctrine du Sauveur. En ce sens l'on peut dire que le troisième Evangile répond au caractère spécial de la prédication de l'Apôtre; il tient de sa manière de voir et est héritier de son esprit.

Il faut aller plus loin.

101. 2º *Notre troisième Evangile a, au point de vue documentaire et au point de vue littéraire, des affinités remarquables avec les écrits du grand Apôtre.* — Son récit de la Cène, *Luc*, XXII, 17-20, ressemble de très près à celui de I *Cor.*, XI, 23-25. Il est seul, avec saint Paul, à mentionner l'apparition du Christ ressuscité à Simon Pierre : *Luc*, XXIV, 34; I *Cor.*, XV, 5. Comparer également *Luc*, X, 7, 8 avec I *Tim.*, V, 18; *Luc*, XII, 35 avec *Eph.*, VI, 14; *Luc*, XVIII, 1 avec I *Thess.*, V, 17; *Luc*, XXI, 34 avec *Rom.*, XIII, 11-14.

On a relevé 175 mots particuliers aux deux écrivains. Nombreuses sont les expressions ou les particularités de construction qui leur sont communes. Par exemple, ce sont des détails très ressemblants que l'on retrouve dans les passages suivants : *Luc*, VI, 36 et II *Cor.*, I, 3 ; *Luc*, VI, 39 et *Rom.*, II, 19; *Luc*, X, 8 et I *Cor.*, X, 27 ; *Luc*, IV, 22 et *Col.*, IV, 6; *Luc*, VI, 28 et I *Cor.*, IV, 12; *Luc*, VI, 37 et *Rom.*, II, 1 ; *Luc*, IX, 56 et II *Cor.*, X, 8; *Luc*, XVIII, 1 et II *Thess.*, I, 11; *Luc*, XX, 17 et *Rom.*, IX, 33 ; *Luc*, XXI, 36 et *Eph.*, VI, 18; etc.; HARNACK, *Lukas der Arzt, der Verfasser des dritten Evangeliums und der Apostelgeschichte*, 1906, p. 14-15.

102. 3º *L'auteur a dû être disciple personnel de saint Paul.* — Ces affinités de tendances et de doctrine, cette parenté de tradition, ces ressemblances de style, ne proviennent point d'un commerce de l'auteur du troisième Evangile avec les écrits de saint

Paul : nulle part, dans l'Evangile ni dans les Actes, on ne trouve d'emprunt, même discret, à ses Epîtres; on a même pu contester qu'il les ait connues. Ces particularités ne s'expliquent bien que par des relations personnelles et intimes entre l'évangéliste et l'Apôtre.

Et en effet, l'on peut établir, par ailleurs, que notre auteur n'a pas été seulement, à l'égard de saint Paul, un disciple au sens large, mais un disciple assidu et un compagnon de ses missions.

2° L'auteur du IIIe Evangile a été compagnon de saint Paul dans ses missions. — Cette conclusion résulte de ce double fait, que notre évangéliste est en même temps l'auteur du livre des Actes, et que l'auteur des Actes a été en effet compagnon des missions de saint Paul.

103. 1° Tout d'abord, *l'auteur du troisième Evangile est aussi l'auteur du livre des Actes.* — Les deux ouvrages, en effet, débutent par un prologue semblable, avec dédicace au même Théophile. — Dans le prologue du second livre, *Act.*, I, 1-4, l'auteur mentionne qu'il a déjà écrit un livre premier, où il a raconté tout ce que Jésus a fait et enseigné jusqu'au jour où il est monté au ciel, après avoir promis à ses apôtres de leur envoyer l'Esprit-Saint : cette description convient exactement au troisième Evangile. — D'autre part, les deux livres se font suite, comme les deux tomes d'un même ouvrage sur les origines chrétiennes. Ils se soudent, en quelque sorte, l'un à l'autre par le récit de l'ascension, résumé à la fin de l'Evangile, XXIV, 50-53, repris avec des traits identiques, mais plus développés, en tête des Actes, I, 4-12.

Les rapports ainsi constatés sont si particuliers, en même temps si naturels et si simples, qu'il est impossible de les attribuer à une imitation littéraire tendancieuse, dont on ne verrait d'ailleurs pas bien le motif intéressé. Ce qui contribue à rassurer pleinement sur ce point, c'est que, d'un bout à l'autre, les deux livres offrent d'intimes ressemblances au point de vue des idées, surtout des procédés littéraires, du vocabulaire et de la syntaxe. Ils sont visiblement de la même main. Comparer en particulier: *Luc*, I, 1 et *Act.*, XV, 24, 25 ; *Luc*, I, 39 et *Act.*, I, 15 ; *Luc*, I, 66 et *Act.*, XI, 21 ; *Luc*, III, 10, 12, 14 et *Act.*, II, 37, IV, 16 ; *Luc*, XII, 14 et *Act.*, VII, 27; *Luc*, XV, 20 et *Act.*, XX, 37; *Luc*, XXIV, 19 et *Act.*, VII, 22; etc.

L'unité d'auteur du troisième Evangile et des Actes est, en fait, admise par l'unanimité des critiques.

104. 2° *Or, l'auteur des Actes a été un compagnon de saint Paul.* — C'est ce qui ressort, en effet, de plusieurs passages du livre, où l'auteur, racontant des voyages de l'Apôtre, emploie la première personne du pluriel : *Act.*, XVI, 10-17, voyage en Macédoine ; XX, 5-15, voyage en Asie Mineure, de Troas à Milet ; XXI, 1-18, voyage de Milet à Jérusalem ; XXVII, 1-XXVIII, 16, voyage de Jérusalem à Rome. L'explication la plus naturelle du langage adopté par l'écrivain est qu'il a fait partie des voyages racontés en ces endroits et a été compagnon de saint Paul.

105. *Objections à cette interprétation.* — « Il paraît difficile, objecte M. Loisy, *Les Evang. syn.*, t. I, p. 172, d'admettre que l'auteur des Actes ait été lui-même un disciple de Paul : il se montre compilateur en des occasions où il devrait savoir ; lui qui paraît si près de Paul pendant les dernières années de celui-ci, se montre presque étranger à sa pensée; il néglige la théologie des Epîtres; en telle circonstance capitale dans la vie de l'Apôtre, notamment dans la relation de la querelle sur les observances légales, et de l'arrangement pris à Jérusalem entre Paul et les apôtres galiléens, il donne un récit de convention qui correspond fort mal à ce qu'on lit dans l'Epître aux Galates (cf. *Act.*, XV, et *Gal.*, II, 1-4), et qu'on n'imagine guère avoir pu être écrit par un disciple et un compagnon assidu de Paul. »

106. En conséquence, M. Loisy reprend une hypothèse déjà mise en avant par divers critiques, en particulier par Strauss (n° 211). Le passages où se trouve employée la première personne du pluriel seraient bien d'un compagnon authentique de Paul : « la précision des renseignements ne laisse pas le moindre doute à cet égard », dit-il, *Les Evang., syn.*, t. I, p. 171 ; et il n'y a pas de raison de contester que cet individu ne soit Luc. Mais les passages ainsi rédigés par Luc, compagnon de l'Apôtre, pourraient avoir constitué un document antérieur au livre des Actes, et que l'auteur de ce dernier livre aurait simplement inséré dans sa compilation. « Le maintien du *nous*, déclare M. Loisy, est parfaitement compatible avec cette hypothèse, soit qu'on l'impute à une sorte de paresse du rédacteur, qui n'aurait pas pris la peine de modifier en ce point la forme du récit qu'il exploitait, soit qu'on l'attribue à l'arrière-pensée d'un écrivain qui n'aurait pas été fâché de communiquer par ce moyen à l'ensemble de son œuvre l'apparence d'un témoignage tout à fait direct et autorisé, ou bien même qui aurait eu l'intention de faire passer cette œuvre sous le nom du personnage apostolique dont il possédait l'écrit original. » *Op. cit.*, p. 171. « S'il a voulu se faire passer pour le disciple de l'Apôtre, la dédicace à Théophile pourrait n'être qu'un moyen artificiel d'exprimer ses intentions en se conformant aux habitudes littéraires du temps. » *Ibid.*, p. 174.

107. *Réponse aux objections.* — Mais, tout d'abord, *les difficultés opposées a priori sont loin d'être péremptoires.* — On ne peut guère préciser dans quelle mesure l'auteur des Actes se montre compilateur, quels faits il pouvait raconter d'expérience personnelle, ou seulement d'information orale, quel usage il avait à faire dans son livre de la théologie des Epîtres. Les discours qu'il place dans la bouche de saint Paul, à Antioche de Pisidie, à Athènes, à Milet, conviennent parfaitement à l'Apôtre dans les circonstances données. Par ailleurs les renseignements si nombreux et si détaillés qu'il fournit sur sa vie et sur ses missions, offrent les meilleures garanties de bonne et exacte information. — Quant aux divergences constatées entre son récit du chap. XV et celui de saint Paul dans l'Epître aux Galates, elles ont reçu des explications que les meilleurs juges estiment très satisfaisantes. Cf. F. Chase, *The Credibility of the book of the Acts of the Apostles*, 1902, p. 95 sq.; G. Resch, *Das Aposteldekret nach seiner ausserca-nonischen Textgestalt*, 1905; A. Seeberg, *Die beiden Wege und das Aposteldekret*, 1906; H. Coppieters, *Le décret des Apôtres*, dans la *Revue bibl.*, 1907, p. 34-58; 218-239 ; A. Harnack, *Die Apostelgeschichte*, 1908, p. 190; E. Jacquier, *Hist. des livres du N. T.*, t. III, 1908, p. 132-141. — On ne peut donc opposer à l'identification de l'auteur des Actes avec un compagnon de saint Paul rien de décisif.

108. Par contre, *il semble absolument nécessaire d'identifier l'auteur du prétendu journal de voyage avec le rédacteur final du livre.* — En effet, les morceaux en question, comparés au reste de l'ouvrage, ne présentent aucune différence littéraire, mais au contraire une parfaite ressemblance de pensée et de style. — M. Harnack a fait remarquer l'emploi fréquent des participes, de ὡς comme particule de temps, de εἰ dans le sens de ἐπεί, de εἰ avec l'optatif, de ἐπί avec l'accusatif pour marquer le temps, et d'autres expressions familières, comme μόλις, πάντως, ἄφνω, κἀκεῖθεν, τὰ νῦν, καθ' ὃν τόπον, etc. On trouve dans nos morceaux 63 mots qui leur sont communs avec le reste des Actes, 44 avec le reste des Actes et le troi-

sième Evangile, et qui ne se rencontrent pas dans les autres Evangiles. Par exemple, dans *Act.*, xvi, 10, on trouve : ὡς temporel, qui ne figure jamais dans les deux autres Synoptiques, mais se rencontre environ 48 fois dans le troisième Evangile et les Actes; συμβιβάζοντες, particulier à *Act.*, ix, 22 et xix, 33; προσκέκληται, au parfait moyen, spécial aux *Actes*, xvi, 10, et avec ὁ Θεός ou Κύριος comme sujet, ce qui paraît seulement dans *Act.*, xiii, 2 et ii, 39; εὐαγγελίσασθαι αὐτούς, expression inconnue des autres évangélistes, et qui se trouve huit fois dans le troisième Evangile et quinze fois dans les Actes. Cf. F. Godet, *Introduction au N. T.*, 1900, t. II, p. 582 sq.; Harnack, *Lukas der Arzt*, p. 19-60; Jacquier, *Histoire des livres du N. T.*, t. III, 1908, p. 9-19. — Le journal de voyage n'offre donc aucunement le caractère d'un document étranger, utilisé par le rédacteur du livre. Il paraît évident qu'il est de la même main que le reste de l'ouvrage.

109. Dira-t-on que le rédacteur a pu retoucher un document antérieur et lui imprimer sa marque propre? — Il faudrait dans ce cas admettre qu'il l'a complètement retravaillé et transformé, jusqu'à l'unifier parfaitement avec son œuvre personnelle. Mais alors, il devient impossible d'insinuer que l'auteur se sera abstenu de le démarquer par « une sorte de paresse ». Est-il vraisemblable que, se montrant si soucieux, partout ailleurs, d'équilibrer son récit, et, ici même, d'adapter à sa manière propre les documents utilisés, il n'ait pas pris la peine de changer la forme personnelle donnée à son journal par le compagnon de saint Paul?

Cela se conçoit si peu que M. Loisy en vient à soupçonner notre auteur d'avoir agi intentionnellement, afin de donner à son œuvre l'apparence d'un témoignage autorisé. — Mais cette hypothèse est encore plus insoutenable. Supposer, en effet, que le rédacteur a maintenu à dessein le *nous*, en s'efforçant d'harmoniser les morceaux d'emprunt avec le reste, c'est lui imputer un véritable faux littéraire. Or, d'où vient que ce faussaire est en même temps si réservé, qu'il insère les fragments à leur place, le plus naturellement du monde, en quelques parties seulement des voyages de l'Apôtre, et sans attirer autrement l'attention du lecteur? Pourquoi ne fournit-il pas la plus petite indication sur l'identité de ce personnage qu'il suppose en compagnie de saint Paul, et qu'il veut faire prendre pour l'auteur proprement dit du livre? Les faussaires anciens ne nous ont pas habitués à tant de discrétion. Il y a là un mélange de réserve et d'audace qui déconcerte.

110. L'hypothèse est particulièrement inconcevable, si l'on a égard que le rédacteur dédie son nouveau livre, comme le premier, à Théophile. — M. Loisy insinue que « la dédicace aurait été pour l'auteur un moyen de déguiser son identité, si le nom de Théophile devait évoquer celui de Luc, dont le rédacteur aurait voulu prendre le personnage ». — « Mais, a-t-il soin d'ajouter, ce ne serait qu'une hypothèse. » *Op. cit.*, t. I, p. 275. On n'a pas, en effet, le moindre indice que le nom de Théophile ait été capable d'évoquer celui de Luc.

D'un autre côté, M. Loisy pense que « ce Théophile devait être un homme assez haut placé ». « L'épithète honorifique jointe à son nom, dit-il, conviendrait peu à une personnalité fictive, au chrétien idéal. On ne voit pas pourquoi le Théophile de Luc serait moins réel que les personnages mentionnés par les écrivains de ce temps dans leurs dédicaces. » *Ibid.*, p. 274. — Or, comprend-on que l'écrivain, dédiant ses deux ouvrages à un personnage connu, avec lequel il paraît avoir été en relations intimes, ait en même temps voulu se faire passer à ses yeux pour ce qu'il n'était pas, un disciple et compagnon authentique de saint Paul? Une telle supposition n'est pas sérieuse.

111. *Conclusion.* — La conclusion s'impose : l'auteur des Actes, dans les parties de son œuvre où il emploie la première personne du pluriel, utilise ses propres souvenirs; il a été personnellement en compagnie de saint Paul dans les voyages qu'il raconte de la sorte. C'est dire que l'auteur du troisième Evangile est bien un disciple et un compagnon de l'apôtre des Gentils.

3° *Ce compagnon de saint Paul doit être saint Luc.* — La tradition l'identifie à Luc : on n'a aucune raison de la suspecter sur ce point secondaire, alors qu'on la trouve pleinement justifiée pour le principal. — Au surplus, des quatre compagnons de saint Paul que nous connaissons, Timothée, Tite, Silas et Luc, le premier est exclu par le fait que l'auteur le mentionne nommément en xvi, 1-19 et xx, 4, alors qu'aussitôt après il se met lui-même en scène sous la première personne du pluriel. Silas est également mentionné d'une façon objective, en xv, 22, et même dans un morceau du journal de voyage, xvi, 19. Seul, au contraire, Luc était à Rome avec saint Paul pendant ses deux captivités : *Col.*, iv, 14; *Philem.*, 24; II *Tim.*, iv, 11.

Enfin, ce qui nous garantit que nous avons bien affaire à saint Luc, c'est que l'Apôtre, nous l'avons vu, le présente comme médecin : or, nous pouvons précisément nous rendre compte que tel était bien notre auteur.

112. 3° L'auteur du IIIe Evangile témoigne d'une culture littéraire et d'une science médicale telles qu'on peut les attendre d'un médecin. — 1° *L'évangéliste témoigne d'abord d'une véritable culture littéraire.* — Il a voulu, en effet, faire œuvre d'historien. A la façon des grands historiens grecs, Hérodote, Thucydide, Polybe, il déclare, au début de son livre, comment il l'a composé, dans quel but, et d'après quelles sources. Toutes les fois qu'il le peut, il replace les épisodes dans leur cadre chronologique, rattache les discours aux circonstances qui les ont provoqués. Ses récits sont composés avec art : il sait leur donner un air de simplicité et de grandeur, exprime avec bonheur le caractère et les sentiments de ses personnages, porte sur eux ou sur les événements des jugements pleins de finesse.

Malgré le grand nombre d'hébraïsmes que contient son langage, et qu'il doit aux sources utilisées, il écrit généralement un grec meilleur que celui des autres Evangiles. Son vocabulaire est beaucoup plus riche : on y relève 373 mots qu'ignorent les autres écrits du Nouveau Testament. Les substantifs et surtout les verbes composés sont fréquents sous sa plume. Son prologue enfin se compose d'une belle phrase classique qui tranche sur le reste de son livre et montre que, là où il ne dépend pas de documents antérieurs, il sait écrire à la manière d'un véritable Grec.

Ainsi, notre évangéliste possède une culture littéraire spéciale. Cela s'accorde bien avec le témoignage de la tradition qui en fait un médecin.

113. 2° *Il n'est même pas sans faire preuve d'une compétence spéciale en matière médicale.* — On le dirait familiarisé d'abord avec les ouvrages de médecine les plus en vue : du moins son prologue offre de grandes ressemblances avec ceux du traité Περὶ ἀρχαίης ἰητρικῆς, attribué à Hippocrate (460-350 av. J.-C.), et du *De materia medica* de Dioscorides, probablement contemporain de notre auteur.

Chose plus significative, on trouve dans son ouvrage beaucoup de termes médicaux, dont un certain nombre se rencontrent presque exclusivement

dans les traités de médecine anciens, connus de son temps. En particulier, συνεχομένη πυρετῷ μεγάλῳ, *Luc*, IV, 38, comparé à *Marc*, I, 30 = *Matth.*, VIII, 14; παραλελυμένος, *Luc*, V, 18 ; ἔστη ἡ ῥύσις τοῦ αἵματος, *Luc*, VIII, 44; ὑδρωπικός, *Luc*, XIV, 2; ἐκψύχειν, *Act.*, V, 5, 10; σκωληκόβρωτος, *Act.*, XII, 23; καθῆψεν, θηρίον, πίμπρασθαι, καταπίπτειν, *Act.*, XXVIII, 3-6; πυρετοῖς καὶ δυσεντερίῳ συνεχόμενον, *Act.*, XXVIII, 8; βοήθεια, *Act.*, XXVII, 17; ἀσιτία, *Act.*, XXVII, 21; ἄσιτοι διατελεῖτε, *Act.*, XXVII, 33; cf. *Act.*, III, 7; IX, 18; etc. — Cf. HOBART,, *The medical language of saint Luke*, 1882; HARNACK, *Lukas der Arzt*, p. 122-137; ZAHN, *Einleit. in das N. T.*, t. II, p. 435 sq.; JACQUIER, *Hist. des livres du N. T.*, t. II, p. 445; t. III, p. 28.

Conclusion. — La confirmation ainsi apportée par la critique interne du livre au témoignage de la tradition est si complète et si caractéristique, s'étendant à la fois au rapport personnel de l'auteur avec saint Paul et à sa qualité spéciale de médecin, que, se joignant à la preuve déjà hautement rassurante du témoignage traditionnel, elle garantit avec une véritable certitude la composition de notre troisième Evangile par le disciple et compagnon de saint Paul, nommé Luc.

114. Opinions des critiques. — Contestée par STRAUSS (n° **211**) et bon nombre de critiques libéraux, tels que H. HOLTZMANN, A. JUELICHER, P. W. SCHMIEDEL, A. LOISY (n° **106**), cette authenticité parfaite est revendiquée d'une façon générale par les critiques catholiques.

Elle est également soutenue par les protestants conservateurs, comme B. WEISS, *Einleitung in das N. T.*, p. 530 sq.; F. GODET, *Introduction au N. T. Les trois premiers Evangiles*, p. 602-610; TH. ZAHN, *Einleitung in das N. T.*, t. II, p. 426 sq.; F. BLASS, *Acta Apostolorum, sive Lucae ad Theophilum Liber alter*, 1895; J. M. BEBB, art. *Luke (Gospel of)*, dans le *Dict. of the Bible*, t. III, p. 162 sq.; A. PLUMMER, *A critical and exegetical Commentary on the Gospel according to S. Luke*, 3e éd., 1900; RACKHAM, *The Acts of the Apostles*, 1901; V. H. STANTON, *The Gospels as historical Documents*, t. II, 1909, p. 240-322.

Enfin elle est admise par un certain nombre de critiques libéraux, des plus indépendants, tels que RENAN, *Les Evangiles*, p. 252; HARNACK, *Lukas der Arzt, der Verfasser des dritten Evangeliums und der Apostelgeschichte*, 1906; *Die Apostelgeschichte*, 1908.

115. A consulter. — WALLON, CORNELY, VIGOUROUX, BATIFFOL, GONDAL, JACQUIER, BRASSAC, *op. cit.*, (n° **96**); FILLION, *Evangile selon saint Luc*, 1882; KNABENBAUER, *Comment. in Evangelium secundum Lucam*, 1896; GIRODON, *Commentaire critique et moral sur l'Evangile selon saint Luc*, 1903; V. ROSE, *Evangile selon saint Luc*, 1904.

3. — *L'auteur du Ier Evangile, saint Matthieu*

I. D'après la critique externe

116. I. ÉTAT DU TÉMOIGNAGE TRADITIONNEL. — 1° *Vers la fin du IIe siècle.* — Vers la fin du second siècle, la tradition reçue dans les diverses Eglises du monde chrétien est que notre premier Evangile est l'œuvre de l'apôtre saint Matthieu.

Clément d'Alexandrie. — CLÉMENT d'Alexandrie le cite sous ce nom à diverses reprises, *Strom.*, I, XXI; *Liber Quis dives salvetur?* XVII.

Tertullien. — TERTULLIEN, qui le cite fréquemment, introduit expressément telle ou telle de ses citations en les présentant comme paroles de Matthieu, *Adv. Marcion.*, IV, XXXIV, XL; *De carne Christi*, XXII. S'adressant à Marcion, il associe le nom de Matthieu à celui de Jean, et rappelle que les Evangiles de ces deux apôtres sont le premier fondement de la foi. *Adv. Marcion.*, IV, II (n° **4**).

S. Irénée. — Nombreuses sont aussi les citations de saint IRÉNÉE, et c'est sous le nom du même apôtre que telle ou telle d'entre elles est présentée, *Contra Haeres.*, III, IX, 1; IV, VI, 1. L'évêque de Lyon ajoute ce renseignement que saint Matthieu publia son Evangile chez les Hébreux, et dans leur langue. *Contra Haeres.*, III, I, 1 (n° **5**).

117. 2° *Au milieu du IIe siècle.* — *Papias.* — Au milieu du second siècle, PAPIAS parlait déjà de cet Evangile hébreu composé par saint Matthieu. « Matthieu, disait-il, avait écrit en langue hébraïque les *Logia* et chacun les interprétait comme il pouvait » (n° **10**). — On a beaucoup discuté pour savoir si, dans la pensée de l'évêque d'Hiérapolis et dans celle des anciens de qui il tenait sans doute ce renseignement, le recueil de *Logia*, ainsi attribué à saint Matthieu, comprenait seulement des sentences, ou bien un ensemble de récits et de discours, comme nous le trouvons dans l'Evangile qui porte aujourd'hui son nom. Les critiques les plus en vue tendent maintenant à reconnaître que la notice de Papias vise, en réalité, notre Evangile actuel.

En effet, le mot λόγια n'a pas chez les anciens auteurs ecclésiastiques le sens restreint de « discours », mais peut s'appliquer aussi à des récits : S. IRÉNÉE, *Contra Haeres.*, I, VIII, 1, 2; S. CLÉMENT de Rome, *Ad Cor.*, LIII. Papias lui-même, à propos de l'œuvre de saint Marc, parle de σύνταξις τῶν κυριακῶν λογίων, tout en prenant soin d'observer que Marc avait écrit soit les paroles soit les actes du Christ, τὰ ὑπὸ τοῦ Χριστοῦ ἢ λεχθέντα ἢ πραχθέντα. RENAN, *Les Evangiles*, p. 79, note; LOISY, *Les Evang. syn.*, t. I, p. 27-28.

D'ailleurs, ceux qui ont eu l'ouvrage de Papias entre les mains, comme Eusèbe et saint Irénée, ont appliqué sans hésitation ce qu'il dit du premier ouvrage hébreu à notre Evangile grec : or, il est tout à fait à croire qu'ils y étaient autorisés par l'exemple même de l'évêque d'Hiérapolis. Celui-ci, en effet, ne devait pas ignorer notre premier Evangile grec, depuis longtemps en circulation à son époque. A voir sa notice, on dirait que ses lecteurs eux-mêmes sont supposés bien savoir que saint Matthieu a écrit un Evangile, et qu'il se contente de leur apprendre que l'apôtre a commencé par écrire en hébreu. S'il n'avait pas rapporté de quelque manière à l'Evangile grec ce qu'il disait du travail hébreu de saint Matthieu, on ne s'expliquerait pas qu'aussitôt après, la tradition soit unanime à attribuer à l'apôtre l'Evangile grec lui-même. Il est donc tout à fait à croire que l'Evangile hébreu de saint Matthieu, dont parlait Papias, était regardé et présenté par lui, sur la foi des anciens, comme l'original de notre premier Evangile grec.

M. Loisy le reconnaît. « On admet maintenant », dit-il en parlant de cette notice sur saint Matthieu, « que, dans la pensée de Papias (HOLTZMANN, *Einleitung in das N. T.*, p. 477) et même de ses répondants (JUELICHER, *Einleitung in das N. T.*, 1906, p. 259), elle concerne notre premier Evangile. » *Les Evang. syn.*, t. I, p. 27. Cf. HARNACK, *Sprüche und Reden Jesu*, 1907, p. 124; VON SODEN, *Urchristliche Literaturgeschichte*, p. 70; TH. ZAHN, *Einleitung in das N. T.*, t. II, p. 254 sq.

118. II. VALEUR DE CE TÉMOIGNAGE. — La tradition, ainsi constatée à la fin et au milieu du IIe siècle, semble bien posséder une très sérieuse valeur. — Tout d'abord, elle assure qu'il doit y avoir, au point de vue de l'origine, un rapport réel entre notre Evangile et l'apôtre auquel il est attribué.

1° *Il doit y avoir un rapport réel d'origine entre notre premier Evangile et saint Matthieu.* — On ne voit pas, en effet, en dehors de l'histoire, ce qui aurait pu porter les premières communautés chrétiennes à mettre l'écrit sous un tel patronage. Aucune donnée du livre n'invitait à l'attribuer à saint Matthieu plutôt qu'à un autre. Sans doute, le premier Evangile ne se borne pas, comme les deux autres Synoptiques, à nommer Matthieu dans la liste des Douze, x, 3 = *Marc*, III, 17 = *Luc*, VI, 15; il le mentionne encore sous ce nom dans le récit de sa vocation, IX, 9, alors que les autres évangélistes parlent à cet endroit de Lévi, fils d'Alphée, *Marc*, II, 14 = *Luc*, V, 27. Mais ce récit est aussi impersonnel dans saint Matthieu que dans saint Marc et saint Luc; pas un mot n'insinue que le publicain soit à identifier avec l'auteur. On ne peut évidemment songer qu'une particularité aussi peu suggestive ait inspiré de mettre le livre au compte de saint Matthieu.

En réalité, cet apôtre n'a, dans l'Evangile même qui porte son nom, qu'une place insignifiante; nombre d'autres personnages y jouent un rôle beaucoup plus important, à commencer par Pierre et les deux fils de Zébédée. Dans l'histoire de l'Eglise primitive, le personnage est encore plus effacé. Somme toute, nous avons affaire à un apôtre d'ordre secondaire. Jamais, semble-t-il, on n'aurait songé à lui pour patronner l'ouvrage, si l'on n'y avait été amené par la vérité du fait. Le sentiment pieux, l'intérêt doctrinal ou apologétique, auraient incliné naturellement à mettre l'Evangile sous le couvert d'un grand nom, par exemple sous celui de saint Pierre, qui est précisément en haut relief dans ce document. Seul un témoignage historique très spécial a dû motiver l'attribution à l'apôtre obscur qu'est saint Matthieu. Juelicher, *Einleitung in das N. T.*, p. 263; Zahn, *Einleit. in das N. T.*, t. II, p. 254.

119. *Objection.* — M. Loisy insinue que cette attribution pourrait provenir du rédacteur lui-même. A l'entendre, la substitution de Matthieu à Lévi dans l'histoire du publicain indiquerait que l'évangéliste prenait un intérêt particulier à l'apôtre et trahirait une certaine intention de recommander son œuvre du nom de Matthieu. Pourquoi aurait-il choisi cet apôtre? « Il est possible, dit M. Loisy, à la suite de Strauss, que Matthieu ait été publicain, ou qu'on ait raconté qu'il l'était; cette seule circonstance, qui faisait de lui un demi-païen, pouvait lui faire donner la préférence sur les apôtres que leurs antécédents ne permettaient guère de présenter comme auteurs d'un livre composé en grec. » *Les Evang. syn.*, t. I, p. 142; cf. Strauss, *Nouv. vie de Jésus*, t. I, p. 152 (n° **211**).

Réponse. — Mais ce sont là des suppositions gratuites, et de plus invraisemblables. — La manière dont saint Matthieu est représenté dans le premier Evangile, le fait qu'il n'y joue pas d'autre rôle que dans saint Marc et saint Luc, si l'on excepte le récit de son appel, d'ailleurs tout à fait impersonnel, rendent impossible d'imaginer que le rédacteur ait eu l'intention de faire prendre cet apôtre pour auteur du livre. Voulait-il justifier la langue grecque de cet Evangile? Il aurait songé beaucoup plutôt à tel apôtre important, André, Philippe, dont précisément le nom était grec et pouvait suggérer l'idée de familiarité avec la langue grecque. A supposer qu'il eût, pour un motif quelconque, préféré le nom de Matthieu, n'aurait-il pas eu soin de mettre cet apôtre fréquemment en scène, de souligner son personnage, d'insinuer de quelque façon son identification avec l'auteur du livre? « La première précaution des écrivains pseudonymes, a écrit fort justement M. Loisy lui-même, *Le quatr. Evang.*, p. 126, est de mettre en plein jour le nom dont ils se parent. » Cf. Th. Zahn, *Einleit. in das N. T.*, t. II, p. 254.

Il faut donc le reconnaître, l'attribution du premier Evangile à saint Matthieu requiert un rapport authentique entre l'apôtre et l'œuvre qu'on lui attribue. — Ce rapport est-il celui d'une composition directe et intégrale?

120. 2° *Ce rapport consiste dans la rédaction proprement dite de notre premier Evangile par saint Matthieu. — Opinion contraire de beaucoup de critiques.* — Un grand nombre de critiques, estimant, pour des raisons d'ordre interne, que notre premier Evangile ne peut être l'œuvre immédiate de saint Matthieu, pensent qu'à la base de la donnée traditionnelle doit se trouver seulement ce fait que l'apôtre aura rédigé un document primitif, simple recueil de *Logia*, ou Evangile rudimentaire en araméen, entré plus tard dans la composition de notre Evangile grec. — Ainsi, d'une façon générale, les auteurs déjà mentionnés comme partisans de la théorie des deux sources (n° **59**, cf. **53** fin). En outre W. C. Allen, *A critical and exegetical Commentary on the Gospel according to St. Matthew* (*International Critical Commentary*), 1907, p. LXXIX-LXXXIII; A. Plummer, *An exegetical Commentary on the Gospel according to St. Matthew*, 1909, p. VII-XI.

Quelques auteurs, comme MM. Schmiedel et Loisy, contestent même que le recueil de *Logia*, utilisé par le premier évangéliste, ait été l'œuvre directe de saint Matthieu, et pensent qu'il était tout au plus basé sur un ancien document composé par cet apôtre (n° **61**).

Voyons d'abord si les raisons opposées à la rédaction proprement dite de l'ouvrage par saint Matthieu s'imposent *a priori*.

121. A) *Il n'y a pas de raisons péremptoires qui interdisent d'attribuer notre premier Evangile à saint Matthieu. — 1re objection et réponse.* — Il n'est pas vraisemblable, dit-on, qu'un apôtre, pour écrire la vie du Maître dont il a été le témoin, se soit servi de documents déjà écrits et ait même basé son travail sur celui d'un simple disciple comme Marc.

Mais il n'est pas certain que notre premier Evangile soit basé sur le second : il semble plutôt, nous l'avons vu, que l'un et l'autre exploitent des sources communes. Or, que des sources écrites aient été utilisées par l'apôtre aussi bien que par le disciple, cela devient moins surprenant quand on réfléchit que ces documents primitifs, ensemble de récits et recueil de discours, formaient déjà la base de la catéchèse des Eglises et représentaient comme la substance consacrée de la tradition apostolique (nos **69** et **86**). Pourquoi saint Matthieu n'aurait-il pu s'emparer de ces premiers documents et les compléter, suivant son dessein propre, à l'aide de ses souvenirs et de ses autres renseignements, pour en former un Evangile suivi?

122. 2e *objection et réponse.* — On objecte encore que notre premier Evangile a dû être écrit directement en grec : il ne peut être la traduction d'un original araméen ; et, comme l'assertion la plus caractéristique du témoignage traditionnel porte sur le fait que saint Matthieu aurait rédigé son Evangile en hébreu, la valeur de ce témoignage, en ce qui regarde le rapport essentiel de l'ouvrage avec l'apôtre, est par là même grandement diminuée.

Mais rien n'autorise à affirmer d'une façon absolue que notre premier Evangile ne peut être la traduction grecque d'un original sémitique. Il est certain qu'une partie considérable de son contenu, les discours et sentences de Jésus, a existé à l'origine dans la langue araméenne, parlée par le Sauveur : on le devine encore à maintes expressions et tournures spéciales du texte grec actuel. Qu'en d'autres endroits

les expressions et tournures laissent transparaître moins nettement l'original sémitique et offrent un cachet plus spécifiquement grec qu'en saint Marc, par exemple, cela peut se comprendre même dans l'hypothèse d'une traduction : pourquoi un traducteur direct de l'Evangile araméen n'aurait-il pas fait subir immédiatement aux expressions et tournures de l'original une transformation littéraire, analogue à celle que la parole de Jésus a certainement subie dans les sources grecques dont on veut que nos Evangiles dépendent? — Et, si l'Evangile araméen lui-même se trouvait basé sur des documents antérieurs, identiques ou parallèles à ceux qui ont été exploités par les deux autres évangélistes, pourquoi notre traducteur n'aurait-il pas utilisé ces documents primitifs, dans les versions ou recensions grecques qui en avaient été publiées antérieurement à la rédaction des Synoptiques?

Par ailleurs, ce traducteur a pu être, ou un disciple de saint Matthieu, travaillant avec l'approbation de son maître, ou saint Matthieu lui-même, qui, en sa qualité de chef d'octroi dans la ville cosmopolite de Capharnaüm, devait bien connaître le grec, et, après avoir écrit pour les chrétiens de langue araméenne, aura ensuite adapté son œuvre à d'autres communautés, plus familiarisées avec le grec qu'avec l'hébreu.

123. 3e *objection et réponse.* — Finalement, on trouve étonnant, si l'auteur du premier Evangile est saint Matthieu, que son récit soit généralement moins circonstancié que celui de saint Marc; qu'on y trouve fréquemment, au lieu de renseignements précis, des indications générales et vagues; que les discours, au lieu d'être rattachés à des occasions déterminées, soient souvent détachés de leur contexte historique et groupés suivant un ordre purement didactique.

Mais ces particularités se conçoivent sans peine de la part de l'apôtre, pour peu qu'on lui accorde une méthode personnelle et un but particulier. Il est visible que l'évangéliste a eu un dessein principalement didactique : sauf dans les derniers chapitres, XXVI-XXVIII, relatifs à la passion et à la résurrection, il glisse rapidement sur les faits, s'abstient de préciser leur chronologie, groupe ceux qui sont analogues, réduit leurs détails au strict nécessaire, pour mettre, au contraire, en pleine évidence les discours du Seigneur. On ne voit pas pourquoi ce dessein et cette méthode n'auraient pu convenir à un apôtre tel que saint Matthieu. L'intérêt des premières communautés se portait de préférence sur les enseignements du divin Maître; ses sentences et ses discours faisaient l'objet principal de la catéchèse des Eglises : quoi d'étonnant si l'apôtre Matthieu a conçu le plan d'une œuvre, mi-historique, mi-doctrinale, où l'intérêt de l'histoire se trouve subordonné à celui de l'enseignement? Th. Zahn, *Einleit. in das N. T.*, t. II, p. 303-305.

124. B) *Le témoignage traditionnel doit s'entendre de la rédaction proprement dite de notre premier Evangile canonique par saint Matthieu.* — La critique interne ne fournit donc pas de raisons péremptoires qui interdisent d'attribuer notre premier Evangile à saint Matthieu. Le témoignage traditionnel doit être apprécié en toute indépendance. — Or, à envisager ce témoignage en lui-même, il paraît certain qu'il entend appliquer à notre premier Evangile, dans son ensemble, le bénéfice de la composition par saint Matthieu.

Les plus anciens Pères, qui avaient en mains le premier Evangile grec et gardaient le souvenir d'un Evangile hébreu ou araméen, n'ont jamais fait de distinction entre l'un et l'autre, au point de vue de l'origine directement apostolique : ils disent que saint Matthieu a écrit d'abord en hébreu, et c'est notre Evangile grec qu'ils citent sous son nom, comme si cet Evangile grec était l'équivalent de l'Evangile hébreu et procédait aussi complètement de l'apôtre saint Matthieu. Le témoignage même de Papias n'autorise pas à restreindre le travail de l'apôtre à la rédaction d'un simple recueil de *Logia :* nous avons vu que lui aussi se rapporte beaucoup plutôt à notre premier Evangile dans son état actuel (n° **117**). Cf. Zahn, *Einleit. in das N. T.*, t. II, p. 256 sq.

125. C) *Ce témoignage offre de sérieuses garanties de vérité.* — Tout bien considéré, le témoignage traditionnel du IIe siècle doit donc s'entendre de la composition proprement dite de notre premier Evangile canonique par l'apôtre saint Matthieu. — Or, ce témoignage offre de sérieuses garanties de vérité. Dans l'hypothèse, en effet, où saint Matthieu serait seulement l'auteur des *Logia*, on ne s'expliquerait pas bien que la tradition du IIe siècle lui ait attribué notre premier Evangile, et non le troisième, étant donné que, d'après les critiques, le recueil de *Logia* se trouve exploité aussi largement, sinon plus largement, dans le troisième que dans le premier (nos **59, 61**).

126. On ne s'expliquerait pas, non plus, très bien que ce recueil, s'il était l'œuvre de saint Matthieu, se soit aussitôt perdu. Le cas n'est pas le même que pour les documents que nous avons supposés à la base de nos Evangiles synoptiques (n° **69**) : ces documents, rédigés pour la catéchèse ordinaire, devaient circuler sans nom d'auteur dans les Eglises; leur fortune a été absorbée par celle des écrits nouveaux, Evangiles complets que garantissaient des noms autorisés. Ici il s'agirait de l'écrit d'un apôtre, de l'apôtre saint Matthieu : cet écrit n'a pas été purement et simplement inséré dans le premier Evangile, comme le montrent les emprunts qu'a pu lui faire encore saint Luc; on ne comprend pas qu'il ait été éclipsé si complètement par l'Evangile nouveau, à moins que celui-ci n'ait été également garanti par l'apôtre.

127. Pris en lui-même, le témoignage de la tradition a tout ce qu'il faut pour inspirer confiance. — Au temps de saint Irénée, à l'époque plus ancienne de Papias, on était à peu de distance de l'âge apostolique. Cet espace de moins d'un siècle était couvert, dans les diverses Eglises, par les attestations des presbytres, dépositaires de la tradition laissée par les fondateurs de ces chrétientés, eux-mêmes disciples, souvent directs, des apôtres. Cette chaîne traditionnelle n'avait qu'un petit nombre d'anneaux : il était facile de les compter et d'en vérifier la solidité. L'attribution si ancienne du premier Evangile à saint Matthieu a donc toutes chances de reposer sur des renseignements bien établis, c'est-à-dire sur une attestation de l'apôtre lui-même ou de ceux qui reçurent son ouvrage et le mirent en circulation dans les Eglises.

128. Le témoignage de Papias offre, en particulier, une garantie de premier ordre, si, comme il est hautement probable, l'évêque d'Hiérapolis tenait son information touchant l'origine du premier Evangile, comme touchant celle du second, de Jean l'Ancien, lequel ne doit pas se distinguer de l'apôtre saint Jean (n° **82**).

Contrôlons ce témoignage de la tradition par l'examen interne de notre Evangile.

2. D'après la critique interne

Au témoignage de l'ancienne tradition, le premier Evangile est donc l'œuvre de saint Matthieu, apôtre direct de Jésus, et il a été composé à l'intention des

Juifs, c'est-à-dire probablement des Juifs convertis ou des judéo-chrétiens. Or l'examen interne du livre confirme ce témoignage sur plusieurs de ses points essentiels.

129. 1° L'auteur est Juif d'origine. — Tout d'abord, l'auteur paraît être, comme l'était en effet saint Matthieu, un Juif d'origine. — Sous l'enveloppe de la langue et du style grecs qui recouvre actuellement son ouvrage, on se rend compte qu'il sait l'hébreu : ainsi, parmi les citations de l'Ancien Testament, qui sont destinées à montrer l'accomplissement des prophéties en diverses circonstances de la vie de Jésus, et qui par conséquent sont propres au rédacteur de notre Evangile, trois sont empruntées au texte hébreu : II, 15; VIII, 17; XXVII, 9, 10; quatre sont une combinaison de l'hébreu et des Septante : IV, 15, 16; XII, 18-21; XIII, 35; XXI, 5.

L'auteur sait donc l'hébreu. « Il est donc très probablement né juif. » La conclusion est de M. Loisy lui-même, *Les Evang. syn.*, t. I, p. 143. C'est d'une façon toute gratuite que le même critique ajoute : « mais il n'est pas d'origine palestinienne ». Rien, absolument rien, n'invite à penser que ce Juif n'est pas un palestinien.

2° Il écrit pour des Juifs convertis. — En second lieu, si, à l'aide des indications du livre, on cherche quels en étaient les destinataires, on découvre que l'ouvrage a dû être composé pour des Juifs convertis.

130. 1° *Ses lecteurs connaissent l'araméen.* — Sans doute, les lecteurs de notre Evangile actuel avaient pour langue familière le grec : néanmoins, il semble bien qu'ils n'aient pas ignoré complètement la langue juive. L'auteur leur explique plusieurs expressions araméennes, conservées dans le texte grec, telles que *Emmanuel*, I, 23; *Golgotha*, XXVII, 33, *Haceldama*, XXVII, 8; *Eli, Eli, lamma sabachtani*, XXVII, 46; mais on peut croire que ces interprétations figuraient déjà dans les sources grecques que le traducteur paraît avoir utilisées pour sa traduction : on devait, en effet, traduire immédiatement, dans les catéchèses, les expressions araméennes spéciales dont on jugeait bon de garder le souvenir. En tout cas, notre auteur conserve diverses autres locutions d'origine araméenne, qu'il présente à ses lecteurs sans leur fournir aucune explication, comme si elles leur étaient suffisamment intelligibles : ainsi, non seulement *rabbi*, XXIII, 7, 8; XXVI, 25, 49; mais encore *raca*, V, 22; *mammona*, VI, 24; *gehenna*, V, 22, 29, 30; X, 28; XVIII, 9; XXIII, 15, 33; *corbona*, XXVII, 6.

Il montre l'ange justifiant le nom de « Jésus » par la raison que l'enfant ainsi appelé sauvera son peuple, sans indiquer que ce nom signifie précisément « Sauveur » : I, 21. Son récit du reniement de saint Pierre semble supposer ses lecteurs à même de comprendre les particularités qui distinguent le parler galiléen de celui de la Judée proprement dite : XXVI, 73, comparé à *Marc*, XIV, 70 = *Luc*, XXII, 59.

De ces simples observations, on peut conclure que les destinataires de notre premier Evangile grec n'étaient pas sans une certaine connaissance de la langue juive. Or, cela invite tout à fait à les croire des convertis de la synagogue. On s'expliquerait bien qu'un Evangile, d'abord composé en araméen pour des Juifs palestiniens convertis, ait été traduit ensuite en grec pour l'usage de chrétientés judéo-chrétiennes analogues, situées hors de Palestine en des contrées de langue grecque. Th. ZAHN, *Enleit. in das N. T.*, t. II, p. 288.

La façon dont l'auteur parle des Juifs, en XXVIII, 15, ne contredit aucunement cette conclusion : le terme de Juifs est pris ici par opposition au groupe chrétien (n° 92).

131. 2° *Ils sont pénétrés des idées juives.* — La destination de notre Evangile à des convertis du judaïsme est d'ailleurs confirmée très solidement par d'autres particularités tirées du fond même du livre, et valant soit pour notre Evangile grec, soit pour son original araméen.

Tout d'abord, de la partie narrative du premier Evangile il ressort que l'auteur a eu pour dessein principal de prouver que Jésus de Nazareth était le Messie, fils de David. C'est dans ce but qu'en tête de son ouvrage il dresse l'arbre généalogique qui montre le Sauveur descendant de David et fils d'Abraham, I, 1-17. C'est dans le même dessein qu'à chaque pas de ses récits il a soin de montrer comment l'histoire de Jésus accomplit les prophéties anciennes, I, 22; II, 5, 15, 17-18, 23; III, 3; IV, 14-16; VIII, 17; XII, 17-21; XIII, 35; XXI, 4-5; XXVI, 56; XXVII, 9-10, 35. — Or, un tel but, et surtout une telle méthode d'argumentation, ne se conçoivent bien qu'à l'adresse de chrétiens familiarisés avec les Ecritures et portant intérêt aux traditions juives, c'est-à-dire à l'adresse de Juifs convertis.

On arrive à une conclusion semblable, si l'on considère les discours, en les comparant avec ceux du troisième Evangile. On voit notre auteur reproduire avec soin, du Sermon sur la montagne, les passages, omis par saint Luc, qui concernent l'Ancienne Loi et la nouvelle interprétation que Jésus donne à ses commandements, V, 17-44. Non content de souligner les malédictions portées contre les pharisiens et les scribes, XXIII, 13-36 (cf. *Luc*, XI, 39-52), il accorde un développement tout spécial aux discours par lesquels le divin Maître flétrit la conduite hypocrite de ces personnages, comme s'il eût été encore nécessaire de prémunir les lecteurs de l'Evangile contre le scandale que ces faux dehors de sainteté pouvaient créer à leur foi, V, 20; VI, 1-18; XXIII, 1-12.

132. 3° *Ils sont au courant des choses juives et palestiniennes.* — Enfin, diverses particularités semblent montrer qu'il suppose ses lecteurs bien au courant des choses juives, et même palestiniennes. Il parle des ablutions légales, XV, 2 (cf. *Marc*, VII, 2-5), du jour de la Préparation, XXVII, 62 (cf. *Marc*, XV, 42 = *Luc*, XXIII, 54), sans explication aucune. A plusieurs reprises, il désigne Jérusalem sous le nom de « la ville sainte », « la cité du grand roi », IV, 5; V, 35; XXVII, 53; cf. XXIV, 15, comparé à *Marc*, XIII, 14. Certaines de ses indications géographiques ne sont intelligibles qu'à des gens familiarisés avec la distribution de l'antique Palestine entre les douze tribus d'Israël : Bethléem est appelée « Bethléem de Juda », II, 1, 5, 6; Capharnaüm est signalée comme sise sur les confins de Zabulon et de Nephthali, IV, 13. Enfin, le renseignement sur le nom de Haceldama que l'on continue de donner au champ payé par l'argent du traître, XXVII, 8, semble supposer chez les lecteurs, aussi bien que chez l'auteur, un intérêt particulier pour les choses hiérosolymitaines.

3° L'évangéliste doit être saint Matthieu. — Mais, si la critique interne nous montre, dans l'auteur du premier Evangile, un Juif d'origine, écrivant pour des Juifs convertis, elle confirme donc le témoignage de la tradition sur deux points importants et essentiels. C'est une présomption sérieuse que la tradition n'est pas moins fondée en ce qui regarde le nom précis de cet auteur, et son identification avec l'apôtre Matthieu.

133. De cette identification, l'Evangile contient d'ailleurs, sinon des preuves, du moins des indices, qui paraissent significatifs à la lumière du témoignage traditionnel.

L'apôtre Matthieu était préposé à l'octroi de Capharnaüm : or il semble bien que notre évangéliste témoigne d'une compétence assez spéciale en matière d'impôts, xvii, 24-26; xxii, 19, comparé à *Marc*, xii, 15 = *Luc*, xx, 24.

D'autre part, la façon dont il parle de cet apôtre tranche sur celle des autres évangélistes. — Dans le récit de son appel, tandis que saint Marc et saint Luc le désignent par le nom juif, qu'il avait dû porter tout d'abord, de Lévi fils d'Alphée, *Marc*, ii, 14 = *Luc*, v, 27, notre auteur lui donne le nom de Matthieu (*Dieudonné*), qui servit sans doute à le désigner, après son appel par Jésus, dans le collège apostolique, et devint pour ainsi dire son nom chrétien. — Dans la liste des Douze, tandis que les autres Synoptiques, *Marc*, iii, 17 = *Luc*, vi, 15 nomment Matthieu avant Thomas, lui le place après et en rappelant expressément son ancienne qualité de publicain, x, 3. — Ces divergences, sans avoir rien de tendancieux (n° 118), semblent accuser une estime particulière de l'évangéliste pour le nom chrétien de l'apôtre, et comme une intention de rappeler la condescendance du Maître à son égard, par le souvenir de son ancienne profession. Elles ont bien leur meilleure explication dans le fait que l'apôtre et l'évangéliste sont le même personnage.

Conclusion. — En résumé, l'authenticité de l'Evangile de saint Matthieu, bien que prêtant à des difficultés spéciales et s'appuyant sur des arguments moins typiques que celle des deux autres Synoptiques, a néanmoins pour elle un ensemble de preuves, d'ordre externe et interne, d'une très sérieuse valeur.

Sans doute, on peut continuer à se demander quel rapport précis existe entre notre Evangile grec actuel et l'Evangile hébreu d'abord composé par l'apôtre : en est-il une simple traduction, ou bien une édition remaniée et adaptée? Et de quelle nature a été ce remaniement ou cette adaptation ? Mais, de l'examen du témoignage traditionnel et de l'étude directe du livre, il semble bien résulter que saint Matthieu est responsable de l'œuvre définitive comme de l'œuvre initiale, soit qu'il l'ait exécutée également lui-même, soit qu'il l'ait seulement couverte de son autorité, soit qu'à tout le moins on ait jugé dès l'origine le nouvel ouvrage essentiellement conforme à celui qu'il avait authentiquement publié.

134. Opinions des critiques. — Un grand nombre de critiques ne reconnaissent à notre premier Evangile qu'une authenticité partielle. Les nombreux partisans de la théorie des deux sources, en effet, le regardent comme une combinaison de l'Evangile de saint Marc avec un recueil primitif de *Logia*. Or, d'après MM. Schmiedel et Loisy, tout ce qu'on pourrait admettre est que ce recueil de *Logia*, entré en composition de l'Evangile, dépendait peut-être d'un ancien document rédigé par saint Matthieu (n° 61, 120). D'après le plus grand nombre cependant c'est le recueil de *Logia* lui-même que l'apôtre aurait composé, de telle sorte qu'il faudrait reconnaître à notre Evangile une authenticité partielle considérable, qui continue de lui assurer une grande valeur (n° 59, 120). Nous avons vu que des critiques catholiques très en vue se sont ralliés à cette théorie (n° 59, cf. 53 fin.) — L'authenticité substantielle du premier Evangile, avec les réserves faites plus haut sur la part prise par saint Matthieu à la traduction de son Evangile araméen et le caractère d'adaptation que l'on doit reconnaître à cette traduction, est admise par la majorité des critiques catholiques et par quelques protestants conservateurs, comme Th. Zahn, *Einleitung in das N. T.*, t. II, 1900, p. 252 sq. ; *Das Evangelium des Matthaeus*, 1903.

135. A consulter. — Wallon, Cornély, Vigouroux, Batiffol, Gondal, Jacquier, Brassac, *op. cit.*, (n° 96); Fillion, *Evangile selon saint Matthieu*, 1878; Knabenbauer, *Comment. in Evangelium secundum Matthaeum*, 1892; V. Rose, *Evangile selon saint Matthieu*, 1904; E. Mangenot, art. *Matthieu (Evangile de S.)*, dans le *Dict. de la Bible*, t. IV, 1908, col. 877-880.

4. — *L'auteur du IVe Evangile, saint Jean*

1. D'après la critique externe

I. La tradition a la fin du IIe siècle. — A la fin du second siècle, toutes les Eglises tiennent le quatrième Evangile pour l'œuvre de l'apôtre Jean, le disciple bien aimé, qui l'aurait composé à Ephèse d'Asie mineure, où il mourut, à un âge très avancé, sous le règne de Trajan,

136. 1° En Occident. — *Tertullien.* — En Occident, en effet, Tertullien attribue notre Evangile, comme l'Apocalypse et la Ire Epître johannique, à Jean, le disciple bien-aimé et apôtre du Seigneur : *Adv. Praxeam*, xv, xxi, xxiii, xxvi; *De carne Christi*, iii; *Adv. Marcion.*, IV, xxxv; cf. III, viii, xxiv; *De praescript. haeret.*, xxii, xxvi; *Liber de anima*, l. Nous savons comment ce même écrivain associe Jean à Matthieu, en déclarant que la foi a pour fondements principaux leurs deux Evangiles (n° 4).

Canon de Muratori. — Le Canon de Muratori montre le quatrième Evangile lu à Rome comme Evangile « de Jean d'entre les disciples », c'est-à-dire, à n'en pas douter, de Jean l'apôtre, « témoin oculaire et auditeur direct... des merveilles du Seigneur » (n° 6).

137. 2° En Orient. — *Clément d'Alexandrie.* — En Orient, mêmes attestations. Clément d'Alexandrie cite notre Evangile, avec l'Apocalypse et la Ire Epître johannique, sous le nom de Jean : *Paedagogus*, I, vi; *Excerpta ex Theodoto*, vi. Il s'agit incontestablement de l'apôtre : cf. *Strom.*, V, xi; *Excerpta ex Theodoto*, xli; *Quis dives salvetur*, xlii. Dans sa notice sur les Evangiles, le même auteur, nous l'avons vu, déclare que « Jean, le dernier de tous... composa un Evangile spirituel ». *Hypotyp.*, dans Eusèbe, *H. E.*, VI, xiv (n° 3).

Théophile d'Antioche. — Théophile d'Antioche (180-185) allègue les premières paroles du quatrième Evangile, en les attribuant d'une façon toute naturelle à Jean : *Ad Autolycum libri tres*, II, xxii. La manière dont il suppose ce personnage bien connu, comparée à tout l'état de la tradition asiatique à son époque, ne permet pas de douter que, pour lui aussi, il ne s'agisse de l'apôtre de ce nom.

Actes de Jean. — Les Actes de Jean (160-180), apocryphe gnostique, mettent en scène Jean l'apôtre. Or on le voit s'identifier avec le disciple bien-aimé, dont parle le quatrième Evangile, et s'approprier la conclusion de cet Evangile, xx, 30 et xxi, 25, comme s'il n'était autre que l'évangéliste lui-même. Lipsius-Bonnet, *Acta apostolorum apocrypha*, IIe partie, 1898, t. I, p. 194, 195.

138. *S. Irénée.* — Saint Irénée, évêque de Lyon, mais originaire d'Asie Mineure et demeuré en relations étroites avec son pays d'origine, résume, pour ainsi dire, les deux traditions orientale et occidentale. Il cite fréquemment le quatrième Evangile, en le rapportant à « Jean, le disciple du Seigneur », qu'il appelle aussi « l'apôtre » : *Contra Haeres.*, II, ii, 5; xxii, 3; III, viii, 3; xi, 1, 9; xvi, 5; IV, ii, 3; vi, 1; x, 1; V, xviii, 2. Cf. I, ix, 3; II, xxii, 4; *Lettre au*

pape Victor, dans Eusèbe, *H. E.*, V, xxiv. Dans la notice consacrée aux quatre Evangiles, il précise davantage encore : « Jean, le disciple du Seigneur, qui reposa sur la poitrine du Seigneur, donna, lui aussi, son Evangile, alors qu'il résidait à Ephèse en Asie. » *Contra Haeres.*, III, I, I (n° 5).

139. *L'opinion des Aloges.* — Une seule note discordante se fait entendre dans ce concert unanime de témoignages : c'est celle des *Aloges*, qui, autour de 165, par opposition aux montanistes qui prétendaient appuyer sur le quatrième Evangile leur doctrine de l'effusion du Saint-Esprit, rejetèrent cet Evangile et l'attribuèrent à Cérinthe, hérétique contemporain de saint Jean. Irénée, *Contra Haeres.*, III, xi, 9; Epiphane, *Haeres.*, li, 1-35; cf. Philastrius, *Haeres.*, lx.

Appréciation de cette opinion. — Mais l'opinion des Aloges n'entame en rien la valeur de la tradition générale qui a cours de leur temps. — Pour nier, en effet, l'authenticité de l'Evangile johannique, ils ne s'appuient point sur une tradition personnelle et également autorisée. Ils s'inspirent d'une préoccupation polémique, la préoccupation d'enlever tout crédit à l'erreur propagée par les montanistes. Quant aux arguments apportés à l'appui de leur hypothèse, ils sont tirés exclusivement des caractères internes de l'Evangile, comme si la tradition historique leur était entièrement défavorable. — Prise en elle-même, l'opinion des Aloges est complètement discréditée par ce fait que, ne voulant pas attribuer le quatrième Evangile à saint Jean, ils ne trouvent rien de mieux que de le mettre au compte de Cérinthe, l'hérétique combattu par l'apôtre : hypothèse jugée par tous les critiques inadmissible, et même extravagante.

Conclusion. — La tradition générale, constatée au dernier quart du ii° siècle, ne reçoit donc aucun préjudice de la contradiction isolée des Aloges. Répandue dans les Eglises les plus diverses, et attestée par des écrivains en relations étroites avec l'Asie Mineure, où le livre a pris naissance, elle a évidemment une très haute valeur. Mais nous pouvons en suivre les traces encore plus haut.

140. II. La tradition vers le milieu du ii° siècle. — 1° **Dans les sectes hérétiques.** — *Les montanistes.* — La conduite des Aloges, qui attribuent le quatrième Evangile à Cérinthe, pour réfuter plus efficacement les montanistes, paraît bien attester que ces derniers hérétiques s'appuyaient sur notre Evangile comme sur l'œuvre de l'apôtre saint Jean. Or le mouvement montaniste a ses origines autour des années 156-157.

Les gnostiques. — A la même époque, les gnostiques, disciples de Basilide et de Valentin, exploitaient le quatrième Evangile comme une source apostolique autorisée et le tenaient pour l'œuvre de saint Jean. — Ainsi Ptolémée, dans un fragment de commentaire du prologue johannique, cité par saint Irénée, se réfère nettement à « Jean, le disciple du Seigneur ». *Contra Haeres.*, I, viii, 5; cf. ix, 3. Dans sa *Lettre à Flora*, conservée par saint Epiphane, *Haeres.*, xxxiii, 3 sq., le même Ptolémée cite le début de notre Evangile comme assertion de « l'apôtre ». — Un autre disciple de Valentin, Héracléon, avait composé un commentaire du quatrième Evangile, dont Origène reproduit quelques fragments; pour lui, le verset 18 du prologue johannique est parole « non du Baptiste, mais du Disciple ». Origène, *In Joan.*, t. VI, 2. — On sait que d'autres gnostiques, un peu postérieurs, comme le Valentinien Théodote, citaient le quatrième Evangile sous le nom de Jean l'apôtre. Clément d'Alex., *Excerpta ex Theodoto*, vi, xl; cf. xxxv.

Mais si les disciples de Valentin et de Basilide s'accordaient ainsi à reconnaître notre Evangile comme œuvre de saint Jean, n'est-il pas à croire qu'ils suivaient en cela l'exemple donné par leurs maîtres? C'est l'opinion de J. Réville, *Le quatrième Evangile*, 2° éd., 1902, p. 74. A ce compte, l'origine johannique de notre document aurait été admise dès les années 125-140, où dogmatisaient les grands chefs du gnosticisme.

141. 2° **Dans la grande Eglise.** — La croyance que nous constatons dans les sectes hérétiques leur était-elle particulière? Ce n'est pas vraisemblable. Les montanistes n'ont dû prendre le quatrième Evangile comme appui autorisé de leur hérésie que parce que déjà il avait cours dans l'Eglise et était tenu pour œuvre apostolique. Loisy, *Le quatrième Evangile*, 1903, p. 18; 63. Leur attitude irait donc jusqu'à attester la croyance même de l'Eglise contemporaine en l'apostolicité de notre document.

La conduite des gnostiques doit avoir une signification semblable : il est impossible de penser que l'Eglise orthodoxe ait accueilli avec tant de faveur un Evangile nouveau, qui aurait d'abord circulé dans les milieux gnostiques, et qu'elle ait emprunté à ces gnostiques mêmes sa croyance en la composition de l'ouvrage par saint Jean.

142. *S. Justin.* — De fait, nous avons des indices que l'origine johannique de notre écrit était déjà admise dans la grande Eglise, au milieu du ii° siècle. — Saint Justin y puisait la doctrine christologique qu'il mêlait à l'histoire tirée des autres Evangiles (n° 9) : l'ouvrage avait donc à ses yeux une égale valeur; il y a tout lieu de penser qu'il y voyait, comme dans l'Apocalypse, l'œuvre de Jean l'apôtre. Harnack, *Chronologie*, t. I, p. 674, 683.

Papias. — Nous avons vu (n°s 10, 82) comment le Presbytre, dont Papias rapporte la notice sur Marc, parle des faits évangéliques avec compétence, en se plaçant au point de vue du quatrième Evangile, qui semble être son œuvre propre; comment, d'autre part, ce Presbytre est à identifier avec Jean l'Apôtre (n°s 77-82). Cela fait préjuger quelle devait être l'opinion de Papias lui-même sur l'auteur de notre document.

S. Polycarpe. — Telle devait être aussi la croyance de saint Polycarpe, si l'on en juge par le témoignage de saint Irénée, son disciple, et par ce que celui-ci rapporte dans sa *Lettre à Florinus.* Saint Irénée rappelle à son compagnon d'enfance comment Polycarpe exposait jadis devant eux les traditions qu'il tenait des « témoins oculaires de la vie du Verbe », en particulier de « Jean », « le tout conforme aux Ecritures » (n° 150) : ces expressions semblent bien employées par allusion au quatrième Evangile, peut-être aussi à la Ire Epître johannique, considérés comme œuvres de l'apôtre Jean; elles doivent correspondre à une habitude de Polycarpe de présenter sous le nom de saint Jean les écrits johanniques.

III. Le témoignage de l'appendice de l'Evangile. — Enfin, nous pouvons remonter à la publication même du quatrième Evangile. Le dernier chapitre du livre, considéré comme un appendice, ajouté après coup par ses éditeurs, — nous l'envisagerons plus tard comme partie intégrante de l'Evangile, ce qu'il est en réalité, — contient la preuve que l'ouvrage a été publié dans les Eglises et reçu immédiatement, c'est-à-dire dès le début du ii° siècle, comme œuvre de l'apôtre saint Jean.

143. *L'attestation du chapitre* xxi, 24. — En effet, le v. 24 de ce chapitre xxi est ainsi conçu : « C'est ce disciple » — savoir le disciple bien-aimé, dont il vient d'être question, celui qui a reposé à la Cène sur la poitrine du Seigneur — « qui rend témoignage de

ces choses et qui les a écrites. Et nous savons que son témoignage est vrai. » — Quelles sont d'abord les choses qui sont censées attestées et écrites par ce disciple?

144. 1° *Le disciple bien-aimé est déclaré l'auteur de tout l'Evangile.* — Il est difficile de supposer avec le P. CALMES, *L'Evangile selon saint Jean*, p. 34, 472, que ce soient seulement les récits contenus dans ce chapitre final. — A son avis, les disciples de l'apôtre Jean auraient, après sa mort, trouvé écrit de sa main ce qui fait le fond de notre chapitre XXI, les versets 2-13 et 15-23, et ils l'auraient ajouté en supplément à son œuvre, moyennant l'addition de quelques versets, destinés à la soudure littéraire, et d'une nouvelle conclusion, vv. 24-25, où ils attesteraient que lui-même avait mis par écrit les deux récits qui précèdent, et où ils se porteraient garants de la vérité de son témoignage. — Mais la plupart des critiques estiment, avec raison, peu vraisemblable que les presbytres éphésiens, s'ils ont ajouté l'appendice, aient entendu restreindre à ce seul appendice le certificat d'origine johannique; peu vraisemblable aussi qu'ils aient trouvé parmi les papiers de l'apôtre les récits dont ce chapitre est composé. D'ailleurs, à se placer dans cette dernière hypothèse, la garantie d'authenticité, fournie par les éditeurs, tout en visant directement le chapitre final, se rapporterait indirectement à l'Evangile entier, puisqu'ils le regardent comme étant du même auteur.

Au jugement de la généralité des critiques, le v. 24 est une certification directe de tout l'écrit, présenté comme œuvre du disciple que Jésus aimait. WEIZSAECKER, *Das Apostolische Zeitalter der christlichen Kirche*, 1902, p. 516; RENAN, *Vie de Jésus*, 13° éd., 1867, p. 537; *L'Eglise chrétienne*, 1879, p. 52; H. HOLTZMANN, *Einleitung in das N. T.*, p. 455; HARNACK, *Chronologie*, t. I, p. 679; J. RÉVILLE, *Le quatr. Evang.*, p. 306, n. 2; LOISY, *Le quatr. Evang.*, p. 124, 132, 950.

Quel est maintenant le disciple qui est ainsi présenté comme auteur de l'Evangile?

145. 2° *Ce disciple est identifié à Jean d'Ephèse, c'est-à-dire à l'apôtre Jean.* — Les rédacteurs de l'appendice le supposent bien connu dans le milieu où se publie l'ouvrage : là, on se demande s'il ne doit pas vivre jusqu'à la venue du Seigneur, v. 23. Or, de l'aveu général des critiques, l'Evangile a été publié en Asie Mineure — c'est la pensée de la tradition à la fin du II° siècle; ses plus anciens témoins, saint JUSTIN, les montanistes, saint POLYCARPE, PAPIAS et ses presbytres, saint IGNACE, appartiennent à cette contrée ou sont en relations étroites avec elle; l'Apocalypse, que l'on reconnaît être au moins du même cercle littéraire, sinon du même auteur, se présente comme l'œuvre d'un Asiate et s'adresse à des Asiates, I, 1, 4, 9; II, III. — Dès lors, on ne peut douter qu'il ne s'agisse du fameux personnage d'Ephèse, connu de toute la tradition asiate du II° siècle comme ayant été, à la fin du Ier, le dernier représentant de la génération apostolique, sous le nom de Jean.

On rapporte une parole que le Sauveur aurait dite au sujet de sa longue vie : il passe donc pour un contemporain et un disciple direct de Jésus. Bien plus, les rédacteurs l'identifient au « disciple que Jésus aimait »; or, ce disciple, à prendre l'Evangile dans son sens obvie, ne peut être qu'un apôtre et un des principaux apôtres : il assiste à la dernière Cène, il a le privilège de reposer à côté de Jésus, partout on le voit en relations intimes avec Simon Pierre. Dans l'intention des éditeurs, le Jean d'Ephèse, présenté comme auteur de l'Evangile, doit donc être identifié par les lecteurs à l'apôtre saint Jean. A. JUELICHER, *Einleitung in das N. T.*, 1906, p. 370 sq.; SCHMIEDEL, art. *John*, dans l'*Encycl. biblica*, t. II, col. 2552; LOISY, *Le quatr. Evang.*, p. 124, 132, 926.

Ce fait, incontestable, éclaire singulièrement toute la tradition du II° siècle. Les critiques reconnaissent que le quatrième Evangile ne s'est répandu dans l'Eglise que muni de son dernier chapitre; il en était pourvu dès le moment de sa publication, donc au début du II° siècle, et même à la fin du Ier. Or, l'attribution de l'œuvre au disciple aimé de Jésus, et l'identification de celui-ci, d'un côté avec Jean d'Ephèse, de l'autre avec Jean l'apôtre, y apparaissaient d'une façon si claire, que ses premiers lecteurs durent immédiatement le recevoir et, à leur tour, le communiquer, comme Evangile de l'apôtre saint Jean. Ainsi s'expliquent l'ancienneté et la fermeté de la tradition constatée sur ce point, et ce fait étonnant qu'un Evangile, venu assez longtemps après les autres et notablement divergent à l'égard des autres, ait pu néanmoins d'aussi bonne heure, et sans que l'on voie d'abord trace d'opposition, prendre sa place à côté des Synoptiques, pour constituer avec eux le tétramorphe sacré.

146. 3° *Cette identification ne peut être suspectée.* — C'est donc le témoignage du dernier chapitre de l'Evangile qui a dû influencer toute la tradition postérieure. Peut-on suspecter un tel témoignage?

Dans l'hypothèse où nous nous sommes placés, le témoignage en question serait fourni par les presbytres qui ont publié notre Evangile, à Ephèse, à la fin du Ier siècle. Il ne pourrait donc être récusé qu'en portant contre les éditeurs du livre l'accusation de fiction littéraire ou de faux : pour assurer le succès du livre, les presbytres éphésiens l'auraient fait passer indûment pour une œuvre apostolique. LOISY, *Le quatr. Evang.*, p. 132. — Mais comment croire qu'à Ephèse même, aussitôt après la mort du fameux Jean, sinon de son vivant, on ait prétendu, d'une façon aussi ouverte, lui attribuer faussement la rédaction du quatrième Evangile, alors qu'il était si aisé de savoir si, oui ou non, il avait été disciple de Jésus, s'il avait eu des renseignements personnels sur sa vie, s'il était pour quelque chose dans la composition de l'ouvrage publié dans ce milieu? Et comment croire, dans l'hypothèse où cette prétention aurait été contraire à la vérité, que la fraude, si facile à reconnaître et à confondre, ait, au contraire, si pleinement réussi, qu'elle aurait influencé immédiatement et unanimement la tradition locale? — De telles suppositions ne peuvent se soutenir sérieusement.

Le témoignage de l'appendice, même mis au compte des éditeurs du livre, offre donc, à raison du temps et du lieu où l'Evangile a été édité, et en le rapprochant de l'ensemble de la tradition asiate, les plus fortes garanties de vérité.

Ce témoignage peut d'ailleurs être contrôlé, non seulement par la critique interne de l'Evangile, comme nous le verrons bientôt, mais encore par l'examen d'un point d'histoire important et gros de conséquences pour l'authenticité de notre document. Il s'agit de la question du séjour de l'apôtre saint Jean à Ephèse.

Confirmation historique du témoignage de la tradition : l'apôtre Jean résidait à Ephèse à la fin du Ier siècle.

147. *Importance de la question.* — Le quatrième Evangile a été publié à Ephèse, à la fin du Ier siècle, et il est attribué à l'apôtre saint Jean : est-ce que l'apôtre Jean, palestinien d'origine, est venu effectivement en Asie Mineure, et résidait à Ephèse, à l'époque où l'ouvrage qu'on lui attribue a vu le jour?

On comprend l'importance exceptionnelle de cette question. Si saint Jean n'est jamais venu en Asie Mineure, c'en est fait de la tradition qui lui rapporte la composition du livre. Mais si, au contraire, il y a passé les derniers temps de sa vie, c'est une présomption des plus solides en faveur du bien-fondé du témoignage qui, à Ephèse même et de si bonne heure, le présente comme l'auteur de notre document. — Or, c'est ce qui peut être établi avec une véritable certitude.

I. La tradition a la fin du IIe siècle. — Que l'apôtre saint Jean soit venu et soit mort à Ephèse, c'est une croyance générale de l'Eglise au dernier quart du IIe siècle, c'est-à-dire moins de cent ans après le fait en question. Et cette croyance n'existe pas seulement loin de la contrée où l'apôtre est censé avoir résidé, mais on la trouve fermement établie en Asie Mineure et dans la ville même d'Ephèse.

148. 1° Hors de l'Asie Mineure. — Hors de l'Asie Mineure, la tradition est attestée par Tertullien de Carthage, Clément d'Alexandrie, et les *Actes de Jean*, dont le lieu d'origine est incertain.

Tertullien. — Tertullien, dissertant contre les hérétiques, en appelle au témoignage des Eglises fondées par les apôtres. Or, parmi elles, il mentionne spécialement l'Eglise d'Ephèse et celle de Smyrne, comme se réclamant de l'apôtre saint Jean. « Parcourez, dit-il, les Eglises apostoliques, où l'on voit encore à leur place d'honneur les chaires des apôtres... Pouvez-vous gagner l'Asie, vous avez Ephèse. » *De praescript. haeret.*, XXXVI. « Voulons-nous connaître la tradition des apôtres? Il suffit de constater ce qui est regardé comme sacré dans les Eglises qui remontent aux apôtres... Or, nous avons toujours les Eglises filles de Jean; car... c'est à Jean que, dans ces Eglises, aboutit la série des évêques remontée jusqu'à l'origine. » *Adv. Marcion.*, IV, V. Que les hérétiques « produisent les origines de leurs Eglises; qu'ils déroulent la série de leurs évêques, et montrent, par leur succession ininterrompue, si le premier d'entre eux a eu pour garant et pour prédécesseur l'un des apôtres, ou un homme apostolique en relation avec les apôtres. C'est de cette sorte, en effet, que les Eglises apostoliques présentent leurs titres; c'est ainsi que l'Eglise de Smyrne revendique Polycarpe comme établi par Jean ». *De praescript.*, XXXII.

Clément d'Alexandrie. — Clément voit, lui aussi, en Jean l'apôtre le fondateur des Eglises d'Asie et il le représente résidant dans la région éphésienne jusqu'à la plus extrême vieillesse. A son sujet, il raconte une histoire bien connue : l'apôtre Jean, revenu de l'île de Patmos à Ephèse, après la mort de Domitien, visitait les Eglises voisines; dans l'une d'elles, un jeune homme lui plut par sa figure avenante et la pureté de son regard; il le recommanda à l'évêque du lieu. Mais le jeune homme, d'abord instruit et fait chrétien, se laissa séduire et devint chef de voleurs. Saint Jean, « rentré à Ephèse », ne l'eut pas plus tôt appris qu'il se rendit au repaire des brigands. En l'apercevant, le jeune homme cherche à s'enfuir; mais Jean, « oubliant son grand âge », court de toutes ses forces après l'enfant prodigue et finit par le ramener au Seigneur. *Liber Quis dives salvetur*, XLII.

Actes de Jean. — Les Actes de Jean (n° 137) supposent expressément le séjour du fils de Zébédée à Ephèse. C'est à Ephèse qu'on voit l'apôtre saisi par les soldats de Domitien; à Ephèse qu'il revient après l'exil de Patmos; à Ephèse qu'il accomplit les miracles et prononce les discours qui remplissent la plus grande partie du livre. Lipsius-Bonnet, *Acta apostolorum apocrypha,* IIe part., t. I, p. 153-155.

149. 2° En Asie Mineure. — La tradition, ainsi constatée hors d'Asie Mineure, mérite déjà la plus sérieuse considération, à raison de son ancienneté et à raison des rapports intimes entretenus par les témoins qui la représentent avec les Eglises d'Asie. Mais c'est une tradition beaucoup plus précieuse encore, une tradition locale, que nous trouvons en Asie Mineure, à la même époque, et sans aucune contradiction.

Polycrate, évêque de la ville d'Ephèse, et saint Irénée, originaire d'Asie Mineure et demeuré en relations très particulières avec son pays d'origine, nous fournissent à ce sujet des témoignages formels.

Polycrate. — Polycrate, évêque d'Ephèse, écrit au pape Victor, vers 190, au nom des évêques d'Asie, une lettre destinée à défendre l'usage qu'ont les Eglises asiates de célébrer la Pâque au 14e jour du premier mois lunaire, comme les Juifs, au lieu de la renvoyer au dimanche suivant, comme les chrétiens de Rome. A l'appui de cet usage quartodéciman, Polycrate fait valoir au pontife qu'on le tient de haute tradition, car l'Asie se réclame des personnages les plus recommandables. « C'est, dit-il, Philippe d'entre les douze apôtres, qui s'est endormi à Hiérapolis, avec deux de ses filles, qui ont vieilli dans la virginité; son autre fille, qui a vécu selon l'Esprit-Saint, dort à Ephèse. C'est encore Jean, celui qui reposa sur la poitrine du Seigneur, qui fut prêtre, portant la lame d'or, martyr et docteur; lui aussi repose à Ephèse. » Dans Eusèbe, *H. E.*, V, XXIV.

150. *S. Irénée.* — Saint Irénée, dans sa controverse avec les hérétiques, en appelle, de son côté, à la tradition des apôtres : elle est facile à constater, dit-il, dans les Eglises dont les listes épiscopales se rattachent manifestement aux apôtres. Telle est, en premier lieu, l'Eglise de Rome, fondée par saint Pierre et saint Paul. Telle est aussi « l'Eglise d'Ephèse, fondée à la vérité par Paul, mais où Jean est demeuré jusqu'à l'époque de Trajan ». *Contra Haeres.*, III, III, 4. C'est là que « Jean, le disciple du Seigneur, celui qui reposa sur sa poitrine, publia son Evangile ». III, I, 1.

Les garants de S. Irénée : Polycarpe et ses autres auditeurs. — En parlant ainsi, saint Irénée ne prétend pas seulement faire écho à la tradition générale : il déclare avoir entendu personnellement saint Polycarpe, évêque de Smyrne, se réclamer de Jean et des autres qui avaient vu le Seigneur. C'est ce qu'il rappelle à un compagnon d'enfance, nommé Florinus, comme lui auditeur de Polycarpe, et qui s'est laissé gagner à l'hérésie. « Ces opinions, lui écrit-il, ne sont pas celles que te transmirent les anciens qui nous ont précédés et qui avaient connu les apôtres. Je me souviens mieux des choses d'alors que de ce qui est arrivé depuis, car ce que nous avons appris dans l'enfance croît avec l'âme et s'identifie avec elle; si bien que je pourrais dire l'endroit où le bienheureux Polycarpe s'asseyait pour causer, sa démarche, ses habitudes, sa façon de vivre, les traits de son corps, sa manière d'entretenir l'assistance, comment il racontait la familiarité qu'il avait eue avec Jean et avec les autres qui avaient vu le Seigneur. Et ce qu'il leur avait entendu dire sur le Seigneur, sur ses miracles et sur sa doctrine, Polycarpe le rapportait, comme l'ayant reçu des témoins oculaires de la vie du Verbe, le tout conforme aux Ecritures. Ces choses, par la bonté de Dieu, je les écoutais dès lors avec application, les consignant, non sur le papier, mais dans mon cœur, et toujours, grâce à Dieu, je me les remémore fidèlement. Or, je peux attester, en présence de Dieu, que si ce bienheureux et apostolique vieillard avait entendu quelque chose de semblable à tes doctrines, il se fût

bouché les oreilles et se serait écrié selon sa coutume : « O Dieu bon, à quel temps m'avez-vous « réservé, pour que je doive supporter de tels dis« cours ! » Et il eût pris la fuite de l'endroit où il les aurait ouïs. » Dans EUSÈBE, *H. E.*, V, XX.

151. En dehors de Florinus, l'évêque de Lyon connaissait d'autres auditeurs de Polycarpe dont le témoignage concordait avec le sien. « Il en est, dit-il, qui ont entendu raconter à Polycarpe comment Jean, le disciple du Seigneur, étant venu aux bains à Ephèse, et ayant aperçu Cérinthe à l'intérieur, sortit aussitôt sans s'être baigné, disant : Fuyons, de peur que la maison ne s'écroule, pour abriter ainsi Cérinthe, l'ennemi de la vérité. » *Contra Haeres.*, III, III, 4.

L'illustre docteur en appelle, en particulier, aux souvenirs de ceux qui ont entendu Polycarpe, à Rome, se réclamer auprès du pape Anicet, de ses relations avec l'apôtre Jean. Ainsi fait-il dans sa lettre au pape Victor, écrite, en même temps que celle de Polycrate d'Ephèse, à l'occasion de la querelle des Quartodécimans. « Comme le bienheureux Polycarpe se trouvait à Rome sous Anicet, il s'éleva entre eux sur divers sujets quelque controverse ; mais ils firent aussitôt la paix, sans s'être beaucoup mis en peine de cette question de la Pâque. Car, ni Anicet ne put amener Polycarpe à abandonner une coutume qu'il avait toujours observée avec Jean, le disciple de Notre-Seigneur, et les autres apôtres ; ni Polycarpe ne put la faire accepter d'Anicet, qui estimait devoir retenir l'usage reçu des anciens qui l'avaient précédé. Les choses étant ainsi, ils entrèrent en communion ; Anicet céda à Polycarpe l'honneur d'offrir l'Eucharistie dans l'Eglise et ils se séparèrent en paix, la communion de l'Eglise universelle demeurant assurée et à ceux qui observaient la coutume et à ceux qui ne l'observaient pas. » Dans EUSÈBE, *H. E.*, V, XXIV.

152. 3° **Valeur de cette tradition.** — Chose très digne d'attention, aucune voix discordante ne contredit ces nombreux témoignages. Les chrétiens d'Asie Mineure appuyaient leur pratique quartodécimane sur l'exemple laissé par saint Jean : or, on ne voit pas qu'aucun de leurs nombreux contradicteurs ait essayé de les combattre sur ce terrain. Les Aloges eux-mêmes, si prompts à enlever aux montanistes l'appui des écrits johanniques, ne trouvèrent rien de mieux que d'attribuer ces écrits à Cérinthe, l'adversaire bien connu de saint Jean à Ephèse : ils ne songeaient donc pas à contester que l'apôtre fût venu en Asie (n° 139).

Une tradition qui se présente dans des conditions telles, semble impossible à mettre en doute. Elle porte sur un fait public, durable, qui a eu de nombreux témoins et a dû faire dans toute la région une impression ineffaçable, savoir, le séjour de l'apôtre Jean à Ephèse. D'autre part, elle est attestée par des témoins de première valeur, indépendants les uns des autres, plusieurs appartenant à la région même qui a été théâtre du fait en question.

153. *Valeur du témoignage de saint Irénée.* — Saint IRÉNÉE est on ne peut mieux informé sur le fait qu'il rapporte. Le saint docteur tient ses renseignements d'un disciple immédiat de saint Jean, saint Polycarpe. Or, les détails qu'il donne à Florinus montrent qu'à l'époque où il entendit l'évêque de Smyrne, il était capable de bien observer et de bien comprendre. S'il estime que Polycarpe se réclamait de Jean l'apôtre, c'est qu'en effet Polycarpe présentait son maître Jean comme un témoin oculaire et un disciple direct de Jésus.

A supposer qu'il se fût trompé sur ce point, son erreur eût été promptement rectifiée. Toute son œuvre montre combien ouvertement il parlait de Jean d'Ephèse et l'identifiait à l'apôtre Jean, en se référant à la croyance publique des Eglises d'Asie Mineure et aux souvenirs de ceux qui avaient entendu comme lui Polycarpe. Les rectifications lui seraient sûrement venues de toutes parts. — Avant d'émigrer dans les Gaules, il put consulter en Asie Mineure, son pays d'origine, maints chrétiens qui avaient connu l'évêque de Smyrne ou d'autres disciples du fameux Jean. — A Lyon même, il ne vécut point isolé de l'Asie : l'évêque de cette ville, saint Pothin, et nombre de ses chrétiens, tels que Attale de Pergame, Alexandre de Phrygie, étaient des Asiates. La lettre des Eglises de Lyon et de Vienne, où ces personnages sont mentionnés, est elle-même adressée « aux fidèles d'Asie et de Phrygie ». Elle montre bien les rapports intimes qui unissaient le milieu habité par saint Irénée avec l'Asie Mineure. EUSÈBE, *H. E.*, V, I. Et c'est ce que montre pareillement la lettre que saint Irénée écrit, quelques années plus tard, au pape Victor, en faveur des Quartodécimans asiates. — Enfin, il est encore un endroit où saint Irénée se trouva en contact avec des auditeurs directs de saint Polycarpe : c'est à Rome, où l'évêque de Smyrne était venu au temps du pape Anicet, vers 154. Saint Irénée y vint lui-même, en 178, porter au pape Eleuthère la lettre que les chrétiens lyonnais lui adressaient de leur prison, en même temps qu'ils écrivaient à leurs frères d'Asie. EUSÈBE, *H. E.*, V, IV. Nous avons vu également que, quelques années plus tard, vers 190, il envoyait au pape Victor un mémoire sur la querelle quartodécimane, dans laquelle était intéressée l'autorité même du Jean d'Asie Mineure (n° 151).

Les occasions ne manquèrent donc pas à l'évêque de Lyon pour contrôler ses souvenirs au sujet du Jean dont se réclamait Polycarpe. Ces moyens de contrôle étaient des plus variés ; ils l'entouraient de toutes parts et s'imposaient comme forcément à son attention. Il est impossible que saint Irénée ait identifié par erreur le maître de Polycarpe avec Jean l'apôtre et qu'il ait persévéré si fermement dans cette erreur.

154. *Valeur du témoignage de Polycrate.* — Le témoignage de POLYCRATE, indépendant de celui de saint Irénée, n'est pas moins décisif. C'est le témoignage de l'évêque même de cette ville d'Ephèse où a vécu le Jean qui a si fortement impressionné la tradition asiate. Polycrate parle de ses cheveux blancs ; il a, dit-il, « soixante-cinq ans dans le Seigneur ». A supposer qu'il faille compter ces années à partir de sa naissance, et non, — comme il paraît plus probable — de son baptême, il a dû naître autour de 125 ; ses souvenirs peuvent donc se reporter facilement vers les années 140-150, alors que vivaient les propres disciples de Jean d'Ephèse, Polycarpe de Smyrne, Papias d'Hiérapolis, d'autres encore.

Polycrate n'est d'ailleurs pas un isolé : il appartient à une famille riche en traditions chrétiennes ; sept de ses proches, dit-il, ont été évêques. EUSÈBE, *H. E.*, V, XXIV. Enfin, la lettre où il parle du tombeau de l'apôtre Jean à Ephèse est un document public, adressé au pape, au nom des évêques d'Asie : nul doute que, sur ce point capital, il ne reproduise la pensée de ses collègues et la croyance générale ayant cours autour de lui.

155. II. LA TRADITION AU MILIEU DU IIe SIÈCLE. — La tradition, observée dans des conditions si exceptionnelles au dernier quart du IIe siècle, peut d'ailleurs être suivie beaucoup plus haut. Et d'abord, autour de l'an 150.

S. Justin, les Montanistes. — A cette époque, en effet, saint JUSTIN attribuait expressément l'Apoca-

lypse à l'apôtre Jean. « Chez nous, écrit-il, l'un des apôtres du Christ, nommé Jean, a prophétisé, dans la Révélation (l'Apocalypse) qui lui a été faite, que les fidèles de notre Christ passeraient mille ans à Jérusalem, et qu'après cela auraient lieu la résurrection simultanée, générale et définitive, de tous les hommes, et le jugement. » *Dialog. cum Tryphone*, LXXXI. — Les Montanistes devaient partager la même opinion, car ils s'autorisaient de l'Apocalypse comme d'un écrit apostolique et inspiré.

Or, le Jean qui, dans l'Apocalypse, s'avoue auteur de l'ouvrage, I, 1, 4, 9; XXII, 8, se présente nettement aux chrétiens d'Asie comme un compagnon de souffrances et un frère, I, 4, 9, 11; il connaît intimement leurs Eglises et peut en parler avec une autorité incontestée, II, III. Ni saint Justin, ni les Montanistes n'ont pu s'y méprendre : ils ont sûrement vu dans ce personnage un Asiate. Si donc ils l'identifient à l'apôtre Jean, c'est qu'ils admettent le séjour de cet apôtre en Asie.

On ne saurait trop insister sur l'importance de ce témoignage. Il confirme péremptoirement celui de Polycrate et de saint Irénée, auquel il est antérieur. Une valeur toute spéciale lui vient de ce que saint Justin, originaire de Naplouse, a été converti au christianisme à Ephèse même, vers l'an 130, et doit reproduire la croyance qu'il a puisée dans cette ville au temps de sa conversion.

156. III. Témoignages de la fin du Ier siècle. — *L'Apocalypse.* — Indépendamment du témoignage de saint Justin, l'Apocalypse (de l'an 96, au plus tard) semble, par ses seules données, attester le séjour de saint Jean en Asie Mineure. Elle se donne, avons-nous dit, pour l'œuvre d'un chrétien, nommé Jean, lequel apparaît manifestement comme un Asiate. Or, ce Jean d'Asie Mineure, auteur avoué de l'Apocalypse, ne peut être vraisemblablement que l'apôtre. Il se suppose bien connu de ses lecteurs, à qui il se désigne simplement par son nom de Jean; il sait à merveille les secrets des Eglises d'Asie; il leur parle avec une autorité absolue, à la façon d'un chef éminent et incontesté. Il s'agit évidemment du fameux Jean d'Ephèse; et la manière simple dont il se désigne, comme l'autorité exceptionnelle qu'il s'attribue, s'accorde bien avec toute la tradition subséquente qui identifie ce Jean d'Ephèse à l'apôtre saint Jean.

157. *Le chapitre* XXI *de l'Evangile.* — C'est un témoignage plus précis et décisif que nous offre enfin le dernier chapitre du quatrième Evangile. — L'auteur de ce chapitre, nous l'avons vu (n° 145), présente à ses lecteurs asiates le personnage bien connu, regardé comme le dernier survivant de l'âge apostolique, qui est le fameux Jean d'Ephèse, et il l'identifie expressément avec le disciple, c'est-à-dire l'apôtre, qui a reposé, à la dernière Cène, sur la poitrine de Jésus. Qu'est-ce à dire? Sinon que l'auteur de ce chapitre identifie Jean d'Ephèse à Jean l'apôtre, et par conséquent admet le séjour de l'apôtre Jean à Ephèse.

Dans l'hypothèse même où ce chapitre aurait été ajouté à l'Evangile, au moment de sa publication, c'est donc dès la fin du Ier siècle, et en Asie Mineure, que nous trouvons attesté le séjour de saint Jean en cette contrée. Or, il est impossible de soupçonner avec M. Loisy, *Le quatr. Evang.*, p. 132, un faux commis par les éditeurs, dans l'intention de donner crédit à leur livre. Comprendrait-on qu'à Ephèse même, immédiatement après la mort du personnage bien connu de cette ville, sinon auparavant, on ait eu l'audace de le faire passer pour l'apôtre Jean, alors que tout le monde aurait bien su qu'il ne l'était pas? Et comprendrait-on que, dans ce milieu, à cette époque, la fraude grossière eût si bien réussi que toute la tradition asiate en aurait subi l'influence, sans que l'on trouvât trace de la moindre contradiction? La chose est simplement incroyable.

158. Conclusion. — En résumé, le séjour de saint Jean à Ephèse est un fait attesté aussi sérieusement qu'il est possible. L'historien doit l'admettre avec une confiance absolue. Renan, *L'Antéchrist*, 1873, p. 558 sq.; Weizsaecker, *Das Apostolische Zeitalter der christlichen Kirche*, 3e éd., 1902, p. 477-482; Jublicher, *Einleitung in das N. T.*, 6e éd., 1906, p. 323 sq., 339-340; Corssen, *Warum ist das vierte Evangelium für ein Werk des Apostels Johannes erklärt worden?* dans la *Zeitschrift für die neut. Wissenschaft*, 1901, p. 207, 211; Harnack, *Chronologie*, 1897, t. I, p. 678, n. 3; Drummond, *An Inquiry into the Character and Authorship of the Fourth Gospel*, 1903, p. 213-235. Cf. Lepin, *L'origine du quatrième Evangile*, 1907, p. 73-177.

Or, nous l'avons dit, c'est une garantie de premier ordre en faveur de la tradition qui attribue à Jean l'apôtre notre Evangile d'Asie Mineure.

2. D'après la critique interne

L'argument de témoignage traditionnel, si probant par lui-même, trouve dans l'examen interne du quatrième Evangile une confirmation très significative et péremptoire. De l'examen attentif du livre, en effet, il ressort que cet Evangile, composé en grec et publié en Asie Mineure, a néanmoins pour auteur un Juif d'origine, connaissant intimement la Palestine contemporaine du Sauveur, et qui s'identifie lui-même au disciple que Jésus aimait, c'est-à-dire à l'apôtre saint Jean, dans des conditions qui ne permettent pas de suspecter le bien-fondé de cette identification.

159. I. L'auteur du IVe Evangile est un Juif d'origine. — *Il a pour langue maternelle l'hébreu ou l'araméen.* — Sa langue, en effet, offre, sous le vêtement grec, la manière caractéristique du parler sémitique : pas de liaisons savantes entre ses membres de phrase, mais des suites de propositions très simples, presque constamment reliées par la conjonction *et*, et souvent accouplées d'une façon symétrique, qui donne à la phrase quelque chose de cadencé. — L'auteur connaît d'ailleurs très bien l'hébreu et l'araméen : il en cite de nombreux termes qu'il interprète très correctement à ses lecteurs : I, 38, 41, 42; V, 2; IX, 7; XIX, 13, 17; XX, 16.

Il connaît bien les usages juifs. — Avec la langue, il connaît les usages des Juifs : les fêtes, de la Pâque, II, 13; VI, 4; XI, 55; XII, 12; XIII, 1, des Tabernacles, VIII, 2, de la Dédicace, X, 22; la loi du sabbat, V, 9, 10; XIX, 31, 42; celle de la circoncision, VII, 22, 23; la coutume des ablutions aux repas, II, 6; les usages concernant la fréquentation des édifices païens, XVIII, 28, et les relations avec les Samaritains, IV, 9; VIII, 48.

Il est familiarisé avec les idées juives. — Il n'est pas moins familiarisé avec les idées juives, surtout celles qui regardent le Messie, son origine et sa destinée : I, 20, 21, 45, 49; VI, 14, 15, 27, 42, 52; VII, 31; XII, 34; XVIII, 33 sq. Il est au courant de la Loi, de son rapport avec Moïse, de ses diverses prescriptions : I, 17, 45; V, 46; VII, 51; VIII, 17; XIX, 7. Surtout l'Ecriture est pour lui l'autorité par excellence : V, 39; X, 35; il lui emprunte la figure du serpent d'airain et la comparaison de la manne : III, 14; VI, 31 sq.; il la cite pour justifier les prétentions de Jésus, l'idée de sa naissance à Bethléem, l'attitude des croyants et des incroyants à son égard : VI, 45; VII,

42; x, 34; xii, 38, 41; il rapporte à ses oracles prophétiques les événements de la passion et de la résurrection : vii, 38; xiii, 18; xix, 24, 28, 36, 37; xx, 8.

Un écrivain d'Asie Mineure, à ce point familiarisé avec la langue, les usages et les traditions religieuses des Juifs, ne peut être lui-même qu'un Juif d'éducation et d'origine. — Sa manière de parler des Juifs, comme d'étrangers et d'adversaires, ii, 13; v, 1; vi, 4; vii, 2; xi, 55; xix, 40, etc., se comprend sans difficulté de la part d'un Juif de naissance, devenu chrétien, et écrivant pour des chrétiens d'Asie Mineure, du point de vue de sa foi nouvelle et de son entourage présent (cf. n° 92).

160. II. L'auteur connait intimement la Palestine contemporaine de Jésus. — 1° **Il connaît intimement la Palestine.** — *La Galilée.* — Notre évangéliste connaît fort bien la Galilée. Il n'est pas seulement capable de faire figurer dans son récit les bourgs galiléens déjà familiers aux Synoptiques, comme Nazareth, patrie de Jésus, i, 45, 46; Bethsaïde, patrie de Simon, d'André et de Philippe, i, 45; xii, 21; il est seul à parler, et d'une façon très expresse, de Cana, qu'il a soin d'appeler « Cana de Galilée », ii, 1, 11; iv, 46; xxi, 2, pour la distinguer d'autres villes du même nom situées hors de cette province; et il précise avec beaucoup d'exactitude qu'il faut « descendre » pour aller de cette Cana, située en effet dans la région montagneuse, à Capharnaüm, dans la basse plaine qui avoisine le lac, ii, 12; iv, 47, 49, 51. — Le lac de Génésareth lui semble particulièrement familier; il connaît les villes qui sont sur ses bords, Capharnaüm, ii, 12; iv, 46; vi, 17, 24, 59; Tibériade, vi, 23; sa largeur, vi, 19 (cf. *Marc*, vi, 47 = *Matth.*, xiv, 24); la montagne qui le borde au nord-est, vi, 3, 15.

161. *La Samarie.* — Les renseignements personnels qu'il donne sur la Samarie sont aussi exacts que précis : sur la route de Judée en Galilée, passant par la Samarie, se trouve le puits de Jacob, non loin (à 1 kil., en effet, au S.-O.) du village de Sychar (aujourd'hui Askar), iv, 5, 6, à l'entrée de cette fertile vallée de Sichem où les disciples peuvent contempler les blés en herbe dans les champs, iv, 35, au pied de ce mont Garizim sur lequel les Samaritains ont construit leur temple et que la femme de Samarie, sans le nommer, montre de la main au Sauveur, iv, 20.

La Pérée et la Judée. — Notre évangéliste a aussi une information particulière sur la Pérée et la Judée. — Il localise le second témoignage de Jean-Baptiste à Aïnôn, près de Salim, un endroit bien pourvu d'eau, où le Précurseur pouvait baptiser aisément ceux qui venaient à lui en grand nombre, iii, 23. — Après l'émoi causé par la résurrection de Lazare, il fait retirer Jésus dans la contrée voisine du désert, en un lieu appelé Ephraïm, xi, 54. — Il connaît une Béthanie au delà du Jourdain, premier théâtre du baptême de Jean-Baptiste, i, 28 (cf. x, 40), et semble la distinguer expressément de l'autre Béthanie, village de Marie et de Marthe. Celle-ci était, dit-il, près de Jérusalem, à 15 stades environ, xi, 1, 18; xii, 1; et c'est, en effet, la distance qu'il est aisé de vérifier encore aujourd'hui.

162. *Jérusalem.* — Si nous pénétrons, à la suite de l'auteur, dans Jérusalem même, son information n'apparaît pas moins remarquable. — Seul, il nous fait connaître les deux piscines de Béthesda, v, 2, et de Siloé, xi, 7, dont la seconde est particulièrement bien identifiée. — Il parle du temple, en homme bien au courant des lieux. Il emploie d'une façon toute naturelle l'expression : « monter au temple », vii, 14, qui convient exactement à la situation de l'édifice, dominant la ville du haut de ses terrasses superposées. La rencontre de l'aveugle-né avec Jésus a lieu aux abords du temple, et l'on sait, en effet, qu'aux abords du temple se tenaient habituellement les infirmes et les estropiés demandant l'aumône, ix, 8; cf. *Act.*, iii, 2. Lors de la fête de la Dédicace, comme c'était la mauvaise saison, Jésus se promène sous le portique de Salomon, x, 22, 23. A l'occasion de la fête des Tabernacles, le Sauveur parle dans la salle du temple appelée « le Trésor », viii, 10.

Seul, notre auteur signale, et avec une parfaite exactitude, le torrent du Cédron, séparant la ville du jardin de l'arrestation, xviii, 1-2, alors qu'il néglige de mentionner le nom de Gethsémani, fourni par ses devanciers. — Il sait que le prétoire est la résidence du gouverneur, un édifice païen où les Juifs se gardent de pénétrer, de peur de contracter souillure, xviii, 28. — Seul il mentionne le lieu que dominait le tribunal de Pilate, et il le décrit fort exactement comme un emplacement élevé (*Gabbatha*), pavé en mosaïque (*Lithostrotos*), xix, 13. — Seul enfin il précise que l'endroit du crucifiement était à proximité de la ville et qu'un jardin se trouvait tout auprès, xix, 20, 41.

163. 2° **Il la connaît d'expérience personnelle.** — Un écrivain capable de mêler à ses récits une topographie aussi détaillée et aussi précise, indépendamment des Synoptiques et des autres écrivains du Nouveau Testament, ne peut qu'avoir connu la Palestine d'expérience personnelle; il a même dû entrer en contact intime avec les divers théâtres du ministère de Jésus. — Cela est particulièrement manifeste dans l'épisode de la Samaritaine, où les détails topographiques, très minutieux (n° 161), sont engagés d'une façon extrêmement naturelle dans la narration, fournis au fur et à mesure de l'entretien, parfois même, comme le trait concernant le Garizim, indiqués par une simple allusion. Renan a eu raison de dire : « Un Juif de Palestine, ayant passé souvent à l'entrée de la vallée de Sichem, a pu seul écrire cela. » *Vie de Jésus*, p. 493.

164. 3° **Il la connaît telle qu'elle était du vivant de Jésus.** — D'autre part, la Palestine ainsi connue par l'auteur est la Palestine antérieure à la guerre judéo-romaine, telle qu'elle était à l'époque du Sauveur. Or, il n'est pas vraisemblable qu'un Juif, habitant Ephèse à la fin du Ier siècle, soit allé, depuis la catastrophe de l'an 70, visiter la Palestine et l'étudier dans ses diverses régions, d'une façon aussi complète et aussi minutieuse. La contrée était demeurée dévastée, presque déserte; la ruine complète de la ville sainte avait même mis fin aux pèlerinages annuels des Juifs de la Dispersion. D'ailleurs, c'est seulement avant la grande guerre que l'auteur a pu voir Jérusalem debout, avec son temple, le prétoire, le Lithostrotos, dont il parle avec une compétence si spéciale. — On est ainsi amené à conclure que notre auteur a connu personnellement les lieux où a vécu le Christ, dans l'état où ils étaient du vivant du Sauveur, et non depuis la grande catastrophe palestinienne.

165. *Importance de ces constatations.* — Le témoignage interne du livre se bornât-il à ces deux points, savoir que le quatrième évangéliste est un Juif d'origine, et qu'il connaît d'expérience directe la Palestine contemporaine de Jésus, nous aurions déjà une confirmation extrêmement remarquable du témoignage fourni par la critique externe. A Ephèse, à la fin du Ier siècle, y avait-il, en dehors de l'apôtre Jean, un seul Juif qui eût connu de cette façon les diverses

parties de la Palestine ancienne, et qui fût capable de composer un Evangile où les détails topographiques se trouvent mêlés d'une façon si naturelle et si vraisemblable aux épisodes de la vie de Jésus?

Mais le livre nous offre un dernier témoignage d'une précision et d'une sûreté qui ne laissent rien à désirer.

166. III. L'ÉVANGÉLISTE S'IDENTIFIE AU DISCIPLE AIMÉ DE JÉSUS, C'EST-A-DIRE A L'APÔTRE SAINT JEAN, ET DANS DES CONDITIONS QUI NE PERMETTENT PAS DE SUSPECTER LA VÉRITÉ DE CETTE IDENTIFICATION. — 1° **L'évangéliste s'identifie au disciple aimé de Jésus.** En deux endroits : XXI, 24 et XIX, 35.

1° *En* XXI, *24.* — En XXI, 24, nous lisons : « C'est ce disciple », savoir le disciple bien-aimé, dont il a été question plus haut, v. 20, « qui rend témoignage de ces choses et qui les a écrites. Et nous savons que son témoignage est vrai ».

Interprétation proposée par certains critiques. — La première pensée qui vient à propos de ce passage est que la parole y est tenue par d'autres que le disciple bien-aimé, présenté comme auteur de l'Evangile. Il est, en effet, question de lui d'une façon impersonnelle; le verset précédent fait allusion à sa mort, et l'allusion se comprendrait bien après la mort déjà survenue; on garantit la vérité de son témoignage, et cette garantie, exprimée à la première personne du pluriel, semble provenir d'un groupe, non d'un individu. Aussi a-t-on attribué ce témoignage aux presbytres éphésiens, éditeurs du livre (nos **143-146**). Mais ce témoignage lui-même ne peut se séparer du récit qui précède; il fait corps avec le dernier chapitre du livre, qui a d'ailleurs toutes les apparences d'un appendice. On en est donc venu à penser que tout ce dernier chapitre avait été ajouté par les éditeurs.

Arrivé là, il semble impossible de s'arrêter à l'opinion du P. CALMES (n° **144**), qui essaie de maintenir une certaine authenticité johannique à l'ensemble du chapitre final. Au jugement de la généralité des critiques, si l'appendice a été ajouté par les éditeurs, il doit être l'œuvre de ces éditeurs eux-mêmes; et si l'on n'admet pas que Jean d'Ephèse soit Jean l'apôtre, ni qu'il ait composé notre document, les éditeurs ont dû ajouter tout exprès leur morceau pour affirmer, par un artifice littéraire, la composition de l'Evangile par Jean d'Ephèse et l'identité de ce Jean d'Ephèse avec l'apôtre Jean. H. HOLTZMANN, *Einleitung in das N. T.*, p. 455; *Das Evangelium des Johannes*, p. 227 sq.; J. RÉVILLE, *Le quatr. Evang.*, p. 305 sq.; SCHMIEDEL, art. *John*, dans l'*Encycl. bibl.*, t. II, col. 2543; LOISY, *Le quatr. Evang.*, p. 925 sq.; S. REINACH, *Orpheus*, p. 318.

C'est dans cette hypothèse que nous avons accepté de nous placer jusqu'ici. Mais le moment est venu de la discuter, et à l'examen il ne semble pas qu'elle puisse se soutenir.

167. *En réalité, le chapitre* XXI *est tout entier du même auteur que le reste de l'Evangile.* — Le chapitre XXI est certainement de la même main que les vingt premiers. — Il est d'abord en connexion étroite avec le reste de l'Evangile, au point de vue de l'ensemble des idées et des divers traits historiques. L'épisode de la pêche miraculeuse se relie à l'histoire précédente par la transition expresse : « Après cela, Jésus se manifesta encore », XXI, 1, et par la remarque finale : « C'est ainsi que Jésus se manifesta, pour la troisième fois, après sa résurrection d'entre les morts », XXI, 14. Les deux disciples qui jouent le rôle principal dans cette scène, Pierre et le bien-aimé, sont précisément ceux que le quatrième Evangile associe le plus fréquemment et dans le même rapport : XIII, 23 sq.; XVIII, 15 sq.; XX, 2 sq. A côté d'eux, sont mentionnés, XXI, 2, Thomas, avec son surnom purement johannique de Didyme, et Nathanaël, qui ne figure sous ce nom que dans notre document ; ce dernier personnage est même présenté comme étant de Cana de Galilée, et ce renseignement est en harmonie intime avec le récit de sa vocation, coïncidant avec le premier voyage de Jésus à Cana, I, 45 sq. Pierre est interpellé par le Sauveur : Σίμων Ἰωάνου, « Simon, fils de Jean », XXI, 15-17, comme dans I, 42, au lieu du Σίμων Βαριωνᾶ de *Matth.*, XVI, 17.

168. Beaucoup plus étroites et plus significatives sont les liaisons de notre chapitre avec le reste de l'Evangile, au point de vue de la langue et du style. — Nombre de particularités littéraires, constructions de mots, tournures de phrase, qui sont caractéristiques du style des vingt premiers chapitres, se retrouvent dans l'appendice. Ainsi, ἐφανέρωσεν ἑαυτὸν, XXI, 1 (cf. VII, 4); ἀμὴν ἀμὴν λέγω σοι, XXI, 18 (cf. III, 5, 11; XIII, 38); μέντοι, XXI, 4 (cf. IV, 27; VII, 13; XII, 42; XX, 5); ὡς οὖν, XXI, 9 (cf. IV, 1, 40; XI, 6; XVIII, 6; XX, 11); ὅτε οὖν, XXI, 15 (cf. II, 22; VI, 24; XIII, 12, 31; XIX, 6, 8, 30); Σίμων οὖν Πέτρος, XXI, 7 (cf. XI, 20; XVIII, 3). Il y a une correspondance exacte entre XXI, 11 et XII, 37, pour l'emploi du génitif absolu avec le pronom τοσοῦτος suivi d'une proposition négative; entre XXI, 16 et IV, 54, pour l'association de πάλιν à δεύτερον; entre XXI, 12 et XIII, 28, pour la façon de séparer οὐδείς du substantif par le verbe. Il y a encore un rapport très étroit entre XXI, 4 et XX, 14; entre XXI, 24 et XIX, 35; entre XXI, 25 et XX, 30. Comme l'auteur de l'Evangile, l'auteur de l'appendice aime à ouvrir des parenthèses, à fournir des explications, des précisions, suivant des procédés et parfois avec des formules tout à fait semblables. Comparer XXI, 7 avec IV, 44, 45 (et VII, 5, 39; XIX, 31); XXI, 20 avec VI, 22-24 (et XI, 1-3); XXI, 8 avec XI, 18 (et XVIII, 1-3); XXI, 19 avec II, 21 (et VI, 6, 72; VII, 39; VIII, 6; XI, 13, 51; XII, 6, 33); XXI, 8, 23 avec XI, 51 (et XI, 30; XII, 6, 16; XIII, 18); etc.

Il paraît absolument impossible d'attribuer à une imitation réfléchie, ou à une certaine parenté littéraire, des accords aussi multiples, aussi complexes, dans le choix des expressions, dans la spécialité des formules, dans la liaison des mots et des phrases, dans la manière générale et les procédés particuliers d'exposition.

169. Enfin, il est souverainement invraisemblable que des éditeurs aient ajouté à l'Evangile qu'ils publiaient un appendice de cette nature. Leur conduite serait contradictoire. D'un côté, ils voudraient présenter le disciple bien-aimé comme auteur de l'Evangile, y compris le chapitre final, puisqu'ils prennent soin de le bien relier à ceux qui précèdent, soit pour le fond, soit pour la forme, et le pourvoient d'une nouvelle conclusion visiblement imitée de la première. D'un autre côté, ils commettraient cette maladresse étrange de donner à leur addition toutes les apparences d'un appendice, puisqu'ils laissent subsister la première conclusion du livre, au lieu de la supprimer; bien plus, de parler de ce disciple, auteur de l'Evangile, comme d'un tiers, en le présentant d'une façon objective, et en employant pour leur part la première personne du pluriel. La contradiction qu'il faudrait supposer est si incroyable qu'elle condamne décisivement l'hypothèse.

170. *C'est donc l'évangéliste qui, au v. 24, s'identifie au disciple bien-aimé.* — Le chapitre XXI étant ainsi reconnu du même auteur que le reste de l'Evangile, il faut donc en venir à supposer que c'est l'évangéliste lui-même qui, au v. 24, se déclare discrètement le disciple aimé de Jésus et garantit la sincérité de son propre témoignage.

Rien ne contredit d'abord cette hypothèse. — Le v. 23 envisage la mort du disciple comme possible, non comme déjà survenue. Or, si Jésus avait réellement adressé au disciple la déclaration qui est rapportée, si le rapprochement de cette parole avec l'annonce faite au chef des apôtres avait donné lieu à l'interprétation excessive qui avait cours parmi les frères, on peut parfaitement comprendre que le bien-aimé a tenu à rétablir lui-même dans sa teneur exacte la parole du Seigneur. Il semble même que seul il était capable de faire alors cette rectification. En tout cas, la réserve avec laquelle elle est présentée lui convient beaucoup mieux qu'à ses disciples écrivant après l'événement. Qu'est-ce qui aurait empêché un écrivain postérieur de faire expressément allusion au fait survenu ?

171. Le v. 24 se comprend lui-même très bien sous la plume du disciple bien-aimé, auteur de l'Evangile. — L'aoriste γράψας ne marque pas nécessairement une action depuis longtemps passée, mais convient parfaitement à la rédaction qui s'achève : c'est ce disciple qui a écrit ce qui vient précisément d'être écrit. — Le présent ὁ μαρτυρῶν se comprend on ne peut mieux du disciple rendant présentement témoignage dans l'Evangile, et ne conviendrait pas du tout pour exprimer un témoignage qu'il aurait rendu dans le passé. — Comme dans l'Evangile, l'auteur se place par la pensée en face des fidèles auxquels il destine son ouvrage, et il se donne d'une façon objective pour celui qu'ils ont accoutumé de nommer et d'entendre nommer le disciple aimé de Jésus. Un cas analogue se rencontre sous la plume de saint Paul : II *Cor.*, XII, 2 sq.

172. Que le même auteur parle ensuite à la première personne du pluriel et garantisse la vérité de son témoignage, cela paraît d'abord plus étonnant; mais il est remarquable qu'au verset immédiatement suivant, le langage est à la première personne du singulier : on ne comprendrait guère ce mélange, si l'appendice était ajouté par un autre écrivain ou un groupe d'éditeurs postérieurs. Au contraire, le v. 25, qui contient un témoignage sur le grand nombre des œuvres accomplies par Jésus, ne se conçoit bien que de la part d'un témoin autorisé, tel qu'était l'auteur de la première conclusion du livre, XX, 30-31. D'autre part, la comparaison des Epîtres johanniques, qui sont incontestablement de la même main (nº **181**), montre que justement notre auteur se plaisait à employer la première personne du pluriel pour la première personne du singulier, comme une forme de langage à la fois plus mystique et plus solennelle : I *Jean*, 3-4, comparé à II, 1; V, 13. En particulier, la IIIe Epître a le mélange des premières personnes du singulier et du pluriel dans les mêmes versets 9-10, et l'auteur y parle de son témoignage en termes analogues à ceux qui nous occupent : III *Jean*, 12, comparé à 1-8 et 13-14. Cf. *Jean*, I, 14; III, 11; IX, 4; *Matth.*, III, 15; H. HOLTZMANN, *Einleitung in das N. T.*, p. 455; *Das Evangelium des Johannes*, p. 229-230; JUELICHER, *Einleitung in das N. T.*, p. 325, 338.

La phrase peut donc se transposer ainsi : « C'est ce disciple qui rend présentement témoignage de ces choses et qui vient de les écrire, et je sais que son témoignage est vrai (ἀληθής). » Cette dernière affirmation convient tout particulièrement, et même exclusivement, au disciple en question, s'il s'agit, non précisément de la vérité objective de son témoignage, mais plus directement, comme il semble bien, de sa sincérité. Seul, en effet, le disciple peut savoir que sa parole est sincère; en disant : « *je sais* que son témoignage est véridique », l'évangéliste montre qu'il n'est autre que ce disciple lui-même.

L'interprétation que nous venons d'exposer est confirmée de tous points par l'examen d'un passage analogue, mais beaucoup plus significatif, qui se trouve dans le corps même de l'Evangile, XIX, 35.

173. 2° *En* XIX, *35.* — Le passage est ainsi conçu : « Et celui qui l'a vu », savoir le fait de l'effusion du sang et de l'eau à la suite du coup de lance, « en a rendu témoignage (μεμαρτύρηκεν), et lui sait qu'il dit vrai (καὶ ἐκεῖνος οἶδεν ὅτι ἀληθῆ λέγει), afin que vous aussi vous croyiez ». — De l'avis général, ce témoin ne peut être que le disciple bien-aimé, mentionné au v. 26 comme présent non loin de la croix.

Ce passage est bien authentique. — Impossible de voir dans ce verset, avec le P. CALMES, *L'Evangile selon saint Jean*, p. 40, cf. 443, une interpolation des éditeurs. Il porte le cachet du style johannique : cf. *Jean*, XX, 31; VI, 29; XIII, 19; XVI, 4, 33; I *Jean*, I, 3, 4; II, 1; V, 13. Il est supposé nettement par le contexte. La formule du v. 36 : « car ces choses arrivèrent, afin que l'Ecriture fût accomplie », ne peut pas se relier immédiatement au v. 34, qui raconte le coup de lance; à en juger par tous les passages analogues (XII, 38; XVIII, 9, 32; XIX, 24), l'évangéliste se serait abstenu de la reprise : « ces choses arrivèrent »; le « *car* » n'a lui-même de sens que comme fournissant la raison de la foi, dont parle le v. 35 : l'épisode a efficacité pour fonder la croyance, parce qu'il s'est réalisé en accomplissement des Ecritures. Le verset ne peut donc absolument pas se supprimer : il est évidemment authentique.

174. *L'auteur s'y identifie réellement au disciple bien-aimé.* — Or, dans ce verset, l'évangéliste s'identifie au disciple témoin. Il affirme, en effet, que le témoin « sait qu'il dit vrai ». Mais rien n'est plus essentiellement subjectif que le fait d'avoir conscience de quelque chose. Un étranger aurait pu dire : « Il affirme qu'il dit vrai », « je crois qu'il dit vrai »; mais il ne saurait garantir : « il sait qu'il dit vrai, il a conscience d'être sincère ». En protestant de l'état de conscience du témoin, l'évangéliste montre qu'il ne se distingue pas de ce témoin lui-même.

L'emploi du verbe λέγει au présent le confirme. Ce présent n'est pas contredit par le parfait μεμαρτύρηκεν, car ce dernier peut fort bien s'entendre d'un témoignage que le disciple a déjà rendu et qu'il continue de rendre. Le présent λέγει garde sa pleine signification. Or, il ne peut s'entendre d'un témoin que l'évangéliste contemplerait hors de lui-même dans le passé; il ne se conçoit bien que si le témoin qui dit présentement la vérité n'est autre que l'évangéliste écrivant son témoignage actuellement.

La finale du verset achève de justifier cette interprétation. L'auteur déclare que le témoignage du disciple a pour but de donner la foi. A qui? Aux lecteurs de l'Evangile. Or, c'est exactement le langage que l'évangéliste tient dans sa première conclusion, quand il veut exprimer le but de son Evangile même : XX, 31; cf. I *Jean*, I, 3; V, 13. On ne comprend cela que si le témoignage du disciple s'identifie au récit de l'évangéliste, c'est-à-dire si le disciple témoignant pour donner la foi aux destinataires de l'Evangile, est l'évangéliste lui-même écrivant pour former ses lecteurs à la foi.

Chacune de ces indications, prise à part, est très significative; leur réunion constitue une preuve qu'on a le droit de déclarer péremptoire. RENAN, *Vie de Jésus*, p. 537; *L'Eglise chrétienne*, p. 52; JUELICHER, *Einleitung in das N. T.*, p. 326; E. A. ABBOTT, art. *Gospels*, dans l'*Encycl. bibl.*, t. II, col. 1795; P. WERNLE, *Die Anfänge unserer Religion*, 2e éd., 1904, p. 456; *Die Quellen des Lebens Jesu*, p. 13; LOISY, *Le quatr. Evang.*, p. 889-890.

Il est donc établi que l'évangéliste a l'intention de

se faire prendre pour le disciple que Jésus aimait. Quelle est la personnalité exacte de ce disciple que l'évangéliste prétend être?

175. 2° Le disciple aimé de Jésus est l'apôtre saint Jean. — 1° *Le disciple bien-aimé n'est pas un simple type allégorique, mais un personnage réel.* — Quelques critiques, ne pouvant se résoudre à admettre que l'auteur du quatrième Evangile soit en réalité un disciple de Jésus, l'apôtre Jean, et trouvant difficile de soupçonner en l'identification si discrète de l'auteur l'artifice d'un faussaire, ont prétendu que le bien-aimé auquel il veut s'identifier serait un disciple purement idéal, un témoin spirituel du Christ, le type du croyant parfait conçu dans son âme mystique et en lequel il s'incarne pour ainsi dire fictivement. J. Réville, *Le quatr. Evang.*, p. 316-318; Loisy, *Le quatr. Evang.*, p. 125-129.

176. C'est une hypothèse insoutenable. — Il est certain, en effet, que, dans l'appendice, le bien-aimé est regardé comme un personnage très réel. Ce n'est pas d'un type figuratif qu'on peut se demander s'il doit mourir ou non. Le disciple paraît d'ailleurs bien connu dans le milieu où se publie l'Evangile, et l'on reconnaît volontiers que ce doit être le fameux Jean d'Ephèse (n° 145). Or, l'appendice est de la même main que le reste de l'Evangile (n° 167 sq.). On ne peut évidemment songer que l'auteur ait envisagé le personnage comme réel dans le dernier chapitre, et comme fictif dans les vingt premiers.

A prendre seulement ces vingt premiers chapitres, on remarque que le plus grand nombre, la presque totalité des personnages sont les mêmes qui figurent dans la tradition historique des Synoptiques. Ce sont les apôtres bien connus, Pierre, André, Philippe, Thomas, Jude, Judas; c'est Jean (Baptiste), Marie de Magdala, Marthe et Marie de Béthanie, Joseph d'Arimathie, Anne, Caïphe, Pilate, Barabbas, sans compter la mère de Jésus, Joseph son père, et ses frères. Tous ces personnages apparaissent aussi vivants que dans les premiers Evangiles, avec des renseignements non moins précis sur leur lieu d'origine, leur famille, et les traits distinctifs de leur individualité. Impossible de les prendre pour de purs symboles. Or, est-il à croire que l'écrivain ait mêlé à ces personnages très réels et qu'il ait mis en relations familières avec eux une simple figure allégorique?

De fait, qu'on examine les différentes scènes où paraît ce disciple, il ne se montre nulle part avec les caractères du type symbolique, partout au contraire comme un personnage très vivant. Il ne peut être le gnostique idéal, ni à la dernière Cène, XIII, 22-25, où il est obligé, sur l'invitation de Pierre, d'interroger le Sauveur pour connaître le traître; ni au pied de la croix, XIX, 25-35, où la mère de Jésus ne saurait être prise pour la synagogue juive confiée à l'Eglise chrétienne; ni dans la démarche au tombeau, XX, 2-10, où il est averti par Marie-Madeleine, laisse Pierre pénétrer le premier dans le sépulcre, ne croit à la parole de Marie qu'après avoir constaté de ses yeux l'état des linges et du suaire, et ne semble pas songer encore aux Ecritures qui prédisent la résurrection. — C'est sans doute encore le bien-aimé qu'il faut voir dans le disciple qui participe à l'appel d'André, I, 35-40, et dans celui qui accompagne Pierre dans la cour du grand-prêtre, XVIII, 15-16 : or, dans le premier épisode, il paraît en anonyme et ne joue aucun rôle ; dans le second, il est appelé simplement « l'autre disciple », et se contente de négocier avec la portière l'entrée de Simon dans la cour du palais. Un personnage ainsi présenté n'est évidemment pas conçu par l'évangéliste comme un type figuratif.

Il faut donc, avec le plus grand nombre des critiques, maintenir comme certaine la réalité historique du disciple bien-aimé. Qui était ce personnage?

177. 2° *Le disciple bien-aimé est un des apôtres.* — Quelques critiques ont prétendu y voir, non un apôtre, mais un simple disciple du Sauveur. Hugo Delff, *Das vierte Evangelium wiederhergestellt*, 1890, p. 12 sq.; Bousset, *Die Offenbarung Johannis*, 1896, p. 44-47; von Soden, *Urchristliche Literaturgeschichte*, 1905, p. 217-220.

C'est là une hypothèse sans probabilité. Le bien-aimé est présenté, soit dans l'appendice, soit dans le corps de l'Evangile, comme ayant participé à la dernière Cène. Or l'examen du quatrième Evangile, comme des Synoptiques, montre que seuls les apôtres assistèrent à ce dernier repas: *Marc*, XIV, 17, 20; *Matth.*, XXVI, 20; *Luc*, XXII, 14, 30; *Jean*, XIII, 16, 18; XV, 16; XVII, 18, 20; cf. VI, 71. D'ailleurs, le bien-aimé n'occupe pas une place quelconque au Cénacle: il paraît à côté de Pierre, tout auprès du Sauveur. Dans tous les autres épisodes où il figure, on le voit en relation spéciale avec les principaux d'entre les apôtres, comme faisant partie du même groupe, et se trouvant sur le même rang, dans la compagnie la plus intime du Maître. Il n'est pas possible qu'un tel personnage ait été un simple disciple, demeuré par ailleurs complètement inconnu.

A considérer donc les données les plus profondes du livre, aussi bien que les premières apparences (n° 145), le disciple aimé de Jésus ne peut être qu'un apôtre, et même, pour être associé de la sorte à Simon Pierre, un apôtre éminent.

178. 3° *Ce doit être un des fils de Zébédée.* — Or, on ne voit que les fils de Zébédée sur qui le choix puisse se porter. Ils sont, avec Pierre, au premier rang dans l'histoire synoptique : *Marc*, I, 16-19; III, 16; V, 37; IX, 1; X, 35; XIII, 3; XIV, 33, et parallèles. Dans le quatrième Evangile, ils ne sont nulle part nommés, si l'on excepte la mention collective: « les fils de Zébédée », au chap. XXI, 2, tandis qu'on y voit figurer expressément les principaux apôtres, Pierre, André, Philippe, Thomas. Ce double fait invite à chercher notre disciple dans l'un ou l'autre de ces deux apôtres.

Ce qui y invite également, c'est l'association probable du bien-aimé à André, lors de leur appel, I, 35-40. Les premiers disciples de Jésus, en effet, paraissent en relation d'origine les uns avec les autres: André trouve en premier lieu son frère Simon et l'amène au Sauveur, I, 41; il trouve en second lieu Philippe, qui était du même village de Bethsaïde, I, 44; à son tour, Philippe trouve Nathanaël, qui était de Cana de Galilée, I, 45; XXI, 2. Cela donne à penser que l'anonyme lui-même était en relation étroite avec André, et sans doute aussi son compatriote. Tout s'explique, s'il est un de ces fils de Zébédée qui avaient coutume de pêcher sur le lac de Galilée, en compagnie d'André et de Pierre, *Marc*, I, 16-20.

Le récit final de la pêche miraculeuse donne une impression semblable. Le bien-aimé est représenté, expressément cette fois, dans la barque de Pierre. D'autre part, l'auteur énumère en tête de son récit les divers personnages de la scène : ce sont Simon Pierre, Thomas, Nathanaël, « les fils de Zébédée », et « deux autres disciples » anonymes, XXI, 2. Dans cette énumération doit sûrement être compris le personnage qui joue avec Pierre le rôle principal, savoir le disciple que Jésus aimait. Or, il n'est pas vraisemblable qu'il faille le chercher parmi « les deux autres disciples » anonymes: on ne comprendrait pas que l'auteur l'ait renfermé dans cette formule générale, associé à un autre disciple inconnu, au lieu de le présenter séparément et dès l'abord avec le titre spécial sous lequel il figure dans la suite du récit. Il est

bien plutôt à chercher parmi « les fils de Zébédée » : si le bien-aimé, en effet, est un de ces deux frères, on s'explique sans peine que l'auteur, au lieu d'employer la formule singulière: « le disciple que Jésus aimait et son frère Jacques », ait préféré dire simplement: « les fils de Zébédée ».

179. 4° *Il n'est autre que l'apôtre Jean.* — Entre Jacques et Jean le choix ne saurait être douteux. Jacques périt de bonne heure, par ordre d'Hérode Agrippa, *Act.*, XII, 2. Dans l'histoire des premiers jours de l'Eglise, c'est Jean qui se trouve particulièrement associé à Pierre, comme si déjà leur sort avait été étroitement uni par le Maître: *Act.*, I, 13; III, 1, 3, 13; IV, 13, 19; VIII, 14; cf. *Gal.*, II, 9.

Ainsi l'on est conduit, d'une manière qui semble rigoureuse, à affirmer que, dans la pensée du quatrième évangéliste, le bien-aimé est identique au plus jeune des fils de Zébédée, à l'apôtre saint Jean. Cette conclusion reçoit une confirmation décisive du fait que, dans le dernier chapitre, le bien-aimé est identifié clairement au fameux Jean d'Ephèse, ce qui équivaut à son identification expresse avec l'apôtre saint Jean. RENAN, *Vie de Jésus*, p. LXV, LXVII; *L'Eglise chrétienne*, p. 52; *Les Evangiles*, p. 429; *L'Antéchrist*, p. 568; HARNACK, *Chronologie*, t. I, p. 675; ABBOTT, art. *Gospels*, dans l'*Encycl. bibl.*, t. II, col. 1794.

180. 5° **On ne saurait suspecter la vérité de cette identification.** — L'auteur du quatrième Evangile s'identifie à l'apôtre saint Jean. Peut-on voir dans cette identification l'artifice d'un faussaire? Cela semble impossible.

Les mêmes difficultés qui s'opposent à ce que les éditeurs du livre aient fait passer indûment l'ouvrage pour l'œuvre de Jean d'Ephèse, identifié à Jean l'apôtre (n° **146**), empêchent de supposer que l'évangéliste, s'il n'était pas en réalité cet apôtre, censé bien connu de ses lecteurs asiates, ait tenté de se faire prendre pour lui, et y ait réussi si parfaitement. Il ne s'agit pas, qu'on le remarque bien, d'une production apocryphe quelconque, qui aurait été publiée sous le couvert d'un personnage totalement étranger à la région, dont nul en cet endroit n'aurait connu au juste l'activité littéraire. Il s'agit d'un Evangile, présenté sous le nom de l'apôtre Jean, à ces mêmes chrétiens d'Ephèse qui ont vu et entendu le fils de Zébédée, qui savent très bien et peuvent très facilement contrôler si, oui ou non, l'apôtre a composé et transmis cet écrit. Dans ce milieu et à cette époque, il ne semble pas qu'on puisse concevoir la tentative audacieuse qu'il faudrait supposer, et encore moins son succès.

Ce n'est pas tout. L'hypothèse de la fiction est encore contredite par la façon extrêmement discrète dont se présente l'identification de l'évangéliste avec l'apôtre témoin. Les auteurs des Evangiles apocryphes ont soin de mettre en évidence la marque de l'origine qu'ils veulent attribuer à leurs écrits, et en quelque sorte la signature des apôtres sous les noms desquels ils prétendent les faire passer (cf. n° **119**). Un faussaire qui aurait voulu présenter le fils de Zébédée comme auteur de l'Evangile, ne l'aurait pas fait apparaître dans le récit d'une manière si constamment objective; encore moins comprendrait-on de sa part la façon si délicate dont les passages XIX, 35 et XXI, 24 laissent transparaître l'attestation du disciple témoin.

Le témoignage du livre ne saurait donc être suspecté. L'évangéliste est en réalité celui qu'il prétend être : le disciple aimé de Jésus, l'apôtre saint Jean.

181. CONFIRMATUR. — **Le témoignage des Epîtres johanniques.** — Notre conclusion se trouve confirmée par ce que nous pouvons établir de l'origine des Epîtres johanniques.

Les Epîtres johanniques sont du même auteur que le quatrième Evangile. — Les Epîtres sont sûrement de la même main que le quatrième Evangile, tant de part et d'autre les idées sont semblables, les particularités littéraires identiques : mêmes antithèses, de Dieu et du monde, du Christ et du diable, de la vérité et du mensonge, de l'amour et de la haine, de la lumière et des ténèbres, de la vie et de la mort; mêmes associations d'idées, très spéciales (comparer I *Jean*, I, 6, avec *Jean*, III, 21; I *Jean*, II, 4, avec *Jean*, XIV, 21, 23; I *Jean*, III, 16, avec *Jean*, XV, 13; I *Jean*, V, 3, avec *Jean*, XIV, 15); même manière de développer l'idée en une série de propositions courtes et incisives, en forme de parallélisme explicatif, ou plus souvent antithétique (comparer I *Jean*, II, 10, avec *Jean*, XI, 10; I *Jean*, II, 23, avec *Jean*, V, 23; I *Jean*, V, 12, avec *Jean*, III, 36); même habitude de commencer une phrase par un pronom démonstratif et de la relier à une proposition subordonnée par une conjonction (comparer I *Jean*, III, 8, 11, 16, 23, avec *Jean*, III, 19, etc.); même façon de revenir en arrière sur les membres antérieurs d'une phrase, par une série de reprises qui en mettent en relief les divers points de vue (comparer I *Jean*, III, 1-10, avec *Jean*, XV, 12-17). — L'unité d'auteur de ces écrits est admise des critiques libéraux les plus réputés : RENAN, *Vie de Jésus*, p. 538; *L'Eglise chrétienne*, p. 50-51, 79; HARNACK, *Chronologie*, t. I, p. 658, n. 2; ABBOTT, art. *Gospels*, dans l'*Encyl. bibl.*, t. II, col. 1818; JUELICHER, *Einleitung*, p. 194-196, 199-200.

182. *Or, elles sont l'œuvre de l'apôtre saint Jean.* — L'auteur de la Ire Epître se donne pour un témoin oculaire du Christ : I *Jean*, I, 1-5; IV, 14. Dans les deux autres, il se nomme « le Presbytre » ou « l'Ancien » par excellence : II *Jean*, 1; III *Jean*, 1. Etant donné le milieu asiatique où ces Epîtres ont été publiées, ce Presbytre ne peut être, semble-t-il, que l'illustre Ancien d'Ephèse connu sous le nom de Jean, et que nous savons identique à l'apôtre de ce nom.

183. Impossible ici encore de supposer une fiction littéraire. — La façon dont l'auteur de la Ire Epître se borne à rappeler, dans les premiers versets, sa qualité de témoin du Verbe de vie, n'est pas d'un écrivain qui aurait voulu se faire prendre pour Jean l'apôtre; et comment croire que le ton si pénétrant, de tendresse paternelle et de douce autorité, qui caractérise cette Epître, soit après tout l'œuvre d'un faussaire?

L'hypothèse est encore moins soutenable en ce qui concerne les deux petites Epîtres. — Ce sont, en effet, des lettres adressées à des destinataires précis. A supposer qu'il faille voir, dans la « Dame Elue », à laquelle est écrite la seconde, le qualificatif symbolique d'une chrétienté, il ne s'agit pas d'une chrétienté purement idéale, mais d'une communauté concrète et bien déterminée, comme le montrent les détails du v. 12, où l'auteur exprime son espoir de visiter bientôt en personne ceux à qui il se contente pour le moment d'écrire. Il n'est d'ailleurs aucunement établi qu'il s'agisse d'une Eglise : la mention des « fils » de la Dame Elue et des fils de sa « sœur », II *Jean*, 1-13, semble s'opposer à une telle interprétation. Il est encore plus difficile de voir dans Gaïus, le destinataire de la troisième Epître, un personnage typique ou imaginaire : au v. 9, Gaïus paraît expressément distingué de l'Eglise; au v. 14, les salutations sont tout à fait personnelles. — Or, peut-on croire que des lettres ainsi conçues et ainsi adressées soient des faux littéraires? Qui donc aurait osé usurper l'autorité du fameux Presbytre, en publiant sous

son nom, dans le milieu même où il était si aisé de vérifier les choses, des lettres adressées à des communautés connues et à des personnes déterminées? Est-il d'ailleurs possible de songer à une composition apocryphe pour de simples billets, si peu tendancieux, presque entièrement composés de détails personnels, très vivants? II *Jean*, 12-13; III *Jean*, 9-10, 12-14.

Les Epîtres johanniques sont donc en réalité du Presbytre, témoin oculaire du Seigneur, sous le patronage duquel elles sont mises, c'est-à-dire de l'apôtre saint Jean. Tel est donc aussi le cas du quatrième Evangile, qui a le même auteur.

184. Conclusion. — Rassemblons les données acquises tant par la critique interne du livre que par la critique externe.

Le quatrième Evangile, publié en Asie Mineure à la fin du Ier siècle, prétend avoir pour auteur l'apôtre Jean, censé bien connu de ses lecteurs. Toute la tradition, même la tradition asiate, du IIe siècle, l'a tenu précisément pour l'œuvre de cet apôtre. — De fait, la façon délicate dont l'évangéliste s'identifie à saint Jean, bien différente de la manière ordinaire des faussaires, est de nature à inspirer confiance. D'autre part, il est historiquement démontré que Jean l'apôtre résidait à Ephèse vers l'époque à laquelle remonte l'ouvrage qu'on lui attribue. Il n'est pas moins certain que le rédacteur de l'Evangile est un Juif, et qu'il connaît intimement la Palestine ancienne où s'est passée la vie de Jésus. Enfin, notre écrit est de la même main que les Epîtres johanniques, et celles-ci se réclament de l'apôtre saint Jean, sans qu'on puisse faire l'hypothèse d'une fiction littéraire.

Quiconque rapprochera ces faits les uns des autres et en pèsera la signification, ne pourra moins faire, semble-t-il, que d'être convaincu de l'authenticité johannique de notre document.

185. Opinions des critiques. — Cette authenticité a été niée d'une façon absolue par Baur, *Kritische Untersuchungen über die kanonischen Evangelien*, 1847; Strauss, *Das Leben Jesu für das deutsche Volk bearbeitet*, 1864; et à leur suite, par J. Réville, *Le quatrième Evangile, son origine et sa valeur historique*, 1901, 2e éd., 1902; P. W. Schmiedel, art. *John, son of Zebedee*, dans l'*Encycl. biblica*, t. II, 1901, col. 2504-2562; A. Loisy, *Le quatrième Evangile*, 1903. D'après ces critiques, le quatrième Evangile n'aurait aucun rapport d'origine avec l'apôtre saint Jean, qui ne serait jamais venu en Asie (nos **227**, **229**). — Le plus grand nombre des critiques libéraux reconnaissent à notre document une authenticité partielle : il contiendrait un fond traditionnel, plus ou moins considérable, remontant au fils de Zébédée. Ainsi Renan, Weizsaecker, Harnack, Moffatt, P. Gardner, E. A. Abbott, Juelicher, Heitmueller, etc. (n° **230**). — Quelques-uns vont jusqu'à supposer une sorte de document primitif, qui aurait été rédigé par l'apôtre, retouché ensuite et complété par un de ses disciples : Wendt, Soltau, Briggs (n° **231**).

Les critiques catholiques tiennent généralement pour l'authenticité proprement dite de notre Evangile. P. Schanz, *Evangelium des heiligen Johannes*, 1885; Cornely, *Historica et critica Introductio in U. T. libros sacros. Introd. spec.*, t. III, 1886; Knabenbauer, *Comment. in Evangelium secundum Ioannem*, 1897; L. C. Fillion, *Evangile selon saint Jean*, 1887; E. Mangenot, art. *Jean (Evangile de S.)*, dans le *Dict. de la Bible*, t. III, 1903, col. 1167-1172; P. Batiffol, *Six leçons sur les Evangiles*, 1897; Th. Calmes, *L'Evangile selon saint Jean*, 1904; Fouard, *Saint Jean et la fin de l'âge apostolique*, 1904; A. Nouvelle, *L'authenticité du IVe Evangile et la thèse de M. Loisy*, 1905; C. Chauvin, *Les idées de M. Loisy sur le quatrième Evangile*, 1906; M. Lepin, *L'origine du quatrième Evangile*, 1907; E. Jacquier, *Histoire des Livres du N. T.*, t. IV, 1908; A. Brassac, *Manuel biblique*, t. III, 1910. — Cette authenticité est également admise par nombre d'auteurs protestants : F. Godet, *Comment. sur l'Evangile de saint Jean*, 1881, 4e éd., 1904; B. Weiss, *Einleitung in das N. T.*, 3e éd., 1897; *Das Johannes-Evangelium*, 9e éd., 1902; A. Resch, *Aussercanonische Paralleltexte zu den Evangelien*, IV Heft : *Paralleltexte zu Johannes*, dans les *Texte und Untersuchungen*, t. X, part. 4, 1896; Th. Zahn, *Einleitung in das N. T.*, 2e éd., t. II, 1900; *Das Evangelium des Johannes*, 1908; Reynolds, art. *John (Gospel of)*, dans le *Dict. of the Bible*, t. II, 1899; V. Stanton, *The Gospels as historical Documents*, t. I, 1903; J. Drummond, *An Inquiry into the Character and Authorship of the fourth Gospel*, 1903; W. Sanday, *The Criticism of the fourth Gospel*, 1905.

186. A consulter. — Fouard, Nouvelle, Chauvin, Jacquier, Brassac, Lepin, *op. cit.* (n° **185**).

II. — VALEUR HISTORIQUE DES TROIS PREMIERS EVANGILES

L'origine de nos Evangiles une fois déterminée, il devient facile d'apprécier leur valeur historique.

Nous traiterons la question, d'abord pour les trois Synoptiques, dont la condition, au point de vue documentaire, est à peu près semblable, ensuite pour le quatrième Evangile, dont la teneur est sensiblement différente.

Pour les Synoptiques mêmes, on peut étudier leur historicité : 1° quant à la substance, ou à l'ensemble du contenu, telle qu'elle est admise par la généralité des critiques; 2° quant à leurs parties spéciales, c'est-à-dire à leurs éléments surnaturels, telle qu'elle fait plus communément difficulté.

I. Valeur historique des Synoptiques pour l'ensemble du contenu

Lorsqu'on veut juger la valeur historique d'un ouvrage, on se pose généralement deux questions : 1° L'auteur est-il sincère, veut-il loyalement dire la vérité? 2° Est-il exactement renseigné sur les faits qu'il rapporte? Dans la mesure où l'on se rend compte de cette bonne foi et de cette bonne information, on prononce que le témoignage de l'écrivain vaut en histoire.

Or, quand il s'agit de nos trois premiers Evangiles, on peut se convaincre : 1° que leurs auteurs sont d'une loyauté au-dessus de tout soupçon; 2° qu'ils sont, dans l'ensemble, parfaitement informés.

1. — Nos évangélistes sont sincères

187. Preuve générale. — La sincérité de nos évangélistes ressort avec évidence de l'examen de leurs écrits. Quiconque lit les Evangiles est frappé de la simplicité et de la naïveté du récit. On se sent en présence, non de compositions artificielles, mais de chroniques loyales, où les auteurs consignent ce qu'ils savent, ce qu'ils ont appris ou ce qu'ils ont vu, sans artifice et sans commentaire. C'est un ton de franchise qui ne peut se définir, mais qui inspire tout naturellement confiance.

188. Preuves particulières. — Cette impression devient une persuasion raisonnée, si l'on porte l'examen de la sincérité des évangélistes sur plusieurs

points importants où elle est particulièrement aisée à constater, et où elle se constate, en effet, avec une précision remarquable.

1° *Le portrait des apôtres.* — Prenons d'abord le portrait des apôtres. Nos évangélistes écrivaient à une époque où la personne des apôtres était relevée au plus haut point dans l'estime de l'Eglise chrétienne; eux-mêmes, ou tout au moins les témoins dont ils dépendent, avaient été en relations étroites avec ces disciples du Christ. Or le portrait synoptique des apôtres est loin d'être flatté : on nous fait connaître minutieusement leurs vices comme leurs vertus, leurs fautes comme leurs bons mouvements, leur faiblesse comme leur générosité; on nous dit leur basse extraction, leur inintelligence des paroles du Maître, leur opposition à ses vues, leurs résistances à son action, leur lâcheté au jardin des Olives, au prétoire, au Calvaire, leur découragement après la mort du Sauveur, enfin leur lenteur à croire à sa résurrection. *Marc*, VI, 37; VII, 17; VIII, 4, 16-21, 32-33; IX, 6, 9-11, 28, 32, 34, 38; X, 13, 28, 32, 35 sq.; XIV, 4, 29-31, 37-40, 66-72; XVI, 11-14; etc. Un tel tableau ne peut être que d'écrivains sincères, qui ne veulent rien dénaturer ni rien dissimuler, mais relater simplement la vérité de l'histoire.

189. 2° *La peinture de l'idéal messianique.* — A ce même point de vue, la manière dont se trouve çà et là représenté l'idéal messianique, conçu autour de Jésus, mérite d'attirer l'attention. Les disciples, tout comme le commun des Juifs, attendent un Messie national, roi terrestre et conquérant; ils se figurent son royaume semblable aux royaumes de ce monde; ils se disputent pour savoir qui y aura la première place. *Marc*, IX, 34; X, 37; VIII, 31-33; IX, 30, 31; etc. Tout autres étaient cependant les idées chrétiennes, au moment où furent rédigés nos Evangiles, et dès le temps où s'élabora la tradition qui est à leur base : les Epîtres de saint Paul le montrent suffisamment. *Rom.*, XIV, 17; I *Cor.*, VI, 9-10; XV, 50 sq.; *Gal.*, V, 12; I *Thess.*, IV, 13 sq.; II *Thess.*, I, 11 sq.; etc. Sur ce point encore, nos auteurs font donc preuve d'une incontestable loyauté.

190. 3° *L'idée de la proximité du royaume.* — En ce qui regarde l'époque de l'avènement du royaume, ils reproduisent avec fidélité nombre de déclarations où le Sauveur semble annoncer son avènement comme prochain et immédiat. *Marc*, I, 15; IX, 1; XIII, 30; *Matth.*, X, 23; etc. Ils ne se préoccupent pas de la difficulté d'accorder ces déclarations avec le retard subi en réalité par l'événement, encore moins de supprimer ces déclarations premières pour mettre en évidence celles qui concernent l'incertitude et l'éloignement du dernier jour, et qui cadreraient seules apparemment avec les faits constatés.

191. 4° *Le portrait du Christ Jésus.* — Que dire de la façon dont est figurée la personne même de Jésus? Les Epîtres de saint Paul l'attestent, dès les premiers jours l'Eglise se représenta Jésus comme le Christ, Fils de Dieu, venu du ciel, où il préexistait au sein du Père, sur la terre, participant de la nature de Dieu et vrai Dieu, associé depuis sa résurrection à la gloire de son Père et assis à sa droite, en attendant la fin des temps où il viendra pour juger les vivants et les morts. *Rom.*, I, 3; VIII, 3, 32; IX, 5; I *Cor.*, I, 15, 24, 30; II *Cor.*, IV, 4; V, 19; VIII, 9; *Gal.*, IV, 4-6; *Philip.*, II, 5-7; *Col.*, II, 9; *Hébr.*, I, 2, 3, 10; II, 14, 17, etc. Or c'est un fait que la préexistence céleste du Christ se trouve à peine insinuée dans les Evangiles; sa divinité proprement dite, bien que transparaissant partout à qui considère bien ses actes et examine à fond ses discours, n'y est aucunement mise en relief, ni même expressément et formellement déclarée, si bien que l'on a pu, sans paraître aller trop ouvertement contre la teneur générale des textes, nier que les Synoptiques contiennent une manifestation réelle de la divinité de Jésus.

192. Au contraire, nos Evangiles accusent en haut relief l'humanité du Sauveur. « Le Christ synoptique, déclare M. LOISY, est un être de chair et d'os, qui traite avec les hommes comme l'un d'entre eux, nonobstant la conscience qu'il a de sa haute mission, ou peut-être à cause de cette conscience; il parle et agit en homme; il s'assied à la table du pharisien et du publicain; il se laisse toucher par la pécheresse; il converse familièrement avec ses disciples; il est tenté par le démon; il s'afflige dans le jardin de Gethsémani; il fait des miracles par pitié, les cachant plutôt qu'il n'en tire parti pour autoriser sa mission; il est calme et digne devant ses juges, mais il se laisse battre et injurier; le cri qu'il pousse avant de mourir est un cri de détresse et d'agonie; si l'on sent partout dans ses discours, dans ses actes, dans ses douleurs, je ne sais quoi de divin qui l'élève au-dessus de l'humanité commune, même la meilleure, tout ce qu'il dit est profondément humain, tout pénétré d'actualité humaine, s'il est permis de s'exprimer ainsi, et, malgré la puissante nouveauté qui est au fond, dans une correspondance étroite et naturelle avec le temps et le milieu où il a vécu. » *Le quatrième Evangile,* 1903, p. 72.

193. Ce n'est pas tout. Nos évangélistes prêtent au Sauveur nombre de paroles qui, à première vue, semblent difficilement conciliables avec l'idée de sa divinité. Le Christ synoptique se désigne très habituellement par le titre de « Fils de l'homme » (*Marc*, II, 10, 28; *Matth.*, XI, 19; XII, 32, 40; XIII, 37, 41; X, 23; etc.), que ne lui donnent jamais les évangélistes dans le discours qui leur est propre, et qu'on ne lui trouve appliqué nulle part ailleurs, si ce n'est en de rares passages (*Act.*, VII, 56; *Apoc.*, I, 13; XIV, 14; EUSÈBE, *H. E.*, II, XXIII : fragment d'Hégésippe sur le martyre de saint Jacques), où il est fait allusion à ses propres paroles (*Luc*, XXII, 69; *Matth.*, XXVI, 64), ou au texte de *Daniel*, VII, 13. Il se tient devant son Père dans l'attitude d'un inférieur et d'un suppliant : *Marc*, VII, 34; XIV, 35-36, 39 = *Matth.*, XXVI, 39, 42, 44 = *Luc*, XXII, 42; *Matth.*, XIV, 23; XXVI, 53; *Luc*, VI, 12; IX, 18, 28; XI, I, XXII, 43; XXIII, 46. Il établit une opposition entre le blasphème contre lui-même, Fils de l'homme, et le blasphème contre l'Esprit-Saint opérant en lui : *Matth.*, XII, 32; cf. *Marc*, III, 29. Il déclare accomplir ses exorcismes par la vertu de l'Esprit de Dieu et attribue ses guérisons miraculeuses à Dieu : *Marc*, V, 19-20 = *Luc*, VIII, 39. Il paraît ignorer le jour du jugement : *Marc*, XIII, 32. On dirait qu'il refuse positivement le titre de bon, comme n'étant dû qu'à Dieu seul, *Marc*, X, 17 sq. A Gethsémani, il parle de sa propre volonté et la soumet humblement à celle de son Père : *Marc*, XIV, 36 = *Matth.*, XXVI, 39 = *Luc*, XXII, 42. Sur la croix enfin, il semble se croire abandonné de son Dieu : *Marc*, XV, 34 = *Matth.*, XXVII, 46.

194. *Conclusion.* — Cette fidélité à s'abstraire de la foi présente de l'Eglise et à se tenir indépendants de leurs tendances personnelles, pour reproduire le fait historique en ce qu'il offre, semble-t-il, de moins conforme aux exigences nouvelles de la croyance et de plus déconcertant, accuse la sincérité de nos écrivains avec une évidence que l'on ne saurait trop souligner.

Ces preuves de bonne foi, il importe de le remarquer, ne valent pas seulement pour les rédacteurs proprement dits de nos Evangiles, mais encore pour la tradition et les témoins dont ils dépendent. Qu'il s'agisse, en effet, de l'estime accordée aux apôtres, du caractère de l'idéal messianique, de l'attente du dernier avènement, ou de la foi au Christ Fils de

Dieu, ces premiers dépositaires de la tradition étaient dans les mêmes conditions que nos évangélistes, et, pour leur avoir transmis des témoignages semblables à ceux qu'ils ont consignés, ils ont dû également se dégager de leurs idées propres et de leurs tendances.

C'est donc avec une confiance absolue en la sincérité de leurs auteurs et de leurs sources, que l'historien peut accepter le témoignage de nos Evangiles synoptiques. Les critiques semblent aujourd'hui s'accorder sur ce point. Tout l'intérêt de la question se porte donc sur l'information de nos écrivains.

2. — Nos évangélistes sont, dans l'ensemble, bien informés

195. 1° La bonne information des Synoptiques est garantie, dans l'ensemble, par leur origine. — La bonne information des Synoptiques ressort de ce que nous savons au sujet de l'origine et du mode de composition de ces documents. Restreinte au contenu naturel des Evangiles, elle est admise aujourd'hui par l'ensemble des critiques, même par les plus libéraux. Et il est aisé de se rendre compte pourquoi.

1° *La valeur documentaire du second Evangile. — D'après la généralité des critiques.* — Le second Evangile est regardé par la plupart des critiques indépendants (n° **95**) comme rédigé par saint Marc, disciple de saint Pierre, d'après la prédication du chef des apôtres, recueillie par lui directement. L'auteur n'a donc pas été un témoin oculaire des faits qu'il rapporte, à l'exception peut-être des événements de la Passion, ou de l'arrestation de Jésus, à laquelle il paraît avoir assisté. Cf. *Marc*, XIV, 51-52; *Act.*, XII, 12 (n° **93**). Mais il tenait ses renseignements d'un témoin immédiat, du chef même du collège apostolique, qu'il avait accompagné à Rome et dont il était devenu l'interprète. On comprend l'importance d'un tel document.

« Pierre savait à peine le grec, dit Renan; Marc lui servait de drogman; des centaines de fois il avait été le canal par lequel avait passé cette histoire merveilleuse. » *Les Evangiles*, 2e éd., 1877, p. 114. L'écrit, bien que composé en dehors de Pierre, était « en un sens l'œuvre de Pierre; c'était la façon dont Pierre avait coutume de raconter la vie de Jésus. » *Ibid.* Cet Evangile attache une grande importance aux miracles du Sauveur : ainsi devait faire le chef des apôtres. « Pierre semble avoir été principalement frappé de ces prodiges, et il est permis de croire qu'il insistait beaucoup là-dessus dans sa prédication. » *Ibid.*, p. 118.

Telle est l'opinion que doivent se faire du second Evangile ceux qui l'estiment composé, d'après les souvenirs de saint Pierre, par saint Marc, son disciple.

196. *D'après certains critiques radicaux.* — Certains critiques, comme MM. Schmiedel et Loisy, à la suite de Strauss, tiennent notre Evangile pour rédigé à l'aide de documents antérieurs, dont le principal seulement, un récit abrégé de la prédication et de la mort de Jésus, pourrait être l'œuvre de saint Marc et dépendre immédiatement des souvenirs du prince des apôtres (n° **95**). Ces critiques mêmes sont contraints d'accorder à notre écrit une grande valeur documentaire. Le document narratif placé à la base de l'Evangile serait bien dérivé de la prédication de Pierre, et aurait été rédigé de bonne heure par un de ses auditeurs immédiats.

« Il est fort possible, dit M. Loisy, et même très probable que cette source, comme les Logia, soit antérieure à la mort des apôtres Pierre et Paul. » *Les Evangiles synoptiques*, t. I, 1907, p. 118. D'autre part, « rien n'empêche d'admettre qu'un disciple de Pierre a recueilli de la bouche même de l'apôtre cette série de souvenirs ». « On s'explique ainsi plus facilement l'origine de la tradition concernant l'origine du second Evangile. » « Il est certain, en tout cas, que Simon Pierre a eu une part prépondérante dans la formation de la catéchèse apostolique, et que par là au moins la tradition fondamentale de l'histoire évangélique procède de lui. » *Ibid.*, p. 114.

197. 2° *La valeur documentaire du premier Evangile. — D'après le plus grand nombre des critiques.* — Le premier Evangile, d'après la plupart des critiques indépendants, serait une combinaison de l'Evangile de saint Marc avec un recueil de discours de Jésus, probablement introduits par de courtes notices historiques, peut-être même mêlés de récits proprement dits (nos **59**, **120**, **134**). Cet Evangile a donc, pour la partie narrative qui lui est commune avec saint Marc, la même valeur historique que ce premier document. Pour le reste, dont la plus grande partie vient du recueil de *Logia*, sa valeur dépend de celle qui est propre à ce recueil même. Or, aux yeux du plus grand nombre, le recueil de *Logia* appartiendrait à la génération apostolique et aurait été rédigé par un disciple immédiat de Jésus, probablement par l'apôtre saint Matthieu, dont le nom s'est attaché ensuite à l'Evangile entier. La valeur de ce second document n'est donc pas moindre que celle du premier.

Sur ce point, les critiques partagent dans l'ensemble l'opinion de Renan : « Matthieu mérite évidemment une confiance hors ligne pour les discours; là sont les Logia, les notes mêmes prises sur le souvenir vif et net de l'enseignement de Jésus. » *Vie de Jésus*, 13e éd., 1867, p. LXXXI. « Ce qui fait le prix de l'ouvrage attribué à Matthieu, ce sont les discours de Jésus, conservés avec une fidélité extrême, et probablement dans l'ordre relatif où ils furent d'abord écrits. » *Les Evangiles*, p. 212; A. Harnack, *Sprüche und Reden Jesu*, 1907, p. 172 sq. Cf. P. Batiffol, *Orpheus et l'Evangile*, 1910, p. 189-194.

198. *D'après quelques critiques radicaux.* — Pour les critiques qui, à la suite de Strauss, comme MM. Schmiedel et Loisy, voient dans le recueil de *Logia*, exploité par l'évangéliste, une œuvre de seconde main, basée sur un document plus ancien, peut-être rédigé en araméen par saint Matthieu (nos **61**, **120**), ce recueil ne laisse pas d'avoir une haute valeur. Dans son fond, il remonterait à la génération apostolique, et, si le rapport avec saint Matthieu est fondé — comme oblige à le croire, semble-t-il, le rattachement du nom de cet apôtre à l'Evangile — il serait l'œuvre d'un témoin direct. Même dans la rédaction qu'a utilisée l'évangéliste, il serait très rapproché de l'époque des apôtres. « La dépendance de Marc à l'égard de ce document paraît incontestable », déclare, en effet, M. Loisy, *Les Evangiles synoptiques*, t. I, p. 82, à la suite de J. Weiss; or, d'après ce même critique, Marc remonte « probablement aux environs de l'an 70 », *ibid.*, p. 82; le recueil définitif de *Logia* serait donc antérieur à cette époque : il aurait été rédigé « au plus tard entre l'an 60 et l'an 70, par quelque disciple des apôtres ». *Ibid.*, p. 143. Ainsi le recueil de *Logia*, exploité par notre évangéliste, serait dans la même condition que l'Evangile de Marc, avec lequel il est combiné : comme lui, il serait basé sur un document antérieur, datant au plus tard des années 60-64 et probablement d'avant l'an 60; il serait même plus autorisé, puisque le document primitif, qui lui sert de base, au lieu d'être l'œuvre d'un simple disciple, dépendant de la prédication orale de saint Pierre, aurait été rédigé directement par l'apôtre saint Matthieu, d'après ses propres souvenirs.

199. 3° *La valeur documentaire du troisième*

Evangile. — D'après les critiques qui n'admettent pas son authenticité. — Le troisième Evangile, aux yeux mêmes de ceux qui n'admettent pas son authenticité (n° **114**), aurait dans l'ensemble une valeur égale à celle de l'Evangile de saint Matthieu. Il aurait, en effet, pour base principale les deux mêmes documents, l'Evangile de Marc et le recueil de *Logia,* dans une recension, sinon identique, du moins très semblable. « L'autorité de Luc, en tant que source de l'histoire évangélique, dit M. Loisy, est à peu près la même que celle de Matthieu. » *Les Evangiles synoptiques*, t. I, p. 164.

Cependant, pour les parties qui lui sont propres, notre Evangile pourrait dépendre, non seulement du recueil de *Logia*, qu'il exploiterait plus largement que Matthieu, mais encore de la source narrative de Marc, qu'il aurait connue et parfois spécialement utilisée. Loisy, *op. cit.*, t. I, p. 144, 146, 147, 160-162. Surtout il tiendrait d'autres sources écrites particulières certains de ses éléments : ainsi, l'histoire de la pécheresse, avec la parabole des deux débiteurs, vii, 36-50; le renseignement touchant les femmes qui accompagnaient le Sauveur dans ses tournées de prédication, viii, 1-3; l'anecdote des Samaritains inhospitaliers, ix, 51-56; la comparution du Christ devant Hérode, xxiii, 4-15; les récits relatifs à la naissance de Jean-Baptiste et à celle de Jésus, i-ii. Loisy, *op. cit.*, p. 145-170. Cf. P. Batiffol, *Orpheus et l'Evangile*, p. 183-189.

Quelle était la valeur de ces diverses sources? Dans son prologue, l'évangéliste assure qu'il s'est informé soigneusement de tout depuis l'origine, i, 3. Sa bonne foi n'est pas mise en doute. Mais était-il renseigné aussi bien qu'il le pensait? Les critiques, pour qui cet auteur serait autre que saint Luc et écrirait seulement à la fin du Ier siècle, font des réserves importantes sur l'autorité des documents qu'il a pu avoir entre les mains. Néanmoins ils reconnaissent qu'il a pu leur emprunter et leur a emprunté, en effet, maint renseignement de valeur.

200. *D'après les partisans de son authenticité.* — Ceux qui, au contraire, admettent la pleine authenticité de notre Evangile, et qui le font rédiger, peu après 70, sinon auparavant, par saint Luc, disciple direct de saint Paul et son compagnon de missions (n° **114**), reconnaissent que l'auteur a été des mieux placés pour recueillir, comme il en avait le dessein, des traditions authentiques et utiliser des documents primitifs autorisés.

Il était en compagnie du grand Apôtre, en Macédoine vers l'an 50, en Asie Mineure vers 53, en Palestine vers 56, à Rome vers 60. Cela résulte de l'identification de l'auteur de l'Evangile, en même temps auteur du livre des Actes, avec l'auteur des récits de voyage insérés à la première personne du pluriel dans ce dernier document : *Act.*, xvi, 10-17; xx, 5-15; xxi, 1-18; xxvii, 1; xxviii, 16 (n° **104**). Il a donc vécu dans la génération qui a connu les apôtres, et où vivaient encore nombreux les propres témoins du Sauveur. Soit en dehors de la Palestine, à l'occasion de ses diverses missions, soit en Palestine même, lors du voyage qu'il fit avec son maître, de Milet à Jérusalem, en passant par Césarée, et sans doute d'autres encore où il n'était pas avec l'apôtre et qu'il n'entrait pas dans son plan de raconter, il s'est trouvé nécessairement en contact, non seulement avec les auditeurs immédiats des apôtres, mais encore avec les représentants directs de la tradition évangélique. Etant donné que lui-même était devenu missionnaire de la foi, on ne peut douter qu'il n'ait mis à profit ces occasions pour s'informer sur l'histoire de Jésus, à laquelle son œuvre témoigne qu'il s'intéressait si particulièrement. L'évangéliste a donc été dans les meilleures conditions pour se bien renseigner; il y a mis tous ses soins : cela donne une véritable confiance à l'ensemble de ses informations.

« Luc, dit Renan, a eu sous les yeux des originaux que nous n'avons plus. C'est moins un évangéliste qu'un biographe de Jésus..., mais c'est un biographe du premier siècle, un artiste divin, qui, indépendamment des renseignements qu'il a pris aux sources les plus anciennes, nous montre le caractère du fondateur avec un bonheur de traits, une inspiration d'ensemble, un relief que n'ont pas les deux autres synoptiques. » *Vie de Jésus*, p. lxxxvii. Cf. A. Harnack, *Lukas der Artz*, 1906, p. iv; *Die Apostelgeschichte*, 1908, p. 207 sq.

201. Conclusion. — En résumé, si l'on prend l'opinion des critiques indépendants, nos trois premiers Evangiles auraient pour base fondamentale — soit les souvenirs de témoins directs de Jésus, recueillis par leurs auditeurs immédiats : telle la catéchèse de saint Pierre, recueillie par saint Marc, et formant le fond narratif de nos trois documents; telles aussi les traditions orales particulières dont chacun d'eux peut tenir les renseignements qu'il a en propre — soit des documents écrits, rédigés par les témoins eux-mêmes : tel le recueil de *Logia*, composé par saint Matthieu; telles les autres sources écrites que saint Luc paraît avoir eues entre les mains, en dehors de ses sources orales.

Les récits et les discours, présentés par nos Synoptiques, remontent donc, dans leur ensemble, à la première génération chrétienne, aux propres témoins du Sauveur. C'est dire que nous avons affaire à des informations très autorisées. Comme on est assuré, d'autre part, que les évangélistes n'ont pas voulu altérer la vérité, qu'au contraire ils ont respecté manifestement la réalité de l'histoire, là même où elle paraissait heurter davantage leurs idées personnelles et leurs tendances, il s'ensuit que nos Synoptiques doivent être déclarés, d'une façon générale, des documents historiques dignes de foi.

2° **La bonne information des Synoptiques se vérifie sur les points où elle peut être contrôlée.** — A cette conclusion on peut apporter une série de confirmations importantes. Sur tous les points où l'historicité de nos Evangiles peut, en effet, être contrôlée, elle est mise en évidence d'une manière significative.

202. 1° *Comparaison avec les monuments de l'histoire pour la chronologie.*— Tout d'abord, leurs nombreuses données concernant la chronologie de la vie de Jésus et les conditions de la Palestine à son époque, sont en harmonie exacte avec ce que nous connaissons par les historiens profanes, le latin Tacite, surtout le juif Josèphe, la partie la plus ancienne du Talmud, les médailles, inscriptions, et autres monuments de l'histoire de ce temps.

Signalons seulement, au point de vue de la chronologie, le récit de la naissance du Christ, placé à la fin du règne d'Hérode le Grand, peu avant l'avènement au trône de son fils Archélaüs : *Luc*, i, 5; *Matth.*, ii, 1, 19-22; cf. Josèphe, *Ant. jud.*, XIV, xiv, 4-5; xvi, 1-4; XVII, viii, 1; xi, 4; xiii, 2; *Bel. jud.*, I, xiv, 4; xvii, 9; xviii, 1-3; xxxiii, 8; l'inauguration du ministère de Jean-Baptiste et, peu après, de celui de Jésus, en la quinzième année de Tibère, Ponce Pilate étant procurateur de la Judée, Hérode Antipas tétrarque de Galilée, Philippe, son frère, dont il avait épousé la femme en mariage adultère, tétrarque de l'Iturée et de la Trachonitide, Lysanias enfin tétrarque de l'Abilène : *Luc*, iii, 1; *Marc*, vi, 17-29; cf. Dion Cassius, *Hist.*, lv, 25; Josèphe, *Ant.*, XVII,

XIII, 2; XVIII, V, 2; *Autobiographie*, 1; *Corpus inscript. graec.*, n° 4521; *addenda*, p. 1174; la mort du Sauveur sous le gouvernement de Ponce Pilate et le pontificat de Caïphe : cf. TACITE, *Ann.*, XV, XLIV; JOSÈPHE, *Ant.*, XVIII, III, 1, 2.

203. *Le recensement de Quirinius.* — C'est à peine si l'on révoque en doute la justesse du renseignement fourni par saint Luc, II, 1-2, sur la coïncidence de la naissance de Jésus avec un décret de César Auguste, prescrivant un recensement général de l'empire romain, lequel aurait été exécuté pendant que Quirinius était légat de Syrie. RENAN, *Vie de Jésus*, p. 20, n. 4; LOISY, *Les Evangiles synoptiques*, t. I, p. 343-346. L'évangéliste, dit-on, aurait anticipé d'une dizaine d'années, pour expliquer la naissance du Christ à Bethléem, le recensement authentique connu par les *Actes*, V, 37 et par JOSÈPHE, *Ant.*, XVIII, I, 1. — Mais, de ce que nous ne sommes pas en mesure actuellement d'identifier avec certitude le premier recensement dont parle l'évangéliste, il ne faut pas se presser de conclure à sa non réalité. Naguère aussi, STRAUSS prétendait que le Lysanias, mentionné par saint Luc comme tétrarque de l'Abilène au début du ministère de Jésus, était un prince de Chalcis, portant le même nom, et qui aurait vécu quelque soixante ans auparavant. *Vie de Jésus*, t. I, p. 355-357. Aujourd'hui cependant il est reconnu qu'il y avait en réalité un Lysanias, tétrarque de l'Abilène, à l'époque indiquée par le troisième évangéliste, au temps de l'empereur Tibère. Cf. RENAN, *Mémoires de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres*, t. XXVI, II, p. 67; *Mission de Phénicie*, p. 317 sq.; *Vie de Jésus*, p. XIII, LXXXIV, n. 5; SCHUERER, *Geschichte des jüdischen Volkes im Zeitalter Jesu Christi*, 3ᵉ éd., t. I, 1901, p. 716-720.

Notre évangéliste, étant en même temps l'auteur du livre des Actes, connaît exactement le recensement qui eut lieu, dix ans après la naissance de Jésus, l'an 6 de notre ère, après la déposition d'Archélaüs, et qui fut signalé par la révolte de Judas le Galiléen, *Act.*, V, 37. Il serait étrange que, par erreur sur sa date précise, ce soit ce même recensement qu'il entende faire coïncider avec la naissance de Jésus, l'anticipant ainsi de dix ans. Il est bien plutôt à croire que l'opération de recensement, mentionnée dans l'Evangile, est différente de celle qui est mentionnée dans les Actes. Commencée sous Sentius Saturninus (9-6 av. J.-C.), selon le témoignage de TERTULLIEN, *Adv. Marcion.*, IV, XIX, elle se sera terminée sous Sulpicius Quirinius, que l'on sait avoir été une première fois légat de Syrie, de l'an 3 avant Jésus-Christ à l'an 3 après Jésus-Christ : MOMMSEN, *Res gestae D. Augusti*, 2ᵉ éd., p. 161-162; sans préjudice du recensement qui fut exécuté, dix ans plus tard, par le même Quirinius, pour la réglementation de l'impôt, et qui, parce qu'il signifiait l'incorporation définitive de la Judée à l'empire, excita la révolte de Judas le Galiléen.

Par le fait, la tournure employée par l'évangéliste est remarquable : au point de vue de la grammaire et de la logique, sa phrase ne peut que se traduire ainsi : « *Ce premier recensement* eut lieu, Quirinius étant légat de Syrie », ou bien : « *Ce recensement est le premier* qui eut lieu sous Quirinius légat de Syrie. » Cf. J. WEISS, *Ev. Luc.*, 8ᵉ éd. du Commentaire de MEYER, 1892, p. 323. Il est donc expressément question d'un « premier » recensement : il serait vraiment étrange que notre écrivain parlât de la sorte, s'il n'en connaissait qu'un seul; tout porte à croire qu'il entend le distinguer de celui qu'il mentionne ensuite dans les Actes; et il était en mesure, mieux que nous, d'être renseigné sur ce point. Cf. MARUCCHI, art. *Cyrinus*, dans le *Dict. de la Bible* de Vigouroux; R.-S. BOUR, *L'inscription de Quirinius et le recensement de saint Luc*, 1897; W. RAMSAY, *Was Christ born at Bethlehem?* 1898; et ci-dessus, JALABERT, art. EPIGRAPHIE, col. 1424-1428.

204. 2° *Comparaison avec les monuments de l'histoire pour la description de la vie palestinienne.* — Nous ne pouvons songer à énumérer ici les multiples détails des Evangiles qui ont trait à la vie palestinienne. Comme nous avons déjà eu l'occasion de le dire (n° **27**), on y trouve, disséminés dans les récits et fournis au fur et à mesure de l'occasion, maints détails sur la situation politique, administrative, sociale et religieuse, de la Judée à l'époque du Sauveur : sur le rôle du procurateur romain, l'autorité laissée au sanhédrin juif; les diverses classes ou les divers partis en présence, scribes et docteurs de la Loi, pharisiens et sadducéens, anciens du peuple; les idées religieuses, les opinions relatives au Messie, le culte du temple, les usages liturgiques. Or, tous ces renseignements, si multiples, si variés, portant sur une réalité si spéciale et si complexe, sont reconnus en harmonie parfaite avec les plus sûres informations possédées par ailleurs. Cf. SCHUERER, *Geschichte des jüdischen Volkes*, 3ᵉ éd., t. II, 1898; STAPFER, *La Palestine au temps de Jésus-Christ*, 5ᵉ édit., 1892; EDERSHEIM, *La société juive à l'époque de Jésus-Christ*, traduit de l'anglais par ROUX, 1896.

205. 3° *Comparaison avec les Epîtres de saint Paul pour les données sur la vie et l'enseignement de Jésus.* — Une confirmation toute spéciale peut être demandée aux Epîtres de saint Paul. Ces Epîtres sont aujourd'hui, à l'exception de l'Epître aux Hébreux, et sauf discussion au sujet des Epîtres pastorales, tenues par la grande majorité des critiques pour œuvres authentiques de l'Apôtre, rédigées entre les années 48 et 60. Elles nous renseignent, par conséquent, sur la teneur de la tradition et l'état de la théologie chrétienne, vingt ou trente ans après la mort du Sauveur, au sein même de la génération apostolique. Il est intéressant de comparer leurs données avec celles de nos Evangiles. Or, voici ce qu'à ce point de vue on constate.

Saint Paul revient constamment sur les grands faits de la passion, de la mort, de la résurrection de Jésus-Christ, et la façon dont il en parle suppose une réalité semblable à celle que nous décrivent les Synoptiques. Dans la dernière Cène avec ses disciples, la nuit même de sa trahison, Jésus a institué l'Eucharistie, I *Cor.*, XI, 23-29. Il a été livré à mort pour nos péchés, *Rom.*, IV, 25; V, 6, 9, 10; VIII, 32, 34; ou plutôt il s'est livré lui-même pour nous, *Gal.*, II, 20. Il a rendu témoignage sous Ponce Pilate, I *Tim.*, VI, 13. Immolé au temps de la Pâque, il est devenu ainsi lui-même notre Agneau pascal, I *Cor.*, V, 7. Condamné au supplice de la croix, *Rom.*, VI, 5, 6; I *Cor.*, I, 17, 23; II, 2, 8; II *Cor.*, XIII, 4; *Gal.*, III, 13; *Philip.*, III, 18; *Col.*, II, 14; enseveli, *Rom.*, VI, 4; X, 7; I *Cor.*, XV, 4; *Eph.*, IV, 9; *Col.*, II, 12; il est ressuscité le troisième jour, *Rom.*, IV, 24; XIV, 9; I *Cor.*, XV, 4; et il est apparu ensuite à un grand nombre: à Pierre, aux Onze, à plus de cinq cents frères ensemble, à Jacques, et de nouveau à tous les apôtres, I *Cor.*, XV, 5-7.

L'Apôtre confirme également, sur un certain nombre de points, les enseignements de Jésus rapportés par nos Evangiles. Il se réfère expressément à ce que le Seigneur a réglé touchant l'indissolubilité du mariage, I *Cor.*, VII, 10; cf. *Marc*, X, 9. La manière dont il parle de l'avènement final du Christ, de l'incertitude de son jour, de la nécessité de se tenir prêt, I *Thess.*, IV, 12-17; V, 1-11; II *Thess.*, I, 6-10; II, 1 sq., etc., comme aussi de la bienveillance à garder vis-à-vis des persécuteurs, de la charité pour le prochain, de nos rapports avec Dieu Père, enfin du

salaire dû à l'ouvrier de l'Evangile, *Rom.*, XII, 14; XIII, 8-10; VIII, 15-17; *Gal.*, IV, 1-7; I *Cor.*, IX, 14, suppose des discours de Jésus pareils à ceux qui sont consignés dans nos documents. Cf. R.-J. Knowling, *The Testimony of St. Paul to Christ viewed in some of its aspects*, 1906; P. Batiffol, *Orpheus et l'Evangile*, p. 87-99.

Mais c'est surtout, si l'on peut dire, par contraste que les Epîtres de saint Paul font ressortir l'authenticité des discours que les Synoptiques mettent dans la bouche du Sauveur. — Que l'on compare, en effet, ces discours du Christ synoptique avec ceux de l'Apôtre, au point de vue du fond, et l'on constatera une profonde différence. Les discours de saint Paul contiennent déjà une théologie développée; la christologie y est beaucoup plus explicite; les préceptes de morale, plus détaillés, adaptés aux conditions nouvelles de l'Eglise. Comparés aux enseignements de Jésus, ils en font ressortir, d'une manière très sensible, la primitivité, et partant l'authenticité. — Plus net encore est le contraste au point de vue de la forme. Les discours de Jésus demeurent uniques par leur simplicité, leur usage constant de la comparaison et de l'image, le tour exquis qui y est donné aux paraboles, la façon énergique et saisissante dont proverbes et sentences y sont frappés. C'est ici, évidemment, la forme originale, en quelque sorte archaïque, fidèlement conservée.

206. 4° *Comparaison avec les Actes des apôtres, au point de vue des discours.* — La comparaison des discours tenus par les apôtres dans le livre des Actes conduit à une constatation semblable; et une remarque contribue à donner à cette constatation une signification particulière. C'est que le rédacteur du livre des Actes est en même temps l'auteur du troisième Evangile. D'où vient l'accord exact des discours qu'il attribue à Jésus avec ceux des autres Synoptiques? D'où vient leur cachet primitif si bien accentué, leur différence absolue d'avec les discours mis dans la bouche des apôtres, sinon de la fidélité de l'évangéliste à reproduire ses sources et de la conformité générale de sa relation avec la réalité de l'histoire?

5° *Comparaison avec les Evangiles apocryphes.* — Enfin, c'est le contraste même des Evangiles apocryphes qui tend à faire ressortir l'historicité de nos Evangiles canoniques, comme la comparaison du faux met en évidence les caractères de la vérité. Cf. *Evangiles apocryphes et Evangiles canoniques* (collection *Science et Religion*), et dans ce *Dictionnaire*, art. Apocryphes (Evangiles).

207. Conclusion. — L'historicité substantielle des Synoptiques est donc un fait qui s'impose de la manière la plus scientifique et la plus certaine.

Cette vérité n'est niée que par certains écrivains qui, tout en se réclamant de la rigueur scientifique, sacrifient inconsciemment le témoignage des faits à l'esprit de système et jugent de la valeur de nos écrits d'après le préjugé que leur inspire *a priori* leur contenu surnaturel. A entendre, par exemple, M. S. Reinach, « les Evangiles, abstraction faite de l'autorité de l'Eglise, sont des documents inutilisables pour l'histoire de la vie réelle de Jésus », *Orpheus*, 1909, p. 328; « le Jésus historique est proprement insaisissable ». *Ibid.*, p. 332. M. C. Guignebert n'est guère moins excessif : à son sens, « il n'est point exagéré de dire qu'en l'état actuel de nos sources, il nous est impossible de nous représenter la vie de Jésus avec une probabilité suffisante d'exactitude », *Manuel d'histoire ancienne du christianisme*, 1906, p. 156; « l'inévitable conclusion où nous conduise l'examen des documents, c'est... que la vie de Jésus est pour nous impossible à saisir ». *Ibid.*, p. 198. De telles appréciations, étroitement apparentées aux conclusions de la vieille école de Tubingue (cf. Strauss, n° **209**), sont formulées à l'encontre du sentiment général des critiques actuels les plus indépendants.

Ces critiques sont si impressionnés par les garanties de vérités propres aux Evangiles synoptiques que, pratiquement, ils admettent comme historique tout ce qui, dans nos documents, ne heurte pas d'une façon trop directe le préjugé rationaliste.

Renan résumait son opinion, à leur sujet, en déclarant les admettre « comme des documents sérieux », auxquels on ne peut songer à comparer les apocryphes. *Vie de Jésus*, p. LXXXI-LXXXVIII; *L'Eglise chrétienne*, 1879, p. 505.

M. Harnack a formulé ainsi ses conclusions : « Les Evangiles ne sont pas des écrits de *parti*, et ils ne sont pas non plus, d'une façon appréciable, l'œuvre de l'esprit grec. Dans leur contenu essentiel, ils appartiennent à la période primitive du christianisme, à sa période judaïque, à cette courte époque que nous pouvons regarder comme l'époque paléontologique... La langue grecque est posée légèrement sur ces écrits, dont le contenu peut être traduit en hébreu ou en araméen sans beaucoup de peine. Il est incontestable que nous avons affaire là à une tradition originelle. » *Das Wesen des Christentums*, 1900, p. 14.

C'est dans le même sens que M. Juelicher écrit : « Les Evangiles synoptiques sont d'une valeur inappréciable, non seulement comme livres d'édification religieuse, mais encore comme documents autorisés pour l'histoire de Jésus. » *Einleitung in das N. T.*, 1906, p. 328.

Telle est également l'opinion de critiques comme A.-B. Bruce, art. *Jesus* dans l'*Encycl. bibl.*, t. II, 1901, col. 2437; O. Holtzmann, *Leben Jesu*, 1901, p. 6-60; W. Bousset, *Was wissen wir von Jesus?* 1904, p. 27-62; von Soden, *Urchristliche Literaturgeschichte*, 1905, p. 76; P. Wernle, *Die Quellen des Lebens Jesu*, 1905, p. 69-70, 81-87; etc.

II. Valeur historique des Synoptiques pour le contenu surnaturel

Autant les critiques indépendants reconnaissent volontiers l'historicité des Evangiles synoptiques pour l'ensemble des données, autant ils sont unanimes à nier que cette historicité s'étende au contenu intégral de nos documents. Ce qui fait difficulté à leurs yeux, ce sont les éléments surnaturels de ces écrits. Beaucoup de données évangéliques sont inexplicables par les seules lois de la nature, et requièrent nécessairement un principe d'ordre surnaturel : or le surnaturel est déclaré inadmissible par la critique rationaliste; il doit donc être exclu impitoyablement de l'histoire.

Cependant ce discernement même et cette élimination du surnaturel évangélique ne sont pas opérés d'une manière uniforme. A ce point de vue, l'on peut distinguer plusieurs méthodes ou plusieurs systèmes, que nous allons exposer aussi exactement que possible. Nous commencerons par le système de Strauss, qui a exercé une si grande influence sur les critiques rationalistes venus après lui et qui se retrouve encore en maintes de leurs théories.

1. — Exposé général des systèmes employés, à partir de Strauss, pour l'élimination du surnaturel évangélique

208. 1° **Système de Strauss.** — *Subordination de la question de valeur documentaire à celle de non-*

historicité du surnaturel. — Strauss subordonne d'une façon à peu près absolue la question d'authenticité et d'historicité des Evangiles à celle de la non-existence du surnaturel. « Il n'y a pas de sentiment nettement historique, dit-il, tant que l'on ne comprend pas l'indissolubilité de la chaîne des causes finies et l'impossibilité des miracles. » *Vie de Jésus ou Examen critique de son histoire,* traduit de l'allemand sur la 3ᵉ édition, par E. Littré, 2ᵉ éd. 1853, t. I, p. 91. « Notre doctrine fait régner les mêmes lois dans tous les cercles des existences et des phénomènes; par conséquent, elle déclare, de prime abord, non historique tout récit où ces lois sont violées. » *Ibid.*, p. 102. « Les Evangiles, considérés comme de vraies sources historiques, rendent impossible une vue historique de la vie de Jésus. » *Nouvelle vie de Jésus*, traduite de l'allemand par A. Nefftzer et Ch. Dollfus, s. d., t. I, p. 47. « Par cela seul qu'ils rapportent des faits surnaturels, il est clair qu'ils ne sauraient être des documents historiques. » *Ibid.*, p. 33.

209. *La « Vie de Jésus ».* — Sous l'influence de ce préjugé, Strauss entreprend sa *Vie de Jésus* (*Das Leben Jesu*, 1835). Là, il commence par dire un mot du témoignage de la tradition ancienne au sujet de nos documents : on ne peut, en effet, laisser ce témoignage de l'histoire entièrement hors de considération ; mais il est visible que, pour lui, la question est secondaire, et décidée en quelque sorte d'avance. A peine, sur les quinze cent trente pages qui composent ses deux volumes, lui en consacre-t-il sept (t. I, p. 82-89), où il la résout dans le sens le moins favorable à l'historicité des documents, de manière à conclure que les témoignages extrinsèques, étant insuffisants, laissent « aux raisons intrinsèques la décision entière du problème ». *Vie de Jésus*, t. I, p. 81.

Les garanties d'historicité que les Evangiles pourraient tenir de leur origine étant ainsi mises de côté, Strauss procède à l'examen direct des récits évangéliques : il les passe en revue les uns après les autres, s'attachant à y discerner ce qui est naturel de ce qui est surnaturel, à montrer que les explications proposées par Paulus et d'autres pour réduire ce dernier élément à une interprétation naturaliste sont invraisemblables et inadmissibles, à conclure enfin que ce surnaturel est dû au mythe, c'est-à-dire à la fiction, généralement non réfléchie, des premières générations chrétiennes ; cette fiction inconsciente se serait élaborée sous l'influence de divers facteurs : la foi en la messianité de Jésus, la préoccupation de voir accomplies en sa personne les prophéties messianiques, le besoin de fournir des réponses plus décisives aux adversaires de la foi dans les controverses naissantes. — Strauss lui-même esquissait ainsi son plan : « Tout l'ouvrage que je soumets au lecteur n'a pas d'autre but que d'examiner, à l'aide de raisons intrinsèques, la croyance que mérite chacun de leurs récits en particulier, et par conséquent la vraisemblance ou l'invraisemblance de leur rédaction par des témoins oculaires, ou du moins par des gens bien informés. » *Ibid.;* cf. *Nouvelle Vie de Jésus*, t. I, p. 33-34, 122.

Exécutée sur ce plan, la *Vie de Jésus* était un ouvrage tout d'analyse, et aussi, l'on peut dire, tout de conclusions négatives. L'auteur laissait bien subsister un certain fond d'histoire dans ce que racontent les Evangiles, mais il s'attachait surtout à en montrer les éléments mythiques et donnait l'impression que la partie historique de nos documents formait un noyau assez exigu, largement recouvert par la légende.

210. *La « Nouvelle Vie de Jésus ».* — Dans sa *Nouvelle Vie de Jésus* (*Das Leben Jesu für das deutsche Volk bearbeitet*, 1864), Strauss entreprit de compléter l'œuvre primitive, en adoptant la marche inverse, c'est-à-dire la méthode synthétique et positive. « Aujourd'hui, écrivait-il en faisant allusion à son premier ouvrage, nous savons à tout le moins, avec certitude, ce que Jésus n'a été point et ce qu'il n'a point fait. Il n'a été rien, il n'a rien fait qui fût au-dessus de l'homme et de la nature. » *Nouvelle vie de Jésus*, t. I, p. 211. Il s'agissait maintenant de définir ce que Jésus avait été et ce qu'il avait fait, et d'expliquer comment ce que les Evangiles lui prêtent en dehors de cette réalité historique avait pu s'élaborer et se construire.

De là les deux livres qui se partagent l'ouvrage : le premier, consacré à tracer l'esquisse historique de la vie de Jésus : t. I, p. 217-421 ; le second, à décrire la raison et le mode de formation du mythe superposé à l'histoire, c'est-à-dire le travail d'idéalisation progressive accompli autour de la personne et de la vie historique de Jésus : t, II, p. 1-424.

Le tout se trouve précédé d'une introduction, consacrée en bonne partie à l'étude des Evangiles comme source de la vie du Christ : t. I, p. 47-190. Mais il est visible que cette étude n'est placée en tête de l'ouvrage que pour une raison de logique spéculative. Si l'on tenait compte de la marche réellement suivie par Strauss et qui lui était imposée par sa méthode, elle devrait venir en dernier lieu, n'étant presque en son entier qu'une systématisation après coup des conclusions obtenues au préalable par sa critique rationaliste des faits évangéliques.

211. *Opinion de Strauss sur l'origine des Synoptiques.* — L'appréciation portée sur l'origine des Synoptiques y est exactement semblable à celle qui avait été ébauchée dans la *Vie de Jésus :* et à cela rien d'étonnant, puisqu'elle est influencée et gouvernée par la même nécessité logique. L'auteur continue donc de prétendre que la rédaction de nos Evangiles n'est guère antérieure au milieu du IIᵉ siècle et que jusqu'à cette époque ils n'ont cessé de recevoir des transformations et des accroissements légendaires. *Ibid.*, t. I, p. 75.

Comme Baur, il juge l'Evangile dit de Matthieu « le plus ancien en date et le plus digne de foi ». *Ibid.*, p. 147, cf. 178. Néanmoins, à son sens, le fond seul de cet écrit peut être primitif ; sorti vraisemblablement des traditions des communions chrétiennes de la Galilée, il aura été remanié dans la suite à plusieurs reprises et accommodé aux progrès du dogme. Il n'est nullement certain que même ce fond original soit de saint Matthieu : le nom de cet apôtre a dû être accolé au document, sans qu'il soit pour rien dans la composition d'une de ses sources. « D'après un bruit recueilli par plusieurs Pères de l'Eglise, Matthieu passait pour un de ceux qui avaient annoncé l'Evangile aux Juifs, et, en sa qualité d'ancien publicain, il paraissait plus propre que personne à manier la plume. C'en était assez pour attacher son nom à l'Evangile, n'en eût-il pas écrit une ligne. » *Ibid.*, p. 152 (cf. n° 119).

Le troisième Evangile, d'après Strauss, doit être postérieur au premier. Il appartient donc à une époque à laquelle un compagnon de Paul ne pouvait plus guère écrire ni vivre. Ce n'est donc pas à lui qu'il faut rapporter la première personne du pluriel employée dans certaines parties de son autre ouvrage, le livre des Actes ; mais il aura « introduit assez négligemment dans sa rédaction des extraits de mémoires de quelque compagnon de Paul, dont il a oublié de nous apprendre le nom. » *Ibid.*, p. 164 (cf. n° 106).

L'Evangile attribué à Marc serait également une œuvre de seconde main, et postérieure aux deux autres Synoptiques. D'après Strauss, l'auteur s'est contenté de faire un abrégé de ces deux premiers docu-

ments, en embellissant son extrait par une masse de menues additions dont l'unique but est de rafraîchir les couleurs du récit, et en le complétant à l'aide de traits puisés soit à des sources particulières, soit dans son imagination. *Ibid.*, p. 171, 175. Pourquoi l'ouvrage a-t-il été mis au nom de Marc? « Paul avait Luc parmi les évangélistes; il fallait bien que Pierre eût aussi quelque représentant de ce genre : on prit Marc. Un homme qui avait suivi successivement Paul et Pierre paraissait comme fait exprès pour porter la paternité d'un Evangile marqué au coin de la neutralité. » *Ibid.*, p. 178 (cf. n° **76**).

212. *Son appréciation sur l'historicité des Synoptiques.*— En résumé, ce que nous offrent nos trois premiers Evangiles, d'après Strauss, est le produit d'un long travail d'idéalisation opéré autour d'un noyau historique primitif. Le principal facteur de ce travail a été la tendance progressive à éclairer la vie terrestre de Jésus des reflets de la gloire céleste du Christ. La vie de Jésus, violemment abrégée, n'avait nullement répondu aux espérances nationales des disciples. De là une vive impatience qui, dans la première communion chrétienne, tournait les esprits et les cœurs vers le prochain retour du Messie, comme vers la contre-partie de l'obscurité de la première existence humaine. Quand ces espérances furent refroidies, quand on trouva que le retour du Messie se faisait attendre, alors seulement on s'avisa de regarder en arrière, et de chercher dans le passé le gage de l'avenir et les preuves de la grandeur de Jésus. « De là ces épisodes rayonnants, tels que les scènes du baptême, de la transfiguration, de l'ascension, où la gloire de celui qui devait descendre du ciel perce et brille déjà, à travers les voiles obscurs de son existence terrestre. » *Ibid.*, p. 179-180. Parallèlement à ce besoin inconscient et spontané de glorifier la vie humaine de Jésus, agissaient d'ailleurs les nécessités de la controverse et les progrès de la dogmatique. *Ibid.*, p. 150-151, 181, 203.

213. 2° Système du plus grand nombre des critiques indépendants : Renan, Holtzmann, Harnack, etc. — Cependant le long intervalle que requérait le système mythique de Strauss, entre les temps apostoliques et la rédaction définitive de nos Evangiles synoptiques, est devenu une hypothèse de plus en plus difficile à soutenir, à mesure que l'on a étudié plus sérieusement les garanties qu'offrent l'histoire et les caractères internes de nos documents en faveur de leur ancienneté. Dès lors que la critique était amenée à placer la composition des trois premiers Evangiles avant la fin du Ier siècle, et à la faire dépendre en majeure partie de documents remontant avant l'an 60, il semblait devenu impossible de maintenir l'idéalisation mythique elle-même dans la mesure si considérable que Strauss avait supposée.

On comprend, en particulier, que les conjectures du professeur de Tubingue aient paru insoutenables aux nombreux critiques indépendants qui admettent la rédaction immédiate du second Evangile par saint Marc, disciple de saint Pierre (n° **95**), qui rapportent directement à saint Matthieu le recueil de discours utilisé dans le premier et le troisième Evangiles (n^os^ **59, 120**), enfin qui reconnaissent dans ce troisième Evangile l'œuvre authentique de saint Luc, compagnon de saint Paul (n° **114**).

Ces critiques ne peuvent moins faire que d'accorder à nos Synoptiques, à raison de leur origine, une très grande valeur documentaire. D'un autre côté, ils jugent impossible d'admettre, au point de vue philosophique, leur historicité intégrale, soit qu'ils soient rationalistes purs et panthéistes, comme Renan, soit que, protestants libéraux, croyant à un Dieu personnel et au Christ médiateur, ils adoptent néanmoins à l'égard du miracle l'attitude rationaliste, comme H. Holtzmann, O. Holtzmann, A. Juelicher, A. Harnack, etc.

Leur méthode se ramène dès lors essentiellement, et sauf de multiples divergences dans le détail, à la combinaison d'un double effort, ou d'une double préoccupation : la préoccupation de sauvegarder dans la plus grande mesure possible l'historicité de nos Evangiles, dont on juge les garanties objectives extrêmement sérieuses, et celle d'éliminer néanmoins de l'histoire le surnaturel ou le miracle, que le préjugé philosophique empêche d'accepter. Ainsi, on les voit maintenir à nos Evangiles une grande valeur documentaire, reconnaître l'authenticité et l'historicité de leur contenu dans une mesure beaucoup plus considérable que ne l'avait fait Strauss; et malgré tout, ils ne sont guère moins préoccupés que le docteur de Tubingue d'écarter de la vie de Jésus le miracle proprement dit, de nier sa conception virginale, sa résurrection corporelle, sa divinité; et pour ce faire, ou bien ils essaient d'interpréter les données, reconnues authentiques, dans un sens qui les ramène aux proportions de faits naturels, ou bien, quand ils jugent l'interprétation naturelle par trop impossible, ils recourent momentanément à l'hypothèse du mythe proposée par Strauss.

214. 3° Retour exceptionnel aux positions de Strauss : Brandt, Schmiedel, Loisy, etc. — Les conclusions adoptées par l'ensemble des critiques indépendants touchant l'authenticité et l'historicité de nos Evangiles rendent bien malaisée l'application du principe rationaliste : si nos documents sont en rapport aussi étroit avec la génération apostolique et les témoins directs de Jésus, peut-on encore recourir à l'hypothèse mythique dans une mesure suffisante pour expliquer la masse considérable de leurs données qui impliquent le surnaturel ? Et comment reconnaître pour authentiques la plus grande partie des déclarations mises dans la bouche de Jésus et le plus grand nombre des faits qui composent sa vie, sans s'obliger à trouver le miracle dans sa personne et dans sa destinée? Cette difficulté a été profondément sentie d'un certain nombre de critiques récents, comme Brandt, Schmiedel, Conybeare, Loisy.

Mettant au-dessus de tout la nécessité d'éliminer de l'histoire ce qui dépasse la nature, animés d'un parti pris rationaliste aussi absolu, aussi rigoureux que celui de Strauss, ces auteurs sont revenus purement et simplement aux positions du docteur de Tubingue, sauf à adapter çà et là sa critique aux conclusions qui se sont imposées depuis aux savants, et à la faire bénéficier de quelques hypothèses nouvelles, aptes à la compléter ou à la préciser sur certains points particuliers.

215. *Attitude de M. Loisy, en particulier. — Sa méthode rationaliste.* — Ainsi, M. Loisy fait à Strauss un mérite d'avoir « subordonné la critique des Evangiles à la critique de l'histoire évangélique ». « Si les récits concernant le Christ étaient des mythes, dit-il, ils ne pouvaient émaner de témoins oculaires ni de gens bien informés, et la question de composition n'avait plus qu'une importance secondaire. » *Les Evangiles synoptiques*, t. I, p. 65; cf. Schmiedel, art. *Gospels*, dans l'*Encycl. bibl.*, t. II, 1901, col. 1872. C'est exactement le procédé que M. Loisy a suivi lui-même.

Bien que, à l'exemple de l'auteur de la *Vie de Jésus*, il fasse précéder son examen du contenu des Synoptiques d'une longue étude sur l'origine et la composition de chacun d'eux (*Les Evangiles synop-*

tiques, Introduction, chap. III, IV, et V), il est manifeste que cette dernière étude a, dans son travail, comme dans celui de son prédécesseur, suivi la première, qu'elle dépend de la première, qu'elle ne fait qu'utiliser les résultats censés obtenus par la critique interne des textes; et il n'est pas moins clair que celle-ci est gouvernée avant tout par le parti pris d'exclure de l'histoire tout ce qui implique franchement le surnaturel ou pourrait y conduire.

Il y a donc, entre les diverses parties de l'œuvre de M. Loisy et celles du travail de Strauss, une correspondance exacte. La longue analyse de l'histoire évangélique, qui remplit la *Vie de Jésus* du docteur Strauss, a son pendant dans le *Commentaire* détaillé que M. Loisy donne des Synoptiques; la synthèse de la *Nouvelle vie de Jésus*, dans la longue *Introduction* mise en tête de ce Commentaire. Dans cette Introduction même, ce que le critique français dit de *la Carrière* et de *l'Enseignement de Jésus*, d'après les Evangiles synoptiques (chap. VII, VIII,) correspond à la Ire partie du second ouvrage de Strauss, intitulée *Esquisse historique de la vie de Jésus*; ce qui est dit du *Caractère* et du *développement de la tradition évangélique* (chap. VI), correspond à la IIe partie de la *Nouvelle vie de Jésus*, intitulée *le mythe;* enfin, ce qui regarde *l'Origine et la composition* des trois Synoptiques (chap. I, III-V) correspond à l'*Introduction* de Strauss sur les Evangiles comme sources de la vie de Jésus.

Mais M. Loisy ne s'est pas borné à emprunter au professeur de Tubingue son cadre, il en a adopté aussi largement l'esprit et les idées. C'est la même manière d'apprécier l'historicité des faits évangéliques d'après leur rapport avec le surnaturel; et c'est aussi la même rigueur à appliquer l'hypothèse de l'idéalisation légendaire, dans une mesure que réprouvent le plus grand nombre des critiques indépendants.

216. *Son appréciation touchant l'origine et l'historicité des Synoptiques.* — Toutefois, en ce qui concerne l'ancienneté des Synoptiques et leur rapport mutuel, M. Loisy ne pouvait s'en tenir simplement aux positions du vieux critique allemand. D'après Strauss, la rédaction définitive de nos Evangiles ne serait guère antérieure au milieu du IIe siècle; le plus ancien serait celui de Matthieu; le plus récent, celui de Marc, simple abrégé des deux précédents. Ces hypothèses ne sont plus aujourd'hui soutenues de personne. M. Loisy n'a pu que se ranger, sur ces divers points, à l'opinion communément reçue parmi les critiques indépendants, à savoir que nos Synoptiques sont tous les trois du 1er siècle (n° **32**), que Marc n'est pas un abrégé des deux autres, mais est, au contraire, le plus ancien, et a été utilisé lui-même par les deux plus récents (n° **59**).

Pour assurer, malgré tout, la possibilité du recours nécessaire à l'hypothèse mythique, M. Loisy, fidèle à l'esprit de Strauss, tâche de placer le plus grand écart possible entre les témoins autorisés de la première tradition évangélique et la composition de nos documents. La rédaction du second Evangile est rapportée approximativement à l'an 75; celle des deux autres aux dernières années du 1er siècle (n° **32**). Aucun d'eux ne serait d'un apôtre, ni d'un disciple direct des apôtres, ou d'un homme qui aurait eu souci de recueillir le témoignage certain de ceux qui avaient vu et entendu le Seigneur (n^os^ **61**, **62**, **106**). Dès lors, entre les faits évangéliques et les écrivains qui prétendent les rapporter, on retrouve une distance un peu analogue à celle que Strauss supposait, et l'on peut s'en autoriser pour reprendre les hypothèses mêmes qu'émettait le professeur de Tubingue, touchant la formation graduelle du mythe. Le grand travail d'idéalisation que l'auteur de la *Vie de Jésus* croyait devoir prolonger jusque vers l'an 150, doit trouver sa place entre l'an 30, date de la mort du Sauveur, et le dernier quart du 1er siècle.

Pour M. Loisy, comme pour Strauss, les Evangiles sont donc « avant tout, des livres d'édification » où le critique doit démêler « ce qui est souvenir primitif de ce qui est appréciation de foi et développement de la croyance chrétienne ». *Autour d'un petit livre*, 1903, p. 44. Ce sont des écrits de propagande où s'est cristallisé ce qui a formé la tradition apostolique, et qui n'a été autre chose qu'une « élaboration constante et progressive des impressions reçues et des souvenirs gardés » *Les Evangiles synoptiques*, t. I, p. 175. Même dans Marc, le plus ancien de nos Evangiles, ce que l'on trouve est « un résidu plus ou moins hétérogène de la tradition historique de l'Evangile et des interprétations, des corrections, des compléments, qu'y avait introduits le travail de la pensée chrétienne, soit le travail anonyme de la foi dans les premières communautés, soit l'influence individuelle de maîtres tels que Paul, soit les réflexions personnelles des rédacteurs évangéliques ». *Ibid.*, p. 112, cf. p. 141, 172.

217. Les interprétations rationalistes concernant les points qui, dans les Evangiles, intéressent particulièrement la foi. — Pour mieux connaître l'attitude des rationalistes relativement au contenu surnaturel des Evangiles, et pouvoir la critiquer plus efficacement, il y aurait avantage à exposer ici, avec quelque détail, les positions qu'ils ont prises à l'égard des principaux points qui, dans nos documents, intéressent la foi. Ce sont : la conscience et la manifestation messianiques de Jésus; les miracles, preuves de sa mission; la prévision qu'il a eue de sa mort et l'offrande qu'il en a faite en sacrifice; sa résurrection corporelle; sa divinité proprement dite; enfin sa naissance virginale.

Le trop de place que demanderait cet exposé détaillé nous oblige à renvoyer aux articles spéciaux du Dictionnaire. On le trouvera au complet dans la *Revue pratique d'Apologétique* du 1er septembre 1910, t. X, p. 815-842.

2. — Critique générale de l'interprétation rationaliste des Evangiles

218. 1° **D'une façon générale, la critique rationaliste de l'historicité des Evangiles est commandée par le préjugé.** — Du simple exposé des théories rationalistes, il ressort clairement que le procédé par lequel les critiques soi-disant indépendants discernent et éliminent les éléments non historiques des Evangiles est essentiellement arbitraire, gouverné par le préjugé philosophique, nullement par un examen objectif des garanties de vérité que possèdent nos documents.

L'*a priori* est évident chez les représentants de la critique radicale, tels que Strauss et Loisy. Ils ont beau placer en tête de leurs ouvrages l'étude de l'origine et de la valeur documentaire des Evangiles, il est clair que leur appréciation de l'histoire et leurs conclusions touchant le travail mythique qui s'est exercé autour d'elle ne découlent pas de constatations impartiales faites d'abord sur les documents, mais résultent du parti pris. La preuve en est que M. Loisy, tout en ayant, sur l'origine de nos Synoptiques, des idées très différentes de celles de Strauss, et tout en tenant, par exemple, l'Evangile de saint Marc pour le plus ancien et celui qui servirait de fond narratif aux deux autres, tandis que d'après Strauss c'était le plus récent et un simple abrégé des deux premiers, émet

cependant des appréciations et des conclusions qui, dans l'ensemble et dans la plupart des détails, sont identiques. C'est que, malgré des apparences qui sont un vrai trompe-l'œil, ces critiques ont commencé par faire abstraction de la valeur documentaire des Evangiles, pour en passer immédiatement le contenu au crible d'un rationalisme aveugle et intransigeant.

Or, un tel procédé paraît bien être le rebours de la méthode véritablement critique. En bonne logique, quand il s'agit de livres tels que nos Evangiles, l'étude de leur origine doit venir avant celle de la crédibilité de leur contenu. La question d'authenticité prime, ici comme ailleurs et plus qu'ailleurs, la question d'historicité. Renan l'a dit avec beaucoup de raison : « A quelle époque, par quelles mains, dans quelles conditions les Evangiles ont-ils été rédigés? Voilà... la question capitale d'où dépend l'opinion qu'il faut se former de leur crédibilité. » *Vie de Jésus*, p. XLVIII.

219. Pour être moins excessif, le préjugé n'est guère moins réel chez les critiques qui entendent bien déterminer au préalable les chances d'historicité que les Evangiles tiennent de leur origine, mais se guident ensuite dans le détail sur des considérations tout autres que celle de la valeur objective des documents. Il est visible, en effet, que dans le plus grand nombre, sinon la totalité des cas, s'ils se prononcent contre l'authenticité d'un texte, c'est pour une raison tirée de l'idée philosophique préconçue. Renan l'avoue d'une manière assez cynique : « Ce n'est pas parce qu'il m'a été préalablement démontré que les évangélistes ne méritaient pas une créance absolue que je rejette les miracles qu'ils racontent; c'est parce qu'ils racontent des miracles que je dis : les Evangiles sont des légendes; ils peuvent contenir de l'histoire, mais certainement tout n'y est pas historique. » *Vie de Jésus*, p. VI.

220. Une critique véritablement indépendante ne peut, semble-t-il, qu'éprouver de la défiance à l'égard d'appréciations ainsi commandées et réglées par le parti pris, sous le couvert d'un esprit prétendu hautement impartial et purement scientifique.

On dira que l'application de l'interprétation surnaturelle aux Evangiles suppose elle-même un préjugé, savoir la croyance préalable au surnaturel. Mais, à bien considérer les choses, la position de l'exégète croyant est encore plus logique et plus scientifique que celle de l'exégète rationaliste : tandis que ce dernier sacrifie purement et simplement l'histoire à sa philosophie, en refusant systématiquement toute valeur historique aux documents de contenu surnaturel, le premier ne tient de sa philosophie que la croyance à la possibilité du surnaturel, et il garde son entière indépendance pour vérifier simplement si les documents qui l'attestent en fait sont, au point de vue historique, suffisamment garantis.

221 2° Le système radical de Strauss et de M. Loisy est rendu impossible par ce que l'on sait de l'origine de nos documents. — Le système radical de Strauss et de M. Loisy n'est pas seulement établi *a priori*, indépendamment d'une appréciation objective des Evangiles, il est en contradiction positive avec ce que l'on sait par ailleurs de l'origine de ces documents, et ce qui est reconnu par l'ensemble même des critiques indépendants.

Ce système était à peine soutenable dans l'hypothèse de Strauss, qui prolongeait jusque vers le milieu du second siècle le travail de développement et de transformation légendaire qui aurait abouti à la rédaction finale des Synoptiques. Il semble devenu impossible depuis que les plus intransigeants ont été contraints de reconnaître que la rédaction définitive de nos écrits est antérieure au second siècle, et qu'ils reposent sur des documents remontant à la première génération chrétienne. Le travail si considérable d'idéalisation que ce système suppose se comprendrait, à l'extrême rigueur, s'il avait eu un certain nombre de générations, pour s'élaborer, mais il est invraisemblable au cours de la seconde génération, à plus forte raison au sein de la première. A qui lui eût allégué que nos Livres saints ont de bonnes garanties d'authenticité, Strauss accordait avec raison que « cet argument serait en effet décisif s'il était prouvé que l'histoire biblique a été écrite par des témoins oculaires, ou du moins par des hommes voisins des événements. Car, bien qu'il puisse s'introduire, par le fait de témoins oculaires même, des erreurs, et, par conséquent, de faux rapports, néanmoins la possibilité d'erreurs non préméditées (la tromperie préméditée se fait, du reste, reconnaître facilement) est circonscrite dans de bien plus étroites limites que lorsque le narrateur, séparé des événements par un plus long intervalle, en est réduit à tenir ses renseignements de la bouche des autres ». *Vie de Jésus*, t. I, p. 80.

222. 3° Le système plus modéré des autres critiques indépendants n'accorde pas aux Evangiles l'historicité nécessaire, et n'arrive pas à les vider de tout surnaturel. — Le système, relativement modéré, adopté par la plupart des critiques indépendants ne saurait davantage satisfaire.

D'un côté, il n'accorde pas à nos Evangiles la mesure raisonnable d'historicité qu'oblige à admettre, semble-t-il, l'origine que ces critiques mêmes reconnaissent à nos documents. Si l'Evangile de saint Marc a réellement été rédigé par le disciple de saint Pierre d'après l'enseignement direct du chef des apôtres, si l'Evangile de saint Luc a pour auteur le compagnon de saint Paul qui a connu la première génération chrétienne et a été en rapport avec les régions où vivaient les propres témoins, si dans l'Evangile de saint Matthieu se trouve exploité un recueil de discours composé par l'apôtre de ce nom, on ne peut sans grave invraisemblance mettre au compte de l'idéalisation légendaire tout ce que le principe rationaliste oblige ces auteurs à rejeter comme évidemment miraculeux ou impliquant trop étroitement le surnaturel.

223. D'un autre côté, l'ensemble considérable du contenu évangélique dont ces critiques moins intransigeants se sentent contraints d'admettre l'authenticité, ne saurait, sur beaucoup de points, au jugement des rationalistes plus conséquents et plus rigoureux, recevoir d'explication naturelle satisfaisante. — Si, par exemple, l'on accorde que Jésus a réellement prononcé les déclarations où il apparaît comme le Fils, au sens absolu, à côté du Père, s'il a réellement prétendu remettre les péchés de sa propre autorité, revendiqué le privilège de l'infaillibilité pour ses oracles, annoncé qu'il serait un jour le juge des vivants et des morts et assis à la droite de Dieu (cf. les aveux des critiques, dans la *Revue pratique d'Apologétique*, t. X, p. 837 sq.), il faut convenir qu'il s'est cru au-dessus de l'humanité ordinaire et a proclamé véritablement sa divinité; et comme on ne saurait attribuer de telles prétentions à l'imposture ni à l'illusion, tant l'une et l'autre dépasseraient les bornes de la vraisemblance et tant elles sont contredites par l'ensemble de sa vie, de son caractère et de ses œuvres, force est bien de conclure qu'il est en réalité ce qu'il a déclaré être. — De même, s'il a prévu en quelque manière sa destinée douloureuse et s'est néanmoins rendu à Jérusalem, si la veille de sa mort il a présenté la Cène prise avec ses disciples comme son dernier repas, le pain et le vin comme le symbole de son corps immolé et de son sang répandu, avec re-

commandation de reproduire le même rite en mémoire de lui, s'il a souffert enfin la mortelle agonie que les Evangiles racontent à la pensée de sa passion imminente (cf. *ibid.*, p. 822 sq.), il faut bien lui reconnaître également une prescience d'ordre miraculeux et une véritable liberté dans son sacrifice. — De même encore, s'il est vrai qu'il a subi le supplice déconcertant de la croix, que son cadavre a été enseveli dans un tombeau, que néanmoins très peu après, à Jérusalem, à proximité de ce tombeau et du Golgotha, les apôtres ont été convaincus de la résurrection de leur Maître, au point de la proclamer en pleine ville sainte, à la face des Juifs et d'obtenir là le succès prodigieux que nous savons (cf. *ibid.*, p. 831 sq.), force est bien d'accorder que le fait de la résurrection a pour lui les preuves les plus solides, et que ce fait surnaturel par excellence est aussi un fait historique bien constaté.

Ainsi, la critique rationaliste semble acculée fatalement à l'une ou l'autre de ces deux extrémités : ou de nier *a priori* l'historicité des Evangiles, au mépris des garanties incontestables qu'ils offrent du côté de leur origine scientifiquement considérée; ou d'admettre l'historicité des documents dans une mesure qui rend impossible de réduire raisonnablement leur contenu à l'interprétation purement naturelle.

224. 4° L'hypothèse, essentielle à toute interprétation rationaliste, d'un travail considérable d'idéalisation mythique est en contradiction avec plusieurs faits certains. — Que l'on prenne d'ailleurs le système radical de Strauss et de M. Loisy, ou que l'on s'en tienne au système plus modéré de la plupart des critiques indépendants, on n'arrive à éliminer le surnaturel des Evangiles que par l'hypothèse d'un travail considérable d'idéalisation mythique qui se serait opéré sur l'histoire. Or, cette hypothèse, indépendamment de la question de l'origine réelle de nos documents, se trouve en contradiction avec un certain nombre de faits, nullement hypothétiques, mais certains, et dont la signification est très claire.

Lorsque nous avons voulu établir la sincérité de nos évangélistes (n°s **188-194**), nous avons mis en avant que ces écrivains ont su faire abstraction de leurs idées personnelles, des tendances de leur milieu, des croyances de l'Eglise de leur temps, pour reproduire l'histoire dans sa pure vérité, sur plusieurs points importants, tels que le portrait moral des apôtres, la peinture de l'idéal messianique des disciples de Jésus, la personne même du Sauveur. Or, ces faits ne nous assurent pas seulement la sincérité de nos auteurs : ils nous garantissent également leur indépendance à l'égard d'un travail inconscient d'idéalisation.

Si quelque perspective ancienne risquait, en effet, d'être déformée sous l'influence des nouvelles conceptions, c'étaient assurément la condition imparfaite et grossière des apôtres du vivant de Jésus, l'état d'esprit des disciples par rapport à la destinée du Maître et à la nature du royaume, la condition humaine du Fils de Dieu aux jours de sa vie terrestre. Fatalement, semble-t-il, prédicateurs et catéchistes devaient incliner à laisser dans l'oubli ce qui était si fort en opposition avec les idées récentes, à voiler et dissimuler ce qui paraissait n'être plus en harmonie avec la foi actuelle, sinon à le corriger et remplacer par des réalités mieux en rapport avec les exigences du temps présent.

Rien cependant de mieux constaté que l'indépendance de nos évangélistes, et de la tradition qui est à leur base, à l'égard de telles préoccupations. Même les faits ou les déclarations synoptiques que Strauss et M. Loisy jugent particulièrement significatifs de la divinité du Christ (cf. *Revue prat. d'Apolog.*, t. X, p. 834 sq.), loin d'infirmer cette constatation, ne font que la renforcer. Quelque expressifs, en effet, que ces traits soient en réalité, ils n'en sont pas moins étonnamment discrets quand on les compare à la croyance attestée dans les Epîtres de saint Paul, et il demeure tout aussi incontestable que l'humanité du Sauveur est accusée, au contraire, dans nos Evangiles avec un relief très accentué.

Il reste donc vrai que les Synoptiques se tiennent indépendants de la foi nouvelle de l'Eglise, dans une mesure qu'on a le droit de trouver remarquable. Et cette immunité de nos écrits par rapport aux idées ambiantes, sur des points où leur influence devait se faire sentir si puissamment, est extrêmement significative. La fidélité des évangélistes à s'abstraire des conditions présentes pour reproduire la vérité de l'histoire se constate là justement où on peut la contrôler d'une manière un peu précise : c'est une constatation qui rassure pleinement sur leur fidélité pour l'ensemble.

225. Critique des interprétations rationalistes portant sur les principaux points qui intéressent la foi. — Il nous faudrait maintenant critiquer directement les positions prises par les rationalistes à l'égard des principaux points des Evangiles qui intéressent la foi, savoir : la messianité de Jésus, ses miracles, sa prévision de sa mort et l'offrande qu'il en a faite en sacrifice, sa résurrection, sa divinité, sa conception virginale (n° **217**). En nous plaçant sur leur terrain, nous pourrions nous rendre compte que leurs hypothèses, radicales ou modérées, destinées à éliminer de l'histoire évangélique les éléments surnaturels, sont sans fondement sérieux, et qu'au contraire l'historicité de ces éléments s'impose au point de vue même d'une critique strictement scientifique.

On trouvera cette critique détaillée dans la *Revue pratique d'Apologétique*, novembre 1910, t. XI, p. 166 sq., ou encore dans les articles spéciaux du Dictionnaire.

III. — VALEUR HISTORIQUE DU QUATRIÈME ÉVANGILE

Opinions des critiques

226. 1° De Bretschneider à Renan. — Le problème de l'historicité du quatrième Evangile a été mis à l'ordre du jour par Bretschneider, en 1820, dans ses *Probabilia de Evangelii et Epistolarum Joannis apostoli indole et origine*. Bretschneider posait en principe l'autorité historique des trois premiers Evangiles; comme il les estimait inconciliables avec le quatrième, il en concluait que celui-ci n'était pas un document digne de foi, par conséquent ne pouvait être l'œuvre de l'apôtre Jean.

C'est l'opinion qu'adopta Strauss, dans la 1re édition de sa *Vie de Jésus*, en 1835. Dans la préface à la 3e édition du même ouvrage, en 1838, il parut se rétracter. « Le *Commentaire* de De Wette et la *Vie de Jésus-Christ* de Neander à la main, écrivait-il, j'ai recommencé l'examen du quatrième Evangile, et cette étude renouvelée a ébranlé dans mon esprit la valeur des doutes que j'avais conçus contre l'authenticité de cet Evangile et la créance qu'il mérite. » Mais, dans la 4e édition, en 1840, il se prononça plus fortement que jamais contre l'origine johannique du document.

227. *Baur.* — Sur ces entrefaites, parurent les divers travaux de F.-C. Baur : *Ueber die Composition und den Charakter des Joh. Evangeliums*, dans

les *Theol. Jahrbücher*, de Zeller, 1844; *Kritische Untersuchungen über die kanon. Evangelien*, 1847; *Das Christenthum und die christliche Kirche der drei ersten Jahrhunderte*, 2[e] éd., 1860, p. 146 sq. Baur voyait dans le quatrième Evangile une composition libre de la spéculation religieuse, en rapport étroit avec tous les mouvements d'idées qui agitaient l'Eglise à l'époque où il parut; son auteur, persuadé d'avoir mieux saisi que ses devanciers l'esprit du Christ, aurait de très bonne foi modifié l'histoire évangélique, accommodé les faits à l'esprit de l'époque et prêté à Jésus des discours qui répondaient, non à la réalité, mais à l'évolution de l'idée chrétienne.

Strauss. — F. STRAUSS se rallia à ces conclusions de Baur, dans sa *Nouvelle vie de Jésus*, en 1864. « Pour l'Evangile de Jean, dit-il, la conclusion de la critique moderne est de ne voir que de vaines apparences dans les notables additions dont il enrichit le fond de l'histoire évangélique : tout ce qu'il a d'historique serait puisé dans les anciens Evangiles; tout ce qu'il donne en plus serait fictif ou arbitrairement transformé. Ce jugement a toute chance de demeurer sans appel. » *Nouv. vie de Jésus*, t. I, p. 182. Et, en effet, Strauss se l'approprie entièrement. A l'entendre, l'auteur de l'Evangile « commence, pour ainsi dire, par dérober au ciel son idéal du Christ, après quoi il lui fait revêtir cet idéal du costume de l'histoire ». *Ibid.*, p. 186. La plupart de ses récits sont des « morceaux combinés en pleine connaissance de cause » ou des « mythes réfléchis ». *Ibid.*, p. 204. Cependant, nous n'avons pas affaire à un faussaire : l'évangéliste était persuadé que ce qu'il écrivait était vrai. Seulement « la vérité à laquelle il aspirait n'était point une fidélité de procès-verbal, mais la pleine et complète expression de l'Idée. Voilà pourquoi il fait parler son Christ comme il l'entendait parler dans son for intérieur. Son Christ se comporte, agit et vit dans les récits de l'Evangile comme dans l'imagination de l'évangéliste. De même que l'apôtre dont il emprunte le nom, l'auteur écrit une apocalypse, une révélation; mais au lieu de projeter ses conceptions sur les nuées menaçantes de l'avenir, il les représente sur la trame unie et paisible du passé ». *Ibid.*, p. 205, cf. p. 145.

228. *Renan.* — Peu de temps avant le dernier ouvrage de Strauss, en 1863, RENAN publia sa *Vie de Jésus*. L'auteur y faisait usage du quatrième Evangile, quoique avec infiniment de réserves et de précautions. « Qu'en somme, disait-il, p. XXV, cet évangile soit sorti, vers la fin du premier siècle, de la grande école d'Asie Mineure, qui se rattachait à Jean, qu'il nous représente une version de la vie du maître, digne d'être prise en haute considération et souvent d'être préférée, c'est ce qui est démontré, et par des témoignages extérieurs et par l'examen du document lui-même, d'une façon qui ne laisse rien à désirer. » Strauss et ses partisans ne manquèrent pas de le lui reprocher. Renan maintint fermement ses positions. La 13[e] édition de sa *Vie de Jésus*, publiée en 1867, reçut un appendice, p. 477-541, destiné à répondre aux reproches reçus. Il était intitulé : *De l'usage qu'il convient de faire du quatrième Evangile en écrivant la vie de Jésus*. La conclusion de cette étude minutieuse, où l'Evangile était examiné paragraphe par paragraphe, était ainsi formulée : « Je crois toujours que le quatrième Evangile a un lien réel avec l'apôtre Jean et qu'il fut écrit vers la fin du I[er] siècle ». « Les discours sont presque entièrement fictifs; mais les parties narratives renferment de précieuses traditions, remontant en partie à l'apôtre Jean. » Préf. à la 13[e] éd., p. XI. C'est cette même opinion que Renan continua de soutenir dans *Les Evangiles*, 1877, p. 428, et dans *L'Eglise chrétienne*, 1879, p. 47, 58, 73.

229. 2° Opinions des critiques actuels. — 1° *Opinion radicale de plusieurs.* — Parmi les critiques récents, plusieurs se sont efforcés de remettre en honneur les théories de Baur et de Strauss, qui refusent au quatrième Evangile tout rapport avec l'apôtre saint Jean et toute valeur historique. Tels, J. RÉVILLE, *Le quatrième Evangile, son origine et sa valeur historique*, 1901, 2[e] éd., 1902; P. W. SCHMIEDEL, art. *John, Son of Zebedee*, dans l'*Encycl. biblica*, t. II, 1901, col. 2504-2562; KREYENBUEHL, *Das Evangelium der Wahrheit, Neue Lösung der joanneischen Frage*, t. I, 1900; t. II, 1905; A. LOISY, *Le quatrième Evangile*, 1903; C. GUIGNEBERT, *Manuel d'histoire ancienne du christianisme*, 1906, p. 394, 404 sq.

D'après ces critiques, le quatrième Evangile n'aurait d'historique que l'apparence : en réalité, ce serait une sorte de poème allégorique, reproduisant, non la vie réelle, mais une vie idéale de Jésus; une œuvre de théologie, reflétant, non l'enseignement propre du Sauveur, mais la foi de son Eglise, après plus d'un demi-siècle d'expérience. Les faits racontés seraient seulement des symboles, ou des signes : sous leurs traits d'apparence historique, empruntés par l'auteur à ses devanciers, il faudrait chercher une allusion à l'histoire du mouvement chrétien, aux usages nouveaux de l'Eglise, aux controverses récentes, ou l'indication d'une vérité spirituelle. Les discours seraient des compositions libres, tendant à expliquer le sens profond des récits, à illustrer quelque croyance ou quelque pratique de l'Eglise contemporaine.

« Tout le travail de la pensée chrétienne depuis la résurrection du Sauveur y a son écho », dit M. LOISY, *op. cit.*, p. 55. « Le principe symbolique et la théologie de l'incarnation dominent » l'Evangile entier, *ibid.*, p. 77. « L'auteur a voulu montrer le Christ, et son livre est une ostension. Il a conçu le Christ lui-même comme une manifestation sensible de l'être divin. Son Christ est le Verbe incarné; son Evangile est pareillement une incarnation, la représentation sensible du mystère de salut qui s'est accompli et se poursuit par le Verbe-Christ. Discours et récits contribuent à cette révélation du Sauveur : les faits racontés, comme symboles directs et signes expressifs des réalités spirituelles; les discours, comme illustration et complément des récits, comme explication de leur sens profond. » *Ibid.*, p. 76. Cette construction théologique sous forme d'allégorie n'est d'ailleurs pas une composition artificielle, c'est « une sorte de vision géniale » dont la tradition historique des premiers Evangiles a fourni les éléments. On dirait qu'elle « a jailli spontanément par une puissante inspiration ». C'est que « l'auteur est un grand mystique, le premier et le plus grand des mystiques chrétiens. Ce n'est sans doute pas assez dire : il faut ajouter qu'il était prophète. Le quatrième Evangile pourrait bien être une vision, comme l'Apocalypse johannique, et dans la même mesure ». *Ibid.*, p. 284, 659. Cf. STRAUSS (n° **228**).

230. 2° *Opinion moyenne du plus grand nombre des critiques indépendants.* — Le plus grand nombre des critiques cependant, même de ceux qui n'admettent pas la composition de notre Evangile par l'apôtre saint Jean, reconnaissent dans cet ouvrage un fond de tradition historique, comme faisait Renan.

D'après C. WEIZSAECKER, *Das Apostolische Zeitalter der christlichen Kirche*, 3[e] éd., 1902, p. 518, 537, « le caractère très particulier de cet Evangile, au point de vue des idées et des tendances, ne s'explique que par sa dépendance à l'égard de l'enseignement de

Jean l'apôtre ». L'auteur du livre et son école pouvaient se réclamer du fils de Zébédée : « la doctrine, consignée dans l'ouvrage, avait dû se former sous ses yeux ».

« Que Jean, fils de Zébédée, se trouve de quelque façon derrière le quatrième Evangile, déclare M. HARNACK, *Die Chronologie der altchristlichen Literatur*, 1897, t. I, p. 677, voilà ce qui ne peut être mis en contestation. Notre Evangile serait donc à traiter comme *Evangile de Jean le presbytre* (censé distinct de l'apôtre et rédacteur véritable du livre *selon Jean fils de Zébédée*). » Plus récemment, le même critique répétait, *Das Wesen des Christentums*, 1900, p. 13, que le quatrième Evangile « renferme une tradition véritable, encore que difficile à vérifier ».

Sauf réserve sur l'identification plus que douteuse du rédacteur de l'ouvrage avec le prétendu presbytre Jean, c'est à cette opinion que se tiennent pareillement J. MOFFATT, *The historical New Testament*, 2e éd., 1901, p. 495 sq.; P. GARDNER, *A historical View of the New Testament*, 1901; O. HOLTZMANN, *Leben Jesu*, 1901, p. 34, 35, note 1; 313, note 1; cf. *Das Johannesevangelium*, 1887, p. 48, 138, etc.; HEITMUELLER, *Das Johannes-Evangelium* (*Die Schriften des N. T.*, von J. WEISS, t. II, 3e Abschnitt), 1907, p. 186 sq.; même E. A. ABBOTT, art. *Gospels*, dans l'*Encycl. biblica*, t. II, 1901, col. 1794-1795, et A. JUELICHER, à partir de la 3e édition de son *Einleitung in das N. T.*, 1901, p. 335-339, bien que ces deux derniers auteurs adoptent en grande partie la théorie symbolique de Baur et de Strauss.

231. Quelques critiques vont jusqu'à supposer le quatrième Evangile composé à l'aide de mémoires, ou écrits fragmentaires, rédigés authentiquement par le fils de Zébédée. — D'après H. WENDT, *Die Lehre Jesu*, 1886, t. I, p. 215-342; 2e éd., 1901; *Das Johannesevangelium*, 1900, un disciple de Jean aurait utilisé, pour composer l'Evangile actuel, un recueil, rédigé par l'apôtre, de discours introduits par de brèves notices : ces notices fourniraient un supplément de valeur à la narration synoptique; les discours mêmes représenteraient, dans leur substance, des souvenirs authentiques. — Des hypothèses analogues ont été proposées par BRIGGS, *General Introduction to the Study of Holy Scripture*, 1900, p. 327; *New Light on the Life of Jesus*, 1904, p. 140-158; et par W. SOLTAU, *Zum Problem des Johannesevangeliums*, dans la *Zeitschrift für die neut. Wissenschaft*, 1901, p. 147. Cf. F. SPITTA, *Das Johannes-Evangelium als Quelle der Geschichte Jesu*, 1910.

232. De l'opinion soutenue par RENAN et HARNACK, on peut rapprocher celle de plusieurs critiques qui identifient le disciple bien-aimé, garant de la tradition contenue dans cet Evangile avec un disciple hiérosolymitain de Jésus, différent de l'apôtre Jean (n° 177). Ainsi H. DELFF, *Das vierte Evangelium wiederhergestellt*, 1890, p. 12 sq.; W. BOUSSET, *Die Offenbarung Johannis* (*Kommentar über das N. T.* de MEYER), 1896, p. 44-47; H. Frhr. VON SODEN, *Urchristliche Literaturgeschichte* (*die Schriften des N. T.*), 1905, p. 217-220. « Seule, dit M. Bousset, *op. cit.*, p. 45, une critique systématique et négative à l'excès peut méconnaître que l'Evangile de Jean contient une narration indépendante, parallèle à celle des Synoptiques, et en beaucoup de points supérieure, dès que le récit porte sur le terrain de Jérusalem. »

Il n'est pas jusqu'à H. HOLTZMANN, le plus en vue des critiques symbolistes, qui ne trouve dans notre Evangile un certain fond traditionnel, sans aller pourtant jusqu'à le faire remonter au fils de Zébédée : *Das Evangelium des Johannes* (*Hand-Commentar zum N. T.*), 2e éd., 1893, p. 23-24, 221; 4e éd., refondue par W. BAUER, 1908, p. 25-28, 298, 304.

233. 3° *Opinion des critiques catholiques et d'un certain nombre de protestants.* — Cependant, la grande généralité des auteurs catholiques et un certain nombre d'écrivains protestants continuent de voir dans le quatrième Evangile l'œuvre personnelle de l'apôtre saint Jean; et bien que plusieurs n'en apprécient pas moins d'une façon fort large la fidélité historique de notre document — ainsi, d'après J. DRUMMOND, *An Inquiry into the Character and Authorship of the Fourth Gospel*, 1903, plusieurs récits, par exemple celui de la résurrection de Lazare, tendraient à se rapprocher d'une pure composition symbolique; les discours prêtés à Jésus contiendraient, pour une large part, la pensée personnelle de l'écrivain, mêlée à ses souvenirs, — ils estiment dans l'ensemble qu'étant donnée l'authenticité de l'ouvrage, son historicité s'impose d'une façon générale.

Au sentiment de B. WEISS, *Einleitung in das N. T.*, 3e éd., 1897, p. 381; *Das Johannes Evangelium* (*Kommentar über das N. T.* de MEYER), 9e éd., 1902, les discours attribués au Christ reproduiraient avec fidélité la substance de l'enseignement du Sauveur, tout en offrant une combinaison de la pensée de l'évangéliste avec ses souvenirs objectifs. — C'est également l'opinion de divers critiques catholiques : P. BATIFFOL, *Six leçons sur les Evangiles*, 4e éd., 1897, p. 128-129; art. *L'Eucharistie dans le N. T.*, dans la *Revue bibl.*, 1903, p. 513; Th. CALMES, *Comment se sont formés les Evangiles*, 1899, p. 49; *L'Evangile selon saint Jean*, 1904, p. 76; M.-J. LAGRANGE, dans le *Bulletin de littérature ecclésiastique*, 1904, p. 18.

234. Le plus grand nombre des auteurs catholiques cependant bornent la part de l'évangéliste à un certain travail de condensation ou d'adaptation qu'il a fait subir aux discours du Christ et à la forme littéraire dans laquelle il les a traduits : Dom A. CALMET, *L'Evangile de S. Jean* (*Commentaire littéral sur les livres de l'A. et du N. T.*), 1729, p. 7; CORLUY, *Commentarius in Evangelium S. Joannis*, 2e éd., 1880, p. 15-16; L. Cl. FILLION, *Evangile selon saint Jean*, 1897, p. LI; KNABENBAUER, *Commentarius in Evangelium secundum Ioannem*, p. 48-49; E. MANGENOT, art. *Jean* (*Evangile de S.*), dans le *Dict. de la Bible*, t. III, 1903, col. 1189; C. FOUARD, *Saint Jean et la fin de l'âge apostolique*, 1904, p. 230-239; A. NOUVELLE, *L'authenticité du IVe Evangile et la thèse de M. Loisy*, 1905, p. 133; J. FONTAINE, *Les infiltrations protestantes et l'exégèse du N. T.*, 2e éd., s. d., p. 322-436; C. CHAUVIN, *Les idées de M. Loisy sur le quatrième Evangile*, 1906, p. 176; E. JACQUIER, *Histoire des livres du N. T.*, t. IV, 1908, p. 231, 256-260; A. BRASSAC, *Manuel biblique*, t. III, 1910, p. 194-209.

C'est l'opinion qui paraît également soutenue, avec des nuances diverses, par un certain nombre d'écrivains protestants : B. W. WESTCOTT, *The Gospel according to St. John* (*The Speaker's Commentary*), 16e mille, 1903, p. LVI-LIX; F. GODET, *Commentaire sur l'Evangile de saint Jean*, 4e éd., 1904, t. I, p. 144 sq.; H.-R. REYNOLDS, art. *John* (*Gospel of*), dans le *Dict. of the Bible*, t. II, 1899, p. 718; W. SANDAY, *The Criticism of the Fourth Gospel*, 1905, p. 167-169; Th. ZAHN, *Das Evangelium des Johannes* (*Kommentar zum N. T.*), 1908, p. 35-36.

Nous allons montrer que le quatrième Evangile, soit dans sa partie narrative soit dans ses discours, ne peut pas être qualifié de composition artificielle où seraient représentées sous le voile de l'allégorie les idées propres de l'auteur, mais doit être regardé comme contenant une véritable tradition historique.

I. Le quatrième Evangile n'est pas une composition artificielle en forme d'allégorie

1. — Pour les récits et les faits

235. 1° Le cadre chronologique et topographique. — Ce qui frappe du premier coup, dans le quatrième Evangile, c'est que le cadre chronologique et topographique du ministère de Jésus apparaît autre que dans les trois premiers Evangiles : au lieu d'un ministère exclusivement galiléen se déroulant, sans indication de saisons successives, comme si tout s'était passé la même année, depuis le baptême jusqu'aux approches de la Pâque où mourut le Sauveur, nous avons un ministère ayant pour théâtre principal la Judée et que la mention d'au moins deux Pâques intermédiaires (II, 13; VI, 4), très probablement trois (V, 1), montre se prolongeant sur un espace de plusieurs années.

1° *Son explication symbolique.* — L'évangéliste, dit-on, a voulu « montrer Jésus sur le théâtre que les prophéties assignaient à l'activité du Messie » et « prouver que la manifestation évangélique n'avait pas eu lieu, pour la plus grande partie, dans un coin obscur de la Palestine, mais dans la capitale du judaïsme ». D'autre part, « dans la pensée de l'auteur, le schéma chronologique doit couvrir une période de trois ans et quelques mois : c'est une demi-semaine d'années, le chiffre messianique par excellence, qui joue un si grand rôle dans la prophétie de Daniel et dans l'Apocalypse ». LOISY, *Le quatr. Evang.*, p. 64, 65.

236. 2° *Critique de cette explication.* — Mais cette interprétation est arbitraire et mal fondée. Un théologien, créant de toutes pièces son cadre évangélique, aurait laissé entièrement dans l'ombre le ministère galiléen; du moins il n'aurait pas pris à tâche de le rappeler à diverses reprises, de le mettre en relief dans plusieurs épisodes, de lui maintenir visiblement sa durée prolongée, à côté d'apparitions, en somme très courtes, dans la capitale juive : I, 43; II, 1, 11, 12; IV, 3, 43, 46, 54; VI, 1, 2; cf. I, 44; XXI, 2.

Pour admettre le symbolisme de la durée fixée au ministère du Christ, il faudrait que le chiffre de trois ans et demi fût nettement marqué, comme il l'est dans *Daniel*, XII, 7, 11, où il est question d une « demi-semaine » d'années, comme il l'est dans l'Apocalypse, où il s'agit exactement, soit de « quarante-deux mois », XI, 2; XIII, 5, soit de « douze cent soixante jours », XI, 3; XII, 6; cf. XI, 9, 11; XII, 14. Or, non seulement l'évangéliste ne fait nulle part ce compte de trois ans et demi, mais il n'offre même pas les éléments qui nous permettraient de le faire. Il ne mentionne expressément que deux Pâques : II, 13; VI, 4. Pour en obtenir une troisième, on est contraint de procéder par conjecture et d'identifier à une fête de la Pâque « la fête des Juifs » dont il est question au chap. V, 1. Celle du ch. VI, 4 est à peine l'objet d'une mention fugitive, tandis qu'on voit soulignées par d'importants épisodes les deux fêtes secondaires, des Tabernacles et de la Dédicace, qui partagent la dernière année : VII, 2 sq.; X, 22 sq. Enfin, à s'en tenir aux indications mêmes de l'auteur, l'espace de temps écoulé entre le début de la vie publique et la Pâque qui ouvre la première année pleine, loin de donner l'idée nette d'une demi-année, peut tout au plus équivaloir à quelques jours : I, 29, 35, 43; II, 1, 12, 13. De toute manière, il est donc impossible que notre écrivain ait voulu assigner au ministère du Christ la durée symbolique de trois années et demie.

237. 2° Les récits de miracles. — Parmi les récits du quatrième Evangile, se distinguent tout particulièrement les récits de miracles, au nombre de sept : le changement de l'eau en vin, la guérison du fils de l'officier royal, la guérison du paralytique de Béthesda, la multiplication des pains, la marche sur les eaux, la guérison de l'aveugle-né, la résurrection de Lazare.

1° *Leur interprétation symbolique.* — Aux yeux des critiques symbolistes, ces récits miraculeux sont des tableaux allégoriques, figurant une vérité religieuse, un attribut ou une œuvre du Christ. De là le nom de σημεῖα, ou de *signes*, que leur donne l'évangéliste. LOISY, *Le quatr. Evang.*, p. 77, 112. De là aussi ce fait que le Christ johannique n'a pas besoin d'être sollicité à faire ses miracles, mais en prend généralement l'initiative, ces prodiges étant « l'image de son œuvre spirituelle, qui lui appartient en propre, à laquelle il se livre volontairement ». *Ibid.*, p. 590.

238. Le changement de l'eau en vin à Cana, II, 1-12, signifie le remplacement de l'eau de la Loi par le vin de l'Evangile. Le judaïsme légal est devenu impuissant, il n'a pas de vin; le Seigneur en est averti par sa mère, c'est-à-dire la femme qui, dans l'Apocalypse, XII, 1-2, 5, figure la société religieuse de l'Ancien Testament et qui, en langage chrétien, s'appelle la Synagogue. Les urnes vides, destinées à recevoir l'eau des ablutions légales, sont au nombre de six, nombre imparfait : elles figurent le judaïsme impuissant et usé. STRAUSS, *Nouv. vie de Jésus*, t. II, p. 255-262; H.-J. HOLTZMANN, *Evang. Joh.*, p. 56-58; SCHMIEDEL, art. *John*, col. 2521, 2539; ABBOTT, art. *Gospels*, col. 1796, 1800; J. RÉVILLE, *Le quatr. Evang.*, p. 135-138; LOISY, *Le quatr. Evang.*, p. 282 sq.

239. La guérison du fils de l'officier royal qui se meurt à Capharnaüm, IV, 46-54, montre le Christ principe de vie nouvelle à l'égard du monde païen. Celui-ci est représenté par le jeune homme malade. La parole : « Ton fils vit » signifie l'œuvre de résurrection spirituelle, plutôt que de guérison, accomplie en faveur de la gentilité. La mention de la « septième heure », à laquelle est rattachée le miracle, souligne la perfection de l'œuvre du Christ. Enfin, la guérison est opérée à distance et constatée après un certain délai, pour marquer que la conversion du paganisme n'a pas été opérée directement par le Sauveur. J. RÉVILLE, *op. cit.*, p. 160; LOISY, *op. cit.*, p. 376 sq.

240. La guérison du paralytique de Béthesda, V, 1-18, est destinée à faire valoir l'œuvre salutaire du Christ. Ce malade qui attend inutilement depuis des années sa guérison dans la piscine aux cinq portiques, représente l'humanité, spécialement le peuple juif, qui a cherché vainement son salut dans la Loi. Ses trente-huit ans de maladie paraissent calqués sur les trente-huit ans, mentionnés dans le Deutéronome, II, 14, comme durée des pérégrinations d'Israël dans le désert. On peut encore l'expliquer ainsi : comme l'épisode se place vraisemblablement deux années avant la passion, l'homme aura quarante ans à la mort de Jésus; cette durée de quarante ans, qui a été celle du séjour complet au désert, et qui marque dans la Bible le temps d'une génération, convient assez bien pour le personnage qui représente Israël et qui peut représenter aussi l'humanité sauvée par le Christ. La piscine est un symbole du judaïsme, et ses cinq portiques sont une allusion aux cinq livres de la Loi. STRAUSS, *op. cit.*, p 159; HOLTZMANN, *op. cit.*, p. 90; SCHMIEDEL, *art. cit.*, col. 2521; ABBOTT, *art. cit.*, col. 1796; J. RÉVILLE, *op. cit.*, p. 163; LOISY, *op. cit.*, p. 389 sq.

241. Le miracle de la multiplication des pains, VI, 1-15, est un acte symbolique accompli par le Sauveur pour servir de thème au discours sur le pain de vie,

qui va suivre: il signifie la nutrition des âmes par le pain de la vie éternelle ou la chair du Christ. L'évangéliste mentionne que la Pâque était proche : c'est qu'à ses yeux la multiplication des pains figure la Pâque chrétienne, ou la mort de Jésus commémorée dans l'eucharistie. Le jeune garçon qui a en mains les cinq pains et les deux poissons doit correspondre au serviteur d'Elisée, dans le récit analogue du II[e] Livre des Rois (Vulg., *IV Rois*), IV, 42-44 : il semble représenter les diacres, ministres auxiliaires de la Cène eucharistique chez les premiers chrétiens. Tandis que, d'après les Synoptiques, *Marc*, VI, 41 = *Matth.*, XIV, 19 = *Luc*, IX, 16, Jésus bénit les pains (εὐλόγησεν), notre auteur dit qu'il rendit grâces (εὐχαριστήσας) : il préfère le terme sacramentel par lequel on désignait de son temps l'eucharistie. Jésus ordonne de recueillir les débris de pain, et on en recueille douze corbeilles : c'est pour marquer l'excellence de l'eucharistie, et en même temps son caractère permanent et inépuisable. STRAUSS, *op. cit.*, p. 244; HOLTZMANN, *op. cit.*, p. 102; SCHMIEDEL, *art. cit.*, col. 2538; ABBOTT, *art. cit.*, col. 1802; J. RÉVILLE, *op. cit.*, p. 176 sq.; LOISY, *op. cit.*, p. 420 sq.

242. Le miracle de la marche sur les eaux, VI, 16-21, est intimement lié à celui de la multiplication des pains : comme lui, il doit correspondre au discours qui va suivre, et doit être en rapport avec la même idée. On y voit, en effet, le Sauveur marcher sur les eaux du lac; d'autre part, il est dit que les disciples voulaient (ἤθελον) le prendre dans la barque, mais que la barque s'en fut atterrir aussitôt (εὐθέως), comme si on était arrivé incontinent à destination et que Jésus lui-même se fût transporté à terre instantanément. Ainsi le Verbe incarné, qui tout à l'heure parlera de donner sa chair en nourriture et son sang en breuvage, n'est pas soumis aux lois de la matière, pas plus à la loi de l'étendue qu'à celle de la pesanteur. STRAUSS, *op. cit.*, p. 237; HOLTZMANN, *op. cit.*, p. 103; SCHMIEDEL, *art. cit.*, col. 2521; J. RÉVILLE, *op. cit.*, p. 176; LOISY, *op. cit.*, p. 434 sq.

243. La guérison de l'aveugle-né, IX 1-41, représente sous une forme matérielle la vérité proclamée par Jésus immédiatement avant le miracle : « Tant que je suis dans le monde, je suis la lumière du monde », IX, 5-6, et qu'il répète encore après : « C'est pour un jugement que je suis venu en ce monde, pour que ceux qui ne voient pas voient et que ceux qui voient deviennent aveugles », IX, 39. L'aveugle représente, soit le judéochristianisme, converti au Christ et exclu de la synagogue (H. HOLTZMANN, P. W. SCHMIEDEL), soit la gentilité, opposée au judaïsme (E. A. ABBOTT), soit la gentilité et le genre humain en général (LOISY). La boue étendue sur ses yeux rappelle celle dont Dieu fit, au commencement, le corps de l'homme : elle signifie la création nouvelle, la création spirituelle du Verbe incarné. Il est dirigé vers la fontaine de Siloé, ou de l'Envoyé, parce que l'humanité est invitée à dépouiller ses misères morales et à obtenir la vraie lumière dans l'eau vive du baptême chrétien. STRAUSS, *op. cit.*, p. 150; HOLTZMANN, *op. cit.*, p. 144; SCHMIEDEL, *art. cit.*, col. 2539; ABBOTT, *art. cit.*, col. 1803; J. RÉVILLE, *op. cit.*, p. 210; LOISY, *op. cit.*, p. 585 sq.

244. La résurrection de Lazare, XI, 1-44, est l'expression symbolique de la vérité religieuse proclamée par Jésus : « Je suis la résurrection et la vie », XI, 25. Elle figure, à la fois, la vie spirituelle que le Christ donne présentement à celui qui croit en lui, et la résurrection corporelle dont il fera bénéficier le juste à la fin des temps. Lazare est le type de l'humanité souffrante et abandonnée, qui attend de Jésus la vie éternelle. De ses deux sœurs, « Marthe, qui rencontre Jésus la première, semble représenter le premier groupe de Juifs convertis, et Marie les fidèles recrutés parmi les Gentils. Associés en Jésus, les deux groupes réalisent par lui la résurrection de l'humanité, de l'homme, leur frère, qui gisait dans le tombeau depuis quatre jours, peut-être les quatre mille ans qui ont précédé la venue du Christ. » LOISY, *op. cit.*, p. 645. D'un autre côté, la parole de Jésus : « Lazare, notre ami, dort », XI, 11, signifie que la mort du chrétien n'est qu'un sommeil, non une mort véritable, et la haute voix qui retentit sur le tombeau de Lazare rappelle la grande trompette qui retentira sur le tombeau du genre humain. STRAUSS, *op. cit.*, p. 196-207; HOLTZMANN, *op.cit.*, p. 153 sq.; SCHMIEDEL, *art. cit.*, col. 2520; ABBOTT, *art. cit.*, col. 1805; J. RÉVILLE, *op. cit.*, p. 221; LOISY, *op. cit.*, p. 643 sq.

245. 2° *Critique de cette interprétation.* — Peut-être suffirait-il d'avoir exposé ces interprétations symboliques pour que l'on soit convaincu de leur peu de solidité. Quelques remarques, en tout cas, le feront constater clairement.

Tout d'abord, il est certain que, dans la pensée de l'évangéliste, les miracles ou *signes* sont des œuvres de puissance, qui montrent ou manifestent le Christ, non à la façon de peintures idéales, dépourvues de réalité (n° **237**), mais bien comme des œuvres réelles qui attestent historiquement la divinité de leur auteur. Cf. II, 11, 18, 23; III, 2; IV, 48; VI, 2, 14, 30; VII, 31; XII, 18, 37; XX, 30.

La spontanéité des miracles johanniques n'est pas, non plus, un signe de leur caractère symbolique (n° **237**). Nombre de miracles synoptiques sont également spontanés de la part de Jésus : tels, la guérison de l'homme à la main desséchée, de la femme courbée, de l'hydropique, la délivrance du possédé de Capharnaüm, de celui de Gérasa, la résurrection du fils de la veuve de Naïm : *Marc*, III, 1-3; *Luc*, XIII, 10-12; XIV, 1-4; *Marc*, I, 21-26; V, 1-13; *Luc*, VII, 11-15; cf. *Matth.*, VIII, 14-15; tels aussi, les prodiges de la pêche miraculeuse, des deux multiplications de pains, de la marche sur les eaux, du poisson au statère, du figuier maudit, de la transfiguration : *Luc*, V, 1-7; *Marc*, VI, 30-44; VIII, 1-9; VI, 45-51; *Matth.*, XVII, 23-26; *Marc*, XI, 12-14; IX, 1-7. — Par contre, des sept miracles du quatrième Evangile, plusieurs paraissent assez clairement demandés à Jésus : le premier miracle de Cana est accompli à la sollicitation discrète de sa mère; le second, à la requête expresse de l'officier de Capharnaüm; le miracle même de Béthanie n'est pas sans rapport avec la prière des sœurs de Lazare : *Jean*, II, 3, 5; IV, 47, 49; XI, 3, 22. Le caractère spontané des autres n'a pas de quoi surprendre, si, à l'exemple de la plupart des miracles synoptiques mentionnés, où se retrouve le même caractère, ils sont opérés plus directement par le Sauveur en preuve de sa doctrine ou en témoignage de sa mission.

246. *Le changement de l'eau en vin* (cf. n° **238**). — Il est impossible de trouver signifié, dans le changement de l'eau en vin, à Cana, le remplacement de la Loi ancienne par l'Evangile. Le fait que les urnes étaient destinées aux ablutions légales ne suffit pas à établir qu'elles soient un symbole du judaïsme. L'auteur ne dit pas qu'elles aient été vides, mais seulement que, sur l'ordre de Jésus, elles furent « remplies jusqu'en haut ». Le nombre de six est donné d'une façon très indifférente, comme le montre le renseignement, nullement suspect de symbolisme, fourni sur leur capacité de « deux ou trois mesures ». Surtout, l'eau des ablutions ne pourrait représenter l'Ancienne Loi que sous ce rapport précis de la purification légale, en tant qu'impuissante à conférer autre chose que la pureté extérieure et matérielle; or, le vin qui la remplace n'est aucunement présenté

comme le moyen de la purification spirituelle et véritable.

En réalité, l'antithèse, qui est au fond du récit, et qui est exprimée par le Sauveur lui-même, au v. 10, se trouve entre le vin nouveau du miracle et le vin qui a servi à la première partie du repas. Cette antithèse même ne peut signifier l'Evangile nouveau remplaçant la loi ancienne : ce sont, en effet, les mêmes convives qui boivent du premier vin et du second; le même repas a pour ainsi dire deux parties : le Sauveur et ses disciples ont assisté à l'une et à l'autre; il n'y a donc pas l'opposition nécessaire entre le régime nouveau du christianisme et celui du judaïsme ancien. Concevrait-on d'ailleurs que le régime de l'Evangile fût représenté par un festin nuptial dont le Christ n'est pas l'Epoux, mais un simple convive?

Il est bien évident que la mère de Jésus ne peut représenter la synagogue : elle est si bien sa mère selon la chair, si peu la vieille communauté d'Israël, qu'on nomme auprès d'elle les frères du Sauveur, que plus loin on parlera de son époux, et on mentionnera même à ses côtés sa sœur ou belle-sœur : II, 12; VI, 42; XIX, 25. Et puis l'auteur aurait-il donc voulu montrer la synagogue demandant au Christ de promulguer son Evangile, ou d'instituer son Eucharistie, en faveur des chrétiens?

247. *La guérison du fils de l'officier royal* (cf. n° **239**). — Pour que le fils de l'officier royal de Capharnaüm pût représenter le paganisme, il faudrait qu'à tout le moins il apparût en quelque détail du récit comme un païen lui-même. Or, toute indication en ce sens fait défaut. Au contraire, son père, qualifié de βασιλικός, ne peut, semble-t-il, être qu'un parent ou un officier du tétrarque de Galilée, Hérode Antipas : c'est donc apparemment un Galiléen; il éside d'ailleurs à Capharnaüm, et rien n'insinue ju'il ne soit pas un Juif comme les autres habitants le cette contrée.

La parole : « Ton fils vit » — tout le contexte le montre : cf. IV, 47, 49, 52; et aussi l'analogie de l'Ancien Testament : *Is.*, XXXVIII, 1, 19; *Ps.* CXVII, 17; CXVIII, 77, 116, 144; *Prov.*, IV, 4; VII, 2; *Eccli.*, XVII, 27; *Esther*, IV, 11; XVI, 13, etc. — signifie simplement que l'enfant, après avoir été moribond, est désormais hors de danger, pleinement rendu à la vie : elle ne convient point à la résurrection proprement dite du paganisme, plongé dans la mort du péché.

La mention de l'heure ne peut, non plus, avoir la portée symbolique qu'on suppose. La formule approximative : « *vers* la septième heure » n'est pas d'un écrivain symboliste. Dire que l'auteur a choisi un nombre parfait, pour marquer la perfection de l'œuvre du Christ, est arbitraire, car, s'il avait employé un nombre différent, on aurait prétendu tout aussi bien qu'il avait voulu accentuer l'état malheureux du monde païen au moment de sa conversion.

Enfin, il est clair que si le moribond est guéri à distance, il l'est par Jésus lui-même, et instantanément, si bien que l'on insiste sur la simultanéité de l'intervention du Sauveur et de la guérison effectuée, le retard apparaissant seulement dans la constatation de cette coïncidence. Comment cela pourrait-il signifier que le paganisme n'a été converti que par les disciples du Christ?

248. *Le paralytique de Béthesda* (cf. n° **240**). — Le paralytique de Béthesda figure en compagnie d'autres malades : « Sous ces portiques, dit l'évangéliste, étaient couchés quantité d'infirmes, aveugles, paralytiques, estropiés », v, 3 : cela rend bien invraisemblable qu'il soit un type figuratif. Ce qui rend la chose encore plus improbable, c'est que Jésus attribue son infirmité à ses péchés, v, 14 : or, au point de vue symbolique, l'infirmité du malade signifie son état de péché lui-même.

Au fait, l'âge donné au paralytique ne peut s'interpréter raisonnablement d'un symbole du peuple juif. Les trente-huit ans dont il est question dans le Deutéronome, II, 14, ne se réfèrent qu'à une partie du séjour d'Israël dans le désert, savoir au trajet de Cadès-Barnéa au torrent de Zéred. Partout ailleurs, la durée officielle du fameux séjour est exactement de quarante ans : *Nomb.*, XIV, 33-34; XXXIII, 13; *Deut.*, II, 7; VIII, 2; XXIX, 5; *Amos*, II, 10; V, 25; *Ps.* XCV, 10; *Néhém.*, IX, 21; *Judith*, V, 15; *Act.*, VII, 23, 30, 36, 42; XIII, 18; *Hébr.*, III, 10, 17. Or, c'est d'une façon absolument fantaisiste que l'on prétend trouver ici le chiffre de quarante, en ajoutant aux trente-huit ans mentionnés les deux années qui restent jusqu'à la mort du Christ.

La mention des cinq portiques ne suffirait sans doute pas à montrer dans la piscine probatique la figure de la Loi de Moïs e. Une circonstance va d'ailleurs formellement contre un tel symbolisme : c'est que l'eau de la fontaine, étant la figure du régime légal, devrait être représentée comme inefficace et sans vertu, jusqu'à l'intervention du Christ; or, au contraire, le fond même du récit — quoi qu'il en soit de l'authenticité des vv. 3[e], 4 (cf. n° **47**) — suppose que l'eau avait efficacité pour guérir, et qu'elle avait guéri déjà, puisqu'on y venait.

249. *La multiplication des pains* (cf. n° **241**). — La liaison entre le miracle de la multiplication des pains et le discours sur le pain de vie est indéniable; mais elle se comprend parfaitement, au point de vue de l'histoire, et de la part de Jésus. Le Sauveur a pu partir du fait de la multiplication des pains et du voyage de la foule à sa recherche, pour en tirer une leçon sur l'empressement qu'il faut avoir pour le pain de vie qu'il est lui-même; il a même pu, lors de l'accomplissement du miracle, se proposer à l'avance cette instruction; mais il paraît certain que l'évangéliste n'a pas créé son récit sous l'influence de cette idée, et qu'il n'a pas modifié le récit parallèle de ses devanciers pour faire valoir cette signification symbolique.

Si nous considérons, en effet, la partie principale du récit, l'allusion à l'eucharistie n'y apparaît pas plus accentuée que dans les Evangiles antérieurs ; elle l'est même moins. L'expression εὐχαριστεῖν n'a pas dû être choisie par l'évangéliste comme étant le terme sacramentel apte à désigner l'eucharistie : dans les écrits du Nouveau Testament, les deux termes εὐχαριστεῖν et εὐλογεῖν sont employés à peu près indifféremment l'un pour l'autre, dans la description du repas religieux : cf. *Marc*, XIV, 22 = *Matth.*, XXVI, 26 = *Luc*, XXII, 19; I *Cor.*, XI, 24. Notre auteur lui-même fait rendre grâces à Jésus, en employant le terme εὐχαριστεῖν, dans une circonstance qui n'a pas le moindre rapport avec l'eucharistie, savoir la résurrection de Lazare. Ici le verbe actif εὐλογεῖν serait même particulièrement bien venu pour marquer comment la bénédiction du Christ affecte les pains matériels et les pénètre d'une vertu divine qui les rend aptes à se multiplier.

Les Synoptiques, dans leur double récit de multiplication de pains, *Marc*, VI, 41 = *Matth.*, XIV, 19 = *Luc*, IX, 16; *Marc*, VIII, 6 = *Matth.*, XV, 36, insèrent ce détail que Jésus, après avoir béni les pains, les « rompit ». Ce trait figure également dans tous les récits de la dernière Cène : *Marc*, XIV, 22 = *Matth.*, XXVI, 26 = *Luc*, XXII, 19 = I *Cor.*, XI, 24. Comment se fait-il que le quatrième évangéliste, s'il était préoccupé du symbolisme eucharistique, soit justement seul à l'omettre? Un tel trait aurait heureusement complété le rapport entre les deux actes,

du Christ multipliant les pains, et du Christ instituant l'eucharistie; d'autre part, il aurait admirablement figuré la relation de ce sacrement avec la mort violente du Sauveur, dont le souvenir est attaché à tous les récits de l'institution et va être rappelé dans le discours même sur le pain de vie, v, 52.

Enfin, peut-on croire que l'évangéliste ait si bien vu dans le pain du miracle le pain de l'eucharistie, quand, au lieu de glisser légèrement, comme ses devanciers, sur le mélange des poissons, il mentionne au contraire ces poissons bien à part, à propos de la distribution à la foule, en paraissant leur appliquer spécialement cette réflexion que chaque convive en reçut autant qu'il désirait?

Ces traits fondamentaux sont directement opposés à l'intention symbolique en question. A côté de cela, les menus symbolismes allégués sont bien insignifiants; et ils ne sont d'ailleurs pas fondés. — « La Pâque était proche », dit l'évangéliste : le caractère large et vague de cette indication montre qu'elle n'est pas inspirée par la préoccupation symbolique; elle est tout à fait analogue aux notices chronologiques qui introduisent nombre de récits et ne présentent sûrement aucune signification spéciale : II, 13; VII, 2; XI, 55. — Quant au jeune garçon qui tient les pains, il suffit de lire le passage des Rois (n° 241) pour voir qu'il ne peut correspondre au serviteur d'Elisée, mais seulement à l'homme de rencontre qui arrive de Baal-Shalisha : il n'apparaît donc en aucune façon comme le diacre de Jésus. Il est d'ailleurs visible que les auxiliaires du Christ en cette scène sont les apôtres eux-mêmes.

250. *La marche sur les eaux* (cf. n° 242). — Si le quatrième évangéliste, en relatant la marche sur les eaux, avait été préoccupé de montrer le Christ soustrait aux lois de la matière, en particulier à la loi de la pesanteur, il aurait, semble-t-il, insisté sur cette vérité essentielle, dans le discours sur le pain de vie, qui vient à la suite : le fait est qu'on n'y trouve rien de pareil. A comparer son récit avec celui des Synoptiques, on n'y découvre non plus aucune indication qui vienne accentuer ou souligner ce point de vue.

L'idée du Christ soustrait à la loi de l'étendue paraît moins encore avoir occupé son esprit. S'il avait tenu à laisser le Sauveur hors de la barque, n'aurait-il pas nettement déclaré qu'il se transporta à terre en un clin d'œil, en faisant entendre qu'au contraire la barque dut continuer normalement sa course sur le lac? Il est d'ailleurs inexact que le Christ johannique reste hors de la barque, et que celle-ci se trouve transportée au rivage instantanément : le contexte du v. 19, où il est dit que les disciples furent d'abord effrayés, puis rassurés par Jésus, montre que le v. 20 doit se traduire, conformément au sens le plus ordinaire de l'expression, par : « *Ils consentirent donc* à le prendre dans la barque »; la comparaison des Synoptiques et le contexte du v. 18 montrent également que la barque n'atterrit pas précisément d'une façon subite, mais, la tempête ayant été apaisée, et aussitôt Jésus reçu parmi eux, elle s'en fut tout droit et sans retard au lieu où elle se dirigeait. Le récit johannique a donc exactement la même portée que le récit traditionnel : les deux symbolismes qui pouvaient avoir quelque affinité avec l'idée du Christ, aliment spirituel dans l'eucharistie, n'ont sûrement pas inspiré notre relation particulière.

251. *La guérison de l'aveugle-né* (cf. n° 243). — La diversité des symbolismes supposés à l'aveugle-né montre à l'avance que le caractère typique du personnage est loin de ressortir nettement du récit. — L'idée du judéochristianisme est, à première vue, séduisante : l'aveugle est Juif; guéri par le Sauveur, il est pris à partie par les pharisiens et mis hors la synagogue. Mais il serait bien étrange qu'un théologien éphésien de la fin du Ier siècle, qui ne paraît s'intéresser vraiment qu'au christianisme spirituel et intégral, eût ainsi mis en relief le christianisme palestinien des premiers jours. Et puis que signifieraient les parents qu'il lui donne? Ce ne peuvent être le judaïsme, puisqu'aussi bien que lui ils sont en butte à la persécution des pharisiens. Et aurait-il songé à le représenter aveugle de naissance?

Le personnage n'est pas mieux qualifié pour représenter la gentilité? Il serait surprenant que, pour type du monde païen, l'auteur eût voulu un Juif. Que n'a-t-il mis en scène un Gentil? Cela ne dépassait pas son pouvoir d'invention. Au besoin, il n'avait qu'à exploiter l'un des incidents synoptiques où figurent de tels personnages.

Contre le symbolisme de l'humanité s'élèvent des difficultés analogues. L'évangéliste aurait-il dessiné un type du genre humain en traits si nettement individuels? Lui aurait-il donné des parents qui le reconnaissent expressément pour leur fils, qui refusent de répondre pour lui parce qu'il est en âge de s'expliquer lui-même? Aurait-il mentionné ces voisins qui se demandent si c'est bien là l'infirme qu'ils avaient coutume de voir mendier à la porte du temple? Cela est au plus haut point invraisemblable. — Il est donc vrai que le personnage central du récit n'offre aucun symbolisme net et cohérent.

Les détails de l'épisode ne conviennent pas mieux à l'interprétation en question. Le liniment de boue marque si peu l'acte créateur du Verbe que l'aveugle, pour être guéri, doit au préalable se purifier de cette boue même, en allant se laver les yeux à la piscine. — Que la piscine représente l'eau du baptême chrétien, cela ne ressort évidemment pas du nom de Siloé, qui signifie « Envoyé ». Alors même que, par cette expression, l'évangéliste songerait au Christ, Envoyé du Père, il n'y aurait pas d'allusion caractéristique au baptême. Il est d'ailleurs beaucoup plus probable que l'auteur entend, ici comme ailleurs (I, 38, 41, 42; V, 2; XIX, 14), fournir une explication littérale : Siloé paraît signifier « émission d'eau »; les eaux de la fontaine étaient, en effet, amenées par dérivation d'une source supérieure.

Les autres indications du récit contredisent positivement la signification relative au baptême chrétien. — Jésus ne vient point avec l'aveugle à Siloé, ce n'est pas lui qui lui dessille les yeux, et ce ne sont pas davantage ses disciples, mais c'est l'aveugle qui, sur son ordre, va à la fontaine se laver pour recouvrer la vue. Il faudrait donc penser que le chrétien est le propre ministre de son baptême? Pourquoi l'évangéliste n'a-t-il pas donné ce rôle aux apôtres du Sauveur? — D'autre part, le Christ ne provoque l'aveugle à un acte de foi qu'après sa guérison opérée, dûment constatée, et même après son expulsion par les pharisiens : comment accorder cela avec l'économie essentielle du baptême chrétien? Le baptême ne précède pas l'acte de foi, il en est le couronnement et la consécration : comment se fait-il que le Sauveur demande seulement après coup au miraculé s'il croit au Fils de l'homme, et qu'à ce moment-là même le miraculé déclare expressément qu'il ne le connaît pas encore? — Il paraît évident que l'auteur, en composant son récit, a pensé à tout autre chose qu'à représenter le baptême chrétien.

La relation qui existe entre l'épisode et les paroles où Jésus se déclare la lumière du monde, n'est donc pas celle d'une composition symbolique à la vérité spirituelle dont elle serait la traduction. L'infirmité de l'aveugle fournit au Sauveur l'occasion d'accomplir une fois de plus en faveur de son entourage l'œuvre,

d'illumination pour laquelle il a été envoyé et qu'il doit réaliser avant que vienne la mort, qui mettra fin à sa carrière terrestre et amènera pour les Juifs la nuit, en les privant de leur lumière. Cf. XII, 35; XI, 9; VII, 33; VIII, 21; III, 19-21; V, 35. D'autre part, l'aveugle, devenu voyant, sert au Sauveur de thème de comparaison pour représenter les Juifs fidèles, au cœur simple et droit, devenus croyants, par contraste avec ceux qui, se targuant de bien voir, de voir mieux que les autres, et ayant la prétention de les éclairer, en réalité sont des aveugles.

252. *La résurrection de Lazare* (cf. n° 244). — « Je suis la résurrection et la vie », dit Jésus à l'occasion de la résurrection de Lazare : cette parole signifie-t-elle qu'il est principe de vie spirituelle pour l'humanité croyante, et cette vérité peut-elle être symbolisée par le miracle que raconte l'évangéliste? Il ne semble pas. Le Sauveur explique ainsi sa pensée : « Celui qui croit en moi, quand même il mourrait, vivra. Et quiconque vit et croit en moi ne mourra pas pour toujours. » La mort dont il s'agit est incontestablement la mort corporelle; il semble donc que la vie pareillement en question ne puisse être que la vie du corps. Le croyant a beau subir la mort, il ne lui reste pas soumis à jamais; il en sera délivré un jour; une fois trépassé, il reviendra à la vie. Or, on conçoit qu'à l'appui de cette affirmation de principe, et comme gage de ce qu'il accomplira plus tard à l'égard de tous les croyants, Jésus ressuscite actuellement un mort en particulier. La résurrection de Lazare n'apparaît plus, dans ce cas, comme le symbole d'une vérité spirituelle, mais bien comme une preuve de la déclaration faite par le Christ, un exemple individuel et présent qui garantit le fait général et à venir.

De fait, Lazare n'a pu être conçu par l'évangéliste comme type représentatif de l'humanité. Son nom, interprété « Dieu est secourable », n'offre qu'une signification vague et banale, en regard du symbolisme précis attribué au récit. Le personnage est, au contraire, bien individualisé par les renseignements fournis sur sa famille, et il est impossible de les réduire au symbolisme. — On veut que Marthe soit la figure de l'Eglise judéo-chrétienne, et Marie celle de l'Eglise de la gentilité : mais d'où vient que la magnifique profession de foi du v. 27, qui convient si bien au christianisme spirituel et parfait, se trouve placée, non dans la bouche de Marie, mais dans celle de Marthe? Et que peuvent signifier ces détails, que les Juifs de Jérusalem viennent offrir leurs condoléances aux deux sœurs, qu'ils sont reçus directement par Marie, demeurée à la maison, qu'ils s'en vont à sa suite, quand elle sort, appelée par Marthe? Enfin conçoit-on que le judéochristianisme et l'hellénochristianisme soient représentés comme les deux sœurs du genre humain, que ces deux sœurs viennent, toutes deux ensemble, puis l'une après l'autre, demander au Christ, d'abord la guérison, ensuite la résurrection de ce frère qui, en réalité, ne se distinguerait pas d'elles-mêmes? — Enfin, si les quatre jours écoulés depuis la mort de Lazare représentaient les quatre mille ans, censés écoulés depuis l'origine du monde, à quoi se référerait la maladie antérieure du défunt? Elle ne répond sans doute pas à un état qui aurait précédé la naissance de l'humanité? — Le symbolisme de la résurrection spirituelle de l'humanité doit donc être mis complètement hors de cause.

Le trait concernant le sommeil de Lazare, d'autre part le rapport prétendu entre la voix haute de Jésus et la trompette du jugement dernier, sont évidemment des raisons insuffisantes pour penser que la résurrection de Lazare soit, à proprement parler, figurative de la résurrection corporelle des justes à la fin des temps. Ce qui convainc du contraire, c'est que la manière dont est présenté le personnage, son association à Marthe et à Marie, sa désignation comme étant de Béthanie, à quinze stades de Jérusalem, enfin les multiples détails fournis sur les démarches de Jésus, celles des deux sœurs, la présence des Juifs, et les incidents qui servent d'épilogue au miracle, sont sans relation possible avec l'idée que serait censé figurer notre auteur.

253. *Conclusion.* — Les récits johanniques de miracles ne sont donc pas des compositions symboliques. Cette constatation est très significative en ce qui concerne les miracles reliés par l'évangéliste lui-même à des sentences qui pourraient offrir la clef de leur symbole : la résurrection de Lazare n'est pas la traduction sensible de cette vérité que le Christ est la résurrection et la vie; la guérison de l'aveugle-né ne figure pas, à proprement parler, le Christ lumière du monde; la multiplication des pains et la marche sur les eaux ne représentent pas allégoriquement comment le Christ est le pain de la vie spirituelle dans l'eucharistie. Ces deux derniers miracles prêtent, en particulier, à une vérification capable de donner une pleine certitude : ils sont communs au quatrième Evangile et aux Synoptiques; or, dans notre document, ils ne sont pas plus expressifs de la vérité qui est en question, ils le sont même moins que dans les documents antérieurs, et leurs particularités propres ont visiblement une tout autre cause que la préoccupation de mettre cette vérité en évidence.

3° **Les autres récits qui se trouvent communs aux Synoptiques.** — Nous pourrions nous en tenir à ces premières constatations. Bornons-nous à les compléter par l'examen de trois récits, autres que des récits de miracles, et qui, se retrouvant dans les premiers Evangiles, permettent de contrôler plus sûrement leur symbolisme possible. Ce sont : l'expulsion des vendeurs du temple, l'onction de Béthanie, l'entrée à Jérusalem. Nous y ajouterons quelques remarques sur la date assignée à la mort de Jésus.

254. 1° *L'expulsion des vendeurs du temple.* — *Interprétation symbolique.* — L'expulsion des vendeurs du temple, II, 13-22, d'après les critiques symbolistes, serait le même fait que les Synoptiques placent à la fin du ministère de Jésus : *Marc*, XI, 15-19 = *Matth.*, XXI, 12-17 = *Luc*, XIX, 45-48. Le quatrième évangéliste compléterait le récit de ses devanciers à l'aide de données éparses dans leurs documents. — C'est ainsi que la déclaration du Sauveur : « Détruisez ce temple, et je le rebâtirai en trois jours », doit être empruntée à la déposition des faux témoins devant le sanhédrin : *Marc*, XIV, 58 = *Matth.*, XXVI, 61. — La réponse prêtée aux Juifs : « Il a fallu quarante-six ans pour construire ce temple... » doit viser le temple de Zorobabel : l'évangéliste paraît avoir entendu de ce temple les sept semaines que *Daniel*, IX, 25, distingue d'abord dans la fameuse prophétie des soixante-dix semaines d'années; dans cette prophétie, une demi-semaine est mise à part et pouvait s'entendre du temps de l'épreuve messianique, ce qui ramène le nombre à six semaines et demie d'années, ou quarante-six ans approximativement. Du temple de Zorobabel, la pensée de l'auteur se serait portée au Christ, dont il lui paraissait la figure : la vie terrestre du Sauveur est censée correspondre au nombre parfait de sept semaines d'années; aussi bien Jésus semble-t-il, d'après l'évangéliste, avoir près de cinquante ans à la fin de sa vie : VIII, 57; la durée de son ministère public, étant de plus de trois ans, doit elle-même répondre au chiffre messianique d'une demi-semaine d'années, ou de trois ans et demi. En conséquence, les quarante-six ans peuvent s'entendre, à un point de vue symbolique, de l'âge du Christ : le Sauveur a, figurative-

ment, quarante-six ans accomplis, quand il chasse les vendeurs du temple. — Quant à la date de l'incident, l'expulsion des vendeurs n'a pu, dans la réalité de l'histoire, avoir lieu qu'à la fin du ministère de Jésus : la parole sur le temple, alléguée si hautement devant le grand-prêtre, a dû, en effet, être prononcée peu de jours et non plusieurs mois avant le procès; d'ailleurs une manifestation de ce genre, véritable acte d'autorité messianique, ne pouvait qu'amener incontinent la condamnation du Sauveur. Le quatrième évangéliste a donc opéré une transposition : il a placé l'épisode au début même du ministère, parce que c'était en réalité le premier acte de Jésus dans son unique séjour à Jérusalem, et aussi par égard pour la prophétie de *Malachie*, III, 1, où la venue de l'Ange de l'alliance à son temple paraissait figurer l'incarnation du Verbe et suivre, d'autre part, immédiatement l'envoi du messager précurseur. LOISY, *Le quatr. Evang.*, p. 287 sq.; J. RÉVILLE, *Le quatr. Evang.*, p. 141; cf. ABBOTT, art. *Gospels*, dans l'*Encycl. biblica*, t. II, col. 1801.

255. *Critique de cette interprétation.* — Quoi qu'on en dise, l'incident est parfaitement vraisemblable à l'époque où le place notre évangéliste. La parole sur le temple, alléguée par les faux témoins, peut dater de deux ans, et avoir suffisamment frappé les Juifs pour leur revenir en mémoire au moment où il s'agit de trouver un chef d'accusation contre le Sauveur; peut-être même s'expliquerait-on mieux, dans ce cas, la discordance des témoignages, soulignée par les évangélistes. — L'expulsion des vendeurs n'est pas, non plus, la cause immédiate de la condamnation de Jésus : ce qui, à la fin de sa vie, porte au comble la fureur des chefs religieux, c'est la journée des Rameaux, ce sont les incidents significatifs qui la suivent, c'est le progrès de l'influence du Christ, constaté lors de l'entrée triomphale, témoigné de nouveau par l'accueil fait à ses prédications. Placé au début du ministère, l'incident n'a rien qui doive donner lieu à un dessein de mort immédiate : tout au plus peut-il provoquer un commencement de projet hostile, pareil à celui que, pour la même époque, signalent les Synoptiques eux-mêmes : *Marc*, III, 6 et parall.

D'un autre côté, on n'arrive pas à expliquer raisonnablement la transposition supposée de la part de notre évangéliste. Le premier acte du ministère hiérosolymitain, c'était l'entrée à Jérusalem : il l'a pourtant maintenue à sa place. Rien, dans notre épisode, n'insinue que l'évangéliste aurait songé à la prophétie de Malachie, encore moins aux combinaisons étranges censées échafaudées sur son texte. — Par contre, il ne serait pas étonnant que les Synoptiques eux-mêmes, dont le cadre paraît beaucoup plus systématique, eussent transporté, au début de l'unique séjour hiérosolymitain dont ils fassent mention, un fait qui en réalité se serait passé dans un voyage antérieur.

Ce qui donne confiance en la relation johannique, c'est l'allusion aux quarante-six ans de la construction du temple : cette donnée n'a aucun rapport avec la prophétie de *Daniel*, IX, 25-27; elle ne convient en aucune façon au temple de Zorobabel : cf. *Esdr.*, I, 1; III, 8-10; IV, 5, 24; VI, 15; *Aggée*, I, 1 sq. Elle se réfère très nettement à l'édifice que les Juifs ont sous les yeux; et nous savons qu'en effet, au début de la vie publique du Sauveur, les travaux de reconstruction du temple, entrepris par Hérode, duraient depuis quarante-six ans : cf. SCHUERER, *Geschichte des jüdischen Volkes im Zeitalter Jesu Christi*, 3e éd., 1901, t. I, p. 369, 392 sq. Cette donnée elle-même, se trouvant dans la bouche des Juifs, ne peut viser le moins du monde l'âge de Jésus; par ailleurs nous avons vu (no 236) que l'évangéliste n'entend pas fixer au ministère du Christ la durée du chiffre messianique de trois ans et demi, et c'est très gratuitement qu'on s'autorise de la parole des Juifs, au ch. VIII, 57, pour conjecturer que le Sauveur avait alors quarante-neuf ans.

D'autres faits encore tendent à montrer la bonne information de notre auteur. La parole mise dans la bouche de Jésus : « Détruisez ce temple, et je le rebâtirai en trois jours... » est beaucoup plus vraisemblable que celle que lui prêtent les faux témoins, dans les Synoptiques, et elle fournit la clef de leurs contradictions. Il y a également tout lieu de croire que le propos, ainsi retenu par les Juifs, a été tenu par le Sauveur dans une circonstance où l'attention était vivement portée sur l'édifice du temple : c'est justement ce qui apparaît dans le récit johannique. H. HOLTZMANN, *Das Evangelium des Johannes*, 1893, p. 60; O. HOLTZMANN, *Leben Jesu*, 1901, p. 34, 313, note 1, 327. Enfin, la remarque du v. 22 : « Lors donc qu'il fut ressuscité des morts, ses disciples se souvinrent qu'il avait dit cela, et ils crurent à l'Ecriture et à la parole que Jésus avait dite », montre bien que l'évangéliste ne se désintéresse point de la réalité de l'histoire; elle donnerait même à entendre que l'auteur était l'un des disciples, dont il décrit ainsi l'expérience: cf. XX, 8-9.

256. 2° *L'onction de Béthanie et l'entrée à Jérusalem. — Interprétation symbolique.* — Au dire des critiques symbolistes, les épisodes de l'onction de Béthanie et de l'entrée à Jérusalem seraient deux tableaux symboliques figurant la conversion du monde, ou le triomphe du Christ et de l'Evangile.

A Béthanie, Marie, sœur de Lazare, oint les pieds de Jésus et les essuie de ses cheveux : « on doit croire, dit M. LOISY, *op. cit.*, p. 672, que l'action est symbolique et destinée à montrer comment Marie, l'Eglise de la Gentilité, a recueilli aux pieds de Jésus (cf. *Luc*, X, 39) le parfum de l'Evangile qui se répand dans tout l'univers. Cette hypothèse est d'autant plus probable que la réflexion : *Et toute la maison fut remplie de l'odeur du parfum*, remplace la parole de Jésus, dans Marc et Matthieu : *Partout où cet Evangile sera prêché, on dira en souvenir d'elle ce qu'elle a fait* (*Marc*, XIV, 9 = *Matth.*, XXVI, 13). Ce n'est pas pour rien que la bonne odeur se répand devant Lazare, figure de l'humanité rachetée. Il suffit d'entrer dans le symbolisme du récit pour n'y plus trouver de difficultés ». Aux murmures de Judas, sur le gaspillage du parfum, le Sauveur répond, v. 7 : ἄφες αὐτήν, ἵνα εἰς τὴν ἡμέραν τοῦ ἐνταφιασμοῦ μου τηρήσῃ αὐτό. M. Loisy traduit : « Laisse-la, afin qu'elle le garde pour le jour de ma sépulture »; et il ajoute, *op. cit.*, p. 675 : « Dans notre récit, le parfum n'a pas été répandu tout entier, ou bien il est censé subsister, bien que répandu »; ce serait pour marquer que « l'Evangile, à partir de l'ensevelissement du Christ, se répandra par toute la terre ».

257. Dans le récit de l'entrée à Jérusalem, il est dit, XII, 13, que les gens « prirent les branches des palmiers (τὰ βαΐα τῶν φοινίκων)... et ils criaient : Hosanna! Béni soit celui qui vient au nom du Seigneur et le roi d'Israël! » « Les palmes du quatrième Evangile, dit M. Loisy, *op. cit.*, p. 678, doivent être apparentées de très près à celles que portent les élus dans l'Apocalypse (VII, 9). On portait des palmes en signe de joie, à l'entrée solennelle des princes dans la capitale. C'est au Christ-roi que cet hommage est rendu. » De fait, la formule de l'acclamation messianique, empruntée aux Synoptiques, est « modifiée, afin de signifier plus clairement la royauté de Jésus ». L'auteur veut « figurer le triomphe éternel du Sauveur dans la vraie Jérusalem, l'Eglise de la terre et celle du ciel.

Le Christ passe de Béthanie, la maison de douleur, à Jérusalem, la demeure de gloire ».

258. *Critique de cette interprétation.* — Si l'on vérifie ces interprétations, par la comparaison des récits johanniques avec les récits parallèles des Synoptiques, on constate qu'elles n'ont pas le plus léger fondement. — Comment croire, par exemple, qu'en montrant Marie essuyant avec ses cheveux les pieds de Jésus, l'évangéliste a prétendu exprimer qu'elle « reprend » ainsi le parfum et le « recueille » en quelque sorte aux pieds du Sauveur? Cela dépasse toutes les bornes de la vraisemblance. Il est dit d'ailleurs expressément que la femme « apporte » le parfum avec elle. Et n'est-il pas encore ridicule de rapprocher le trait en question de celui que rapporte saint *Luc*, x, 39 : « Assise aux pieds du Seigneur, Marie écoutait sa parole », comme si la mention, fournie de part et d'autre, des « pieds » du Sauveur autorisait à établir une équivalence entre la parole recueillie de sa bouche et le parfum essuyé à ses pieds! Faut-il ajouter que, chez les Synoptiques, la prédication de l'Evangile est mentionnée dans une proposition on ne peut plus secondaire ; que rien, absolument rien n'indique que notre auteur entende y faire correspondre la mention du parfum embaumant la maison ; que Lazare figure en qualité de simple convive, et n'est en aucune façon le type de l'humanité rachetée?

La réponse du Sauveur, au v. 7, doit signifier très probablement : « Laisse-la, afin qu'elle l'*ait gardé* pour le jour de ma sépulture » ; c'est-à-dire : ne lui reproche pas de l'avoir gardé jusqu'à ce jour qui peut être regardé comme le jour de mon onction funèbre. On a ainsi une équivalence parfaite avec la relation synoptique: dans l'onction pour laquelle vient d'être utilisé le parfum, il faut voir l'onction anticipée de la sépulture, censée imminente. Il n'est aucunement question de la prédication évangélique. — D'ailleurs, à adopter l'hypothèse de M. Loisy, on ne concevrait pas mieux que le parfum tenu en réserve pût signifier l'Evangile, et l'on comprendrait moins bien encore que le succès de l'Evangile fût rattaché à la sépulture du Sauveur, non à sa résurrection.

Les particularités les plus saillantes du récit, comparé à la relation des Evangiles antérieurs, n'ont donc aucunement leur raison d'être dans la préoccupation symbolique. Et il faut en dire autant des nombreux détails secondaires, en particulier de ceux qui concernent le rôle personnel de Judas, et de la fixation de l'épisode au sixième jour avant la Pâque. La liaison établie par les Synoptiques entre l'onction de Béthanie et les pourparlers de Judas avec les sanhédrites semble due à une certaine connexion logique des deux épisodes : elle s'explique bien si l'incident de Béthanie, en excitant le dépit de Judas, avare et voleur, comme le marque le quatrième Evangile, a poussé le disciple infidèle à chercher dans un marché infâme le moyen de satisfaire sa passion. Cf. O. Holtzmann, *Leben Jesu*, 1901, p. 35, 309, 314.

259. Les traits propres au récit johannique de l'entrée à Jérusalem ne sont pas davantage inspirés par le symbolisme. En disant que les gens prirent « *les* branches *des* palmiers », l'évangéliste vise très clairement *les branches des* arbres qui bordaient le chemin ; s'il précise que ces arbres étaient des palmiers, cela montre simplement sa connaissance exacte des environs de Jérusalem. En tout cas, rien n'est moins symbolique que l'expression dont il fait choix : il suffit pour s'en convaincre de la comparer à celles de l'Apocalypse. — Chez les trois Synoptiques, les vivats sont également adressés au Christ-roi : notre auteur n'a donc pas modifié leur formule dans le sens que l'on prétend ; au contraire, ses expressions sont moins caractéristiques que, par exemple, celles de saint *Luc*, xix, 38. — Enfin, on n'a pas le moindre indice qu'il attache à Béthanie une idée de tristesse, ni qu'il envisage Jérusalem comme une demeure de gloire ; il songe d'ailleurs si peu à suggérer cette antithèse qu'il omet de rappeler, en tête de son récit, que Jésus vient de Béthanie, et qu'à la fin il néglige de mentionner qu'il entre en effet dans la capitale.

Les autres détails conviennent encore moins bien au symbolisme : l'incident de l'ânon n'est pas pour faire valoir le triomphe du Christ-roi ; la citation du prophète Zacharie est beaucoup moins expressive que dans les Synoptiques ; la remarque, que les disciples comprirent seulement après la résurrection le rapport de cette scène avec l'Ecriture, montre bien le souci de ne pas aller contre l'histoire, et paraît même attester un souvenir personnel de l'évangéliste, témoin et acteur : cf. ii, 22 ; xx, 8-9.

260. 4° Le jour et l'heure de la mort de Jésus. — 1° *Les données des Evangiles.* — Si l'on s'en rapporte au témoignage des Synoptiques, le dernier repas de Jésus a été une cène pascale, fixée chez les Juifs au soir du 14 nisan (aux premières heures du 15, d'après la manière juive de compter les jours de six heures du soir à six heures du soir), et il est mort le lendemain, 15 nisan, vers trois heures de l'après-midi : *Marc*, xiv, 12-17, 26 = *Matth.*, xxvi, 17-20, 30 = *Luc*, xxii, 7-15 ; *Marc*, xv, 6 = *Matth.*, xxvii, 15 = *Luc*, xxiii, 17 ; *Marc*, xv, 25, 33-34, 42 = *Matth.*, xxvii, 45-46, 57 = *Luc*, xxiii, 44. — Or, plusieurs indications du quatrième Evangile donneraient à croire que la mort du Sauveur s'y trouve placée, non au 15 nisan, mais au 14, où devait être célébré le repas pascal ; non à trois heures de l'après-midi, mais tout à fait au soir.

D'un côté, en effet, il semblerait que la mort de Jésus précède le grand jour (le 15) qui était inauguré par l'immolation de la pâque. Le récit de la dernière Cène est introduit par cette mention chronologique, xiii, 1 : πρὸ δὲ τῆς ἑορτῆς τοῦ πάσχα, « avant la fête de la Pâque ». Au matin de la passion, les Juifs refusent d'entrer dans le prétoire, xviii, 28, « afin de ne point se souiller, et de pouvoir manger la pâque ». Ce jour-là est appelé, xix, 14 : « préparation de la Pâque ». Il est dit, du lendemain, comme s'il avait été le jour même de la solennité pascale, xix, 31 : « c'était un grand jour que le jour de ce sabbat ». — D'autre part, on voit, xix, 14, qu'au moment où se termine le procès devant Pilate, « il était environ la sixième heure », donc, si l'on compte à la manière juive, autour de midi. Dans ces conditions, la mort de Jésus n'a pas dû avoir lieu vers trois heures, mais plus tard. De fait, les Juifs demandent, aussitôt après, au gouverneur de faire enlever les cadavres, xix, 31, comme si le sabbat allait commencer, c'est-à-dire, si l'on était tout près de six heures du soir.

261. 2° *L'hypothèse d'une transposition symbolique.* — On a donc soupçonné une transposition de la part de l'écrivain johannique. Cette transposition aurait un motif symbolique, l'intention de montrer en Jésus le véritable Agneau pascal. Il était prescrit par la Loi, *Exod.*, xii, 6, que la pâque fût immolée le 14 nisan, « entre les deux soirs », c'est-à-dire à la chute du jour. Notre auteur reporterait l'immolation du Christ, du 15 nisan au 14, et de 3 heures de l'après-midi vers 6 heures.

En même temps, il aurait soin de souligner plusieurs rapports typologiques entre la passion du Sauveur et le rituel pascal. La Loi, *Exod.*, xii, 22, ordonnait de marquer les portes des maisons avec un balai d'hysope trempé dans le sang de l'agneau : de là la tige d'hysope à laquelle est fixée l'éponge imbibée

de vinaigre, *Jean*, XIX, 29. L'agneau devait être mangé intact, *Exod.*, XII, 46 : de là la mention du crurifragium épargné à Jésus et le rappel de la prophétie : « On ne lui brisera pas d'os », *Jean*, XIX, 36. Enfin, il était prescrit de manger la pâque sur place, *Exod.*, XII, 46 : de là cette indication, *Jean*, XIX, 41, que Jésus fut enseveli « dans l'endroit où il avait été crucifié ». STRAUSS, *Nouv. vie de Jésus*, t. II, p. 296 sq.; A. RÉVILLE, *Jésus de Nazareth*, t. II, p. 347-348; J. RÉVILLE, *Le quatr. Evang.*, p. 290; SCHMIEDEL, art. *John*, col. 2526-2527; JUELICHER, *Einleit.*, p. 378-379; LOISY, *Le quatr. Evang.*, p. 67-69, 868 sq.; SCOTT, *Fourth Gospel*, p. 223-224; HOLTZMANN-BAUER, *Evang. Joh.*, p. 285.

262. 3° *Critique de cette hypothèse.* — La discussion logique de cette hypothèse demande que les allusions au rituel de la Pâque, et l'adaptation qui concerne l'heure de la mort, soient examinées avant la modification censée apportée au jour. Déjà, en effet, le Christ synoptique, en instituant le mémorial de son immolation au cours du repas pascal, célébré le 14 nisan, et en mourant au jour de la solennité de la Pâque, le 15, apparaissait assez manifestement comme la Pâque nouvelle et véritable : I *Cor.*, V, 7; cf. I *Pier.*, I, 19. Si le quatrième évangéliste a voulu accentuer encore le rapport typologique, il n'a pas dû se borner à transporter la mort du 15 au 14, mais, comme on le pense en effet, il a dû la faire coïncider avec l'heure de l'immolation de l'agneau et orner son récit d'allusions suffisamment claires au rituel pascal.

Il n'y a pas d'allusions claires au rituel pascal. — Or, tout d'abord, ces allusions claires au rituel pascal manquent véritablement. — Dans l'Exode, il est eqestion d'un balai d'hysope, que l'on trempe dans tusang de l'agneau, pour en asperger les portes des maisons juives; le quatrième évangéliste parle d'une lige d'hysope, à laquelle on fixe une éponge remplie de vinaigre, que l'on approche de la bouche du Sauveur. Il n'y a pas d'analogie possible entre les deux situations. Rien n'autorise à croire à une intention symbolique. Le détail se comprend, au contraire, fort bien dans la réalité. L'hysope de notre Evangile est représentée comme une tige desséchée et rigide : elle correspond à ce que les Synoptiques nomment « un roseau », *Marc*, XV, 36 = *Matth.*, XXVII, 48. La croix de Jésus était peu élevée, et une tige de cette sorte pouvait aisément porter aux lèvres du Sauveur la petite éponge qui servait à fermer le goulot du vase où était la boisson vinaigrée des soldats.

A la suite du coup de lance, nous lisons, XIX, 36 : « Ces choses arrivèrent pour que fût accomplie l'Ecriture : *On ne lui brisera pas d'os.* Et une autre Ecriture dit encore : *Ils regarderont vers celui qu'ils ont percé.* » Il n'est pas vraisemblable que le rappel de la première prophétie soit destiné à souligner un rapport du Christ avec l'agneau pascal : l'auteur ne l'aurait pas fait suivre d'une autre citation, prise de *Zachar.*, XII, 10, et qui n'a rien à faire avec cette idée. Le coup de lance porté au côté de Jésus déjà mort ne peut d'ailleurs correspondre au coup de couteau appliqué à la gorge de l'agneau pour l'immoler. Si donc l'évangéliste entend, par son premier texte, se référer à *Exod.*, XII, 46, il doit avoir en vue, non un rapport typologique, mais un simple rapport prophétique, comme dans le cas de sa seconde citation. Il semble d'ailleurs plus probable qu'il vise le texte du *Ps.* XXXIV, 21, où il est dit que les os des justes ne seront point broyés.

Enfin, il paraît évident que la mention de la proximité du sépulcre a uniquement pour but d'expliquer comment, pressé par l'imminence du sabbat, on choisit cet endroit pour y déposer le corps de Jésus, XIX, 42.

263. *L'heure de la mort du Christ ne coïncide pas avec celle de l'immolation de l'agneau.* — L'évangéliste est encore moins préoccupé de faire coïncider l'heure de la mort du Christ avec celle de l'immolation de la pâque. Il n'a pas un mot pour insinuer qu'elle soit arrivée sur le tard. Quand il mentionne la démarche des Juifs pour l'enlèvement des corps, il n'indique aucunement que cette démarche ait eu lieu sitôt après le dernier soupir de Jésus et peu avant le commencement du sabbat. Au contraire, il place, entre la mort du Sauveur et l'ouverture du sabbat, un certain nombre de faits qui semblent réclamer un temps assez notable, XIX, 38 sq. Enfin, on a de bonnes raisons de croire que l'évangéliste compte habituellement les heures à la façon romaine : I, 39; IV, 6, comparé à *Gen.*, XXIV, 11; IV, (52); la sixième heure, à laquelle il fait terminer le procès devant Pilate, peut donc être six heures du matin : on a ainsi un accord exact avec les Synoptiques, où le crucifiement a lieu à neuf heures, le commencement des ténèbres à midi, la mort à trois heures.

264. *Le jour de la mort n'est pas anticipé au 14 nisan.* — Dans ces conditions, il devient invraisemblable que notre auteur se soit soucié d'anticiper tendancieusement le jour de la mort. — Certains auteurs ont pensé que le quatrième évangéliste avait réellement fixé la mort de Jésus au 14 nisan, et qu'il faudrait ramener, d'une façon ou d'une autre, à cette date les données des Synoptiques. MALDONAT, *In Matth.*, XXVI, 2; dom CALMET, *L'Evangile de S. Jean*, 1729, p. 344; B. WEISS, *Das Johannes-Evangelium*, 9ᵉ éd., 1902, p. 379; F. GODET, *Comment. sur l'Evang. de S. Jean*, 1881, t. III, p. 606 sq.; P. SCHANZ, *Commentar über das Evang. des heil. Johannes*, 1885, p. 544 sq.; O. HOLTZMANN, *Leben Jesu*, 1901, p. 35, 309, 312; Th. CALMES, *L'Evang. selon S. Jean*, p. 364-372; W. SANDAY, *The criticism of the fourth Gospel*, 1905, p. 155; E. JACQUIER, *Hist. des livres du N. T.*, t. IV, 1908, p. 228. — Mais il est bien difficile de contester que la dernière Cène, chez les Synoptiques, soit le repas pascal, et il est assez arbitraire de supposer que Jésus aura célébré la Pâque avec ses disciples, un autre jour que les Juifs. Au contraire, les données du quatrième Evangile peuvent sans trop de peine cadrer avec l'indication du 15 nisan, et l'on a même des raisons positives de croire qu'en réalité elles se rapportent à cette date.

265. La mention chronologique qui introduit la dernière Cène, XIII, 1 : « Avant la fête de la Pâque », convient très bien au jeudi 14 nisan. L'auteur peut l'employer même à propos du repas pris sur le soir, dès lors qu'il compte les jours à la manière romaine d'Asie Mineure. Au point de vue romain, le jour de la fête est bien celui qui suivra le prochain lever du soleil, le vendredi 15. Ce qui le confirme, c'est que l'évangéliste rattache très expressément à ce dernier souper la dénonciation du traître, et par là l'identifie nettement à la dernière Cène synoptique : or celle-ci est le repas pascal du 14 nisan, et elle était connue comme telle dans la tradition primitive : I *Cor.*, V, 7; XI, 23-25.

Le jour où meurt Jésus est appelé « préparation de la Pâque », XIX, 14. Mais on n'a jamais désigné ainsi chez les Juifs les préparatifs de la solennité pascale ou la veille de la Pâque; cf. BOCHART, *Hierozoicon*, t. I, *De agno paschali*, p. 567. Tout le contexte montre que l'attention de l'auteur est portée sur la circonstance de la « Préparation du sabbat » ou vendredi, appelé couramment « la Préparation »; XIX, 31, 41-42; cf. *Marc*, XV, 42; *Matth.*, XXVII, 62: *Luc*, XXIII, 54; *Martyrium S. Polycarpi*, VII, 1. Il est donc simplement question de la Préparation ou du vendredi qui se trouvait dans l'octave pascale et,

cette année-là, coïncidait avec la solennité même de la Pâque.

La réflexion : « grand était le jour de ce sabbat », XIX, 31, ne désigne pas autre chose que la solennité habituelle du jour consacré au Seigneur : elle est destinée, en effet, à justifier le repos obligatoire de ce jour; quand l'auteur vient à parler de la démarche de Marie-Madeleine au tombeau, le lendemain, il ne dit point : « le premier jour après *la Pâque* », mais simplement : « le premier jour après *le sabbat* », XX, 1. Son insistance à appeler ce jour « grand » peut tenir à ce que ses lecteurs sont accoutumés à célébrer le jour du Seigneur le dimanche. Tout au plus pourrait-on penser qu'il veut mettre en relief ce sabbat particulier en tant que sabbat de l'octave pascale.

La mention de XVIII, 28, que les Juifs « n'entrèrent pas dans le prétoire, afin de ne point se souiller, mais de pouvoir manger la pâque », donnerait bien à entendre que l'on est encore au matin du 14 nisan, si l'on examinait ce passage hors de tout contexte. Mais les observations antérieures invitent à y regarder de plus près. Or, l'évangéliste, écrivant pour les chrétiens d'Asie Mineure, a fort bien pu viser par l'expression générale : « manger la pâque », non précisément l'agneau de la fête elle-même, mais les azymes et les hosties pacifiques dont la manducation devait continuer durant l'octave, et pour laquelle il fallait être également pur. Cf. *Deut.*, XVI, 2, 3; II *Chron.*, XXXV, 7-9; XXX, 21-22 ; *Mischna*, tr. *Pesachim*, VI, 4 ; LIGHTFOOT, *Horae hebraïcae et talmudicae, in Matth.*, XXVI. — A supposer d'ailleurs que l'évangéliste entende parler de la manducation de l'agneau pascal, rien n'empêcherait d'admettre que les Juifs dont il est question, c'est-à-dire les pharisiens et princes des prêtres, avaient été empêchés par l'arrestation et le procès de Jésus de célébrer le repas sacré au soir du jeudi 14 nisan et se proposaient de le faire seulement au cours de la nouvelle journée commencée, le vendredi 15.

266. Plusieurs faits confirment positivement ces interprétations et paraissent même les rendre nécessaires. Déjà nous avons noté que notre évangéliste identifie formellement le dernier repas de Jésus, pris en compagnie de ses disciples la veille de sa mort, avec la Cène que les Synoptiques présentent eux-mêmes clairement comme le repas pascal. D'autre part, au lieu de souligner le lendemain de la mort du Christ par la coïncidence de la solennité pascale, il se borne à attirer l'attention sur la circonstance du sabbat. Ces faits sont déjà très significatifs. D'autres ne le sont pas moins.

Lorsque Jésus dit à Judas, XIII, 27 : « Ce que tu as à faire, fais-le vite », plusieurs des disciples pensèrent qu'il s'agissait de quelque achat en vue de la fête, ou d'aumônes à distribuer aux pauvres pour la même occasion, XIII, 29. Or, on ne comprendrait guère que les disciples eussent songé à des emplettes destinées à la fête, si celle-ci devait commencer seulement le lendemain soir. La chose ne se comprend bien que si l'on est au soir du 14 nisan, où se célèbre le repas pascal : on sait que les achats aux jours de fête n'étaient pas interdits d'une façon absolue comme aux jours de sabbat. L'idée d'une distribution d'aumônes ne vient bien elle-même qu'à ce moment-là, puisque cette distribution avait lieu le jour de la fête, et non la veille.

Au cours de l'interrogatoire du Sauveur, le vendredi matin, Pilate dit aux Juifs, XVIII, 39 : « Il est de coutume chez vous que je vous mette quelqu'un en liberté à la Pâque. » Cette formule suppose qu'on est au jour même de la solennité pascale, le 15 nisan ; elle se comprendrait difficilement la veille. D'ailleurs, c'est bien au jour de la fête, d'après les trois Synoptiques, *Marc*, XV, 6 = *Matth.*, XXVII, 15 = *Luc*, XXIII, 17, que le procurateur avait coutume d'accorder cette grâce.

267. Si l'on joint à ces observations que l'évangéliste ne pousse pas la transposition chronologique supposée jusqu'au point intéressant pour le symbolisme, savoir jusqu'à la coïncidence précise de l'heure de la mort avec celle où on immolait l'agneau, et à la correspondance exacte des détails de la passion avec les particularités du rituel pascal, on peut être certain que l'écrivain n'entend pas modifier la date indiquée par ses devanciers, mais, malgré certaines apparences, maintient la mort du Christ au jour qu'indiquent les premiers évangélistes, au vendredi 15 nisan, jour de la solennité pascale. Cf. S. JÉRÔME, *In Matth.*, XXVI; S. AUGUSTIN, *Epist.* LXXXVI, 13 ; BOCHART, *Hierozoicon*, part. I, lib. II, c. 50; LUC DE BRUGES, *In sacra J. C. Evangelia comm.*, 1606, p. 447-450; TOLET, *In sacrum Joannis Evangelium comm.*, 1611, t. II, p. 5-18; PATRIZI, *De Evangeliis Libri* III, dissert. L ; J. CORLUY, *Comment. in Evang. S. Joannis*, 1880, p. 313, 333 ; L. C. FILLION, *Evangile selon S. Jean*, 1887, p. 273, 336 ; B. F. WESTCOTT, *The Gospel according to St. John*, 1903, p. 195, 278; TH. ZAHN, *Das Evangelium des Johannes*, 1908, p. 536, 620 sq.

Conclusion. — En somme, l'hypothèse symbolique doit être déclarée, avec assurance, excessive et erronée. Qu'il y ait çà et là quelque symbolisme dans les récits johanniques, que l'auteur ait choisi de préférence tels ou tels faits, ou mis en relief telles ou telles circonstances, à cause de leur valeur doctrinale, on peut et on doit sans doute l'admettre : ainsi, l'évangéliste aura relaté la multiplication des pains, la guérison de l'aveugle-né, la résurrection de Lazare, par égard pour les sentences allégoriques annexées à ces épisodes; la parole concernant la résurrection a pu l'amener à raconter l'expulsion des vendeurs; la sentence visant la prochaine sépulture aura motivé le récit de l'onction de Béthanie; le lavement des pieds a sans doute été retenu pour la leçon du Christ serviteur. Mais il est impossible de prétendre que la préoccupation symbolique ait véritablement inspiré l'évangéliste dans sa composition.

2. — Pour les discours et les idées

268. Les discours du quatrième Evangile sont artificiels, et les idées qui l'inspirent dans l'ensemble et dans le détail, propres à son auteur : voilà, dit-on, ce qui résulte d'un certain nombre de considérations. — Au point de vue de la forme, le style des discours mis dans la bouche de Jésus est identique à celui des discours attribués à Jean-Baptiste ou des parties propres à l'évangéliste lui-même; à la différence des Synoptiques, ces discours sont constitués par une série d'images ou d'allégories profondes ; le jeu des dialogues repose sur l'emploi par le Christ de paroles à double sens, et sur les méprises qu'elles provoquent dans son auditoire. — Au point de vue du fond, on est étonné de voir revenir sans cesse un petit nombre de pensées essentielles sous un nombre limité d'images ; constamment l'on retrouve les mots « vie, résurrection, lumière, ténèbres, chair, esprit, monde, jugement », et dans une acception différente de celle des Synoptiques. Surtout, les idées du Sauveur et son histoire elle-même sont représentées différemment de la réalité : le quatrième Evangile reflète l'histoire du mouvement chrétien accompli depuis les temps évangéliques jusqu'à son auteur ; il décrit les relations extérieures de l'Eglise avec le monde romain et le monde juif, à la fin

du premier siècle ; il représente ses institutions et sa vie intime ; il atteste sa conception récente du royaume de Dieu ; enfin, il met en lumière son idée du Christ, élaborée en sa forme définitive. STRAUSS, *Nouv. vie de Jésus*, t. II, p. 343 sq. ; JUELICHER, *Einleit.*, p. 350, 380 ; SCHMIEDEL, art. *John*, col. 2527 ; J. RÉVILLE, *op. cit.*, p. 299 ; LOISY, *op. cit.* p. 54, 75 sq., 141 sq., etc.

Ces allégations sont-elles fondées?

269. 1° Style et procédé littéraire — 1° *Le style.* — Il est très vrai que les discours du Christ et du Précurseur, relatés dans le quatrième Evangile, ont quelque chose de l'évangéliste dans leur forme littéraire, qu'ils portent son cachet personnel dans la construction des phrases, la connexion des propositions, le groupement des pensées, l'arrangement général de leurs divers éléments. Mais cela ne nuit pas nécessairement à leur authenticité : il est, en effet, assez naturel qu'en reproduisant un entretien ou un discours qu'il n'a pas sténographié, un auteur, surtout s'il écrit longtemps après l'événement, fasse subir à cet entretien et à ce discours une certaine transformation.

270. 2° *L'emploi de l'allégorie.* — On oppose aux paraboles et aux simples comparaisons des Synoptiques ce qu'on appelle les allégories du quatrième Evangile. Cette opposition n'est pas fondée en réalité. — La prétendue allégorie du Bon pasteur, x, 1-16, est appelée par l'évangéliste παροιμία, « comparaison » ou « parabole » ; et, en effet, on trouve dans les vv. 1-5 un petit tableau de mœurs pastorales, que le Sauveur fait suivre d'un commentaire, destiné à en donner l'explication ou à en montrer l'application, sans que ce commentaire corresponde d'une façon adéquate et avec une symétrie parfaite à chaque trait de la comparaison. Nous avons donc affaire essentiellement à un tableau parabolique, en partie susceptible d'applications allégoriques. — Il en est exactement de même de la soi-disant allégorie de la Vigne, xv, 1-8.

271. La plupart des paroles à double sens que l'on signale dans les discours de personnages autres que Jésus, ne se révèlent telles qu'au symboliste de parti pris. A peine faut-il excepter la déclaration de Caïphe, xi, 50 : mais justement cette déclaration est exceptionnelle, et notée comme telle par l'évangéliste, qui la justifie par le caractère sacré du grand-prêtre et prend la peine d'indiquer sa secrète signification.

Si l'on prend les discours du Christ lui-même, on y trouve, il est vrai, un certain nombre de sentences à forme allégorique ou de paroles à sens figuré. Mais, d'abord, elles sont beaucoup moins nombreuses qu'on le prétend. Elles peuvent se ramener à une dizaine : ii, 4 (cf. vii, 6) ; ii, 19 ; iii, 3 ; iv, 14 (cf. vii, 37) ; iv, 32 ; iv, 35 ; vi, 27, 35 sq. ; viii, 31-32 ; viii, 12 (cf. ix, 5 ; 39 ; xii, 35-36) ; xi, 11, 23 ; xxi, 15 sq. Ensuite, la plupart ont leur signification symbolique révélée expressément par l'écrivain : ii, 21-22 ; xi, 11, 14 ; vii, 39 ; xii, 33 ; cf. xxi, 19. Ailleurs, il était bien inutile d'indiquer le symbolisme, tant il était simple et ressortait clairement du contexte. Nulle part il ne s'agit de signification énigmatique ni d'allusion profonde.

Fait non moins digne de remarque, un certain nombre des sentences en question ont leur analogue ou leur parallèle dans les discours mêmes du Christ de la Synopse. Ainsi, le symbole de la moisson : cf. *Matth.*, ix, 37-38 ; *Luc*, x, 2 ; le sommeil de Lazare : cf. *Marc*, v, 39 et parall. ; les brebis représentant les fidèles : cf. *Matth.*, x, 6 ; xv, 24 ; xxv, 33 ; 31 = *Marc*, xiv, 27 ; etc. ; le Christ lumière du monde : cf. *Matth.*, v, 14. — Les autres sentences ne sont pas sans avoir elles-mêmes une certaine parenté avec diverses expressions imagées, offertes par les premiers Evangiles : *Jean*, ii, 4 ; cf. *Matth.*, xxvi, 18, 45 ; *Marc*, xiv, 35, 41. *Jean*, iii, 3 ; cf. *Matth.*, xviii, 3 ; *Marc*, x, 15. *Jean*, iv, 32 ; cf. *Matth.*, iv, 4 = *Luc*, iv, 4 ; *Deut.*, viii, 3.

En tout cas, il n'en est pas une qui ne réponde au mode d'enseignement habituel au Sauveur. — Le Christ synoptique a fait ample usage de l'allégorie : *Matth.*, v, 13 ; *Marc*, i, 17 ; viii, 15 et parall. ; *Matth.*, vii, 6, 15 ; viii, 22 ; x, 38 ; xi, 29 ; xv, 13, 14, 26 ; *Marc*, xii, 10, 17 ; xiv, 8, 36 ; *Luc*, xii, 35 ; etc. Et cela se comprend : les deux genres, parabolique et allégorique, sont étroitement apparentés, étant fondés sur la raison commune de la comparaison, qui est exprimée dans la parabole, sous-entendue dans l'allégorie ; rien de plus aisé que de passer d'un genre à l'autre. — Les allégories johanniques elles-mêmes peuvent toutes se réduire à des comparaisons. Elles sont d'ailleurs mêlées de comparaisons proprement dites et de sentences strictement paraboliques : iv, 37 ; viii, 17, 35 ; xi, 9 ; xii, 35 ; xiii, 16 ; xv, 20 ; iii, 20 ; xiii, 10 ; vii, 18 ; xv, 13, 15 ; surtout : iii, 8, 14 ; xii, 24 ; xv, 4, 6 ; xvi, 21-22.

272. 3° *Le jeu des dialogues.* — L'on n'est pas autorisé à parler d'un procédé régulier et uniforme qui fonderait tout le jeu des dialogues johanniques sur des méprises prolongées et jamais éclaircies. Un bon nombre d'entretiens échappent entièrement à cette règle. — Les cas où nous trouvons une parole allégorique de Jésus entendue par ses auditeurs dans un sens matériel sont restreints à quelques scènes : ii, 20-21 ; iii, 4 ; iv, 11, 15, 33 ; vi, 34 ; viii, 33 ; xi, 12-13, 14. — Tous ces exemples ne sont d'ailleurs pas identiques. Dans trois cas seulement, le Sauveur poursuit l'entretien sur l'idée contenue dans la sentence figurée : iii, 5 sq. ; iv, 13 sq. ; vi, 35 sq. L'entretien avec la Samaritaine, iv, 13 sq., est même la seule circonstance où le Maître fasse durer la méprise et ne développe pas aussitôt la vérité, d'abord présentée sous forme de symbole.

Or, on trouve également dans les Synoptiques des sentences figurées que l'entourage de Jésus ne comprend pas ou interprète même à contresens : *Marc*, vii, 15-17 = *Matth.*, xv, 11-15 ; *Marc*, v, 39-40 et parall. ; viii, 14-21 = *Matth.*, xvi, 5-12 ; cf. *Marc*, x, 39 = *Matth.*, xx, 22. — On peut parfaitement penser que des incidents de ce genre se sont produits beaucoup plus souvent que ne le disent les premiers Evangiles, manifestement abrégés et incomplets.

Par ailleurs, les dialogues johanniques offrent un développement très naturel et sont mêlés d'incidents extrêmement vivants, qui leur donnent un véritable cachet de réalité.

273. 2° Uniformité et caractère spécial des idées. — A la variété des sujets traités dans les Evangiles synoptiques, on oppose l'uniformité et la spécialité des thèmes familiers au quatrième Evangile.

Mais, d'un côté, on s'explique bien le caractère de variété qu'offrent les premiers documents, si l'on observe qu'ils embrassent l'ensemble du ministère galiléen, riche en épisodes, et que la tradition première a été guidée dans le choix des faits et des sentences par les préoccupations du moment, savoir la prochaine venue du Fils de l'homme, les conditions nécessaires pour avoir part au royaume, les vertus, préceptes et conseils, destinés à former pratiquement la vie chrétienne.

D'un autre côté, il n'y a pas à s'étonner outre mesure que les discours rapportés par le quatrième évangéliste et les idées mises en valeur dans ces discours offrent une certaine communauté d'esprit et de tendances, tout en appartenant au Christ de l'his-

toire : l'écrivain s'est visiblement inspiré de considérations apologétiques dans le choix qu'il a fait de ses épisodes; il a dû relever, dans les enseignements du Sauveur, ce qui allait mieux à son but particulier, à son goût personnel, aux besoins de ses lecteurs; et l'on sait que ces besoins étaient nouveaux, notablement différents de ceux des premiers jours.

274. En particulier, notre auteur a pu choisir de préférence, comme convenant mieux aux tendances mystiques de son âme, et s'adaptant plus parfaitement à l'idée qu'il se faisait du divin Maître, les sentences sur l'esprit et la chair, la lumière et les ténèbres, le monde, le jugement, la résurrection, la vie. Mais rien n'autorise à croire qu'il les tire de son propre fond. La plupart de ces expressions, spécialement les antithèses de l'esprit et de la chair, de la lumière et des ténèbres, de la vie et de la mort, sont familières à l'apôtre saint Paul et se présentent chez lui avec un symbolisme beaucoup plus net et beaucoup plus riche; si notre évangéliste, venu longtemps après, créait librement ses discours, n'aurait-il pas dépassé les tentatives de son devancier? N'aurait-il pas à tout le moins copié à fond ce modèle? En réalité, le grand Apôtre n'a fait que suivre l'exemple du Sauveur, transmis par la tradition; et tout porte à croire que notre évangéliste a reproduit les sentences authentiques du Maître. Il est certain que les Synoptiques offrent nombre de déclarations fort semblables : *Marc*, XIV, 38 = *Matth.*, XXVI, 41; V, 14; XIII, 38; XVIII, 7; *Luc*, XII, 30; XVI, 8; *Matth.*, V, 14-16; VI, 22-23; *Luc*, XI, 34-36; XVI, 8; *Marc*, IX, 42; X, 30 et parall.; *Matth.*, VII, 14; XIX, 17; XVIII, 8; XXV, 46; *Luc*, X, 25, 28; etc. On a le droit de supposer que ces sortes de sentences ont été prononcées par le Sauveur en nombre beaucoup plus grand et même ont servi de thème à tel ou tel de ses entretiens.

275. 3° **Rapport des idées johanniques avec les idées et les faits postérieurs à Jésus.** — La question qui intéresse le plus intimement l'authenticité des discours johanniques est bien celle du rapport entre les idées qui sont attribuées au Christ dans notre document et celles que le Christ de l'histoire a pu avoir dans la réalité. En effet, si l'auteur a composé librement ses discours, il est à croire qu'il les a pénétrés des tendances et des préoccupations propres à un théologien mystique de son temps. C'est ce que prétendent les critiques symbolistes. Voyons si leur prétention est justifiée.

1° *Les allusions à l'histoire postévangélique.* — Des allusions que l'on prétend trouver à l'histoire du mouvement chrétien opéré depuis le Christ, la plupart sont purement arbitraires. C'est, par exemple, de parti pris que l'on voit, dans l'aveugle-né expulsé par les pharisiens, la figure du christianisme naissant excommunié de la synagogue (n° **251**); dans l'histoire du fils de l'officier royal, l'image anticipée de l'évangélisation des Gentils (n° **247**); dans les épisodes de l'onction et de l'entrée à Jérusalem, des tableaux prophétiques du triomphe de l'Evangile (n°s **258-259**); dans Pierre et Marthe, des types du judéochristianisme; dans Lazare, Marie de Béthanie, Marie de Magdala, des symboles du christianisme de la gentilité (n° **252**).

Les autres, comme celles qui visent la mission, les travaux ou les épreuves futures des apôtres, IV, 38; XIII, 36; XIV, 12; XV, 27; XVI, 2; XXI, 18, sont analogues à nombre de prédictions synoptiques, et ne pourraient être refusées au Sauveur que dans l'hypothèse, non recevable, où il aurait été convaincu de l'avènement immédiat du royaume et foncièrement ignorant de l'avenir de l'Eglise.

276. 2° *Les relations de l'Eglise avec l'empire romain et la synagogue.* — La fin du Ier siècle fut signalée par les persécutions dont l'Eglise fut l'objet de la part de l'empire romain. Il est très remarquable que le quatrième Evangile n'offre aucune allusion tant soit peu plausible à ces persécutions, et qu'au contraire, quand le Sauveur parle des persécutions qui attendent ses disciples, il ne signale que des persécutions juives : XVI, 2.

277. Que penser de l'attitude observée à l'égard de la synagogue? — Le Christ johannique, dit-on, parle des « Juifs » comme s'ils étaient des étrangers à son égard et à l'égard de ses disciples : XIII, 33; XVIII, 20, 35, 36; cf. VIII, 17; X, 34; XV, 25; l'auteur s'attache à faire ressortir l'aveuglement et l'obstination de ces mêmes Juifs, V, 16-18; VI, 41, 53; VII, 1, 12, etc., à réfuter leurs objections, VII, 15, 27, 41-42, 52, etc., à prouver contre eux la messianité de Jésus et la supériorité de l'Evangile, V, 39, 46; VI, 32, etc., en se plaçant au point de vue du judaïsme de son temps. JUELICHER, *op. cit.*, p. 384; SCHMIEDEL, *art. cit.*, col 2519; J. RÉVILLE, *op. cit.*, p. 198; LOISY, *op. cit.*, p. 515, 854, etc.

Tout cela est loin d'être établi. Il serait d'abord bien étrange que l'évangéliste eût fait parler le Sauveur comme un non-juif : ç'eût été se contredire, car ailleurs il lui fait déclarer expressément qu'il est Juif lui-même : IV, 22; cf. 9. En réalité, Jésus tient le langage qui convient à ses interlocuteurs dans la circonstance; saint Paul, tout Juif qu'il était, ne parle pas autrement : *Act.*, XX, 19, 21; XXV, 10; XXVI, 2, 4, 7, 21; *Rom.*, III, 9; IX, 24; I *Cor.*, I, 22 sq.; etc.

La mobilité d'impressions que l'auteur attribue aux Juifs, la versatilité de leurs sentiments, leur incrédulité obstinée, en face des miracles du Christ, répondent à ce que rapportent les Synoptiques eux-mêmes et convient à l'entourage réel du Sauveur mieux encore qu'aux contemporains de l'évangéliste. — Quant aux objections tirées de l'origine humaine de Jésus et de sa patrie connue, Nazareth, elles se comprennent elles-mêmes beaucoup moins bien à l'époque de l'auteur qu'au temps du Sauveur et dans son milieu.

278. 3° *Les institutions de l'Eglise.* — Au dire des critiques symbolistes, les discours johanniques contiendraient une théorie des deux grands sacrements chrétiens, baptême et eucharistie, qui aurait été inconnue du Christ de l'histoire et appartiendrait tout entière à l'évangéliste et à l'Eglise de son temps. Dans cette théorie récente, le baptême chrétien n'est pas seulement un baptême d'eau, mais aussi un baptême d'Esprit, et son efficacité essentielle est de conférer une nouvelle naissance selon l'Esprit-Saint : III, 5. De même, l'effet essentiel de l'eucharistie est de communiquer la vie du Christ au croyant. Récits et discours contiendraient d'ailleurs maintes allusions aux rites de ces deux sacrements. H. J. HOLTZMANN, *Neutest. Theologie*, 1897, t. II, p. 497 sq.; SCHMIEDEL, *art. cit.*, col. 2527 sq.; J. RÉVILLE, *op. cit.*, p. 148, 182; LOISY, *op. cit.*, p. 116, 460, etc.

Or, si nous examinons les choses, nous constatons d'abord que les prétendues allusions à la liturgie ecclésiastique sont sans aucun fondement. Il faut un esprit de système peu ordinaire pour trouver une allusion à l'interrogation qui précédait le baptême, dans IX, 35 (cf. n° **251**); à l'imposition des mains qui l'accompagnait, dans IX, 6; à l'interdiction de le réitérer, dans XIII, 10; une allusion à la pratique des dimanches chrétiens, dans XX, 1, 26; à la communion sous les deux espèces, dans XII, 26; au ministre auxiliaire de l'eucharistie, dans VI, 9 (cf. n° **249**); à la permanence du sacrement, dans VI, 13

(cf. *ibid.*). Il est très clair, au contraire, que l'écrivain n'a pas la moindre référence au rite fondamental, et bien connu, de la rupture du pain, en VI, 11 (cf. *ibid.*). Ce manque d'allusions à des pratiques familières à l'auteur est dès l'abord assez significatif : il n'engage pas à croire que notre écrivain tire sa doctrine sacramentaire elle-même des croyances de son temps.

279. De fait, on a de bonnes raisons de penser que, dans les Synoptiques, la parole de Jean-Baptiste touchant le baptême d'Esprit-Saint et de feu, réservé au Messie, *Marc*, I, 8 = *Matth.*, III, 11 = *Luc*, III, 16, contient déjà une allusion assez nette à l'efficacité spirituelle du baptême chrétien. Les textes de saint *Matthieu*, XXVIII, 19 et de saint *Marc*, XVI, 16, tendent à montrer qu'en effet le Sauveur a institué, pour les candidats au royaume de Dieu un baptême, à la fois baptême d'eau et baptême d'Esprit. Et cela est pleinement confirmé par l'étude des pratiques (*Act.*, II, 38; VIII, 16, 36-38; X, 47-48; XIX, 5) et des doctrines de l'Eglise primitive (*Rom.*, VI, 3-4, 11; I *Cor.*, XII, 13; II *Cor.*, I, 21-22; V, 5, 17; *Gal.*, III, 27; VI, 15; *Eph.*, I, 13; IV, 24, 30; *Col.*, II, 12; III, 10; *Tit.*, III, 5-6; *Hébr.*, VI, 4; I *Pierre*, I, 3, 14, 23; II, 2, 24; III, 21; IV, 2; I *Jean*, II, 20, 27), qui sont trop bien établies pour ne pas dépendre de l'enseignement authentique du Sauveur.

280. En ce qui concerne l'eucharistie, il semble bien impossible de nier que la communion au corps et au sang du Sauveur n'ait été instituée par le Maître lui-même. Le témoignage de la première Epître aux Corinthiens, XI, 20-34, s'accorde sur ce point avec celui des Synoptiques : *Marc*, XIV, 21-24 = *Matth.*, XXVI, 26-28 = *Luc*, XXII, 17-20. Or, il ne s'agit pas seulement de commémorer par un acte sensible la mort sanglante du Maître disparu, mais bien de s'unir, en se l'incorporant, à la chair et au sang de la victime rédemptrice, et par là de s'assimiler l'efficacité même de sa rédemption, de s'approprier cette rémission des péchés et cette destination à la vie éternelle qui sont l'effet propre de la mort salutaire du Christ. Le rôle de la communion eucharistique offre donc une réelle analogie avec celui du baptême qui remet les péchés et voue à l'éternelle vie. Et puisque le baptême n'opère ces effets qu'en infusant l'esprit et la vie du Christ, il est logique de penser que tel est aussi l'effet essentiel de la communion au corps et au sang du Sauveur. Ainsi il y a harmonie entre l'enseignement du Christ johannique et les déclarations du Christ de l'histoire.

Le discours sur le pain de vie, où cet enseignement est formulé, offre par ailleurs, comme l'entretien avec Nicodème, où il est question du baptême chrétien, de bonnes garanties d'authenticité.

281. 4° *L'idée du royaume de Dieu.* — Dans le quatrième Evangile, dit M. LOISY, *op. cit.*, p. 817, 74-75, « le sentiment de la présence invisible du Christ au milieu des siens l'emporte sur l'attente de son retour visible ». « Dieu est déjà présent avec le Christ dans chaque fidèle et dans l'Eglise; le royaume des cieux a fait place au règne spirituel de Jésus. » « Jean dépend de la Synopse comme de son point de départ, mais il représente l'Evangile avec une expérience de trois quarts de siècle, l'Evangile de l'Eglise organisée en royaume de Dieu sur la terre, tandis que les Synoptiques représentent encore, dans l'ensemble, l'Evangile annoncé par Jésus. » Cf. STRAUSS, *Nouv. vie de Jésus*, t. I, p. 184; JUELICHER, *op. cit.*, p. 358; SCHMIEDEL, *art. cit.*, col. 2531 ; J. RÉVILLE, *op. cit.*, p. 143, 260 sq., 304 sq.

282. En réalité, si nous prenons le discours à Nicodème, III, 3, 5, Jésus parle du royaume de Dieu, non comme d'une réalité spirituelle qui viendrait s'intérioriser dans l'âme du croyant, mais comme d'une réalité extérieure que l'on voit, d'un lieu où l'on entre. Aux vv. 15-18, il est question du jugement et de la vie éternelle : or ce jugement est directement le jugement suprême, conditionné à l'avance par les mérites présents, et cette vie éternelle est celle qui suivra la résurrection, bien que le fidèle y ait droit dès maintenant et la tienne déjà en quelque sorte. Un tel langage est en harmonie exacte avec celui du Christ synoptique.

Dans le discours rattaché à la guérison du paralytique de Béthesda, V, 25-29, il s'agit si bien du jugement dernier et de la résurrection finale qu'il est question des morts qui entendront la voix du Fils de Dieu et ressusciteront, soit pour la vie éternelle, soit pour la condamnation.

Dans le discours sur le pain de vie, Jésus parle cinq fois de la vie éternelle, opposée à la mort : VI, 40, 47, 52, 55, 59, cf. 39, 50; et quatre fois, en termes exprès, de la résurrection « au dernier jour » : VI, 39, 40, 44, 45. Ce contexte semble bien montrer que la vie éternelle, dont le Sauveur parle, tout en étant censée possédée déjà par le fidèle, comme assurée et préparée par les réalités présentes, est la vie éternelle proprement dite, qui suivra la dernière résurrection.

Les entretiens du Cénacle supposent, il est vrai, la réalité du royaume futur préparée dans les conditions mystiques de la vie d'ici-bas. Mais l'union spirituelle, actuellement réalisée entre le Christ et les siens, ne porte aucun préjudice à la réalité ultérieure de leur réunion dans le royaume. Est-ce que, dans les croyances de la première Eglise, attestées par les Epîtres de saint Paul, on ne trouve pas l'idée de l'union au Christ par l'Esprit associée à l'attente de la parousie prochaine, sans que la première idée fasse rien perdre à la seconde de sa force ni de son importance? Par le fait, si l'on étudie attentivement nos entretiens, non seulement l'eschatologie n'en est point absente, mais elle transparaît en quelque manière à travers tout le discours : XIV, 18-23; XVII, 20-25; XVI, 16, 20-23; XIV, 2-3, cf. 28.

283. Tout bien considéré, l'idée du retour de Jésus et de sa réunion finale avec les siens n'est pas présentée par notre évangéliste dans un relief moindre que l'idée de son habitation actuelle dans l'âme du croyant. Si les Synoptiques ont reproduit avec plus d'abondance les sentences et discours eschatologiques du Sauveur, c'est que ces déclarations intéressaient particulièrement les premières communautés chrétiennes pour lesquelles les *Logia* furent d'abord recueillis (n° 273). Ils ne laissent d'ailleurs pas de montrer la réalité future du royaume ayant sa préparation et déjà son commencement dans les conditions actuelles de l'Eglise : *Marc*, IV, 1-9, 26-29, 30-32; *Matth.*, XIII, 33; *Marc*, X, 16; *Matth.*, XI, 12; XII, 28; XXIII, 13; *Luc*, XVII, 21. Or, en cet ordre d'idées, le Sauveur a pu s'exprimer avec plus d'étendue que ne le manifestent nos premiers documents. La richesse de doctrine qui se constate sur ce sujet dans les Epîtres de saint Paul, et qu'on a tout lieu de croire commune à l'Eglise apostolique, semble bien supposer un enseignement de Jésus analogue à celui que contient l'Evangile johannique.

284. 4° **Le Verbe incarné.** — Le Christ historique nous est connu par les documents qui remontent au temps de ses disciples immédiats, les premiers Evangiles et les Epîtres de saint Paul : est-ce que le Christ du quatrième Evangile a cessé d'être le Christ de l'histoire, pour s'idéaliser, se transformer et devenir le Christ de la foi?

D'après les critiques symbolistes, tout l'Evangile johannique serait dominé par l'idée du *Logos*, ou Verbe de Dieu, incarné. L'auteur aurait emprunté cette idée à l'école grecque d'Alexandrie et au juif Philon; il l'aurait adaptée au Christ, et, identifiant dans son esprit le Christ avec le Verbe, aurait conçu toute l'histoire du Sauveur en fonction de cette idée. Strauss, *Nouv. vie de Jésus*, t. II, p. 54 sq.; Juelicher, *op. cit.*, p. 346; Schmiedel, *art. cit.*, col. 2534 sq.; J. Réville, *op. cit.*, p. 112 sq., 301; Loisy, *op. cit.*, p. 55, 98, 154, etc.

Or, tout d'abord, la dépendance de notre auteur à l'égard de la philosophie alexandrine et philonienne est très douteuse. — Le Logos de saint Jean a un caractère hypostatique bien défini, qui manque à celui de Philon; ses attributs sont pour la plupart différents; il semble qu'il n'y ait entre eux de commun que ce que le Logos philonien paraît tenir lui-même de la Sagesse hébraïque : *Job*, xxviii, 20-28; *Prov.*, iii, 19-20; viii, 22 sq.; *Bar.*, iii, 29-38; *Eccli.*, i, 1-10; xxiv, 5-14; *Sag.*, vii, 25-26; ix, 2, 4, 9-11; cf. *Ps.* civ, 24; cxxxvi, 5; *Jér.*, x, 12; li, 15. Comme, sur tous les autres points, les attaches du quatrième Evangile sont nulles avec les données de la philosophie grecque et les écrits de Philon, on a le droit de penser que l'idée johannique du Logos se rattache essentiellement à la littérature sacrée de la Sagesse, bien qu'elle ait pu être provoquée par les préoccupations philosophiques des milieux d'Asie-Mineure, et le terme de Logos être préféré à celui de Sagesse, comme familier aux écoles juives et chrétiennes dans ces mêmes milieux.

Notre évangéliste n'est d'ailleurs pas le premier à appliquer l'idée du Verbe à Jésus : il suppose, non seulement l'idée, mais son rapport avec la manifestation du Christ, connus de ses lecteurs : i, 1, 14. C'est ce que supposent également la Ire Epître johannique, i, 1, et l'Apocalypse, xix, 13. Une croyance semblable est attestée, d'autre part, par l'Epître aux Hébreux et plusieurs autres Epîtres de saint Paul, où, à défaut du nom, figure d'une façon très claire la doctrine du Logos incarné en Jésus : *Hébr.*, i, 2, 3 (cf. *Sag.*, vii, 25-26), 10 (cf. *Ps.* cii, 26); ii, 14; v, 7; x, 5; *Rom.*, i, 3; ix, 5; x, 6; *I Cor.*, i, 24, 30; viii, 6; *II Cor.*, iv, 4; v, 19; viii, 9; *Gal.*, iv, 4-6; *Eph.*, iv, 9; *Col.*, i, 15-17; ii, 9; *Philip.*, ii, 7. L'identification du Christ avec le Verbe était donc chose reçue expressément en Asie Mineure, au dernier quart du Ier siècle, et équivalemment dans la plupart des Eglises, dès les années 50-60.

Or, une telle croyance, à cette époque, ne se comprend que si elle s'accorde avec les souvenirs gardés de Jésus par ses disciples : il doit y avoir une véritable proportion entre la définition théologique de sa personne et la réalité historique de sa manifestation. On est même conduit à penser que la théorie a ses racines dans les propres déclarations du Sauveur.

De fait, la traduction exacte de l'ensemble des déclarations du Christ synoptique se trouve bien dans la doctrine de sa divinité proprement dite et de sa préexistence éternelle (voir les art. Jésus-Christ et Dieu); d'autre part, le Sauveur semble avoir aimé prendre le langage de la Sagesse des Ecritures, comme s'il avait voulu se présenter lui-même pour la Sagesse divine : *Matth.*, xxii, 1-4 = *Luc*, xiv, 16-17 (cf. *Prov.*, ix, 1 sq.); *Matth.*, xi, 28-30; xxiii, 10 (cf. *Prov.*, i, 23; viii, 4-10, 32-36; *Eccli.*, vi, 23-26; xxiv, 26-27; li, 23-26); *Matth.*, vii, 24-26 = *Luc*, xiii, 25-27 (cf. *Prov.*, i, 24-33; viii, 32-36); cf. *Jean*, vi, 27 sq. (*Prov.*, ix, 5); vi, 35 sq. (*Prov.*, iii, 18, 22); viii, 12 (*Sag.*, vi, 23); x, 37 (*Prov.*, ix, 5). Son identification avec la Sagesse hypostatique, ou le Logos subsistant en Dieu, ne fait donc, en somme, qu'exprimer et définir ce qui était implicite dans ses discours et dans l'ensemble de sa manifestation.

Il nous faudrait maintenant examiner dans quelle mesure on peut dire que l'idée du Verbe a influencé la représentation évangélique du Christ. Nous ne pouvons que résumer ici les résultats de cet examen. D'un côté, l'humanité de Jésus n'a été ni voilée ni transfigurée tendancieusement sous l'éclat de la gloire du Verbe : le Christ johannique est réellement homme, et les traits abondent qui donnent à sa vie un véritable cachet d'humilité. D'autre part, ses relations avec Dieu ne sont pas les relations pures et simples du Verbe éternel, mais bien celles d'une créature humaine à l'égard du Père Souverain qu'elle honore et qu'elle aime. Enfin, sa manifestation comme Messie et Fils de Dieu est une révélation vivante, pleine d'habileté et de mesure, analogue à celle que décrivent les Synoptiques.

Pour la solution complète de cette question, voir les articles Jésus-Christ et Verbe.

II. Le quatrième Evangile contient une tradition historique

1. — Pour les récits et les faits

285. 1° Le quatrième évangéliste a voulu établir la foi par l'histoire. — De l'examen que nous venons d'esquisser il résulte, comme un fait certain, que le quatrième Evangile n'est pas la composition artificielle d'un théologien de la fin du Ier siècle, qui aurait exprimé sous le voile de l'allégorie historique les croyances idéales de l'Eglise de son temps.

1° *Il a voulu prouver la foi.* — Nous aurions pu le conclure des paroles mêmes qui se trouvent à la fin de l'Evangile, et où l'auteur révèle le dessein de son ouvrage, xx, 30-31 : « Jésus, dit-il, a fait beaucoup d'autres signes, en présence de ses disciples, qui ne sont pas écrits dans ce livre; ceux-ci ont été écrits afin que vous croyiez que Jésus est le Christ, le Fils de Dieu, et que, croyant, vous ayez vie en son nom. »

Impossible d'interpréter ces paroles en ce sens que l'évangéliste aurait voulu seulement *représenter* la foi, l'*expliquer* ou la *décrire*, en une narration symbolique, qui aurait les apparences de l'histoire, tout en étant conçue uniquement en vue de l'idée théologique à figurer. Loisy, *op. cit.*, p. 77, 94, 922. Il est très clair qu'il s'est proposé, non d'enseigner la foi, mais de l'établir. — Comment cela? En racontant les signes, c'est-à-dire les œuvres surnaturelles ou les miracles accomplis par le Sauveur, et qui révèlent sa qualité de Christ et de Fils de Dieu. Ces œuvres significatives sont aptes à fonder la foi, parce que ce sont des réalités constatées, des faits garantis. C'est pourquoi l'auteur a soin de dire que les signes ont été opérés « en présence des disciples »; après l'épisode du coup de lance, il en a appelé également au témoin garant du récit, xix, 35; dans le chapitre final, il présentera encore le disciple bien-aimé comme garant des faits racontés dans l'Evangile, xxi, 24; cf. I *Jean*, i, 1-3; iv, 14; III *Jean*, 12. Dans tout son livre d'ailleurs, il insiste sur la preuve du témoignage expérimental comme base de la foi : i, 15, 19 sq., 32-34; ii, 11; iii, 27 sq.; v, 36; ix, 36-41; x, 25-26, 38; xi, 15, 42; xii, 37-40; xiv, 12, 29; xv, 24; xx, 8, 20, 25.

286. Il paraît donc certain que l'intention principale de notre écrivain est, non pas symbolique ou proprement dogmatique, mais bien apologétique. Il veut donner la foi au Christ, Fils de Dieu, par le récit des œuvres qui ont réellement manifesté sa messianité et sa divinité.

L'examen du livre répond tout à fait à cette indi-

cation. L'auteur s'est proposé de narrer un certain nombre de miracles saillants, particulièrement aptes à révéler la puissance du Christ et à faire entrevoir, de sa part, d'autres œuvres plus merveilleuses encore. Cf. I, 50-51; V, 20; VI, 61-62. Le même point de vue apologétique peut se reconnaître dans les épisodes autres que des miracles.

Toute la question est donc de savoir si l'évangéliste a entendu prouver la vérité chrétienne par le récit de faits empruntés à la réalité et dûment garantis, ou bien s'il a voulu l'établir sur des fictions pieuses purement imaginaires. Or la réponse à cette question ne saurait faire de doute.

287. — 2° *Il a voulu la prouver par l'histoire.* — L'hypothèse d'un roman apologétique doit être déclarée franchement inadmissible. Il est impossible, en effet, de supposer qu'un écrivain bien intentionné, comme on reconnaît qu'était l'auteur de notre Evangile, un croyant d'une haute élévation morale, qu'on ne peut se résoudre à traiter d'imposteur, ait prétendu fonder la foi des chrétiens asiates sur des fictions, en affectant cependant de donner à son œuvre les apparences de l'histoire, en paraissant vouloir compléter les Evangiles antérieurs, bien plus, en garantissant les faits racontés par le témoignage d'un disciple direct de Jésus, l'illustre Jean d'Ephèse, auquel il s'identifie lui-même (n°s **166-174**).

Au surplus, dans l'hypothèse adverse, sa source d'information principale, sinon unique, aurait été les Evangiles antérieurs. Or, nulle part on ne voit qu'il les copie; il en omet nombre d'épisodes qui auraient fort bien servi son dessein; il ne s'inquiète pas de marquer l'accord de son histoire avec ces Evangiles traditionnels, ni de fournir des explications qui concilieraient leurs antinomies apparentes. Au contraire, en une foule de circonstances, il s'écarte de ses devanciers, jusqu'à paraître en désaccord avec eux, sans qu'il y ait à cela le moindre intérêt dogmatique ou apologétique, et sans que, d'autre part, il se préoccupe de l'impression défavorable que ces divergences pourront faire sur ses lecteurs. Une telle conduite est absolument inconcevable de la part d'un romancier chrétien qui tiendrait à donner à sa composition imaginaire les apparences d'une histoire digne de créance et capable de fonder la foi.

288. Reste alors l'hypothèse que l'écrivain ait possédé sur les faits évangéliques des renseignements ou des souvenirs indépendants, et qu'il ait puisé à cette source pour composer un Evangile parallèle, d'après sa tournure d'esprit propre et les besoins particuliers de ses lecteurs. Seule plausible après l'élimination des autres, cette hypothèse est pleinement confirmée par l'étude intime de l'ouvrage.

2° L'examen du livre révèle une tradition historique. — 1° *Les détails topographiques.* — L'évangéliste, nous l'avons vu (n°s **160-164**), fournit, à propos des épisodes qu'il raconte, de nombreux détails topographiques, touchant la Galilée, le lac de Génésareth, la Samarie, la Judée, Jérusalem. Ces détails sont pour la plupart inconnus des Synoptiques et des autres écrits du Nouveau Testament, qui, par contre, en contiennent d'autres, non moins intéressants, laissés de côté par notre auteur. On peut en conclure qu'il fournit les siens en toute indépendance et de son fond. Or, ils sont reconnus remarquablement exacts, autant que précis. Ce fait nous garantit d'abord que l'évangéliste n'est pas aussi insouciant à l'égard du réel qu'on se plaît à le dire, et que, par conséquent, la vie remarquable, le réalisme intense de ses récits ne sauraient être attribués à la vigueur d'imagination d'un voyant, absorbé dans sa contemplation et indifférent à l'histoire. D'autre part, la manière très naturelle dont les détails topographiques se mêlent au récit, au fur et à mesure de l'occasion (par exemple, dans IV, 5, 6, 20, 35; cf. n°s **161**, **163**), tend bien à montrer que l'auteur n'est pas seulement bien informé touchant les lieux en question, mais possède des souvenirs évangéliques étroitement rattachés aux théâtres de l'activité du Sauveur.

289. 2° *Les récits d'épisodes communs aux Synoptiques.* — Si l'on prend les épisodes qui ont leur équivalent dans les premiers Evangiles, tels que la multiplication des pains, VI, 1-15, la marche sur les eaux, VI, 16-21, l'expulsion des vendeurs du temple, II, 13-22, l'onction de Béthanie, XII, 1-11, et le reniement de saint Pierre, XVIII, 17-27, la comparaison des récits parallèles montre avec évidence que, nulle part, notre évangéliste ne dépend véritablement de ses devanciers; multiples sont les divergences, soit pour les détails fournis, soit pour les expressions. Or, ni celles qui ont quelque importance, ni celles qui sont insignifiantes, n'ont leur raison d'être dans une préoccupation tendancieuse ou un procédé artificiel; elles ne s'expliquent raisonnablement que de la part d'un écrivain qui est en possession de renseignements indépendants et peut aller de pair avec les autres évangélistes sur le terrain de l'histoire.

290. 3° *Les références à la tradition synoptique.* — Que notre auteur soit à même de compléter les Evangiles antérieurs, c'est bien ce que montrent les raccords implicites de sa narration avec l'histoire traditionnelle. On dirait qu'il s'attache d'une façon générale à compléter les Evangiles antérieurs d'un point de vue personnel. S'il reproduit la multiplication des pains et la marche sur les eaux, déjà racontées par ses devanciers, c'est à cause de leur liaison avec le discours sur le pain de vie qu'ils ont omis et que lui tient à souligner. S'il reprend le récit de l'expulsion des vendeurs, c'est pour le situer à sa vraie place et expliquer le propos tenu plus tard par les faux témoins; ceux de l'onction de Béthanie et de l'entrée à Jérusalem, c'est à cause de leur connexion avec la résurrection de Lazare et avec la démarche des Grecs. Dans l'ensemble, l'auteur semble omettre délibérément ce que les premiers Evangiles ont déjà relaté: et on le voit bien par l'omission qu'il fait de l'institution de l'eucharistie, tout en racontant la dernière Cène.

Néanmoins il a maintes références implicites à la tradition antérieure. Jean-Baptiste fait clairement allusion à la scène synoptique du baptême, I, 31-34. Le ministère galiléen est expressément supposé, IV, 43, 54; VI, 1 sq.; VII, 1 sq. Bien plus, l'évangéliste note, à propos du dernier témoignage du Précurseur, que celui-ci « n'avait pas encore été jeté en prison », III, 24; à propos de la comparution de Jésus devant Anne, que ce fut sa « première » station, XVII, 13. Ces indications n'ont aucune portée dogmatique: il n'y avait aucun intérêt à séparer si notablement le dernier témoignage de Jean-Baptiste des deux premiers; la scène qui se passe devant Anne aurait pu se passer tout aussi bien devant Caïphe. Les renseignements de l'évangéliste n'ont de valeur qu'en histoire et ils ne se comprennent que s'il a l'intention de compléter ses devanciers et se sent en mesure de le faire. De même, le pluriel: « *nous* ne savons », attribué à Marie-Madeleine dans le récit de sa visite au tombeau, XX, 2, paraît bien supposer la scène synoptique parallèle, où elle figure en compagnie d'autres personnages.

291. 4° *Le cadre chronologique et topographique du ministère.* — Notre assertion trouve une preuve particulièrement remarquable dans l'information donnée par l'Evangile johannique sur la durée et le

théâtre, du ministère du Christ. D'après notre document, il y aurait eu plusieurs, probablement quatre Pâques au cours de la vie publique de Jésus, et le Sauveur se serait manifesté à diverses reprises à Jérusalem avant le voyage que motiva la Pâque finale (n° 235). Or, les Evangiles synoptiques, sans contenir d'affirmations expresses qui aient pu donner à notre écrivain l'idée des trois années de ministère et des multiples séjours hiérosolymitains, offrent cependant à l'observateur attentif un certain nombre d'indications qui vont à justifier la possibilité, et même à démontrer la probabilité du cadre johannique.

Tout d'abord, s'il est vrai que la relation synoptique ne distingue pas, dans la vie de Jésus, à quelles époques ont eu lieu les faits, et donne simplement l'impression d'une période de temps unique, se terminant à une fête de la Pâque, il n'est pas moins vrai que la masse des faits détaillés, et qui sont pourtant, comme le montre l'inégalité même du contenu des trois écrits, un faible résidu de la réalité, d'autre part, la nécessité d'expliquer le résultat extraordinaire obtenu par l'action du Sauveur, action que nous constatons avoir été voulue par lui lente et progressive, donnent encore plus fortement l'impression que tant et de si grandes choses ne se sont pas passées en un an.

292. De fait, à étudier de près les récits synoptiques, on trouve divers indices d'une pluralité de saisons. L'épisode des épis froissés, placé au début du ministère, *Marc*, II, 23 = *Matth.*, XII, 1 = *Luc*, VI, 1, suppose une époque assez voisine de la moisson, donc, étant donné le climat de Palestine, la saison de printemps, ou les environs de la Pâque. La multiplication des pains, notablement séparée du précédent épisode et bien antérieure aux derniers jours de Jésus, *Marc*, VI, 39 = *Matth.*, XIV, 19 = *Luc*, IX, 14 = *Jean*, VI, 10, a également lieu au printemps : les gens peuvent s'asseoir sur un gazon vert et abondant, et la circonstance de la Pâque prochaine fournit une explication topique de la foule rassemblée aux environs de Capharnaüm. Nous trouvons ainsi l'indice d'au moins deux années complètes dans la vie publique du Sauveur. Une troisième année pourrait aller de la Pâque des épis froissés à une Pâque antérieure, placée, comme le marque notre Evangile, II, 13, entre l'époque du baptême et l'emprisonnement de Jean-Baptiste, que suivit le retour définitif en Galilée.

293. Si l'on remarque que le quatrième évangéliste, à propos de la multiplication des pains, dit en termes exprès que l'on était proche de la Pâque, VI, 4, sans qu'on puisse croire son indication déduite des données synoptiques, qu'elle précise néanmoins exactement, on peut voir dans cet ensemble de faits une preuve positive que notre écrivain est particulièrement renseigné sur le cadre chronologique du ministère.

Cela conduit à penser qu'il n'est pas moins bien informé lorsqu'il place à Jérusalem un certain nombre de ses épisodes. Plusieurs faits concourent d'ailleurs à nous en assurer. D'un côté, le quatrième évangéliste reconnaît manifestement la durée pleine du ministère galiléen, décrit par les Synoptiques, et n'accorde au ministère hiérosolymitain que quelques moments très courts, à l'occasion des fêtes. D'autre part, le fait que la vie publique du Sauveur a embrassé plusieurs années rend hautement probable, et même certain, qu'il a dû, à l'occasion des fêtes, monter à Jérusalem. Enfin, divers détails synoptiques paraissent supposer effectivement des relations suivies du Sauveur avec la capitale juive, antérieurement au voyage qui amena sa mort : tels, les disciples et amis qu'il a dans Jérusalem et aux environs : *Marc*, XIV, 3 = *Matth.*, XXVI, 6 ; *Marc*, XI, 2-3 et parall. ; XIV, 13-15 et parall. ; XV, 43 et parall. ; *Luc*, X, 38-42 (rapproché de *Jean*, XI, 1-XII, 1) ; telle encore, sa parole de reproche à la ville ingrate, demeurée insensible à ses avances, *Matth.*, XXIII, 37 = *Luc*, XIII, 34.

Mais si le quatrième évangéliste est capable de préciser et de compléter à bon escient ses devanciers en ce qui concerne le cadre chronologique et la topographie générale du ministère de Jésus, ne faut-il pas attribuer également à une information spéciale les faits qu'il raconte d'une manière personnelle et indépendante ?

5° *Un grand nombre de données particulières.* — Il est certain que ses données ont les meilleures apparences de l'histoire et qu'en un bon nombre d'entre elles on a des raisons très particulières de voir une tradition autorisée.

294. *Béthanie, l'endroit où Jean baptisait.* — L'évangéliste indique comme théâtre du premier témoignage de Jean-Baptiste « Béthanie, au delà du Jourdain, où Jean baptisait » : I, 28. Or, la tradition concernant le séjour du Précurseur en Pérée a toutes les garanties possibles d'authenticité : au rapport des Synoptiques, Hérode Antipas fit saisir et emprisonner Jean-Baptiste parce que celui-ci lui reprochait son mariage incestueux avec Hérodiade, femme de Philippe, son frère, *Marc*, VI, 17 et parall. ; mais on ne s'explique bien les reproches du Précurseur à Hérode, et son arrestation par les ordres du tétrarque, que si Jean-Baptiste a séjourné dans les Etats de ce prince, c'est-à-dire dans la Galilée, au nord, ou dans la Pérée, à l'est du Jourdain. C'est précisément ce que suppose la donnée johannique ; et l'on ne voit pas qu'elle ait pu être déduite des Synoptiques : ces Evangiles n'indiquent en aucune façon que le Baptiste ait exercé son ministère de l'autre côté du fleuve, comme notre auteur le précise résolument, cf. X, 40.

295. *Les premiers disciples, sortis de l'école de Jean-Baptiste.* — D'après le quatrième Evangile, les premiers disciples de Jésus sortaient de l'école de Jean-Baptiste et avaient commencé à suivre le divin Maître longtemps avant la scène des bords du lac à laquelle les Evangiles antérieurs rattachent leur appel. Cela explique bien, en effet, l'importance exceptionnelle accordée, dans les premiers temps de l'Eglise, au Précurseur.

Cela permet aussi de mieux comprendre la scène de leur vocation, d'après les Synoptiques, *Marc*, I, 16-20 = *Matth.*, IV, 18-22 = *Luc*, V, 1-11. L'appel de Jésus a pu s'étendre à divers moments, comprendre plusieurs phases, se préciser et se compléter en des périodes successives. Les premiers évangélistes se sont contentés de reproduire le plus important de ces moments : de là un relief tout spécial donné à cet épisode. Mais ce relief ne doit pas être regardé comme exclusif. Au contraire, la vocation du bord du lac, telle qu'ils la racontent, avec la brusque invitation de Jésus, et l'adhésion instantanée des pêcheurs à qui il s'adresse, font soupçonner des rencontres antérieures, ayant servi à la préparer. Or, on conçoit que la première de ces rencontres ait eu lieu aux bords du Jourdain, où la foule était attirée par Jean-Baptiste. Les disciples seront revenus avec le Sauveur dans la Galilée, leur patrie ; ils l'auront accompagné pour la Pâque suivante à Jérusalem, seront restés quelque temps avec lui en Judée. Mais on comprend aussi qu'à leur retour, ils aient repris leur métier sur le lac, jusqu'à l'heure décisive où le Maître leur notifie de laisser là leurs filets pour le suivre et s'apprêter à devenir à leur tour pêcheurs d'hommes.

C'est à cette vocation suprême que s'en tiennent les Synoptiques : encore une fois leur relation ne

porte pas préjudice à celle de notre document; au contraire, l'épisode johannique est dans la vraisemblance de l'histoire. Le fait qu'un des premiers disciples en question, l'anonyme appelé en compagnie d'André, est très probablement, pour ne pas dire certainement, identique au disciple bien-aimé, auteur de l'Evangile, est de nature à en garantir l'historicité.

296. *Bethsaïde, patrie de Simon Pierre et d'André.* — Dans le même chapitre, nous sommes informés que Simon-Pierre et son frère André étaient de la ville de Bethsaïde. Or, ce renseignement ne figure pas dans la tradition synoptique. A lire même les premiers Evangiles, il semblerait que les deux frères aient habité Capharnaüm, *Marc*, I, 29 et parall. Si notre auteur dépendait de ses devanciers, il aurait sûrement retenu le nom de cette dernière ville; d'autant qu'il la connaît bien, II, 12; IV, 46; VI, 17, 60. Comme ni la raison du symbolisme, ni aucune autre, ne permettent de supposer qu'il a remplacé délibérément le nom de la ville importante par celui du petit village voisin, il y a tout lieu de croire qu'en disant Pierre et André originaires de Bethsaïde, il se montre écrivain particulièrement renseigné.

297. *Le motif du départ de Jésus pour la Galilée.* — L'évangéliste attribue le départ de Jésus pour la Galilée, qui suivit le dernier témoignage de Jean-Baptiste et doit correspondre à celui que ses devanciers racontent en tête du ministère galiléen, *Marc*, I, 14 = *Matth.*, IV, 12 = *Luc*, IV, 14, à la crainte que son succès n'excite contre lui la haine des pharisiens, IV, 1-3; cf. IV, 44; VII, 1 sq.; XI, 8, 54. Cette donnée encore est indépendante des relations synoptiques, elle est même divergente à leur égard, et elle se trouve néanmoins en coïncidence remarquable avec elles.

D'après les deux premiers Evangiles, en effet, Jésus revient définitivement en Galilée quand il apprend l'emprisonnement de Jean-Baptiste, *Marc*, I, 14 = *Matth.*, IV, 12. Mais pourquoi ce brusque éloignement des lieux où avait baptisé le Précurseur? Il est permis de supposer qu'un séjour prolongé en cette région devenait un péril pour le Sauveur lui-même. D'où venait ce péril? Evidemment, de ceux qui déjà s'étaient attaqués à Jean. Or, les Synoptiques ne mettent pas la mort du Baptiste sur le compte d'Hérode Antipas seulement: ils laissent entendre que la main des pharisiens n'y fut pas étrangère, *Marc*, IX, 11-12 = *Matth.*, XVII, 12. Sans doute ceux-ci ont-ils intrigué pour compromettre, auprès d'Antipas, l'homme qui, non content de reprocher son adultère au tétrarque, les poursuivait eux-mêmes de ses anathèmes menaçants. Cela explique bien que le Sauveur, au lieu de fuir la Galilée, où règne le meurtrier du Baptiste, s'y retire au contraire, pour se dérober aux véritables ennemis à craindre, les pharisiens.

Si réelle et si profonde est l'harmonie de la notice johannique avec les données synoptiques correspondantes, qu'elle ne peut s'expliquer que par une information parallèle, très exacte.

298. *Le rôle d'André et de Philippe.* — A la multiplication des pains, VI, 5-8, et lors de la démarche des Grecs, XII, 20-21, on voit les deux apôtres André et Philippe jouer un rôle remarquablement approprié à leur origine et à leur situation. Tous deux portent un nom à forme essentiellement grecque, et ont pour patrie la petite ville de Bethsaïde, que sa position au bord du lac de Tibériade et ses riches pêcheries devaient mettre en relations toutes particulières avec les pays environnants. On comprend dès lors qu'ils soient les premiers à recevoir la confidence des Grecs du chapitre XII; ces Grecs font partie de la caravane de pèlerins qui, chaque année, des régions voisines de la Palestine, soumises à l'influence hellénique, et surtout des pays situés aux confins de la Galilée septentrionale, venaient à Jérusalem célébrer la Pâque. Désireux de voir Jésus, ils s'adressent à deux apôtres spécialement qualifiés pour leur servir d'intermédiaires.

De même, l'on peut croire que l'intervention de Philippe et d'André, à l'occasion de la multiplication des pains, tient à ce que, gens de Bethsaïde, ils sont plus familiarisés avec la région, plus aptes à communiquer avec la foule, composée surtout de Juifs hellénistes, se rendant pour la fête à Jérusalem, donc tout désignés pour recevoir du Sauveur l'invitation à acheter des vivres, et lui signaler le jeune homme qui se trouve là avec les pains et les poissons.

299. *Marthe et Marie.* — Les deux sœurs Marthe et Marie, qui figurent dans une scène de saint *Luc*, X, 38-42, paraissent aussi dans les deux épisodes johanniques de la résurrection de Lazare, XI, 1-45, et de l'onction du Sauveur à Béthanie, XII, 1-3. Or, dans ces derniers épisodes, elles présentent le même caractère, la même attitude, que dans la scène du troisième Evangile, sans que cependant l'on puisse croire à une imitation littéraire de la part de notre auteur. C'est ainsi que, sans le dire expressément, il suppose Marthe l'aînée de la famille et la maîtresse de maison, XI, 5, 19, 20. Saint Luc, de son côté, laisse entendre la chose, sans la préciser, X, 38-39. Il y a donc sur cette donnée, de part et d'autre implicite, un accord très réel. Et il est d'autant plus significatif que l'attention de notre auteur, dans l'introduction à son récit, se porte d'abord sur Marie, qu'il nomme en premier lieu, comme censée mieux connue par l'épisode de l'onction, XI, 1.

300. *Leur résidence à Béthanie.* — Le quatrième évangéliste est seul à mentionner comme lieu de résidence des deux sœurs, le village de Béthanie, à quinze stades de Jérusalem, XI, 1, 18; XII, 1. Or, ce renseignement, qui n'a pu lui être suggéré par le récit de saint Luc, répond néanmoins on ne peut plus heureusement aux insinuations de son contexte. Si l'on examine attentivement, en effet, la narration du troisième évangéliste, on s'aperçoit qu'elle est engagée dans une série d'épisodes, XI, 51-XIII, 21, qui supposent le Sauveur aux environs de Jérusalem, assez longtemps avant la Pâque finale, probablement à l'occasion de la fête de la Dédicace, dont parle saint Jean, X, 22, cf. 40.

C'est d'abord la parabole du bon Samaritain: l'histoire est censée avoir pour théâtre la route conduisant de Jérusalem à Jéricho, *Luc*, X, 30: or, le Maître a dû, selon sa coutume, tirer les circonstances de sa parabole des objets environnants, afin de frapper plus vivement ses auditeurs; par conséquent il devait se trouver sur les lieux mêmes dont il évoque la pensée en son discours. Les repas pris chez les pharisiens, *Luc*, XI, 37, les invectives prononcées contre eux et les docteurs de la loi, *Luc*, XI, 39-54, et que justement saint *Matthieu*, XXIII, place à Jérusalem même, enfin l'allusion à l'accident de la tour de Siloé, *Luc*, XIII, 4, qui devait impressionner particulièrement les milieux hiérosolymitains, sont autant de nouveaux indices que le Sauveur se trouve à cette époque près de la ville sainte.

Il est donc tout à fait à croire que le village de Marthe et de Marie était lui-même situé non loin de la capitale juive, sans doute sur cette route de Jérusalem à Jéricho, à laquelle il vient d'être fait allusion dans la parabole du bon Samaritain. Or, cela est en accord parfait avec la donnée johannique, qui place la résidence des deux sœurs à Béthanie, un peu à l'est de Jérusalem. On a le droit de trouver ce rapprochement très suggestif

301. *La résurrection de Lazare et l'entrée triomphale à Jérusalem.* — L'émoi que cause la résurrection de Lazare aux portes de Jérusalem, peu avant la dernière Pâque, rend heureusement compte de l'enthousiasme qui accueille le Christ à son entrée dans la ville. Dans les Synoptiques, on est un peu surpris de la réception, si spontanée et si unanime, faite au Sauveur : qu'est-ce qui a donné naissance à ce mouvement insolite? Comment la foi messianique est-elle parvenue tout à coup à ce degré d'intensité?

Le fait nouveau a dû être amené par des événements récents, considérables, que passe sous silence la narration incomplète des premiers évangélistes. Saint *Luc*, XIX, 37, y fait en quelque sorte allusion lorsqu'il montre la foule des disciples louant Dieu à haute voix pour tous les prodiges dont ils ont été les témoins, et que l'évangéliste, si l'on en juge par son récit antérieur, sous-entend. Il semble d'ailleurs difficile d'expliquer l'entrée triomphale par l'attitude bienveillante des seuls Galiléens venus à la fête. Si le gros des partisans de Jésus s'était uniquement composé de ces provinciaux du nord, on ne comprendrait guère qu'ils aient eu pareille audace à Jérusalem, en face des pharisiens.

L'enthousiasme général de la réception ne se conçoit bien que si le Sauveur avait précédemment acquis grand renom dans la capitale même ou aux alentours. C'est précisément ce que suppose le quatrième Evangile, quand il fait dépendre en bonne partie l'entrée triomphale du miracle de Béthanie.

302. *La parole sur la destruction du temple, à l'expulsion des vendeurs.* — Le récit de l'expulsion des vendeurs, nous l'avons vu (n° 255), fait preuve de la meilleure information; en rattachant à cette circonstance la parole sur la destruction du temple, que reprocheront au Sauveur les faux témoins. La forme sous laquelle est reproduite cette sentence convient elle-même exactement au Christ, tout en donnant la clef des modifications que lui font subir ses accusateurs.

Le rôle de Judas dans l'épisode de l'onction. — De même, le rôle attribué à Judas, dans le repas de l'onction, donne la raison du lien qu'établissent les deux premiers Synoptiques entre ce repas et la résolution suprême du traître (n° 258).

303. *Le lavement des pieds.* — L'épisode du lavement des pieds explique également bien la parole que saint *Luc*, XXII, 26, 28, fait prononcer à Jésus, au moment de la dernière Cène : « Que le plus grand parmi vous devienne comme le plus petit, et celui qui commande comme celui qui obéit; car qui est le plus grand, de celui qui est à table, ou de celui qui sert? N'est-ce pas celui qui est à table? Or, moi, je suis au milieu de vous comme le serviteur. » L'opposition que le Sauveur établit, dans cette sentence, entre celui qui est à table et celui qui sert, d'autre part l'appel qu'il fait à son propre exemple, paraissent supposer nécessairement que, dans la circonstance, il a réellement fait, au milieu de ses disciples assis, office de serviteur.

304. *Le caractère de Simon Pierre.* — L'attitude prêtée à Simon Pierre dans cet épisode johannique, son indignation à la pensée que le Seigneur veut lui laver les pieds, son empressement à offrir ensuite plus qu'on ne lui demande, XIII, 6-9, sont très conformes au tempérament impétueux, à l'humeur vive et primesautière, qui le caractérisent dans l'histoire synoptique : *Marc*, VIII, 32 = *Matth.*, XVI, 22; *Marc*, XIV, 29, 68 sq., et parall. La même remarque s'applique aux autres récits du quatrième Evangile où le chef des apôtres est en scène : XIII, 37; XVIII, 10, 17, 25 sq.; XXI, 7. Or, il semble difficile d'attribuer un tel accord à une imitation réfléchie de la part de notre écrivain.

305. *Les soldats romains à l'arrestation du Christ.* — Il n'est pas jusqu'au détail fourni sur la troupe qui vient arrêter le Christ, XVIII, 3, et à la parole prêtée au Sauveur à cette occasion, XVIII, 9, qui n'expliquent le signe du baiser indiqué par Judas et la liberté laissée aux disciples, malgré leur essai de résistance.

Dans les premiers Evangiles, Judas se croit, en effet, obligé d'indiquer d'avance à ceux qu'il conduit le signe qui leur montrera Jésus. Or, la chose est étonnante si la bande se compose uniquement de valets juifs : n'ont-ils pas vu fréquemment le Christ dans le temple? Ils sont capables, semble-t-il, de le reconnaître aisément. Mais il n'en est pas de même si le gros de la troupe, ceux qui marchent en avant et doivent avoir le rôle principal, sont, comme le déclare notre évangéliste, des soldats romains, récemment transportés de Césarée à Jérusalem pour les fêtes pascales. On comprend que Judas, devançant le bataillon, s'approche de Jésus et le trahisse par son baiser, *Marc*, XIV, 45 et parall., puis que le Sauveur, aux soldats qui s'approchent pour le saisir, pose la question : « Qui cherchez-vous? » *Jean*, XVIII, 9.

La participation des soldats romains à l'arrestation du Christ paraît d'ailleurs assez naturelle, quand on songe qu'au témoignage même des Synoptiques, la circonstance de la Pâque, la présence de la cohorte dans la capitale, la crainte d'un soulèvement des Galiléens, partisans de Jésus, amenèrent les autorités juives à saisir Pilate de cette affaire et à tout remettre entre ses mains, comme s'il s'était agi d'un agitateur politique et d'un séditieux.

306. *La défense faite par Jésus d'inquiéter ses disciples.* — Si les premiers Evangiles ne signalent pas la participation des soldats romains à l'arrestation du Christ, ils parlent néanmoins d'une foule, et d'une foule nombreuse, bien armée, *Marc*, XIV, 43 et parall. : comment, malgré une force si imposante, la petite troupe des apôtres réussit-elle à s'échapper? La chose est bien extraordinaire, étant donné que les disciples essaient d'abord de résister et vont jusqu'à blesser un serviteur du grand-prêtre. Ce fait surprenant s'explique au mieux par l'intervention de Jésus, que signale le quatrième évangéliste. Le Sauveur veut subir seul sa passion : à sa demande réitérée, les soldats déclarent et répètent que c'est lui qu'ils cherchent; il les invite dès lors à laisser ses disciples en paix. Subjugués par l'ascendant de celui qui leur parle, heureusement surpris de le voir congédier lui-même ses défenseurs, on comprend que les soldats n'hésitent pas à obéir. Sur ce point encore, notre auteur apporte un complément de valeur au récit de ses devanciers.

En somme, la partie narrative du quatrième Evangile accuse, dans son ensemble et tout particulièrement en nombre de ses détails, une tradition historique qui marche de pair avec les Synoptiques, confirme leurs données, les explique ou les complète.

2. — Pour les discours et les idées

307. 1° *Les discours et leur liaison avec les récits.* — « Bien chétive est la critique qui conteste toute base traditionnelle aux discours et qui en retient une pour le cadre historique et les récits. Faits et discours se tiennent dans l'œuvre johannique. » Cette parole est de M. LOISY, *op. cit.*, p. 45, au sujet de la position prise par RENAN (n° 228). Nous pouvons la faire nôtre, en la détournant de sa portée tendancieuse et en en renversant les termes : l'his-

toricité reconnue aux récits du quatrième Evangile est un argument *a priori* très sérieux en faveur de l'authenticité de ses discours.

Comprendrait-on, en effet, un apologiste, soucieux de relater avec exactitude les actes du Sauveur en vue d'établir la foi chrétienne, et ne craignant pas de mêler à ses récits d'histoire des discours qui n'auraient jamais été prononcés par le Christ, mais seraient son œuvre propre?

Puisque l'évangéliste a sur la vie de Jésus des renseignements indépendants, exacts et précis, autant qu'abondants et divers, il peut être également informé d'une façon personnelle au sujet de ses entretiens. S'il a pu compléter la biographie synoptique de la manière que nous constatons, il a pu puiser aussi à bonne source ce qu'il ajoute aux discours recueillis par ses devanciers. Les enseignements du divin Maître ont dû être incomparablement plus abondants, plus variés et plus riches, que ne le rapportent les trois premiers Evangiles : un écrivain, capable d'ajouter nombre de traits d'histoire aux récits de ses devanciers, a pu compléter également leurs comptes rendus de discours en puisant dans des souvenirs authentiques.

308. 1° *Les discours annexés à des épisodes particuliers.* — Les discours du quatrième Evangile se présentent, en effet, dans un cadre historique qui semble en garantir l'authenticité. Ils sont intimement mêlés aux récits, reliés soit aux faits les plus importants, soit à des épisodes particuliers de la vie de Jésus. C'est ainsi que le discours du chapitre v, 19-47, est rattaché à la guérison du paralytique de Béthesda; le discours sur le Bon pasteur, x, 21-1, à la guérison de l'aveugle-né; le discours du chapitre xii, 23-36, à la démarche des Grecs; les discours du Cénacle, xiii-xvii, à la dernière Cène elle-même. Tous ces épisodes ont un cachet historique indiscutable : c'est une sérieuse présomption d'authenticité pour les entretiens qui leur sont étroitement annexés.

309. 2° *Les autres discours.* — *L'entretien avec Nicodème.* — Le prélude de l'entretien avec Nicodème a aussi tout l'aspect d'une introduction historique. Le nom du personnage est grec; mais l'usage des noms propres grecs était alors fréquent chez les Juifs palestiniens. Le Talmud connaît précisément un Nicodème contemporain de la ruine de Jérusalem, dont le nom juif était *Buni*, et qui aurait été disciple de Jésus. Cette tradition doit être indépendante de l'Evangile : on ne s'expliquerait pas que les talmudistes aient emprunté au document chrétien un personnage qui aurait été inconnu des Juifs; on comprendrait encore moins que, non contents de le désigner par son surnom grec, seul mentionné dans notre écrit, ils aient précisé son nom juif, parfaitement ignoré de la tradition chrétienne. Le témoignage du Talmud prouve donc véritablement l'existence d'un disciple de Jésus du nom de Nicodème.

On a dès lors un motif positif d'affirmer que le quatrième évangéliste introduit dans son récit un personnage historique. La façon dont il est présenté en deux autres endroits du livre, vii, 50 et xix, 39, garantit également son individualité réelle. D'autre part, la circonstance du temps auquel eut lieu sa démarche initiale auprès de Jésus, et l'occasion qui motive cette démarche elle-même, iii, 1-2, présentent un caractère tout spécial de vraisemblance. Ici encore nous avons donc une précieuse garantie en faveur de l'entretien qui est ensuite rapporté.

310. *L'entretien avec la Samaritaine.* — L'épisode de la Samaritaine n'offre, pour la partie narrative, aucune probabilité sérieuse de symbolisme. L'héroïne du récit figure en compagnie de compatriotes, habitants de Sychar, qui sont par elle invités à venir trouver le Christ, et dont un certain nombre croient à sa parole; elle n'est donc pas un type représentatif du peuple samaritain. Dans ses maris successifs, il n'y a non plus aucune allusion probable au passé religieux de la nation samaritaine; la donnée se comprend bien, au contraire, au point de vue de l'histoire : cf. *Marc*, xii, 20-22 et parall.; *Jean*, iv, 29.

Contre l'historicité générale de l'épisode, on objecte que, dans les Synoptiques, Jésus interdit à ses disciples d'aller en Samarie de son vivant, *Matth.*, x, 5, et que l'évangélisation de ce pays, racontée au livre des *Actes*, viii, 5 sq., doit être la première. Mais cette difficulté n'est pas péremptoire.

L'ordre que le Christ donne à ses apôtres de n'aller ni aux Samaritains ni aux Gentils n'est pas une disposition rigoureuse et absolue, pas plus que la restriction de sa mission personnelle aux brebis perdues d'Israël, *Matth.*, xv, 24 : ses paroles ne se comprennent même bien que si l'on y voit une secrète allusion à une mission moins restreinte, que le Sauveur se réserve de confier ultérieurement à ses apôtres, et qu'il leur manifestera au temps voulu par de nouvelles et définitives directions. — Une exclusion pure et simple des non-Juifs ne serait d'ailleurs pas d'accord avec l'esprit général du Sauveur. On voit les apôtres, peu après sa mort, étendre l'Evangile hors du peuple hébreu : le Maître aurait-il donc eu plus d'étroitesse dans ses vues, plus d'exclusivisme dans ses ambitions religieuses, que ses disciples? Ses actes et ses discours attestent précisément le contraire. On ne peut mettre en doute que, tout en réservant pour le moment aux Juifs son ministère et celui de ses apôtres, Jésus n'ait eu une bienveillance marquée à l'endroit des Samaritains et des païens : *Matth.*, viii, 11 sq.; xxi, 43; xxii, 1 sq.; xxiv, 14; xxviii, 19; *Marc*, vii, 24-30; xiii, 10; xvi, 15; *Luc*, iv, 26; ix, 51-56; x, 30 sq.; xvii, 12 sq.; xxiv, 47.

Il n'y a donc pas lieu d'être surpris qu'un jour, traversant la Samarie pour se rendre en Galilée, le Sauveur se soit manifesté d'une façon transitoire, présage d'une manifestation ultérieure plus complète, à une femme samaritaine et à un petit village des environs de Sichem. Cela ne devait pas plus tard dispenser ses disciples de travailler à l'évangélisation proprement dite de la Samarie. Nous avons vu ailleurs (n°s **161**, **163**), comment l'auteur se montre intimement familiarisé avec les lieux qu'il décrit, et mêle d'une façon on ne peut plus naturelle ses indications ou ses allusions topographiques à l'entretien qu'il raconte. On peut y voir une preuve rassurante de sa bonne information en ce qui regarde l'entretien lui-même.

311. *L'entretien sur le pain de vie.* — L'authenticité du discours sur le pain de vie paraît, de son côté, garantie par la façon très spéciale dont il est déterminé pour le temps et pour le lieu. Bien que mis en relation avec la multiplication des pains, il se trouve nettement séparé du miracle par d'autres épisodes; il n'est prononcé que le lendemain, de l'autre côté du lac, auprès de Capharnaüm, et se termine dans la synagogue de cette ville, vi, 25, 59. Ces indications si précises ne semblent pas pouvoir se comprendre en dehors de l'histoire.

Le discours est suivi d'un épilogue, vi, 60-71, dont le cachet historique ne paraît pas de moins bon aloi. Scandalisés des déclarations qu'ils viennent d'entendre, un certain nombre de disciples renoncent désormais à suivre Jésus. Ce relief donné à la défection de nombreux disciples paraît inexplicable dans l'hypothèse d'une fiction, apologétique ou dogmatique, et confirme l'authenticité des déclarations du Christ qui l'ont provoquée.

312. *Les entretiens à la fête des Tabernacles.* — L'introduction aux entretiens de la fête des Taberna-

cles se présente également sous de fort bonnes apparences. A la suite du discours sur le pain de vie, Jésus continue de séjourner en Galilée, par crainte des Juifs, jusqu'à la fête des Tabernacles. Invité par ses frères à profiter de cette solennité pour se manifester à Jérusalem, il décline d'abord l'invitation, puis se rend secrètement à la ville sainte, où il arrive au milieu de la fête, VII, 1-14. Or, l'attitude ainsi prêtée aux parents du Sauveur offre un cachet de réalité frappant, et la conduite du Sauveur lui-même se comprend on ne peut mieux dans la vérité de l'histoire.

Les frères de Jésus le pressent d'aller en Judée pour s'y manifester : ils doivent avoir en vue une démonstration éclatante, destinée à proclamer sa messianité temporelle dans la capitale. Cf. VI, 15. Le Sauveur refuse d'abord de les suivre : se rendre à Jérusalem avec la caravane serait encourager les tendances galiléennes, surexciter l'enthousiasme de la foule, rendre irrésistible le mouvement qui, bon gré mal gré, ferait de son entrée dans la ville une démarche de prétendant. Or, Jésus prévoit ce qui doit se produire à la Pâque suivante. Son heure n'est pas encore arrivée, le temps marqué pour sa mort est encore à venir : il se refuse donc à brusquer les choses, en portant tout de suite à son comble la fureur de ses ennemis. Mais il n'y a plus le même inconvénient à se rendre ensuite à la ville une fois la fête commencée, et privément. L'émoi que pourra produire son arrivée sera facilement contenu, dans la foule galiléenne, par l'attitude menaçante des chefs religieux hiérosolymitains, et la haine de ses ennemis sera encore obligée de garder à son égard des mesures.

313. Aux entretiens ainsi introduits, se mêlent des épisodes dont le caractère historique n'est pas moins frappant : telle, la comparution des satellites devant le sanhédrin, à qui ils viennent rendre compte de leur mandat, VII, 45-52; tel surtout le jugement de la femme adultère, VII, 53-VIII, 2 (cf. n°s **43-44**). Historiques au premier chef, ces épisodes contribuent à garantir les discours et les entretiens dans lesquels ils sont intimement engagés.

L'entretien à la fête de la Dédicace. — Enfin, il faut en dire autant de l'introduction aux discours de la Dédicace et de leur épilogue. Au début de l'entretien, on voit Jésus se promener, à cause de la saison mauvaise, sous le portique de Salomon, X, 22-23. A la fin, l'évangéliste, sans avoir cependant déclaré au préalable que le Sauveur était venue de Pérée, le montre se retirant « de nouveau de l'autre côté du Jourdain », X, 40.

314. 3° *Les dialogues.* — La plupart de ces discours du Sauveur sont d'ailleurs entremêlés de dialogues extrêmement naturels, de reparties animées, d'interruptions prises sur le vif, qui donnent l'impression d'entretiens bien réels. Cela est si vrai que, pour expliquer la vie de ces entretiens, on est contraint de prêter à l'évangéliste un tempérament mystique extraordinaire : si vivante est sa description, si peu suspect d'imposture son procédé, qu'il a dû voir les choses, entendre les paroles, en esprit, et rapporter le tout de bonne foi, sans pour ainsi dire se douter que ces entretiens étaient le produit de son imagination (n°s **227, 229**). Mais, nous l'avons vu, une telle hypothèse est en contradiction véritable avec les caractères certains de l'œuvre johannique, en particulier avec la multitude et la variété de ses indications topographiques et historiques, reconnues à la fois très précises, très concrètes et très exactes. Le naturel et la vie des entretiens peuvent donc être regardés comme un indice significatif de leur historicité.

2° Les idées et leur rapport avec la réalité de l'histoire. — Si nous examinons maintenant le fond d'idées propre au quatrième Evangile, la manière dont s'y trouvent représentés les partis juifs, les idées messianiques de l'entourage de Jésus, l'attente de la parousie, la personne du Christ, en nous demandant quel rapport existe entre cette représentation et la vérité de l'histoire, voici ce que nous constatons.

315. 1° *La description des partis juifs.* — Le portrait tracé des partis juifs s'agitant autour du Sauveur est manifestement indépendant des données synoptiques. Il se trouve néanmoins en conformité exacte avec elles et avec la réalité. — On sait que les premiers Evangiles signalent comme partis principaux, à l'époque de Jésus, les sadducéens et les pharisiens; et trois classes parmi les membres du sanhédrin : les chefs des prêtres, les scribes et les anciens.

Le quatrième évangéliste n'est point esclave de ces données : nulle part il ne mentionne le nom des sadducéens; ni celui des scribes, à l'exception d'un texte discuté appartenant à la péricope de la femme adultère, VIII, 3 (n° **44**); nulle part, non plus, il n'associe en un même groupe les trois classes constituant le sanhédrin. Rien ne lui aurait été plus facile cependant; et il l'aurait certainement fait, s'il avait été réduit sur ce point à exploiter les renseignements fournis par ses devanciers.

Notre écrivain se borne à mettre en scène les pharisiens et les chefs des prêtres, en qui il paraît résumer l'autorité dirigeante à Jérusalem. Or, qu'il laisse dans l'ombre les anciens du peuple et les sadducéens, rien d'étonnant : les anciens n'ont joué aucun rôle spécial dans la vie de Jésus et ne sont mentionnés dans les Synoptiques que comme faisant partie du grand conseil; les sadducéens sont à peine signalés en telle ou telle circonstance par les premiers Evangiles, *Matth.*, III, 7; XVI, 1-12; XXII, 23-24 et parall.; il n'y a pas lieu d'être surpris qu'ils ne figurent en aucune des scènes johanniques. Mais, que notre auteur mette dans un relief aussi exclusif les pharisiens et les chefs des prêtres, qu'il attribue à leur double complicité l'opposition dont a été victime le Sauveur, et donne même le rôle prépondérant aux chefs des prêtres, comme s'ils avaient été les véritables représentants de l'autorité du sanhédrin, VII, 32, 45; XI, 47, 57; XVIII, 3, 35; XIX, 6, 15, 21, cela dénote de sa part une information remarquablement précise et exacte.

316. Dans les Synoptiques aussi, les chefs des prêtres ont au sanhédrin le rôle principal; à de rares exceptions près (*Marc*, VIII, 31 et parall.; *Luc*, XX, 19; XXII, 66), ils sont nommés avant les anciens et les scribes, comme ayant le pas sur eux et dominant le grand Conseil : *Marc*, VIII, 31 et parall.; XI, 27 et parall.; XIV, 43, 53 = *Matth.*, XXVI, 47, 57, 59; *Marc*, XV, 1, 31 = *Matth.*, XXVII, 1, 41. Leurs complices sont généralement appelés « les scribes »; mais il est très digne d'attention que ces scribes appartiennent au parti des pharisiens : ils en partagent les idées, les tendances, l'attitude; ils ne font qu'un avec eux. Parfois ils sont appelés « les scribes des pharisiens », *Marc*, II, 16 = *Luc*, V, 30; cf. *Act.*, XXIII, 9; *Matth.*, XXII, 35; *Marc*, II, 24, comparé à *Matth.*, XII, 1, et *Luc*, VI, 2; *Marc*, X, 2, comparé à *Matth.*, XIX, 3. Le plus souvent, leurs noms sont unis pour former un même groupe : *Marc*, VII, 1, 5; *Matth.*, V, 20; XII, 38; XXIII, 2-15; *Luc*, V, 21; VI, 7; VII, 30; XI, 53; XIV, 3; XV, 2; si bien que, là où un évangéliste dit : « les pharisiens », un autre peut dire : « les scribes », ou bien : « les pharisiens et les scribes ». Comparer *Marc*, III, 22, et *Matth.*, XII, 24; *Matth.*, XII, 14, et *Luc*, VI, 7; *Marc*, IX, 10, et *Matth.*, XVII, 10; *Marc*, XII, 35, et *Matth.*, XXII, 41; *Matth.*, XXIII, 13 sq., et *Luc*, XI, 39-

53; *Marc*, II, 16 et *Matth.*, IX, 11, *Luc*, V, 30; cf. *Luc*, XV, 2. Les Synoptiques ne sont même pas sans associer explicitement, dans l'opposition faite au Christ, « chefs des prêtres et scribes », ou, ce qui revient au même, « chefs des prêtres et pharisiens » : *Marc*, XI, 18 et parall.; XIV, 1 et parall.; XV, 31; *Matth.*, XXVII, 62; XXI, 45; cf. *Luc*, XX, 19; XXIII, 10.

Il y a donc sur ce point une équivalence réelle entre les données du quatrième évangéliste et celles des trois premiers. Mais il est très remarquable que notre auteur néglige de mentionner les scribes en tant que scribes, pour les signaler seulement sous le nom de la secte à laquelle ils appartenaient. C'étaient en réalité des pharisiens, ces scribes qui ont eu affaire avec Jésus, qui l'ont épié, assailli de questions insidieuses, décrié auprès du peuple. En les mentionnant comme tels, notre auteur est entré en plein dans la vérité de l'histoire.

Les pharisiens du quatrième Evangile ont d'ailleurs exactement la même physionomie que les scribes, mis en scène dans les Synoptiques. Comme eux, ce sont des gens de doctrine, compétents dans l'interprétation de la Loi, s'intéressant aux questions de purification et de baptême, méticuleux sur le point de l'observation du sabbat, s'attribuant le droit de vérifier les titres à la messianité et les œuvres surnaturelles du Christ : I, 24; III, 1-5, 10; IV, 1, comparé à III, 25; VII, 47, 52; VIII, 17; IX, 14; XI, 46; XII, 42.

La manière dont notre auteur discerne que les scribes en conflit avec Jésus étaient des scribes du parti pharisien, et que ce sont bien ces pharisiens qui, conjointement avec les chefs des prêtres, ont été les véritables adversaires du Sauveur, est une preuve très significative d'information sûre et indépendante.

317. 2° *Les idées messianiques dans l'entourage de Jésus.* — L'évangéliste n'est pas moins indépendant de son milieu ni moins fidèle à la réalité historique quand il décrit les idées messianiques de l'entourage de Jésus. — La surprise de la foule au sujet du Christ qui connaît les lettres sans avoir étudié, VII, 15, 46, n'est vraisemblable que chez les auditeurs réels de Jésus. Leur réflexion est analogue à celle que font entendre les Juifs, dans les premiers Evangiles, lorsqu'ils admirent comment le Sauveur enseigne, non à la façon des rabbins ordinaires, mais d'autorité : *Marc*, I, 22; *Matth.*, VII, 28-29; *Luc*, IV, 32.

« Lorsque viendra le Christ, objecte encore la foule, personne ne saura d'où il est », VII, 27. S'il est vrai que cette difficulté suppose une tradition courante, d'après laquelle le Messie devait apparaître inopinément, elle se comprend beaucoup mieux, formulée autour du Sauveur, connu pour être le fils de Joseph de Nazareth, que dans les milieux juifs de la fin du Ier siècle. A cette époque, en effet, les rabbins n'ignoraient pas que les chrétiens proclamaient justement leur Christ d'origine mystérieuse et divine. Et comment un apologiste aurait-il pris à tâche de réfuter un propos qui attestait une croyance semblable?

On s'expliquerait moins encore que l'objection tirée de l'origine galiléenne de Jésus, VII, 41-42, 52, ait été rapportée par l'évangéliste, comme une objection d'actualité. On ne le verrait pas formuler nettement la difficulté, sans en indiquer la solution. S'il procède de la sorte, c'est qu'il entend simplement reproduire l'histoire. Et en effet, dès qu'on se posa la question de la messianité de Jésus, on dut naturellement rapprocher de ses prétentions ce que l'on savait de sa patrie et de sa famille. Entre le fait apparent de son origine galiléenne et l'indication messianique de la prophétie de Michée, le conflit était inévitable.

La réflexion sur la non-reconnaissance du Christ par les chefs de la nation, VII, 48, ne reflète pas avec plus de vraisemblance une objection du monde juif contemporain de l'évangéliste. Elle est, au contraire, très naturelle dans le milieu contemporain du Sauveur. Tous les documents attestent la morgue hautaine des autorités religieuses de Jérusalem et leur prétention à imposer à tous leurs moindres décisions; il n'est pas étonnant qu'elles aient voulu régler l'opinion de la foule au sujet du Christ; et c'est ce qu'atteste, en effet, toute l'histoire synoptique: *Marc*, II, 6, 16, 24; III, 6, 22; VII, 5; VIII, 11; XI, 28, etc.

318. 3° *La crainte au sujet des Romains.* — Très significative apparaît aussi l'inquiétude manifestée par le sanhédrin à la suite de la résurrection de Lazare, XI, 47-48. La crainte que les Romains ne prennent ombrage du mouvement favorable à Jésus et qu'ils ne viennent s'emparer de Jérusalem et de la nation juive, ne peut raisonnablement se comprendre du judaïsme contemporain de l'évangéliste, par rapport aux progrès de l'Eglise chrétienne, mais bien seulement des Juifs contemporains du Sauveur, par rapport au mouvement messianique qui se dessine autour de lui.

319. 4° *La réflexion de Jude.* — Enfin, c'est bien une repartie prise sur le vif de la réalité que la réflexion prêtée à « Jude, non l'Iscariote », au cours des entretiens du Cénacle, XIV, 22 : « Seigneur, d'où vient que tu veux te manifester à nous, et non au monde? » La brusque interrogation, qui trahit une préoccupation analogue à celle des frères de Jésus touchant la manifestation éclatante du royaume messianique, VII, 3-4, n'entre pas dans le thème du discours auquel elle vient s'insérer, et le divin Maître poursuit son développement sans tenir compte de l'interruption de son apôtre. On ne comprendrait pas cela, dans l'hypothèse où l'auteur tirerait l'entretien de son imagination. Le fait qu'il l'attribue à un disciple, qui porte le même nom que Judas, et qu'il est obligé de distinguer soigneusement du traître, achève de donner à la réflexion un cachet historique indiscutable.

320. 5° *La perspective eschatologique.* — Nous avons vu (n°s 282-283) que le quatrième évangéliste n'avait aucunement supprimé l'eschatologie synoptique, mais avait gardé son relief à la perspective de l'avènement final du Seigneur. Ce qui est particulièrement digne de remarque, c'est qu'en divers endroits il semble supposer ce dernier avènement prochain. « *L'heure vient*, fait-il dire à Jésus, *et elle est là*, où les morts entendront la voix du Fils de Dieu... *L'heure vient* où tous ceux qui sont dans les tombeaux entendront sa voix et ressusciteront, les bons pour la vie, les mauvais pour la condamnation. » V, 28-29. « Dans la maison de mon Père, dit encore le Sauveur, il y a plusieurs demeures; sinon, je vous l'aurais dit; car je vais vous préparer une place. Et quand je serai allé et que je vous aurai préparé une place, je reviendrai et je vous prendrai auprès de moi, afin que, là où je suis, vous soyez vous aussi. » XIV, 2-3, cf. 28; XVI, 16.

On ne peut nier la signification eschatologique de ces paroles: le retour du Christ est la parousie comme l'entendent les Synoptiques et saint Paul, et ce retour est censé ne devoir pas beaucoup tarder. Jésus parle comme s'il devait revenir avant la mort de ses disciples. Il faut en conclure que l'évangéliste maintient la perspective de la fin du monde à la limite de la génération présente. Or, comprendrait-on cela d'un théologien de la troisième génération chrétienne, écrivant un Evangile idéal au point de vue de l'Eglise de son temps? N'est-ce pas, au contraire, une preuve décisive que notre auteur reste fidèle à l'histoire et entend reproduire le langage authentique de Jésus?

321. C'est ce qu'oblige également à penser le lan-

gage du chapitre xxi, 22. Là est rappelée une parole du Christ, qui paraît annoncer sa venue avant la mort du dernier de ses disciples : « Si je veux, dit-il en parlant du bien-aimé, qu'il demeure jusqu'à ce que je vienne, que t'importe ? » Sans doute, l'écrivain corrige l'interprétation excessive qui a été donnée de cette parole : le Maître n'a pas dit que le bien-aimé ne mourrait point. D'autre part, l'évangéliste a pu entendre que Jésus n'avait pas nécessairement prédit pour la génération présente son avènement glorieux, qu'il avait seulement parlé d'une venue préliminaire, spéciale, ordonnée à l'établissement du royaume dans sa phase terrestre, en attendant la venue pour le royaume triomphant. Il n'en est pas moins vrai qu'il met en plein relief les paroles qui concernent l'imminence de cet avènement, en leur conservant exactement leur apparence eschatologique. On voit bien là encore l'écrivain soucieux de garder la réalité de l'histoire.

322. 6° *L'humanité du Christ.* — N'y a-t-il pas enfin une bonne garantie de l'historicité du quatrième Evangile dans ce fait que le Sauveur, malgré qu'il soit identifié expressément dans le prologue au Verbe de Dieu et déclaré Dieu, est néanmoins appelé « homme » (i, 30; iv, 29; vii, 46; viii, 40; ix, 24; x, 33; xi, 47; xviii, 14, 17, 29; xix, 5), « Fils de l'homme » (i, 51; iii, 13, 14; v, 27; vi, 27, 54, 62; viii, 28; ix, 35; xii, 23, 34), présenté avec une humanité aussi réelle, aussi fortement accusée que dans les premiers Evangiles et sans qu'on lui épargne le moins du monde les infirmités, ni les humiliations, ni les souffrances, ni la mort (i, 45; vi, 42; iv, 6; xiii, 4-14; vii, 20; viii, 48; xviii, 20, 30, 40; xix, 1-3, 6, 15, 17-18, 28-30)? dans ce fait aussi qu'il évite de se déclarer ouvertement le Messie jusqu'à la fin de son ministère, qu'il révèle sa préexistence céleste avec une opportunité et une mesure remarquables, qu'il couvre enfin d'un véritable voile sa divinité proprement dite, jusqu'à marquer sa distinction d'avec Dieu en termes non moins surprenants que ceux des Evangiles antérieurs (xvii, 3; xx, 17)?

C'est donc en maints endroits et sous maints rapports, que les discours du quatrième Evangile accusent des souvenirs authentiques gardés de l'histoire et de l'enseignement de Jésus.

323. Conclusion. — Ainsi, qu'on l'envisage au point de vue des idées ou au point de vue des faits, la teneur de notre document ne contredit pas ce que nous savons par ailleurs (n°ˢ 136-185) de l'origine de l'ouvrage : elle est telle que l'écrit peut fort bien avoir été composé par l'apôtre que Jésus aimait. Les conclusions obtenues touchant l'apostolicité du livre gardent donc toute leur force. Or, nous avons vu que par elles-mêmes elles sont déjà décisives. C'est donc avec une définitive assurance que nous pouvons proclamer le quatrième Evangile œuvre de l'apôtre saint Jean. Mais, par un contre-coup très logique, ce fait de l'origine johannique de notre document, en même temps qu'il explique au mieux le caractère d'historicité qu'il a fallu reconnaître à l'ensemble de ses récits et de ses discours, confirme d'une façon péremptoire cette historicité et nous permet d'en apprécier largement la nature et le degré.

324. Si notre Evangile est de saint Jean, c'est évidemment un document d'une importance exceptionnelle. Sans doute, l'apôtre a pu imprimer son cachet propre dans la manière de raconter les miracles du Sauveur, dans le choix qu'il a fait des scènes évangéliques, dans le relief relatif donné aux traits qui les composent. Il est même incontestable que ses comptes rendus de discours ne prétendent pas reproduire la pleine réalité; à la distance d'un demi-siècle, il ne pouvait, sans un miracle auquel Dieu n'était nullement obligé, avoir retenu intégralement les paroles du Christ et de ses interlocuteurs, et l'on peut parfaitement penser qu'il les a exprimées plus d'une fois sous une forme qui se ressentait de l'expérience acquise et accusait le travail accompli dans ses pensées par l'effet de ses longues méditations. Mais nous sommes ici dans le simple domaine du probable, sans qu'il soit possible de préciser dans quelle mesure le disciple a pu marquer de son empreinte la pensée originale du Maître. Rien n'est plus aisé que de formuler sur ce point une théorie générale : rien ne l'est moins que de l'appliquer au détail concret de l'Evangile.

325. A dire vrai, cette délimitation rigoureuse n'est pas nécessaire pour une juste appréciation de la valeur essentielle de notre document. S'il est l'œuvre de l'apôtre saint Jean, nous pouvons avoir confiance en l'accord général de ses récits et de ses discours avec la réalité. Pour être apologiste, l'auteur n'en est pas moins historien. Ses narrations ont beau avoir leur cachet propre, elles n'en correspondent pas moins aux faits. Ses discours peuvent porter la marque de son esprit, ils n'en reproduisent pas moins la pensée authentique du Sauveur. Voilà ce que nous pouvons tenir pour assuré. Et c'est là ce qui fait la valeur incomparable de l'Evangile de saint Jean.

A consulter. — P. Batiffol, Th. Calmes, J. Fontaine, C. Chauvin, E. Jacquier, A. Brassac, *op. cit.* (n° 234). En outre, M. Lepin, *La valeur historique du quatrième Evangile*, 1910.

M. Lepin.

ÉVÊQUES. — Comme jadis au temps de la Réforme, on a beaucoup agité et débattu de nos jours la question de l'origine de l'épiscopat.

C'est en effet une thèse fondamentale de la doctrine de l'Eglise catholique que les évêques sont les successeurs des Apôtres et que le corps épiscopal, qui gouverne l'Eglise du Christ dans le monde entier, n'est pas autre chose que la continuation du collège apostolique, dont il a hérité l'autorité et les pouvoirs divins. Les évêques, supérieurs aux simples prêtres, sont au premier rang de la hiérarchie ecclésiastique.

Les protestants en général rejettent l'autorité de l'Eglise et toute sa hiérarchie, son sacerdoce, l'origine et la succession apostoliques des évêques et leur supériorité sur les prêtres. Ils proclament le caractère purement laïque de tous les ministres.

Les critiques libéraux ont multiplié les essais et les hypothèses pour expliquer la formation de l'épiscopat sans transmission du pouvoir apostolique. A leur avis, la hiérarchie tout entière n'est qu'une institution purement humaine, appelée progressivement à l'existence sous l'action combinée de divers facteurs : le besoin notamment aurait créé l'organe. Non seulement la synagogue, mais surtout les associations religieuses du monde gréco-romain auraient considérablement influencé l'organisation des premières communautés chrétiennes, bien que celles-ci ne reproduisent aucun type déterminé de ces associations. La constitution de l'Eglise primitive serait toute différente de celle de l'Eglise catholique; en particulier il n'y aurait eu à l'origine ni évêques, ni hiérarchie.

Allons donc aux sources; dépouillons les écrits et les documents des deux premiers siècles pour y apprendre l'origine et le développement de l'épiscopat.

En guise d'introduction, il est utile de se demander si Jésus-Christ a prétendu instituer une Eglise orga-

nisée, hiérarchiquement constituée. Cette étude préliminaire a été faite dans l'article EGLISE.

Nous pouvons donc directement entamer la question du fait historique, étudier les Eglises fondées par les Apôtres depuis la Pentecôte et rechercher s'il y avait là une hiérarchie, et principalement un épiscopat.

Voici la division de notre travail:

§ I. — Les ἐπίσκοποι et les πρεσβύτεροι du premier siècle

Il est incontestable que dès le commencement du second siècle en Asie Mineure et un demi-siècle plus tard dans toute l'Eglise, le titre ἐπίσκοπος était réservé au dignitaire ecclésiastique que nous appelons *évêque*, supérieur aux prêtres ou πρεσβύτεροι. Les lettres de S. IGNACE D'ANTIOCHE et de DENYS DE CORINTHE, les Mémoires d'HÉGÉSIPPE, les écrits de S. IRÉNÉE, de POLYCRATE et de TERTULLIEN en rendent témoignage. Pour ne citer que l'évêque d'Antioche, mort martyr en 107, au plus tard en 115, dans les lettres que, au cours de son voyage vers Rome, il adresse aux églises de l'Asie Mineure, nous le voyons établir clairement la distinction entre l'évêque, les prêtres et les diacres. Il exhorte les Ephésiens à être *soumis à l'évêque*, ἐπίσκοπος, *et aux prêtres*, πρεσβυτέριον (*Eph.*, II); il rencontra *l'évêque* de Magnésie *avec ses prêtres et son diacre* (*Magn.*, II); il salue affectueusement les Philadelphiens, *surtout s'ils restent unis avec leur évêque et ses prêtres et diacres, désignés suivant l'avis du Christ* (*Philad.*, inscr.).

Au commencement du IIe siècle les mots ἐπίσκοπος et πρεσβύτερος avaient donc déjà, au moins dans certaines églises, le sens que nous leur donnons actuellement.

Mais en était-il de même au Ier siècle de notre ère?

1. *Opinions des auteurs.* — Les auteurs sont divisés à ce sujet en de nombreux avis, que nous ramenons à trois classes principales :

1° Les mots, dès les temps apostoliques, ont eu le même sens que depuis lors. L'Anglais PEARSON (*Vindiciae Ignatianae*, Migne, *P. G.*, t. V, col. 434 sqq.) défend cette opinion. Le P. PETAU (*Dissert. eccl.*, lib. I, c. 1, 2; *De eccl. hier.*, lib. VI, c. 4. et passim) dans une première opinion, que suit aussi PERRONE (*De Ordine*, n. 104), est à peu près du même avis : dans la plupart des églises, tous les pasteurs étaient à la fois prêtres et évêques; ils étaient appelés tantôt ἐπισκόπους, tantôt πρεσβυτέρους, d'après leur double caractère.

2° Selon l'opinion la plus commune, ces titres s'employaient *indistinctement l'un pour l'autre*.

Mais les auteurs se séparent dans la signification à donner aux titres.

Les uns croient que leur signification était générale et qu'ils désignaient *indifféremment les évêques et les prêtres*. C'est l'avis de S. JEAN CHRYSOSTOME, (*Hom.* I *in Phil.*, 1), suivi par ŒCUMENIUS (*In Act.* XX, 17, 28; *Phil.* I, 1; I *Tim.*, III, 8; *Tit.* I, 8), THEOPHYLACTE (*in l. c.*), les grands scolastiques et notamment S. THOMAS (IIa IIae, q. 184, a. 6, ad 1), et beaucoup de théologiens modernes.

Les autres pensent que les deux synonymes avaient un sens bien déterminé et ne désignaient que *les simples prêtres*. Telle est l'interprétation de S. JÉROME (*in Tit.*, I, 5; *Ep. ad Evang.*, CXLVI al. LXXXV) de THÉODORE DE MOPSUESTE (*Comment. in epist. S. Pauli*, I *Tim.*, III), de THÉODORET (*in Phil.*, I, 1; *in* I *Tim.*, III, 1), d'AMBROSIASTER (*in Eph.*, IV, 11-12), de RABAN MAUR (*Comm. in* I *Tim.*, II) et de nombreux auteurs contemporains. Le P. PETAU fut amené par ses études à abandonner sa première opinion pour embrasser celle-ci.

Les protestants et les rationalistes jusqu'à HATCH se sont toujours plu à reconnaître l'identité des ἐπίσκοποι et des πρεσβύτεροι; cette synonymie était même à leurs yeux l'argument principal pour nier la supériorité des évêques sur les prêtres dans la primitive Eglise.

3° Mais depuis la publication du livre de HATCH et sa traduction en allemand par HARNACK en 1883, les critiques libéraux partisans de l'évolutionnisme ont pris une nouvelle direction. Les communautés primitives porteraient l'empreinte des institutions sociales du monde gréco-romain et seraient calquées pour l'organisation sur les corporations religieuses con-

temporaines. Il n'y aurait pas eu de constitution type, mais au contraire une grande variété de régimes d'église à église. L'unité serait le fruit d'un long acheminement.

La plupart de ces auteurs remettent en doute ou rejettent l'identité des ἐπίσκοποι et des πρεσβύτεροι. Ce sont pour eux des titres absolument distincts, désignant des fonctions non pas subordonnées, mais diverses de leur nature. Les *épiscopes*, comme ils aiment à dire, ne sont que des économes, chargés du service d'ordre matériel, de la discipline, du culte, des finances, des relations avec l'extérieur. Les *presbytres* sont les notables, par suite de l'ancienneté, de l'âge ou de quelque supériorité d'ordre moral; le presbytérat n'est pas une fonction proprement dite, mais un rang honorifique. Ni les épiscopes, ni les presbytres n'exerçaient le ministère de la parole qui était l'apanage des charismatiques. Dès le second siècle ces divers éléments se fusionnèrent en un seul organisme en faveur surtout de l'ἐπίσκοπος, qui obtint ainsi tout le pouvoir épiscopal.

2. *Les noms avant le christianisme.* — Le nom ἐπίσκοπος se trouve chez les auteurs sacrés et profanes pour désigner *des préfets*, des gouverneurs *dépendants* du pouvoir souverain (Homère, *Iliade*, xxii, 255, *Odyssée*, viii, 163. — *Num.*, xxxi, 14; *Jug.*, ix, 28; I *Chron.*, ix, 17, 20; II *Chron.*, xxxi, 12; xxxiv, 12, 17; *Isai*, lx, 17; I *Mach.*, i, 51). Etymologiquement, c'est un *inspecteur*, un *intendant* chargé de certaines fonctions de surveillance.

Le mot πρεσβύτερος, à forme de comparatif, si l'on s'en rapporte à son origine, signifie, quand il est adjectif, *âgé, ancien* (*Luc*, xv, 25; *Act.*, ii, 17; I *Tim.*, v, 1), de là *vénérable;* quand il est employé substantivement *vieillard*, par extension *notable*. Les πρεσβύτεροι, car souvent le nom est employé collectivement pour un collège, sont les personnes les plus respectables par l'âge, les *anciens du peuple*. De la supériorité de l'âge, il est venu à désigner la prérogative de l'autorité, de la dignité, parce que les sociétés primitives, ainsi que les aristocraties, sont gouvernées par un sénat ou conseil d'anciens, qui prend divers noms : *senatus* et *senatores* à Rome, γερουσία et γέροντες à Sparte, *aldermen* en Angleterre, *cheikh* en pays de langue arabe. Chez les Juifs surtout, leur influence dans l'administration publique était grande : au temps de Moïse et des Juges, à l'époque des Rois, pendant et après la captivité et même sous la domination romaine, les anciens ne cessent de prendre une part importante dans le gouvernement de la nation.

Dans le Nouveau Testament les πρεσβύτεροι juifs apparaissent comme les assesseurs du Grand Sanhédrin à côté des princes des prêtres et des scribes (*Matt.*, xvi, 21).

La notion générale de chacun de ces titres a reçu une détermination plus précise dans l'usage chrétien. Laissons parler les documents du premier siècle.

3. *Les ἐπίσκοποι chrétiens.* — Les ἐπισκόποι sont mentionnés dans l'adresse de l'épître écrite par *S. Paul aux Philippiens* durant sa première captivité. « Paul... aux saints de Philippes avec les ἐπίσκοποι et les diacres. »

Dans le discours de Milet, qui se trouve rapporté par S. Luc dans les *Actes*, xx, 28, S. Paul dit aux πρεσβυτέροις qu'il avait mandés d'Ephèse : « Veillez sur vous-mêmes et sur tout le troupeau, sur lequel l'Esprit-Saint vous a établis surveillants, ἐπισκόπους, pour gouverner, ποιμαίνειν, l'Eglise du Seigneur acquise par son sang. »

A son départ d'Ephèse, S. Paul y avait laissé son disciple Timothée pour veiller à la pureté de la doctrine et au maintien de la discipline; il lui écrit sa première lettre pour lui renouveler ses instructions et lui faire connaître les qualités requises dans le surveillant, ὁ ἐπίσκοπος. « Si quelqu'un ambitionne l'ἐπισκοπῆς, il désire une belle œuvre. Il faut donc que τὸν ἐπίσκοπον soit irréprochable... tenant ses enfants soumis en toute vertu, — celui qui ne sait présider à sa famille, comment prendra-t-il soin de l'Eglise de Dieu? » (I *Tim.*, iii, 1 ss.)

Ce sont exactement les mêmes avis que l'Apôtre envoie à son autre disciple, Tite : « Je t'ai laissé en Crète avec la mission d'établir les choses qui manquent et de constituer des πρεσβυτέρους dans les villes, comme je te l'ai ordonné : si quelqu'un est sans reproche,... ayant des enfants soumis... car il faut que ὁ ἐπίσκοπος soit sans reproche en sa qualité d'intendant de Dieu..., qu'il soit capable de prêcher la saine doctrine et de réfuter les contradicteurs. » (*Tit.*, i, 5-9.)

S. Pierre, dans la première épître adressée aux chrétiens d'Asie Mineure, v, 1, exhorte « les anciens, τοὺς πρεσβυτέρους, des églises à paître le troupeau de Dieu confié à leurs soins, à être de bons *surveillants*, ἐπισκοποῦντες »; il appelle le Seigneur lui-même « chef des *pasteurs*, ἀρχιποίμην », 4; et en un autre endroit « le *pasteur* et le *surveillant* des âmes fidèles, τὸν ποιμένα καὶ ἐπίσκοπον τῶν ψυχῶν ὑμῶν », ii, 25.

La lettre de l'église de Rome à celle de Corinthe, que toute l'antiquité attribue à S. Clément de Rome, traite longuement la question de l'autorité des ἐπίσκοποι. Cette lettre est un document de la plus haute importance. Non seulement elle nous renseigne sur l'organisation contemporaine des églises de Corinthe et de Rome, mais de plus elle atteste et certifie l'origine apostolique du gouvernement et de la hiérarchie dans l'Eglise. Voici comment elle décrit la mission et l'œuvre des Apôtres, fondateurs de la religion chrétienne : « Les Apôtres, envoyés par le Seigneur Jésus-Christ, nous apportèrent l'Evangile; Jésus-Christ a été envoyé par Dieu. Le Christ est donc l'envoyé de Dieu, les Apôtres sont ceux du Christ : l'une et l'autre mission se firent régulièrement de par la volonté de Dieu. Après avoir donc reçu leurs instructions, et après avoir été confirmés par la résurrection de Notre-Seigneur Jésus-Christ, pleins de foi en la parole de Dieu, ils s'en allèrent avec la conviction donnée par l'Esprit-Saint, porter la bonne nouvelle de la venue du royaume de Dieu. Prêchant donc dans les bourgs et les villes, ils établirent leurs prémices (c'est-à-dire, leurs premiers disciples), après les avoir éprouvés par l'Esprit, surveillants et diacres, ἐπισκόπους καὶ διακόνους, des futurs fidèles. Et ce n'était pas une nouveauté; car depuis longtemps les surveillants et les diacres avaient été l'objet d'une prédiction. En effet, l'Ecriture dit quelque part : J'établirai leurs *surveillants*, τοὺς ἐπισκόπους, en justice et leurs *ministres*, τοὺς διακόνους, en fidélité (c'est-à-dire je leur donnerai des surveillants justes et des ministres fidèles). Et quoi d'étonnant si (les Apôtres) à qui cette œuvre a été confiée par Dieu dans le Christ, ont établi ceux que je viens de dire? »

S. Clément trouve alors une confirmation de son enseignement dans les livres de Moïse, où Dieu lui-même fait choix d'une tribu, d'une famille, pour lui confier le service divin et la direction de son culte. Après avoir énoncé de nouveau, comme transition, l'institution apostolico-divine du double ordre des *surveillants* et des diacres, Clément fait le récit de la verge d'Aaron fleurissant et portant des fruits dans le tabernacle, tandis que les verges des autres tribus y demeuraient stériles. Par ce miracle, Dieu a manifesté en face de tout le peuple, à l'occasion de la compétition des tribus, le choix qu'il avait fait de la famille d'Aaron pour le sacerdoce; désormais, l'ordre

était assuré, car « Il fit ainsi pour prévenir tout désordre en Israël » (XLIII, 6).

Aussitôt l'auteur fait l'application de cet événement au ministère chrétien; il établit le principe de sa propagation et les conditions d'authenticité auxquelles on reconnaîtra les pasteurs légitimes : « Ainsi nos Apôtres savaient par Notre-Seigneur Jésus-Christ qu'il y aurait lutte au sujet de la dignité de la surveillance, τῆς ἐπισκοπῆς. C'est pourquoi, doués d'une prescience parfaite, ils instituèrent les susdits (= les *surveillants* et les diacres), et ensuite ils établirent en règle qu'à leur mort d'autres hommes éprouvés reprissent leur ministère. En conséquence, ceux qui furent établis par eux (les Apôtres) ou ensuite par les autres hommes illustres avec l'assentiment de toute l'Eglise, et qui ont accompli sans reproche leur fonction auprès du troupeau du Christ, modestement, paisiblement et dignement, et qui depuis longtemps ont reçu de tous un excellent témoignage, ceux-là, il n'est pas juste, à notre jugement, de les destituer de leur fonction. Oui, nous commettrions un grand péché, en destituant de leur surveillance, τῆς ἐπισκοπῆς, ceux qui ont offert les dons d'une manière irréprochable et sainte. Bienheureux les anciens, οἱ πρεσβύτεροι, qui ont déjà achevé leur carrière et qui ont eu une fin pleine de mérites et de perfection! Ils ne redoutent pas qu'on les chasse de la place qui leur revient. Nous voyons, en effet, que vous en avez éloigné quelques-uns qui gouvernaient bien, de l'office honorable dont ils avaient été régulièrement investis. »

Enfin les ἐπίσκοποι se trouvent également mentionnés avec les diacres dans la Διδαχή ou *Doctrine des douze Apôtres*, petit manuel de la religion chrétienne datant des environs de l'an 100, composé selon l'opinion la plus probable pour les fidèles de la Palestine.

« Le jour du Seigneur réunissez-vous, rompez le pain eucharistique après avoir confessé vos péchés afin que votre sacrifice soit pur. Que nul, s'il est en désaccord avec son ami, ne s'unisse à vous jusqu'à ce qu'il y ait eu réconciliation, de crainte que votre sacrifice ne soit souillé. Car le Seigneur a dit : Qu'en tout lieu et en tout temps un sacrifice pur me soit offert, parce que je suis un grand roi, dit le Seigneur, et mon nom est admirable parmi les nations. Elisez-vous *donc des surveillants et des diacres*, ἐπισκόπους καὶ διακόνους, dignes du Seigneur, des hommes doux, désintéressés, vrais et éprouvés : car ils accomplissent pour vous, eux aussi, le ministère des prophètes et des docteurs. Ne les méprisez donc pas, car ils sont vos dignitaires avec les prophètes et les docteurs. » (XIV-XV.)

La *Didaché* établit le rapport le plus étroit entre la célébration de l'Eucharistie et les fonctions *des surveillants et des diacres :* c'est par l'Eucharistie qu'elle est amenée à parler de ces dignitaires; la connexion des idées est même exprimée par la particule οὖν, *donc*. Célébrez l'Eucharistie le dimanche, votre sacrifice doit être pur, choisissez-vous donc des surveillants et des diacres dignes du Seigneur : tel est l'enchaînement dans toute sa simplicité.

4. *Les* πρεσβύτεροι *chrétiens*. — Voici d'autre part les endroits des écrits du premier siècle où il est fait mention de l'ordre des πρεσβύτεροι au sein des communautés chrétiennes.

Saint Luc, dans les *Actes*, cite à plusieurs reprises les πρεσβυτέρους de l'église de Jérusalem (XI, 30; XV, 2, 4, 6, 22, 23; XVI, 4; XXI, 18), sans jamais les confondre avec les Apôtres ou Jacques le chef.

Paul et Barnabé, revenant de leur premier voyage apostolique, établissent des πρεσβυτέρους à la tête des églises qu'ils avaient fondées (*Act.*, XIV, 22).

Au ch. XX, 17, S. Paul, avant de s'embarquer pour la Palestine, mande à Milet les anciens de l'église d'Ephèse, τοὺς πρεσβυτέρους τῆς ἐκκλησίας.

Il laisse son disciple Tite en Crète pour y remédier à ce qui manque et établir des πρεσβυτέρους dans les différentes villes (*Tit.*, I, 5).

A son autre disciple Timothée, qui avait reçu l'imposition des mains du corps presbytéral τοῦ πρεσβυτερίου (I *Tim.*, IV, 14), il écrit, en parlant des anciens : « Que les πρεσβύτεροι qui président bien soient jugés dignes d'un double honneur, surtout s'ils s'appliquent à la prédication et à l'enseignement » (I *Tim.*, V, 17; cf. 19).

Dans sa première épître, V, 1, S. Pierre, nous l'avons déjà dit, interpelle directement les *anciens* des églises. « Je supplie les πρεσβυτέρους qui sont parmi vous, moi leur collègue, συμπρεσβύτερος : paissez le troupeau de Dieu qui est parmi vous, veillant sur lui, ἐπισκοποῦντες, non par contrainte mais volontairement, étant les modèles du troupeau. Et à la venue du Pasteur suprême, vous recevrez la couronne de gloire incorruptible. Et vous, jeunes gens, soyez soumis aux anciens. »

Dans les communautés judéo-chrétiennes auxquelles S. Jacques adresse son épître, se retrouvent également les πρεσβύτεροι tout comme dans l'église de la métropole Jérusalem. « Quelqu'un parmi vous est-il malade, dit la lettre, V, 14, qu'il mande *les* πρεσβυτέρους *de l'Eglise*, afin que ceux-ci prient sur lui, l'oignant d'huile au nom du Seigneur. Et la prière de la foi sauvera l'infirme et le Seigneur le soulagera et, s'il a des péchés, ils lui seront remis. »

Enfin dans la fameuse lettre déjà citée de CLÉMENT DE ROME à la communauté de Corinthe, il est aussi question des *anciens* de l'Eglise. « Il est honteux, frères, et on rougit de l'apprendre; oui, ce sont des choses indignes du nom chrétien, l'église de Corinthe, si ferme et si ancienne, pour faire plaisir à une ou deux mauvaises têtes, s'est soulevée contre les πρεσβυτέρους. » (XLVII, 16.)

Plus loin (LIV, 2) il dit encore des mêmes dignitaires: « Celui qui est généreux dira : Si cette sédition a éclaté à mon occasion, je m'en irai où il vous plaira, et je ferai ce que la communauté voudra m'imposer; mais il est nécessaire que le troupeau du Christ jouisse de la paix avec les *anciens* établis μετὰ τῶν καθεσταμένων πρεσβυτέρων. »

Voilà les sources dont nous devons déduire le caractère des ἐπίσκοποι et des πρεσβύτεροι et la nature de leurs fonctions.

Quels furent donc les ἐπίσκοποι et les πρεσβύτεροι du premier siècle ?

5. *Étude comparative des* ἐπίσκοποι *et des* πρεσβύτεροι. — Une remarque générale, c'est qu'aucun texte du premier siècle ne nomme ensemble les *surveillants* et les *anciens* comme un double ordre distinct. La formule ἐπίσκοπος καὶ πρεσβύτεροι, ou une énumération équivalente établissant une distinction, ne se rencontre nulle part. On la lit pour la première fois dans les lettres de S. Ignace, au commencement du second siècle.

Au contraire, chaque fois que ces noms se trouvent ensemble au premier siècle, les auteurs indiquent suffisamment qu'ils désignent les mêmes fonctions. Nous avons donné cinq sources où ces noms se trouvent dans un même contexte. De ces cinq, quatre établissent directement la synonymie, et si la cinquième, la lettre de Timothée, ne met pas les mots en relation directe, elle fournit néanmoins une belle confirmation de notre thèse.

A. — *Discours de Milet, Actes*, XX, 17 ss. « De Milet envoyant à Ephèse, Paul fit venir les *anciens de l'Eglise*, τοὺς πρεσβυτέρους. Lorsqu'ils furent réunis autour de lui, il leur dit : Vous savez, etc... Veillez

donc sur vous-mêmes et sur tout le troupeau sur lequel l'Esprit-Saint vous a établis surveillants ἐπισκόπους, pour gouverner l'Eglise de Dieu. »

L'historien ne fait convoquer que les anciens de l'Eglise, et cependant il les fait appeler *surveillants* par l'Apôtre. Les deux noms sont donc synonymes et désignent les mêmes personnages, quelle que soit d'ailleurs leur dignité.

Il ne suffit pas, pour éluder cet argument, d'affirmer que l'orateur au milieu de son discours, négligeant une partie de son auditoire, s'adresse seulement à ceux des anciens qui sont en même temps surveillants. Cette hypothèse ne repose sur aucun fondement. La phrase est étroitement liée à la précédente par la conjonction οὖν, *donc;* il manque même un nom au vocatif, qui serait nécessaire pour montrer que l'orateur ne parle plus que pour une partie de son auditoire, comme par exemple : « Et vous, surveillants, veillez... »

B. — Le texte de l'*épître à Tite* est tout aussi clair, I, 5-7 : « Je t'ai laissé en Crète... pour y instituer des anciens, πρεσβυτέρους, dans chaque ville...; si quelqu'un est sans reproche... : car il importe que le *surveillant* τὸν ἐπίσκοπον soit sans reproche... »

Il est manifeste que les deux termes sont synonymes dans l'idée de l'écrivain. Voulant insister sur les conditions requises pour le candidat à la dignité d'ancien, il donne aussitôt les qualités du surveillant modèle, ayant soin même d'indiquer le lien logique par la particule γάρ. Si les deux titres n'étaient pas synonymes, l'Apôtre ne pouvait s'exprimer ainsi. Qui s'aviserait jamais de parler de cette façon : « Etablis partout des curés vertueux, car il importe que l'évêque soit vertueux » ? Au contraire il est juste de dire : « Etablis partout des curés irréprochables, car il importe que le pasteur soit irréprochable. » S. Paul s'est exprimé d'une manière analogue.

C. — Vers le même temps et sur le même sujet, S. Paul écrit la *première lettre à Timothée :* « Il importe, y est-il dit, que le surveillant, τὸν ἐπίσκοπον, soit irréprochable et qu'il sache présider à sa famille, sinon comment prendrait-il soin de l'Eglise de Dieu? » III, 2, et plus loin V, 17 « les anciens, οἱ πρεσβύτεροι, qui président bien, sont dignes d'un double honneur». Comment ne pas admettre que les premiers, chargés du soin de l'Eglise, sont les mêmes que les seconds, préposés également aux fidèles, vu surtout que la description du surveillant dans cette épître correspond trait pour trait à celle du surveillant-ancien de la lettre à Tite?

D. — La *lettre de Pierre* abonde trop clairement en notre sens pour qu'il faille insister. Les deux noms y sont étroitement unis, πρεσβύτεροι ἐπισκοποῦντες : « Je conjure les anciens qui sont parmi vous faisant les surveillants... »

L'omission du terme ἐπισκοποῦντες par les *codices* du Sinaï et du Vatican ne doit pas nous empêcher de le tenir pour authentique. Du reste l'argument garde sa valeur à défaut de ce mot : les πρεσβύτεροι de S. Pierre, comme les ἐπίσκοποι-πρεσβύτεροι des *Actes*, XX, sont des pasteurs chargés de gouverner le troupeau du Seigneur confié à leurs soins.

E. — La *lettre de S. Clément* de Rome nous fournit un nouvel argument. Ecrite pour ramener l'ordre parmi les fidèles de Corinthe et pour rétablir les *anciens*, πρεσβυτέρους, indignement chassés de leurs fonctions (XLIV, 6; LIV, 2; LVII), elle prouve longuement la légitimité des ministres qui doivent être réintégrés dans leurs droits. Cette légitimité a son fondement dans l'institution apostolique et divine de ces ministres. Or voici le raisonnement : « Dieu a envoyé Jésus-Christ, Jésus-Christ a envoyé les Apôtres : ceux-ci ont institué des *surveillants*, ἐπισκόπους et des diacres. » Le mot πρεσβύτερος n'est pas même cité, et néanmoins ce sont eux qui ont été chassés, eux dont il faut prouver le pouvoir légitime. Cela ne s'explique que par l'identité des anciens et des surveillants.

Il y a mieux encore. Lorsque la lettre traite le point de la transmission régulière du pouvoir, d'une part elle ne la prouve, encore une fois, que pour les *surveillants*, et d'autre part, elle emploie indifféremment les deux noms : anciens et surveillants : « Les Apôtres, prévoyant que des contestations s'élèveraient à propos de la surveillance τῆς ἐπισκοπῆς, instituèrent les susdits (à savoir les surveillants);... ceux donc qui furent établis par les Apôtres ou leurs successeurs..., ne peuvent être destitués de leur fonction. Ce n'est pas une petite faute pour nous de destituer de la surveillance, τῆς ἐπισκοπῆς, ceux qui ont bien offert les dons. » Et non sans une triste ironie, elle ajoute : « Heureux les anciens, πρεσβύτεροι, qui ont eu une sainte mort : ils n'ont plus à redouter d'être chassés de leur place. » Comment expliquer cette mention des anciens dans ce contexte, s'ils ne sont pas les mêmes que les surveillants? Il est manifeste que destituer les surveillants, les chasser de la surveillance, c'est la même chose que destituer les anciens et les chasser de leurs fonctions. « Nous voyons en effet », dit-il, finissant par dénoncer en termes exprès l'injustice commise, « nous voyons que vous en avez destitué quelques-uns de leur office ». Ces *quelques-uns* sont évidemment des *anciens*, puisque la particule γάρ relie intimement la proposition à la précédente, où ne sont mentionnés que les anciens, et ils sont évidemment les *surveillants*, puisque tout le contexte parle de l'institution apostolique des surveillants, de leur office et de leur destitution.

Concluons. Les textes du premier siècle indiquent clairement l'identité des ἐπίσκοποι et des πρεσβύτεροι.

6. *Dignité des* ἐπίσκοποι-πρεσβύτεροι. — Mais qui sont-ils? Quelles sont leurs fonctions?

A. — Ce sont les *pasteurs* des communautés, les *chefs* des églises, généralement *établis par les Apôtres* eux-mêmes : on les voit à la tête de l'église de Jérusalem (*Act.*, XI, 30; XV, 2, 4, 6, 22, 23; XVI, 4; XXI, 18), des églises instituées par S. Paul (*Act.*, XIV, 22; XX, 17; *Phil.*, I, 1; *I Tim.*, III, 1 ss.; IV, 14; V, 17; *Tit.*, I, 7 ss.), de toutes les églises d'Asie Mineure (I *Petr.*, V, 2); et, au témoignage autorisé de S. Clément de Rome, les Apôtres en ont établi comme chefs dans toutes les communautés qu'ils fondaient (*Clem. Rom.*, XLII, XLIV et LIV). On les trouve partout.

Associés aux Apôtres mêmes pour juger un point de doctrine (*Act.*, XV), ils prêchent la parole de Dieu (I *Tim.*, V, 17), sont les intendants de Dieu (I *Tim.*, III, 5; *Tit.*, I, 7), les ministres de l'onction des malades (*Jac.*, V, 14), de la liturgie, de l'offrande, du sacrifice (*Clem. Rom.*, XLII; *Did.*, XV).

C'est le moment de citer les passages des écrits apostoliques où il est question des προϊστάμενοι ou présidents et des ἡγούμενοι ou chefs.

« Nous vous recommandons, écrit S. Paul aux chrétiens de *Thessalonique*, V, 12, de considérer ceux qui peinent au milieu de vous et *vous sont préposés dans le Seigneur.* » Ce sont sans doute leurs pasteurs, leurs ἐπίσκοποι-πρεσβύτεροι.

Il ne faut pas hésiter non plus à les comprendre au moins au nombre des supérieurs que l'*épître aux Hébreux* nomme à trois reprises, XIII, 7, 17, 24 : « Souvenez-vous de *vos chefs*, τῶν ἡγουμένων ὑμῶν, qui vous ont prêché la parole de Dieu »; « obéissez à *vos chefs* et écoutez-les, car ils veillent sur vos âmes ayant à en rendre compte »; « saluez *tous vos chefs* ». Cf. CLEM. ROM., I, 3; XXI, 6.

Le mot ἡγούμενοι importe un vrai pouvoir, une autorité réelle.

Ces données renversent totalement les systèmes évolutionnistes des critiques libéraux, qui reposent tous sur trois postulats :

I. A l'origine aucun chef ni pasteur, mais seulement des prédicateurs libres.

II. Il n'y eut pas d'autorités établies par les apôtres.

III. Il y eut grande diversité d'organisation, notamment distinction des épiscopes et des presbytres.

Et cependant, nous venons de le prouver, à l'encontre de ces affirmations, les documents du premier siècle établissent :

I. Que dès l'origine les églises avaient des pasteurs et qu'elles étaient dirigées par des chefs.

II. Que ces chefs furent établis par les Apôtres quand ils fondèrent ces chrétientés.

III. Que les ἐπίσκοποι et les πρεσβύτεροι de cette époque étaient les mêmes dignitaires.

B. — Maintenant, au point de vue catholique, quelle est cette dignité : est-ce l'épiscopat ou le presbytérat? Observons d'abord que nulle part on ne voit émerger au sein de ce groupe de pasteurs, qu'on trouve cependant dans chaque communauté, ni un supérieur ni même un président. (Il faut faire exception pour Jérusalem, où les Apôtres et, après leur dispersion, Jacques ont les honneurs d'une mention spéciale, *Act.*, xv; xxi, 18.)

Ce qui caractérise les évêques et les distingue d'avec les prêtres, c'est : 1° qu'ils sont leurs supérieurs et qu'ils ont le pouvoir de conférer les ordres sacrés, 2° qu'ils ne sont jamais plusieurs à la tête d'une même église.

1° La tradition ecclésiastique est unanime à enseigner que seuls les évêques ont la *plénitude de l'Ordre*, nécessaire pour *créer des prêtres* et des diacres et assurer la transmission des pouvoirs apostoliques.

S. Jean Chrysostome (*Hom.* 11, 1, *in ep. I ad Tim.*), S. Jérome (*Ad Evang., Ep.* cxlvi, 1, al. lxxxv), S. Epiphane (*Haer.*, lxxv, 4), les *Constitutions apostoliques* (III, xx) formulent nettement ce principe. Déjà S. Clément de Rome, ch. xliv, du moins selon l'interprétation que nous préférons, faisait valoir cette règle de la succession du ministère chrétien. Les Apôtres, qui avaient institué des surveillants et des diacres, ἐπισκόπους καὶ διακόνους, ont légué leur mission et leur pouvoir à quelques hommes éprouvés : c'est pourquoi il y avait à la tête des églises, à la fin du premier siècle, des ministres établis par les Apôtres, et d'autres établis par ces hommes illustres, successeurs des Apôtres.

Mais au témoignage de S. Clément, les surveillants institués par les Apôtres n'avaient pas la puissance d'instituer d'autres ministres; et il n'y a aucune raison de croire que les ἐπίσκοποι-πρεσβύτεροι des écrits apostoliques aient jamais ordonné d'autres pasteurs ou des diacres par l'imposition des mains.

Un seul texte pourrait nous être opposé : au témoignage de S. Paul, Timothée reçut la grâce de la consécration en vertu de prophéties avec l'imposition des mains du collège presbytéral, τοῦ πρεσβυτερίου (I *Tim.*, iv, 14).

Mais l'Apôtre a-t-il voulu par là reconnaître à ce collège le pouvoir d'ordonner ou simplement celui de prendre part à la liturgie de l'ordination?

Ce doute semble élucidé par la IIe lettre à Timothée, où il est parlé de la même grâce en ces termes : « Le don de Dieu... est en toi par l'imposition de mes mains » (i, 6). Si S. Paul, en vertu de la Ire lettre, n'est pas le seul qui ait imposé les mains à son disciple, au moins en vertu de la IIe est-il le seul qui l'ait consacré. L'imposition des mains de l'Apôtre a été la cause, celle des prêtres n'a été qu'un simple cérémonial, comme l'indiquent assez les conjonctions μετά et διά employées avec le génitif, la première signifiant la concomitance, la seconde la causalité.

2° La seconde caractéristique traditionnelle de l'épiscopat, c'est l'*unité :* un seul évêque pour gouverner une église. S. Ignace d'Antioche fait déjà clairement entendre dans ses lettres que l'évêque occupe seul son siège; citons seulement, *Philad.*, iv : εἷς ἐπίσκοπος ἅμα τῷ πρεσβυτερίῳ καὶ διακόνοις : il y a un seul évêque avec le collège des prêtres et les diacres. S. Irénée le suppose (*Adv. Haer.*, III, xiv, 2); le concile de Nicée (*canon* 8), S. Cyprien (*De Unitate Eccl.*, viii); S. Jean Chrysostome (*Homil.* i, i *in Phil.*), S. Jérôme (*Comm. in Tit.*, I) S. Epiphane (*Haer.*, lxxv), Théodoret (*Hist. eccl.*, II, xiv) le disent en termes formels. C'est du reste un principe incontestable. A moins d'une division causée par un schisme, il n'y a pas d'exemple d'église gouvernée à la fois par deux évêques au même titre.

Or les textes du premier siècle parlent de plusieurs ἐπίσκοποι-πρεσβύτεροι dans une même communauté et jamais d'un seul. Le livre des *Actes* parle en différents endroits d'un semblable collège à la tête des églises de Jérusalem (*Act.*, xv, 2, 4; xvi, 4; xxi, 18), d'Ephèse (*Act.*, xx, 17, 28), de celles que fonda l'Apôtre (xiv, 23): c'est le πρεσβυτέριον de l'église (I *Tim.*, iv, 14). Philippes et les villes de la Crète possèdent également le leur (*Phil.*, i, 1 ; *Tit.*, i, 7.) Il en est de même dans les communautés des épîtres de S. Pierre (I *Petr.*, v, 1 ss.), de S. Jacques (*Jac.*, v, 17) et de la *Didaché* (*Did.*, xv), en un mot dans toutes les églises que les Apôtres fondèrent.

Ces ἐπίσκοποι-πρεσβύτεροι sont donc *les prêtres*.

Cette interprétation a le mérite d'être constante et uniforme et de reconnaître aux mêmes termes, à la même époque, une seule signification. Elle explique aussi pourquoi les écrits de la littérature apostolique nomment toujours les diacres immédiatement après les ἐπίσκοποι, sans faire mention d'un degré intermédiaire.

Un seul texte demande au point de vue théologique une note spéciale, principalement à cause de l'application que le concile de Trente (Sess. xxiii, *de Ordine*, c. 4) en fait aux évêques: c'est celui des *Actes*, xx, 28. Est-ce que là le mot ἐπίσκοποι ne désigne pas des évêques proprement dits? « Le Saint Synode déclare... que les évêques, qui sont les successeurs des Apôtres, appartiennent en premier lieu à la hiérarchie et à l'Ordre, et qu'ils sont établis, comme dit l'Apôtre, par l'Esprit-Saint pour gouverner l'Eglise de Dieu et qu'ils sont supérieurs aux prêtres. » C'était donc bien le sentiment des Pères du concile que l'Apôtre avait adressé ses paroles à des évêques proprement dits. On peut faire remarquer cependant qu'ils n'ont pas eu l'intention de déclarer que le sens qu'ils attachaient à ces paroles des *Actes*, xx, 28 est celui « que l'Eglise catholique a toujours tenu ».

De fait, S. Jean Chrysostome, S. Jérome, Théodoret, S. Thomas (IIa IIae, q. 184, a. 6, ad 1), et même après le concile, Stapleton (*Antid. Apost. in Act.* ad h. l.), Cornelius a Lapide et bien d'autres écrivains ont pensé que ces paroles étaient adressées à des prêtres. Qui dira que le concile de Trente ait voulu définitivement imposer pour ce texte une interprétation donnée en passant, et opposée à l'enseignement d'illustres commentateurs, et notamment à celui de l'Ange de l'Ecole? Qui ne sait, comme le fait remarquer le cardinal Gotti, que dans les définitions des Conciles est seulement de foi ce qui fait l'objet de la

éfinition et non pas ce qui en est le motif. Il n'est donc pas défendu de penser et d'admettre que S. Paul à Ephèse s'adressait à des prêtres. « Rien n'empêche de dire, observe à ce propos le *Manuel biblique* de Bacuez-Vigouroux (t. IV, n. 539, éd. 9) que les prêtres *sont établis pour faire l'office de pasteurs* dans l'Eglise de Dieu. N'est-ce pas pour cette fin qu'ils sont consacrés par le sacrement de l'Ordre et investis de pouvoirs surnaturels? Il est vrai qu'ils dépendent des évêques et que leurs pouvoirs sont moins étendus ; mais l'autorité peut exister sans l'indépendance... Ne leur donne-t-on pas communément le titre de pasteurs et recteurs, quand ils ont, comme ceux qui se trouvaient à Ephèse, un emploi déterminé dans le saint ministère ? »

Conclusion. — Les prêtres que les Apôtres mirent à la tête des Eglises s'appellent tantôt ἐπίσκοποι, tantôt πρεσβύτεροι. Ce n'est que dans les écrits du IIe siècle que le mot ἐπίσκοπος prend la signification d'*évêque* que nous lui donnons aujourd'hui.

§ II. — L'organisation des églises par les Apôtres

I. Jérusalem. — Durant la période de formation, cette communauté fut dirigée par le *collège apostolique*.

De très bonne heure, la hiérarchie y reçut un premier développement par l'institution des *sept* diacres (*Act.*, VI); bientôt après, vraisemblablement à cause du nombre croissant des fidèles et du départ des Apôtres, par la création de prêtres (*Act.*, XI, 30; XV). Ces prêtres, sans avoir la plénitude du pouvoir apostolique, en ont cependant une large part : sous la suprématie des Apôtres et notamment de Jacques, ils sont les pasteurs du troupeau du Christ.

Quand les Apôtres se dispersèrent, Jacques demeura à Jérusalem et garda tout naturellement le gouvernement de cette église, devenant seul son pasteur en chef. Il a en quelque sorte succédé au collège apostolique, soit qu'il fût lui-même Apôtre, comme nous le croyons, soit qu'il ait été établi pour les remplacer à la direction de cette église.

Ce sera sans doute son titre de « frère du Seigneur » et du Messie, qui aura déterminé ce choix de Jacques comme chef de l'église judéo-chrétienne. Il fut ainsi le premier évêque à siège fixe.

Voir plus loin § III, *les listes épiscopales*.

Aucun document du premier siècle ne lui donne ce titre : rien d'étonnant, puisque le mot ἐπίσκοπος ne désignait alors que les prêtres.

II. Eglises de S. Paul. — Dès sa première mission, Paul, en compagnie de Barnabé, préposa des prêtres aux églises qu'il fonda (*Act.*, XIV, 22).

A. Ephèse. — Il ne dérogea certainement pas à cette règle en prêchant la foi à Ephèse. En effet, une année environ après son départ, il mande à Milet les prêtres de cette église et leur rappelle qu'ils ont à veiller sur leur troupeau (*Act.*, XX, 17, 28).

C'est encore la même organisation vers l'an 64, quand l'Apôtre écrit sa première épître à Timothée, auquel il avait demandé de demeurer à Ephèse (I, 3). Les qualités requises dans les prêtres et les diacres y sont énumérées en détail (III, 1 ss.), apparemment parce que Timothée devait en établir. Celui-ci avait en effet le pouvoir d'imposer les mains, de juger les prêtres, et de leur assurer une juste rétribution (V, 17-21). En un mot il instituait le clergé et veillait au maintien de la discipline; il avait la haute main sur toute la communauté.

Il y avait donc à Ephèse le ministère ordinaire des prêtres et des diacres.

Mais dans la personne de Timothée, nous nous trouvons devant une dignité nouvelle, une *fonction temporaire et extraordinaire*, celle de *délégué de l'Apôtre*. Il a le pouvoir épiscopal, seulement il ne l'exerce à Ephèse qu'à titre précaire, pour autant que son maître l'y laisse. « Je t'ai demandé à mon départ pour la Macédoine de demeurer à Ephèse, afin d'avertir certaines gens de ne point enseigner une autre doctrine. » (I *Tim.*, I, 3.) Bien des fois déjà il avait été chargé de missions semblables, à Thessalonique, à Corinthe, à Philippes (I *Thess.*, III, 2, 3; I *Cor.*, IV, 17; *Phil.*, II, 19 ss.). Aussi, bientôt l'Apôtre en captivité le rappelle d'urgence : « Hâte-toi de venir à moi sans délai... Amène Marc avec toi... Hâte-toi de venir avant l'hiver. » (II *Tim.*, IV, 8, 11, 21.) Ce n'est pas là arracher un évêque à son troupeau, c'est mander un compagnon. Se souvenant des larmes versées par ce fils au moment de la séparation, il désire le voir à ses côtés à Rome (I, 4). Et comme l'hérésie est toujours menaçante à Ephèse, l'Apôtre, en relevant Timothée de sa charge, le remplace par un autre de ses disciples, Tychique (IV, 12).

L'histoire de cette église se continue sous l'Apôtre S. Jean. (Voir IV.)

B. La Crète. — La lettre à Tite vient pleinement confirmer ces données sur la manière dont l'Apôtre des Gentils fondait les églises.

Tandis qu'il était conduit prisonnier de Césarée à Rome, la caravane avait fait escale sur les côtes de l'île de Crète. Délivré de sa première captivité, S. Paul y vint annoncer l'Evangile. Son labeur fut béni; il y opéra un grand nombre de conversions. Mais volant à d'autres travaux, il laissa dans l'île son disciple Tite investi de toute l'autorité du fondateur. « Je t'ai laissé en Crète, se hâte-t-il de lui rappeler par lettre, pour que tu établisses les choses qui manquent, et que tu constitues des prêtres dans chaque ville : c'est ainsi que je te l'ai prescrit. » (I, 5.)

Tite était donc investi de la plénitude de l'Ordre ; comme Timothée, il devait l'avoir reçue par l'imposition des mains, vraisemblablement de son maître. Néanmoins il n'occupait pas de siège épiscopal, puisqu'il avait pour charge de prendre soin de toutes les communautés de la Crète et d'établir des prêtres dans les diverses villes. Aussi l'Apôtre fait-il déjà entrevoir son rappel prochain : « Lorsque je t'aurai envoyé Artémas ou Tychique, hâte-toi de me rejoindre à Nicopolis, où j'ai résolu de passer l'hiver. » (III, 12.) Tite avait reçu la mission d'achever l'organisation des églises fondées par Paul. Aux derniers jours de l'Apôtre, nous le retrouvons en Dalmatie et non plus en Crète (II *Tim.*, IV, 10). Dans l'île toutefois, il aura été remplacé par un autre disciple chargé sans doute de continuer son œuvre.

Les églises de Crète étaient donc dirigées habituellement par un corps de pasteurs, institués par l'Apôtre ou par son disciple. Le fondateur ou son délégué en gardait du reste l'administration souveraine.

C. Philippes et Thessalonique ont aussi leurs pasteurs (*Phil.*, I, 1; I *Thess.*, V, 12) « qui les instruisent, étant leurs préposés dans le Seigneur ».

D. Corinthe. — Trois documents du Ier siècle nous donnent de précieux renseignements sur les origines historiques de cette église : ce sont les deux épîtres de S. Paul et la (première) lettre de S. Clément de Rome aux Corinthiens. Celle-ci, écrite moins de trente ans après la mort de S. Paul, attribue formellement l'organisation ecclésiastique aux Apôtres. Dans celles-là, les critiques soi-disant indépendants se vantent de trouver la preuve « d'une démocratie

complète sans la moindre trace d'une organisation gouvernementale », la preuve de l'inspiration privée, de la « liberté individuelle sans aucune règle, ni autorité ». L'étude de ces documents est donc particulièrement instructive. Il est très intéressant de connaître l'état primitif de cette église de Corinthe, qui ne fut ni une des moins importantes, ni une exception parmi les communautés fondées par l'Apôtre des gentils.

a) S. Paul ne fait aucune mention d'évêques, de prêtres ni de diacres. Ce n'est pas une preuve suffisante pour prétendre qu'il n'y en avait pas. L'argument *ex silentio* n'a de valeur qu'après qu'il a été prouvé que mention aurait dû être faite de ces dignitaires, au cas où il y en avait. Nous fondant sur le procédé de l'Apôtre, nous pensons qu'ici comme ailleurs il avait institué des prêtres avec des diacres pour diriger la communauté. Du reste un document autorisé, la lettre de S. Clément, l'établira à toute évidence. (Voir *b*.)

Les « charismes » (I *Cor.*, XIII-XV) n'excluent pas la hiérarchie. Ni le don des langues, ni celui d'interprétation, ni la « prophétie », ni aucun autre des dons si variés de l'Esprit-Saint ne sont en contradiction avec la charge pastorale.

Prenons en effet le charisme que l'Apôtre considère comme le plus digne (I *Cor.*, XIV), le charisme de la prophétie, d'où les critiques libéraux prétendent déduire l'absence d'autorités religieuses. D'après l'épître, il consiste à édifier, à consoler et à exhorter les fidèles, à convertir les infidèles frappés d'étonnement par la faculté de lire le secret des cœurs, de remuer les derniers replis des consciences (*ib.*, 3, 24, 25). Ceux qui en étaient doués pouvaient prendre librement la parole dans l'assemblée. En tout cela il n'y a rien qui exclue les pasteurs chargés de la direction, de la prédication et de l'administration des sacrements.

Nous en avons la preuve dans le contexte même. L'Apôtre ne se fait pas faute de légiférer pour le bon ordre : il trace des règles pour l'usage des charismes mêmes et pose des lois à l'effusion des dons de l'Esprit-Saint. « Quand vous vous assemblez... que tout se fasse pour l'édification. S'il y en a qui parlent des langues (étrangères), que deux seulement parlent, ou au plus trois, et à tour de rôle; et qu'un seul interprète (c'est-à-dire traduise). S'il n'y a point d'interprète, que chacun se taise. Quant aux prophètes, que deux ou trois parlent et que les autres jugent. Que s'il survient une révélation à quelque autre de ceux qui sont assis, que le premier se taise; car vous pouvez tous parler en prophétie l'un après l'autre, afin que tous entendent des paroles instructives et édifiantes. » (XI, 26-31.) « Mes frères, employez tout votre zèle à prophétiser, n'empêchez point de parler des langues. Mais que tout se fasse décemment et avec ordre. » (XI, 39-40.) « Que les femmes se taisent dans les assemblées, car il ne leur convient pas de parler. » (XIV, 34.)

Nous reviendrons sur les « Apôtres », les « prophètes » et les « docteurs » de I *Cor.*, XII, 28. (Voir F.)

Il nous semble du reste que cette épître mentionne la hiérarchie sous le nom de διακονίαι. Aux charismes du Saint-Esprit elle compare et oppose la variété des ministères du Seigneur. « Il y a diversité de dons, mais un seul Esprit, comme il y a diversité de services, mais un seul Seigneur. » (I *Cor.*, XII, 4-5.) Le Seigneur, c'est Jésus; car il se trouve placé entre Dieu le Père, qui gouverne le monde par la diversité des opérations, et le Saint-Esprit qui sanctifie l'Eglise par la diversité des charismes; de plus, dans le contexte on lit : « Jésus est (le) Seigneur » (3-6). Ces *fonctions* diverses sont donc les divers degrés de l'organisation ecclésiastique.

En outre, S. Paul fait cette recommandation finale : « Vous connaissez la famille de Stéphanas, qu'elle est les prémices de l'Achaïe et qu'ils se sont dévoués au service des saints. Montrez de la déférence à ces personnes-là et à quiconque travaille et peine avec eux. » Il se réjouit de la présence de Stéphanas, de Fortunat et d'Achaïque, parce qu'ils ont achevé l'œuvre de la formation chrétienne à Corinthe, qu'ils ont par là fait du bien à lui-même comme aux autres. Quand on met en regard les recommandations faites aux Thessaloniciens, I *Thes.*, V, 12, à Tite laissé en Crète, I, 5, et surtout ces paroles de la lettre de *S. Clément* : « Les Apôtres établirent dans les villes et les bourgs leurs *prémices* comme prêtres et diacres de ceux qui allaient embrasser la foi » (XLII, 4), on est bien en droit de considérer Stéphanas et ses compagnons comme des pasteurs de l'Eglise de Corinthe.

Enfin, l'Apôtre revendique hautement pour lui-même l'autorité et la juridiction sur la communauté. A plusieurs reprises il parle de ses *commandements* (I *Cor.*, VII, 6, 17; XI, 17, 34; XVI, 1) : « Je mettrai ordre à tout le reste lors de ma visite. » En livrant un grand pécheur à Satan par la puissance du Seigneur Jésus, il exerce le pouvoir disciplinaire (IV, 21). La seconde lettre prend le même ton d'autorité : « Si je reviens, je n'userai pas d'indulgence. » (XIII, 2.) « Je vous écris de loin pour que je ne doive pas user de rigueur lors de ma venue, selon la puissance que le Seigneur m'a confiée pour l'édification et non pour la destruction. » (XIII, 10.)

Si bien que, dans cette fameuse épître aux Corinthiens, qui exalte le plus l'utilité et la dignité des charismes, S. Paul fait le mieux voir qu'il est le chef des fidèles, muni de pouvoirs suffisants pour punir toute insubordination (IIe, X, 4-6); ordonnant et dirigeant toute la vie religieuse et ecclésiastique avec une souveraine autorité comme « Apôtre » (Ire et IIe, I, 1), comme « légat du Christ » (IIe, V, 20).

Les dons spirituels n'excluent donc aucunement l'organisation hiérarchique.

b) Et, de fait, l'antiquité nous a transmis et conservé un témoignage clair et irrécusable de l'institution d'un clergé par les Apôtres à Corinthe comme partout ailleurs, *la lettre de l'église de Rome à celle de Corinthe* (Ia *Clementis*), document officiel du premier siècle, dont on ne saurait exagérer l'importance. C'est la première constitution émanée de Rome, trente ans à peine après la mort des Apôtres SS. Pierre et Paul, alors que vivaient encore nombreux les témoins de leur enseignement et de leurs actes. Elle établit péremptoirement l'apostolicité de la hiérarchie et le principe de l'organisation ecclésiastique.

Les fidèles de Corinthe s'étaient soulevés contre leurs prêtres et les avaient démis de leurs fonctions. C'était une occasion et une nécessité de déterminer les rapports entre la communauté et ses supérieurs, de rappeler la source et la nature de l'autorité de ces derniers. La lettre n'y manque point.

« Les Apôtres, envoyés par le Seigneur Jésus-Christ, nous apportèrent l'Evangile : Jésus-Christ a été envoyé par Dieu. Le Christ est donc l'envoyé de Dieu, les Apôtres sont ceux du Christ; l'une et l'autre mission se firent donc régulièrement de par la volonté de Dieu. (*C'est le droit divin.*) Après avoir donc reçu leurs instructions... ils s'en allèrent porter la bonne nouvelle de la venue du royaume de Dieu. Par conséquent, prêchant dans les bourgs et les villes, ils établirent leurs premiers disciples... prêtres et diacres des futurs fidèles (XLII). (*C'est la fondation et l'organisation de l'Eglise par les Apôtres.*)... Nos Apôtres connurent par Notre-Sei-

gneur Jésus-Christ, que des divisions éclateraient au sujet de la dignité presbytérale. C'est pourquoi, doués d'une prescience parfaite, ILS INSTITUÈRENT LES SUSDITS (les prêtres), et ENSUITE ÉTABLIRENT EN RÈGLE que, quand ils (les Apôtres) mourraient, d'autres hommes éprouvés leur succédassent dans leur fonction. (*C'est la doctrine de la succession apostolique.*) Ceux donc qui furent établis par eux ou après, par d'autres hommes illustres, avec l'approbation de toute l'Eglise... ne peuvent, nous le pensons, être démis de leurs fonctions sans injustice. » (XLII, XLIV.)

Il est donc incontestable : 1° que l'organisation de l'Eglise, en principe, repose sur le droit divin par la mission des Apôtres de Jésus-Christ; 2° que les Apôtres, dès les origines, ont établi une hiérarchie dans chaque communauté; 3° que celle-ci comprenait au sein de la communauté les prêtres et les diacres; 4° que la hiérarchie de l'Eglise avait trois degrés, celui des Apôtres, celui des prêtres ou pasteurs, et celui des diacres.

A notre avis, le principe de la succession et de la transmission des pouvoirs apostoliques est également proclamé. Néanmoins, dans cette interprétation, les auteurs ne sont pas d'accord : à première vue la phrase paraît ambiguë et peut prêter à confusion. S. Clément dit littéralement : Les Apôtres, prévoyant des faits comme ceux de Corinthe, « instituèrent les susdits (prêtres et diacres) et ensuite statuèrent que quand *ils* mourraient, d'autres hommes éprouvés recueillissent leur fonction : ἐὰν κοιμηθῶσιν διαδέξωνται ἕτεροι δεδοκιμασμένοι ἄνδρες τὴν λειτουργίαν αὐτῶν ».

Quels sont ceux dont on prévoit la mort et par suite la succession ouverte? Sont-ce les Apôtres ou les prêtres? Grammaticalement, ce peuvent être ceux-ci aussi bien que ceux-là. Les mots « leurs fonctions » ne sont pas plus clairs. Apôtres et prêtres occupent une λειτουργία. « Hommes éprouvés » les successeurs des uns et des autres doivent l'être. Il faut donc s'en référer au contexte.

Manifestement, les Apôtres furent préoccupés de la nécessité de mettre l'autorité des pasteurs au-dessus de toute contestation. Pour ceux qu'ils établirent eux-mêmes, pas de doute possible sur leur légitimité; mais pour la suite il fallut un statut : « ensuite ils statuèrent qu'à leur mort... » La mort à prévoir, ce n'est pas tant celle des pasteurs, puisque les Apôtres sont là pour en établir d'autres en leur lieu et place, mais c'est celle des Apôtres, sources du pouvoir ecclésiastique. A la mort des Apôtres, qui leur succédera? S'ils ont des successeurs, l'autorité ecclésiastique est assurée pour l'avenir; s'ils n'en ont pas, elle est tarie dans sa source. « Ces hommes éprouvés », qui n'ont pas encore de titre spécial, sont donc les successeurs des Apôtres. Dès lors que les Apôtres se sont assuré des successeurs, aucune contestation n'est possible sur la légitimité des pasteurs établis successivement dans les diverses églises.

Non seulement l'enchaînement des idées dans le contexte, mais aussi la conclusion que Clément lui-même formule si nettement, font voir la justesse de notre interprétation. « Ceux *donc* qui furent établis par les Apôtres ou *ensuite* par d'autres hommes illustres... ne sauraient être démis. » Il s'agit manifestement de la source même du pouvoir presbytéral : des prêtres de Corinthe, les plus anciens sont encore de création apostolique, les autres établis depuis sont tout aussi légitimes et aussi inamovibles parce que institués *ensuite* par les successeurs des Apôtres.

Ces successeurs, observons-le, ne portent pas encore le nom d'évêques; la lettre ne sait pas les désigner d'un nom propre : ce sont des « hommes illustres ». Il ne semble pas non plus qu'ils occupent un siège épiscopal, la plupart étant sans doute missionnaires comme les Apôtres. Mais du reste le dogme de la succession apostolique est clairement énoncé. « Des contestations contre l'autorité des prêtres arriveront nécessairement. Les Apôtres y ont pourvu. Après avoir établi eux-mêmes les prêtres, ils n'ont pas manqué ensuite de se donner des successeurs avant de mourir : c'est pourquoi les prêtres établis par eux et ceux établis ensuite par ces successeurs ne sauraient être destitués. »

Il est superflu d'insister sur l'absolue certitude de l'existence d'un clergé à Corinthe dès les temps apostoliques. Les preuves abondent dans la lettre. Quoique la fondation de cette église ne datât pas d'un demi-siècle, depuis longtemps, πολλοῖς χρόνοις, les prêtres y exerçaient le ministère et plusieurs d'entre eux étaient déjà morts (XLIV). « Chefs des âmes des fidèles » (LXIII), ils gouvernaient le troupeau du Christ confié à leurs soins, prêchaient la doctrine du salut et offraient le sacrifice à Dieu (XLIV).

Y avait-il un évêque à Corinthe? Nous ne le pensons pas. Il s'agit de hiérarchie dans toute la lettre; elle y est considérée sous bien des aspects, et pas une seule allusion à l'évêque. « Soyez soumis à vos prêtres », est-il dit; mais non pas : « Soyez soumis à votre évêque. »

Plusieurs auteurs croient trouver le triple degré de la hiérarchie au chapitre XL : « Au grand prêtre ont été confiées des fonctions propres, aux prêtres, τοῖς ἱερεῦσιν, a été assignée leur place propre, aux lévites incombent des services propres. » Mais les termes employés et le contexte (XLI) indiquent clairement que S. Clément a en vue le sacerdoce juif et le temple de Jérusalem.

N'allons pas oublier cependant que les prêtres et les diacres de l'Eglise étaient établis par les successeurs des Apôtres, ce qui nous donne les trois degrés.

E. DISCIPLES DE L'APÔTRE. — On ne saurait faire l'histoire de l'épiscopat sans consacrer un paragraphe aux disciples de S. Paul.

Dans ses courses apostoliques, le maître était toujours entouré d'un essaim de disciples, qu'il appelait « ses chers fils, ses coopérateurs, ses coserviteurs dans le Christ, ses collègues, ses aides, ses compagnons d'armes ».

Jean Marc, Silas, Timothée et Tite ont été des premiers à l'assister dans la prédication de l'Evangile. Les Actes des Apôtres et les Epîtres nomment encore Gaïus de Derbé, Aristarque de Thessalonique, Sopater de Bérée, Tychique et Trophime de la province d'Asie, Luc, Démas, Epaphras de Colosses, Clément, Lin, Jésus le Juste, Caïus de Corinthe, Artémas, Sosthène, Epaphrodite, Philémon, Archippe, Crescens, et d'autres. Un grand nombre suivaient fidèlement l'Apôtre, quelques-uns résidaient dans une église.

S. Paul leur confiait aussi des missions et en faisait ses délégués aux chrétientés. Ainsi, de bonne heure il députa Timothée aux fidèles de Thessalonique, comme un ministre de Dieu dans l'Evangile, pour les affermir dans la foi (I *Thess.*, III, 2, 3); il l'envoya aux Corinthiens « pour leur rappeler la doctrine de son maître dans le Seigneur, selon ce qu'il enseigne dans toutes les églises » (I *Cor.*, IV, 17), car Timothée « fait l'œuvre de Dieu comme lui » (XVI, 10); il le délégua encore à Philippes (*Phil.*, II, 19 ss.).

Grâce aux épîtres pastorales, nous connaissons la nature de ces missions et la dignité de ces envoyés. Il est certain que *Tite* et *Timothée* avaient reçu la plénitude de l'Ordre, puisqu'il leur est enjoint d'achever l'œuvre d'organisation et de créer des pasteurs et des diacres (I *Tim.*, III, 1 ss.; V, 17-22; *Tit.*, I, 5 ss.).

Tychique, « fidèle ministre et coserviteur dans le Seigneur » (*Col.*, IV, 7-8; *Eph.*, VI, 21-22) remplaça Timothée à Ephèse (II *Tim.*, IV, 12); le même ou *Artémas* aura relevé Tite de son poste (*Tit.*, III, 12): encore deux délégués revêtus du pouvoir épiscopal.

Silas ou Silvain occupe une place éminente. « Prophète » de l'église de Jérusalem (*Act.*, XV, 22, 32), il devint, en remplacement de l'Apôtre Barnabé, le compagnon de voyage de S. Paul. Puisqu'il a coopéré à fonder les églises, il a eu le pouvoir d'organiser et d'imposer les mains (*Act.*, XV, 40; XVI, 19, 25, 29; XVII, 4, 10; I et II *Thess.*, I, 1; II *Cor.*, I, 19). Plus tard il s'est attaché à S. Pierre (I *Petr.*, V, 12).

Lin et *Clément* (II *Tim.*, IV, 21; *Phil.*, IV, 5) occupèrent successivement le siège de Rome, comme nous allons le voir. On peut bien admettre qu'ils avaient déjà reçu l'épiscopat du vivant des Apôtres.

Epaphras, ami de S. Paul, fonda les églises de Colosses, de Laodicée et d'Hiérapolis (*Col.*, I, 7 ss.; IV, 12-13) : il n'aurait pu organiser ni ordonner des prêtres s'il n'avait reçu la plénitude de l'Ordre. *Archippe* (*Col.*, IV, 17; *Philem.*, I) était peut-être revêtu de la même dignité.

Y a-t-il des raisons de croire qu'après le martyre de leur maître, Timothée soit devenu évêque d'Ephèse et Tite en Crète? Ils ne l'étaient pas de son vivant, nous l'avons montré; et les conjectures de l'historien Eusèbe (*H. E.*, III, IV, 3) ne suffisent pas pour établir qu'ils l'aient été jamais. Leur histoire finit avec les Pastorales. Peut-être ont-ils continué, à l'exemple de l'Apôtre, à fonder de nouvelles chrétientés.

Un écrivain très instruit du IIe siècle, Denys, évêque de Corinthe, rapporte vers 170 que *Denys l'Aréopagite* fut le premier évêque d'Athènes aux temps apostoliques (Eusèbe, *H. E.*, III, IV, 11; IV, XXIII, 2-3). C'est un témoignage autorisé d'un fait public et facile à constater, rendu un siècle après; on n'y découvre aucun motif d'erreur. Il est raisonnable de l'admettre.

Disons-en autant de celui d'Origène qui atteste, d'après une « ancienne tradition », que *Caïus*, l'hôte de S. Paul à Rome (*Rom.*, XVI, 23), devint le premier évêque de Thessalonique (*Comment. in ep. ad Rom.*, X, XLI). Nous ne savons à quel moment.

F. « Apôtres, Prophètes et Docteurs ». — Ce sont des personnages très intéressants : qui sont-ils? Lisons d'abord les textes qui les concernent. (Pour les Apôtres, voir l'article de ce *Dictionnaire*.)

A Antioche, tout à l'origine, on trouve des *prophètes* et des *docteurs*, προφῆται καὶ διδάσκαλοι, parmi lesquels *Barnabé* et *Saul*; ils célèbrent la liturgie et imposent les mains à ceux-ci, parce que l'Esprit-Saint les destine aux missions (*Act.*, XIII, 1-3; cf. XV, 22, 32).

S. Paul leur reconnaît une situation tout à fait éminente. « Dieu établit dans son Eglise premièrement des *Apôtres*, secondement des *prophètes*, troisièmement des *docteurs*, puis des forces, ensuite des charismes... » (I *Cor.*, XII, 28.) — « Jésus-Christ a fait les uns *Apôtres*, les autres *prophètes*, d'autres *évangélistes*, d'autres *pasteurs* et *docteurs*... pour l'œuvre du ministère et l'édification du corps du Christ », c'est-à-dire pour l'Eglise (*Eph.*, IV, 11). — Les fidèles sont édifiés sur le fondement « des *Apôtres* et *prophètes* » (*ib.*, II, 10); la vocation des Gentils « fut révélée en esprit aux *Apôtres* et *prophètes* de Jésus » (*ib.*, III, 5).

Mais surtout la *Didachè* (X, 7), ce petit manuel du chrétien datant du premier siècle, revendique pour les *prophètes* la liberté de célébrer l'Eucharistie selon leur dévotion, privilège que S. Justin reconnaît au « président des chrétiens » (I *Apol.*, LXXVII); elle établit leur grande autorité et leur droit à un entretien très large (XI, 7-XII; XIII); elle les proclame les *grands prêtres* des chrétiens (XIII, 3); elle laisse entendre qu'ils sont estimés plus haut que les prêtres et les diacres et leur assigne les mêmes fonctions (XV, 2): « Choisissez-vous donc (en vue du sacrifice eucharistique du dimanche) des prêtres, ἐπισκόπους, et des diacres dignes du Seigneur, des hommes doux et désintéressés et véridiques et éprouvés; car ils accomplissent pour vous *eux aussi le ministère*, τὴν λειτουργίαν, *des prophètes et docteurs*. Ne les méprisez pas : car ils sont *vos dignitaires*, avec les prophètes et docteurs. »

Distinguant ces *prophètes* revêtus d'un caractère sacré d'avec ceux qui sont « prophètes » simplement parce qu'ils ont le charisme de la prophétie, c'est-à-dire de la prédication (I *Cor.*, XIV, 28 ss.), nous pensons que ces prophètes-là sont des *évêques missionnaires*. C'est la clef pour interpréter les divers passages cités.

Avec la *Didachè*, distinguons le clergé missionnaire et le clergé local. Celui-ci comprend les ἐπίσκοποι-πρεσβύτεροι, prêtres ou pasteurs, et les diacres. Celui-là, composé des Apôtres, des prophètes et des docteurs, s'en va non seulement fonder de nouvelles chrétientés, mais aussi visiter et édifier les communautés existantes. Les Apôtres sont notamment les Douze, auxquels il faut adjoindre Paul et Barnabé, spécialement appelés pour remplacer les deux Jacques (*Act.*, XIII, 2-4; XIV, 6, 13); les prophètes sont évêques et les docteurs vraisemblablement prêtres.

Le « prophète » en effet vient en dignité au second rang, immédiatement après l'Apôtre; il a le pouvoir d'ordonner, il est grand-prêtre, il jouit de la plus haute considération parmi les fidèles, étant plus estimé que les prêtres, il est même l'égal de l'Apôtre, car l'Eglise repose sur les deux à la fois.

Quant aux *évangélistes*, on peut croire qu'ils furent aussi des évêques missionnaires, puisqu'ils se placent entre les prophètes et les pasteurs et que Timothée fait œuvre d'évangéliste (II *Tim.*, IV, 5. Cf. *Act.*, XXI, 8).

En confirmation de tout ceci, on peut lire le XXXVIIe chapitre du IIIe livre de l'*Histoire ecclésiastique* d'Eusèbe.

Conclusion sur l'œuvre d'organisation de saint Paul. — Dès sa première mission en compagnie de Barnabé, aussi bien que dans son second voyage avec Silas et toujours dans la suite, S. Paul organisa les communautés qu'il fonda, et y établit un collège de prêtres assisté de diacres pour les besoins du culte, pour l'Eucharistie, la prédication et la direction du troupeau du Christ. Généralement il choisit le clergé parmi les premiers convertis.

Quand il dut quitter avant d'avoir pu achever l'organisation, il laissa ce soin à un de ses disciples muni des pouvoirs nécessaires.

Pour pourvoir aux nécessités ecclésiastiques qui réclamaient l'autorité apostolique, il multipliait ses visites personnelles, ou déléguait en son lieu et place un disciple revêtu des pouvoirs épiscopaux.

Il garda ses églises sous sa juridiction immédiate (II *Cor.*, XI, 28), n'y établissant pas d'évêques de son vivant. Pour plusieurs, cette situation se prolongea jusqu'au IIe siècle.

Néanmoins il avait pourvu à la succession du pouvoir apostolique, source du ministère chrétien. A cet effet, il avait, par l'imposition des mains, communiqué la plénitude de l'Ordre à des disciples éprouvés et illustres; de plus, il avait statué qu'à sa mort, sa mission, son ministère leur serait dévolu. Aussi quelques-uns d'entre eux fixèrent aussitôt leur siège épiscopal, comme Denys à Athènes et Caïus à Thessalonique; d'autres continuèrent à prêcher l'Evangile

aux infidèles, à fonder et à organiser de nouvelles églises.

III. S. Pierre. — A. Eglises d'Asie Mineure. — L'épître de S. Pierre aux églises d'Asie Mineure atteste la même organisation. « Je conjure les *prêtres* qui sont au milieu de vous, moi leur *collègue*... Paissez le troupeau de Dieu *confié à vos soins*..., soyez les modèles du troupeau, et à la venue du chef des *pasteurs*, vous recevrez la couronne de gloire immortelle. » (I *Petr.*, v, 1 sqq.) A la tête de ces églises se trouvaient établis des prêtres tenant la place de Dieu, chacune avait ses pasteurs propres. Aucune mention d'évêque. S. Pierre est leur supérieur.

B. Rome. — Comme ce sont les Apôtres Pierre et Paul qui fondèrent l'église de Rome, nous devons bien admettre qu'elle était organisée. D'ailleurs souvenons-nous du témoignage irrécusable de l'épître de S. Clément aux Corinthiens. Au chapitre suivant, nous traiterons de l'évêque de Rome.

Le *Pasteur* d'Hermas, écrit à Rome dans la première moitié du IIe siècle, nomme « les chefs de l'Eglise » (*Vis.*, II, 2, 6; III, 9, 7), « les πρεσβυτέροι qui gouvernent l'Eglise » (*Vis.*, II, 4); « les Apôtres et les docteurs » qui propagent l'Evangile (*Sim.*, IX, 15, 4; 16, 5; 25, 2); « les Apôtres et les ἐπίσκοποι et les docteurs et les diacres » (*Vis.*, III, 5, 1); « les ἐπίσκοποι pasteurs » (*Sim.*, IX, 27).

IV. L'Apôtre S. Jean. — Le nom de l'Apôtre Jean occupe une place importante dans l'histoire de l'épiscopat. Non seulement son Apocalypse est le plus ancien écrit qui fasse mention d'évêques dirigeant une église en qualité de pasteurs, mais encore son activité apostolique, selon des traditions dignes de foi, se porta, au moins durant la dernière période de sa vie, sur l'érection de sièges épiscopaux dans les villes d'Asie Mineure.

Au retour de son exil à Patmos après la mort de Domitien, il se fixa à Ephèse, où il vécut jusqu'à un âge très avancé; il y mourut vers l'an 103, sous le règne de Trajan.

A. *Ses écrits*. 1. *L'Apocalypse*. — L'introduction de cette *Révélation*, écrite à Patmos, comprend la vision sur les sept églises d'Asie Mineure: Ephèse, Smyrne, Pergame, Thyatire, Sardes, Philadelphie et Laodicée. Sept lettres sont successivement adressées à l'ange de chacune de ces églises (I-III).

Qui sont ces *anges?* Sont-ce les esprits célestes protecteurs, ou peut-être la personnification de la communauté, ou ne sont-ce pas plutôt les gardiens visibles, les pasteurs en chef, les évêques?

D'abord, ce ne sont pas les anges gardiens, car aux éloges adressés à ces *anges* sont mêlés des blâmes, des exhortations et des menaces, ce qui ne peut aucunement convenir aux esprits célestes. En outre, dans l'Apocalypse, les visions divines sont manifestées à S. Jean par les anges, et non pas inversement.

Ensuite, les anges ne sont pas les symboles des églises, car eux-mêmes sont symbolisés par « les sept étoiles » que Jésus porte dans sa main, de même que les églises sont déjà symbolisées par les chandeliers, entre lesquels il se promène. Comme les chandeliers et les étoiles sont distincts, ainsi, les églises et leurs anges. Les anges sont les pasteurs en chef, vraiment *envoyés* du Seigneur, au sens premier du mot ἄγγελοι, qui brillent comme des astres dans les communautés. Peut-être les évêques n'avaient-ils pas encore le titre d'ἐπίσκοποι à ce moment.

Enfin il semble que l'on connaisse même le nom d'un d'entre eux, *Zoticus*, nom d'homme. S. Jean écrit à l'ange de Sardes : « Tu as nom que tu vis et tu es mort » : allusion au nom de ζωτικός, Vitalis, Vital, venant de ζάω, vivre.

2. *Troisième épître*. — *Diotrèphes*, qui aime à dominer sur les fidèles et « ne reçoit pas » S. Jean, pourrait bien être un évêque. Son autorité est telle en effet qu'il peut empêcher l'église de prendre connaissance des lettres de l'Apôtre et de recevoir les frères, qu'il a le pouvoir de « chasser de l'église, ἐκ τῆς ἐκκλησίας, ceux qui veulent exercer l'hospitalité ».

B. *Tradition historique*.

Mais de quel droit considérer Diotrèphes et les anges des sept églises comme des évêques proprement dits, plutôt que comme des présidents du collège presbytéral, puisque nous n'avons pas encore établi qu'à cette époque il y avait des sièges épiscopaux dans ces églises? C'est que nous savons pertinemment que S. Jean a établi des évêques dans les villes d'Asie Mineure tandis qu'il résidait à Ephèse. Ce fait est avéré par une tradition sûre et certaine, et par l'existence de nombreux sièges épiscopaux en cette province dès le début du IIe siècle.

1. S. Ignace *d'Antioche* atteste, en 107, que Polycarpe était évêque de Smyrne, Onésime d'Ephèse, Damas de Magnésie, Polybe de Tralles; que Philadelphie avait le sien. Aux fidèles de cette ville, il parle avec éloge « des églises qui avaient envoyé leur évêque » à Antioche en Syrie (*Philad.*, x, 2). C'est un principe pour lui que « sans l'évêque, les prêtres et les diacres, il n'y a pas d'église », et il sait que les fidèles pensent de même (*Trall.*, III, 1-2).

Comme la plupart des églises d'Asie Mineure, sinon toutes, avaient des sièges épiscopaux tout au commencement du IIe siècle, il faut bien admettre que ces sièges pouvaient exister déjà dix à vingt ans plus tôt, à savoir du vivant de l'apôtre S. Jean. Il suffit de lire les lettres de S. Ignace pour se convaincre que cette hiérarchie ne datait pas de la veille, qu'on ne venait pas d'innover.

2. S. Irénée rapporte que son maître Polycarpe fut établi sur le siège épiscopal de Smyrne par les Apôtres : « Polycarpe, non seulement fut instruit (dans la foi) par les Apôtres,... mais même il fut établi évêque de l'église de Smyrne par les Apôtres. » (*Adv. Haer.*, III, III, 4.) Ce pluriel « les Apôtres » semble une figure de style pour le singulier.

Tertullien, quand il en appelle aux églises apostoliques, qui peuvent « dérouler l'ordre de leurs évêques en une succession ininterrompue depuis le commencement, à partir du premier évêque établi par un des Apôtres », allègue comme exemple « l'église de Smyrne, qui attribue à Jean l'institution de Polycarpe » (*De Praescript.*, XXXII).

Parmi les évêques créés par Jean, citons encore Papias, évêque d'Hiérapolis en Phrygie. Il fut contemporain d'Ignace d'Antioche et de Polycarpe de Smyrne (Eusèbe, *H. E.*, III, XXXVI, 2). Irénée atteste qu'il fut disciple de Jean et ami de Polycarpe, qu'il fut « homme ancien », Παπίας Ἰωάννου μὲν ἀκουστής, Πολυκάρπου δὲ ἑταῖρος γεγονώς, ἀρχαῖος ἀνήρ (*Adv. Haer.*, V, XXXVI, 4). On peut raisonnablement supposer qu'il fut, lui aussi, établi sur le siège d'Hiérapolis par Jean son maître.

3. Vers 180, l'auteur du *fragment de Muratori* a mis par écrit une très ancienne tradition, probablement celle de l'église de Rome. Elle confirme ce que nous savons au sujet de l'activité apostolique de S. Jean. Voici comment l'origine du quatrième Evangile y est racontée : « L'auteur du quatrième Evangile est Jean, un des disciples. Pressé par ses collègues et *ses évêques, eps suis*, il dit : Commençons ensemble un jeûne de trois jours; et communiquons-nous ce qui sera révélé à chacun. La même nuit, il fut révélé à André, un des Apôtres, que Jean écrirait tout, en son nom personnel, mais sous les yeux de tous. »

Ainsi cette tradition savait que Jean était entouré d'évêques. Le sigle *eps* est mis pour *episcopis;* quelques lignes plus loin il revient pour Pic, évêque de Rome. Pourquoi les évêques sont-ils nommés « *ses* évêques, *episcopis suis* », sinon parce que Jean les avait institués. Qu'on ne nous oppose pas que certains détails du récit semblent légendaires, car il reste toujours vrai que, dès le IIe siècle, on se représentait S. Jean entouré d'un grand nombre d'évêques au moment où il composait son Evangile.

4. Clément *d'Alexandrie* nous fait connaître l'Apôtre S. Jean comme organisateur et créateur de sièges épiscopaux (*Quis dives salvetur,* 42; Eusèbe, *H. E.*, III, XXIII, 3-4) : « C'est une tradition au sujet de Jean l'Apôtre, dont le souvenir s'est conservé. Après la mort du tyran, il revint de l'île de Patmos à Ephèse. Quand on l'y invitait, il se rendait aussi dans les pays environnants, au milieu des Gentils, pour *y établir des évêques, y fonder des églises*, y recruter le clergé parmi ceux que l'Esprit-Saint désignait. Un jour, dans une ville peu distante dont on cite même le nom, il recommanda spécialement un jeune homme à l'*évêque* chef de cette église... »

Le témoignage de Clément est de grande valeur, car cet écrivain était très versé dans la connaissance de la tradition. Voici en quels termes il professe, dans le premier livre des *Stromates*, son admiration et son estime pour les maîtres dont il avait reçu sa science théologique : « Parmi les hommes dont il me fut donné d'entendre les leçons,... un premier, Ionien, originaire de la Célésyrie, habitait la Grèce; un autre, d'origine égyptienne, l'Italie; deux autres étaient d'origine orientale, soit de l'Assyrie et du fond de la Palestine... Gardant le dépôt de la vraie doctrine et la tradition reçue directement des saints Apôtres, Pierre et Jacques, *Jean* et Paul, ils arrivèrent jusqu'à nous, avec l'aide de Dieu, pour nous transmettre cette semence traditionnelle et apostolique. » (Eusèbe, *H. E.*, V, XI.)

Si ces maîtres de Clément ont pu lui transmettre fidèlement la doctrine traditionnelle qu'ils gardaient avec un soin jaloux, il ne leur a pas été difficile de l'instruire de l'organisation établie par les Apôtres. L'institution des évêques par S. Jean était un fait public dont le souvenir était très facile à conserver et dont, à cette époque, l'exactitude était aisée à contrôler. D'une part, Clément comptait parmi ses maîtres un Ionien de la Célésyrie, qui pouvait le renseigner sur la tradition d'Asie Mineure; d'autre part, Jean est cité nommément parmi les Apôtres dont il avait appris les traditions par l'intermédiaire de ses maîtres.

5. D'après Tertullien, c'était un fait universellement reconnu de son temps que S. Jean fut le fondateur des sièges épiscopaux dans les églises qu'il dirigea : « Nous avons encore *les églises instruites par Jean*. Que Marcion rejette son Apocalypse, toujours est-il *qu'en reconstituant la succession des évêques jusqu'aux origines on établit que Jean en est le fondateur*. Habemus et Joannis alumnas ecclesias. Nam etsi Apocalypsin ejus Marcion respuit, ordo tamen episcoporum ad originem recensus in Joannem stabit auctorem. » (*Adv. Marc.*, IV, v.) Nous avons déjà allégué du même écrivain l'exemple de Smyrne, dont le premier évêque, Polycarpe, fut établi par S. Jean.

Concluons. L'apôtre S. Jean consacra les dernières années de sa vie à l'organisation ecclésiastique. Il est historiquement prouvé qu'il donna un évêque à un grand nombre de villes en Asie Mineure.

On peut le considérer comme le principal auteur des sièges épiscopaux.

§ III. — Les listes épiscopales « depuis les Apôtres »

Quatre catalogues donnent la succession des évêques sur les sièges de Rome, d'Antioche, d'Alexandrie et de Jérusalem, depuis la fondation de ces églises aux temps apostoliques. Ce sont des documents de la plus haute importance pour les origines de l'épiscopat. Il est absolument requis de se rendre compte de leur valeur historique. Si ces listes sont sûres, elles fournissent une preuve nouvelle et péremptoire en faveur de l'institution apostolique de l'épiscopat.

I. Rome. — La plus ancienne liste des évêques de Rome qui nous soit parvenue, est celle de S. Irénée. Elle se trouve insérée dans son grand ouvrage *Contre les Hérésies*, III, III, écrit vers 180, sous le pontificat d'Eleuthère (175-189).

Voici cette liste qui fut ensuite reprise par Eusèbe, *H. E.*, V, VI. Elle présente la série des noms, sans données chronologiques, sans indication de la durée des épiscopats : « Après avoir fondé et organisé l'église (de Rome), *les bienheureux Apôtres* (Pierre et Paul) transmirent à 1° *Lin* la charge de l'épiscopat. C'est de ce Lin que Paul fait mention dans les épîtres à Timothée. A Lin succède 2° *Anenclet;* après celui-ci et en troisième lieu depuis les Apôtres, l'épiscopat échoit à 3° *Clément,* qui avait connu les Apôtres. Comme il avait vécu avec eux, leur prédication retentissait encore à ses oreilles et leurs actes étaient présents à ses yeux. Et ce n'était du reste pas le dernier (témoin de l'âge apostolique); car, même à cette époque, vivaient encore plusieurs disciples immédiats des Apôtres. Sous ce Clément, et à l'occasion d'une grave sédition parmi les fidèles de Corinthe, l'église de Rome adressa aux Corinthiens une lettre de recommandations pressantes pour les ramener à la concorde... A Clément succède 4° *Evariste*, à Evariste succède 5° *Alexandre*. Ensuite vient 6° *Sixte*, le sixième successeur des Apôtres. Puis successivement 7° *Télesphore*, qui souffrit glorieusement le martyre, 8° *Hygin*, 9° *Pie*, 10° *Anicet* et 11° *Soter*. Enfin 12° *Eleuthère,* actuellement régnant, qui, le douzième depuis les Apôtres, occupe le trône épiscopal. C'est en cet ordre et par cette succession que la vraie doctrine s'est transmise dans l'Eglise depuis les Apôtres, et que la prédication de la vérité est arrivée jusqu'à nous. »

Mais si ce catalogue est le plus ancien conservé, il ne fut cependant pas le premier dressé.

Sous le même pontificat d'Eleuthère, parurent les *Mémoires* d'Hégésippe (Eus., *H. E.*, IV, XXII, 3). Malheureusement ce livre est perdu, et il ne nous en reste que quelques extraits précieux cités par Eusèbe. Hégésippe, au jugement de cet historien, était un chrétien de race juive. L'histoire de l'église de Jérusalem, qu'il connaissait dans ses détails depuis l'origine, devait prendre une large place dans ses écrits, à en juger par les extraits conservés. « Dans les cinq livres de ses *Mémoires*, qui nous sont parvenus, écrit Eusèbe (*H. E.*, IV, XXII), Hégésippe laissa un magnifique monument de sa science. Il y fait voir comment il vécut en société de plusieurs évêques, au cours de son voyage à Rome, et comment il trouva partout la même doctrine. Après quelques détails au sujet de la lettre de Clément aux Corinthiens, il ajoute ces paroles remarquables: *L'église de Corinthe persévéra dans la vraie foi jusqu'à l'épiscopat de Primus. Parti pour Rome, je m'arrêtai à Corinthe et j'y fis un séjour parmi les fidèles, nous édifiant mutuellement dans la vraie doctrine. Arrivé à Rome,* je dressai la succession *jusqu'à Anicet, dont Eleuthère était le diacre. Et Anicet a pour successeur Soter, auquel succède Eleuthère. En chaque succession* (c'est-à-dire dans

chaque série d'évêques) *et dans chaque ville, la foi est conforme à la doctrine de la Loi, des Prophètes et du Seigneur.*

L'importance de cet extrait d'Hégésippe n'échappera à personne. Il y certifie formellement qu'il dressa la liste des évêques de Rome dès le pontificat d'Anicet, qui régna, à un ou deux ans près, de 155 à 166.

On a bien révoqué en doute l'authenticité des paroles d'Hégésippe au sujet de la liste épiscopale de Rome. Selon quelques-uns, il faudrait lire : « *διατριβὴν ἐποιησάμην : je fis un séjour* », si bien qu'Hégésippe aurait parlé de son séjour à Rome, et aucunement de liste épiscopale dressée par lui. Mais il reste certain qu'Hégésippe a bien écrit : Γενόμενος ἐν Ρώμῃ, *διαδοχὴν ἐποιησάμην μέχρις* Ἀνικήτου, et que ces paroles doivent s'entendre de la composition d'un catalogue épiscopal. (On peut trouver les réponses aux objections du Dr Harnack dans ma dissertation sur l'*Origine de l'épiscopat*, p. 309.)

Hégésippe portait son attention sur l'unité de la foi. C'est pour s'édifier dans la vérité qu'il avait entrepris la visite des églises. L'intégrité de la doctrine était garantie par la succession des évêques, principalement par celle de Rome, but suprême de son voyage; aussi était-ce auprès des évêques, qu'il s'enquérait de la foi des communautés; dans chaque succession, auprès de chaque siège épiscopal et dans chaque ville, il retrouvait intact le dépôt de la révélation.

Les mêmes préoccupations se retrouvent chez Irénée. Comme Hégésippe, il considère les évêques, principalement ceux de Rome, comme les porteurs de la tradition divine. C'est par la succession apostolique des évêques qu'il établit l'unité et l'apostolicité de l'enseignement de l'Eglise. Voici le contexte.

« La doctrine des Apôtres est répandue dans le monde entier, et quiconque veut connaître la vérité, peut la trouver dans toute l'Eglise. *Nous pouvons énumérer ceux que les Apôtres instituèrent évêques et établir la succession des évêques jusqu'à nous.* Aucun de ceux-là n'a enseigné ni connu de telles absurdités... Mais comme il serait trop long de donner dans ce livre le catalogue de toutes les églises, nous ne considérons que la plus grande et la plus ancienne, l'église connue de tous, fondée et organisée à *Rome* par les deux très glorieux Apôtres Pierre et Paul. Montrer comment l'enseignement qu'elle reçut des Apôtres et la foi qui fut annoncée aux hommes, est arrivée jusqu'à nous par *la succession de ses évêques,* c'est confondre tous les dissidents, n'importe lesquels... Car c'est avec cette église et à cause de son autorité prépondérante, que l'Eglise, c'est-à-dire les fidèles du monde entier, doivent être de toute nécessité en communauté de foi. En elle, les fidèles du monde entier ont gardé la tradition reçue des Apôtres. » (*Adv. Haeres.*, III, III.)

Quelle est l'autorité historique de la liste épiscopale de Rome donnée par S. Irénée? Le livre *Contre les Hérésies* fut écrit vers 180, sous le pontificat d'Eleuthère; c'est-à-dire un peu plus d'un siècle, environ cent vingt ans, après la mort des SS. Pierre et Paul. On peut placer la naissance d'Irénée vers 130, puisqu'il fut dans sa jeunesse le disciple de S. Polycarpe martyrisé en 155. Son traité et les quelques extraits qui nous sont restés de ses autres ouvrages fournissent la preuve de sa grande science théologique. Avant de commencer la réfutation de l'hérésie gnostique, il en expose longuement les divers systèmes. Il connaît bien les Saintes Ecritures; il cite l'ancienne littérature chrétienne. Sa grande autorité est attestée par son intervention énergique auprès de Victor, évêque de Rome, durant la controverse pascale.

Tel est l'écrivain qui nous garantit l'historicité de la liste romaine. Comment il l'a composée et à quelle source il en a puisé les éléments, il ne le dit pas. A-t-il eu sous la main la liste d'Hégésippe? A-t-il pris connaissance de la liste à Rome même? Le silence de l'auteur ne nous permet pas de rien affirmer.

Un fait est certain, c'est que l'évêque de Lyon se montre très au courant des traditions, des usages et de l'histoire de l'église romaine (*Adv. Haer.*, I, XXVII, 1, 2; III, III, 2, 3; IV, 3; Eus., *H. E.*, V, XX, coll. XV, XXIX, 10 ss.). Il fait profession d'être en communauté de foi et de doctrine avec elle, et pose en principe que tous les fidèles doivent recevoir de cette église la tradition apostolique. Qui pourrait donc douter que lui-même, ayant entrepris, à la demande d'un de ses amis, de faire une réfutation solide des erreurs, ne se soit mis en peine de puiser la connaissance de la liste à une source absolument sûre? Il a l'intime conviction que les hérétiques ne peuvent rien objecter contre la succession ininterrompue des évêques de Rome depuis les Apôtres. C'est un fait reconnu par tous à ce moment.

Objections. — Contre l'historicité de cette liste, on objecte 1° que les plus anciens écrits, notamment l'épître de l'église de Rome à celle de Corinthe, la lettre de S. Ignace aux Romains et le pasteur d'Hermas, ne connaissent pas d'évêque à Rome; 2° que les catalogues anciens ne sont pas d'accord sur certains noms.

Réponse. — 1. A moins d'établir que la mention de la chose s'imposait au cas où elle existait, l'argument tiré du silence n'a pas de valeur probante. Toujours d'ailleurs il disparaît devant des témoignages positifs. Trop souvent les conclusions qu'on en tire reposent sur une impression toute subjective. On oublie que l'auteur a eu d'autres préoccupations, qu'il a envisagé les choses à un autre point de vue, qu'il ne veut ni ne peut tout dire.

Ici même, quelle preuve, dans la lettre de S. Ignace, de la prudence avec laquelle on doit se servir de l'argument *e silentio!* Elle ne mentionne aucun chef de l'église de Rome, ni évêque ni prêtres ni diacres. Néanmoins nous savons pertinemment, par le témoignage de la lettre de Clément et du *Pasteur*, qu'il y avait à Rome des *πρεσβύτεροι προϊστάμενοι*, des *ἐπίσκοποι*, des diacres. Qu'on donne la raison du silence que S. Ignace garde sur ceux-ci, et la même raison expliquera son silence vis-à-vis de l'évêque.

N'écrivait-il pas, du reste, au même moment, aux églises d'Asie Mineure, que sans l'évêque, les prêtres et les diacres il n'y a point d'Eglise? Comment a-t-il pu décerner tant d'éloges à l'église de Rome et lui reconnaître l'autorité de la présidence (titre, et III, 1), si elle n'est pas même gouvernée par un évêque, à ses yeux l'unique centre de toute la vie chrétienne et le chef des fidèles et des ministres?

Puis pour l'épître de Rome, dès le second siècle les écrivains l'attribuent à Clément parce qu'ils reconnaissent en lui l'évêque de Rome de ce temps. Tels S. Irénée (l. c.), Denys, évêque de Corinthe vers 170, dans sa lettre à l'église de Rome (Eusèbe, *H. E.*, IV, XXIII, 11), Hégésippe (*Ib.*, III, XVI et IV, XXII). D'après Eusèbe, « la tradition est unanime » à lui attribuer cette lettre, si connue par suite de « la coutume très ancienne de la lire en public dans plusieurs églises » (*Ib.*, III, XVI).

Enfin dans le Pasteur d'Hermas « Clément est chargé du soin d'envoyer l'écrit aux villes du dehors » (*Vis.* II, *4*, 3) : n'avons-nous pas là une allusion à l'autorité et à l'épître de Clément?

2. Que faut-il penser des divergences dans les listes? Il est bien vrai que le catalogue « Libérien » ou « Philocalien », rédigé en 354, ne donne pas tout à fait le même ordre de succession qu'Irénée et Eusèbe, mais les divergences ne sont ni nombreuses

ni notables. Il fait succéder Clément immédiatement à Lin et dédouble Anenclet en Clet et Anaclet.

Les critiques les plus érudits, sans excepter ceux qui combattent l'institution de l'épiscopat par les Apôtres, ne font aucune difficulté pour reconnaître qu'il ne faut pas attacher d'importance à ces variantes. Elles doivent manifestement leur origine, non à des traditions qui auraient été dès le début opposées ou hésitantes, mais à des erreurs de copiste. (Voir Duchesne, *Le Liber Pontificalis*, Paris, 1886; Lightfoot, *S. Clement of Rome*, vol. I, p. 201-345 : *Early roman succession*.)

Voici la preuve que Rome, à la fin du IIe siècle, ne soupçonnait pas l'existence d'un Clet distinct d'Anenclet. Le *Petit Labyrinthe* (Eusèbe, *H. E.*, V, XXVIII, 3), traité d'un prêtre de Rome contre Artémon, édité sous l'épiscopat de Zéphyrin, appelle Victor le treizième évêque de Rome à partir de Pierre : τρισκαιδέκατος ἀπὸ Πέτρου ἐν Ῥώμῃ ἐπίσκοπος. S'il fallait distinguer Clet et Anaclet, il serait le quatorzième. Le dédoublement n'existait donc pas encore à cette époque dans le catalogue. S. Irénée donne donc la liste exacte.

Enfin il n'est pas rare de trouver, dans les plus anciens ecrivains ecclésiastiques, les événements datés d'après le nom du pontife régnant. Qu'il suffise de citer comme exemples la sédition de Corinthe, l'arrivée à Rome des hérésiarques Valentin, Cerdon, Marcion et Marcelline (Irénée, *Adv. Haer.*, III, III, 3; IV, 3; I, XXV, 6; XXVII, 1, 2), la venue à Rome de S. Polycarpe (*Adv. Haer.*, III, III, 4), la rédaction du *Pasteur* d'Hermas (frag. *Murat.*, ll. 73 ss.). La liste des évêques de Rome était donc un document de notoriété publique.

Les apôtres ne furent pas d'abord mis au rang des évêques, et S. Paul figure à côté de S. Pierre comme fondateur de l'église romaine. Plus tard, au contraire, S. Pierre fut compté comme premier évêque et S. Paul disparut de la liste.

Cette place à part pour le ou les fondateurs est bien justifiée. En effet, les Apôtres n'étaient pas des évêques au sens ordinaire du mot; pour mieux dire, ils n'étaient pas seulement évêques, mais ils avaient une mission universelle à remplir dans le monde entier : ils fondaient et organisaient les églises. De ce fait, il leur revenait une place à part : on ne les comprenait pas dans la liste de succession, qu'on dressait *à partir* des fondateurs, ἀπὸ τῶν ἀποστόλων. Il y a donc lieu de distinguer les fondateurs de leurs successeurs; ceux-ci sont les héritiers de l'autorité et de la mission des premiers.

Plus tard, on commença à placer le fondateur sur la liste même, comme premier évêque. Comme il ne peut y avoir qu'un évêque par église, la première conséquence de cette manière de voir fut l'élimination de S. Paul, qui dans la plus ancienne littérature chrétienne se trouvait intimement associé à S. Pierre dans l'œuvre de fondation et d'organisation de l'église de Rome.

II. Antioche. — Les origines de cette église se trouvent au livre des *Actes des Apôtres*, XI, XIII-XV, XVIII. L'*épître aux Galates*, chap. II, raconte un épisode de la prédication de S. Pierre et S. Paul à Antioche.

Eusèbe nous a conservé la liste complète des évêques d'Antioche depuis les origines. La voici pour les deux premiers siècles : 1° Evode, 2° Ignace, 3° Héron, 4° Corneille, 5° Eros, 6° Théophile, 7° Maximin, 8° Sérapion. L'Apôtre Pierre n'est pas compté dans la liste comme premier évêque, puisqu'Ignace est nommé le deuxième. Cependant le siège épiscopal est nommé le siège de Pierre : « Ἰγνάτιος τῆς κατ' Ἀντιόχειαν Πέτρου διαδοχῆς δεύτερος τὴν ἐπισκοπὴν κεκληρωμένος. » (*H. E.*, III, XXXVI, 2.) Dans sa *Chronique*, cet historien rapporte pour l'an 2055 d'après la version arménienne, 2058 d'après celle de S. Jérôme, ce qui correspond environ à l'an 42 de notre ère, que « l'Apôtre Pierre, après avoir fondé l'église d'Antioche, partit pour Rome, y prêcha l'Evangile et devint évêque de cette église »; et pour l'an 2058, ou 2060, qu' « Evode fut établi premier évêque d'Antioche ». Il y a ainsi, d'après Eusèbe, deux ans d'intervalle entre le départ de S. Pierre et l'institution de son successeur, qui s'est faite avant le concile de Jérusalem, vers l'an 44.

Le catalogue des évêques d'Antioche était connu au début du IIIe siècle. Origène en effet parle en ces termes de S. Ignace : « Il est un martyr qui dit si bien dans une de ses lettres; je veux parler d'Ignace, *après* le bienheureux *Pierre* le *second* évêque d'Antioche, τὸν μετὰ τὸν μακάριον Πέτρον τῆς Ἀντιοχείας δεύτερον ἐπίσκοπον, le même qui durant la persécution combattit les fauves à Rome... » (*Hom. in Luc.*, VI.) Origène, qui séjourna d'ailleurs à Antioche, vers l'an 226 (Eusèbe, *H. E.*, VI, XXI, 3, 4), connut donc la fondation du siège d'Antioche par Pierre, et le rang d'Ignace dans la série des évêques.

D'ailleurs les lettres de S. Ignace nous fournissent encore un renseignement très intéressant au sujet de l'ancienne organisation ecclésiastique de son pays. Il est évêque de « l'église de Syrie », τῆς ἐκκλησίας τῆς ἐν Συρίᾳ (*Eph.*, XXI, 2; *Magn.*, XIV; *Trall.*, XIII, 1; *Rom.*, IX, 2). L'emploi constant de l'expression « église de Syrie » ne nous autorise-t-il pas à conclure que toute la Syrie ne formait alors qu'un vaste diocèse, auquel était préposé l'évêque d'Antioche? Ignace prend le nom d'*évêque de Syrie* : τὸν ἐπίσκοπον Συρίας (*Rom.*, II, 2); quel autre droit pouvait-il avoir à ce titre que l'extension de sa juridiction épiscopale sur tout le territoire syrien? Il n'est ni primat ni métropolitain; il n'est pas *un* évêque de Syrie, mais il en est *l'*évêque.

Comme le siège épiscopal était fixé dans la ville d'Antioche, on pouvait également dire « l'église d'Antioche en Syrie, ἡ ἐκκλησία ἡ ἐν Ἀντιοχείᾳ τῆς Συρίας » (*Philad.*, X, 1; *Polyc.*, VII, 1; *Smyrn.*, XI, 1).

Où Eusèbe trouva-t-il le catalogue des évêques d'Antioche? De la comparaison des listes de Rome, d'Alexandrie et d'Antioche, M. Harnack (*Chronologie der Altchristl. Literatur*, I, p. 118) se dit en droit de conclure qu'Eusèbe en est redevable à la *Chronique* de Jules l'Africain, qui finit en l'an 221. Il nous paraît probable qu'Hégésippe le premier donna la liste d'Antioche comme celle de Rome, d'autant plus que, jusqu'au temps d'Eleuthère, Eusèbe fait coïncider l'accession de chaque évêque d'Antioche avec le commencement d'un pontificat romain.

III. Alexandrie. — D'après la tradition consignée chez Eusèbe, Marc, auteur du second Evangile et disciple de S. Pierre, se rendit en Egypte pour y annoncer l'Evangile et y fonder, le premier, des églises dans la ville d'Alexandrie : Μάρκον... φασὶν... ἐκκλησίας πρῶτον ἐπ' αὐτῆς Ἀλεξανδρείας συστήσασθαι (*H. E.*, II, XVI). Malheureusement Eusèbe ne nous dit rien sur la source où il s'est renseigné pour les origines chrétiennes à Alexandrie.

Dans sa *Chronique* comme dans son *Histoire ecclésiastique*, cet historien donne le catalogue épiscopal d'Alexandrie depuis S. Marc, le fondateur. Voici la série des noms : 1° Anianus, 2° Abilius, 3° Cerdon, 4° Primus, 5° Justus, 6° Eumènes, 7° Marcus, 8° Celadion, 9° Agrippin, 10° Julien, 11° Démétrius, contemporain de Victor de Rome. Eusèbe relate la durée de leur épiscopat et la date de leur avènement,

en prenant pour base la chronologie des empereurs. « En la huitième année du règne de Néron, Anianus, le premier après Marc l'évangéliste, fut investi de la fonction (d'évêque) d'Alexandrie » (*H E.*, II, xxiv); et ainsi de suite.

Pas plus que les Apôtres à Rome, Marc le fondateur n'est compris dans la série des évêques d'Alexandrie.

Au jugement des critiques, c'est à la *Chronique* de Jules l'Africain qu'Eusèbe a emprunté le catalogue. Ne devrait-on peut-être pas remonter aussi à Hégésippe et au pontificat d'Eleuthère?

On ne peut contrôler l'exactitude de la liste par ailleurs, mais rien non plus ne vient en infirmer la valeur.

Beaucoup d'indices et de témoignages font croire que jusqu'au IIIe siècle Alexandrie fut le seul siège épiscopal de toute l'Egypte. On peut les trouver dans ma dissertation *L'Origine de l'épiscopat*, p. 347 ss.

IV. Jérusalem. — C'est encore à Eusèbe que nous sommes redevables de la conservation du catalogue épiscopal de Jérusalem.

Dans cette église, on distingue une double période bien marquée : la période *judéo-chrétienne* et la période *grecque*. La première s'étend depuis le jour de la Pentecôte jusqu'à la dispersion de la nation juive sous l'empereur Hadrien, qui, en 135, défendit absolument à tout juif l'accès du territoire de Jérusalem.

Durant la période judéo-chrétienne, il y eut, depuis et y compris Jacques, une succession de quinze évêques; durant la période ethnico-chrétienne on compte quinze évêques depuis le premier, Marc, jusqu'à Narcisse, qui prit part à la controverse pascale (*H. E.*, IV, v; V, xii).

A. *Eglise judéo-chrétienne.* — Jacques fut, nous l'avons vu plus haut, le fondateur du siège épiscopal de Jérusalem. Qu'il ait été du nombre des Douze Apôtres, comme nous le croyons, ou non, c'est sa qualité de « frère du Seigneur », en quelque sorte successeur du Messie, aux yeux des Juifs, qui lui a valu une grande autorité sur son peuple et l'a désigné pour gouverner l'Eglise-mère. Il souffrit le martyre avant la guerre de Judée. L'histoire lui reconnut bientôt le titre d'évêque. Hégésippe rapporte en effet que Syméon lui succéda comme évêque. « Après le martyre de Jacques le Juste, qui souffrit pour la même doctrine que le Seigneur (c'est-à-dire pour la messianité de Jésus), *de nouveau* le fils de son oncle, Syméon fils de Clopas, fut établi *évêque* : tous le prirent parce qu'il était un second cousin du Seigneur (ou bien, tous le prirent comme second évêque en sa qualité de cousin du Seigneur) : Πάλιν ὁ ἐκ θείου αὐτοῦ Συμεὼν ὁ τοῦ Κλωπᾶ καθίσταται ἐπίσκοπος, ὃν προέθεντο πάντες ἀνεψιὸν ὄντα τοῦ Κυρίου δεύτερον. » (Eusèbe, *H. E.*, IV, xxii, 4.)

Syméon à son tour est mort martyr, durant le règne de Trajan, sous Atticus, proconsul de Syrie, à l'âge avancé de cent vingt ans. Ainsi l'atteste Hégésippe, cité par Eusèbe (*H. E.*, III, xxxii, 3, 6).

Le témoignage d'Hégésippe fait foi, car il est entouré des garanties nécessaires de science et de véracité. Peu distant des faits attestés, puisqu'il entreprit son voyage à travers le monde romain dès le milieu du IIe siècle, enfant de cette église judéo-chrétienne dont ses écrits révèlent une connaissance si parfaite, il fut certainement le contemporain de bien des gens qui avaient connu Syméon, mort au IIe siècle seulement. Dans ces conditions, il a pu s'assurer que Jacques et Syméon furent les deux premiers évêques de Jérusalem.

A la mort de Syméon, le siège épiscopal fut occupé par un certain Justus, de race juive comme ses prédécesseurs. Des milliers de circoncis se convertirent au Christ vers cette époque (Eusèbe, *H.E.*, III, xxxv).

L'historien Eusèbe a consacré un chapitre très intéressant à la liste des évêques judéo-chrétiens de Jérusalem. « Nulle part, écrit-il, je n'ai trouvé conservée par écrit la chronologie des évêques de Jérusalem. D'après l'histoire, λόγος κατέχει, leur vie fut en effet extrêmement courte. Tout ce que j'ai trouvé dans des documents écrits, c'est que, jusqu'à l'extermination des Juifs sous Hadrien, il y eut une série de quinze évêques dans cette ville. Hébreux d'origine, comme on le dit, φασίν, tous ont embrassé sincèrement la doctrine du Christ, si bien qu'au jugement des hommes compétents, ils furent trouvés dignes de la fonction épiscopale. Car ils eurent le gouvernement de l'église entière des fidèles de race juive depuis les Apôtres jusqu'à cette guerre dans laquelle les Juifs, se croyant de force à résister, se révoltèrent de nouveau contre les Romains, mais furent complètement écrasés. Comme il n'y eut plus depuis ce moment d'évêques de la circoncision, τῶν ἐκ περιτομῆς ἐπισκόπων, il est nécessaire d'en recenser le catalogue depuis le premier. Le premier donc est Jacques, appelé le frère du Seigneur; son successeur Syméon est le second; le troisième Juste, le quatrième Zachée, le cinquième Tobie, le sixième Benjamin, le septième Jean, le huitième Mathias, le neuvième Philippe, le dixième Sénèque, le onzième Juste, le douzième Lévi, le treizième Éphrès, le quatorzième Joseph, enfin le quinzième Jude. Tels sont les évêques de la ville de Jérusalem depuis les Apôtres jusqu'au temps indiqué: tous appartiennent à la circoncision, οἱ πάντες ἐκ περιτομῆς. » (*H. E.*, IV, v.)

La liste épiscopale, avec ces courtes observations qui l'accompagnent, constitue un document de très grande valeur pour l'histoire primitive de l'église de Jérusalem. Ce n'est pas Eusèbe qui l'a dressée d'abord; il l'a trouvée dans un *écrit* plus ancien, qu'il nomme simplement ἔγγραφα, sans en indiquer formellement ni la nature ni l'auteur : ἐξ ἐγγράφων παρείληφα.

Ce terme désigne habituellement chez lui des livres ou écrits; plusieurs indices font penser qu'Eusèbe ici encore a puisé dans les *Mémoires* d'Hégésippe.

B. *Eglise grecque.* — Au lendemain de la destruction de la nation juive par Hadrien en 135, de nouveaux habitants vinrent peupler Jérusalem, et une nouvelle église s'y forma, composée de chrétiens des nations, dont le premier évêque fut Marc (Eusèbe, *H. E.*, IV, vi, 4). Eusèbe reproduit encore la liste des évêques de cette série et en compte quinze depuis Marc jusqu'à Narcisse vers 185 (*Ib.*, V, xii).

Cette succession épiscopale, αἱ τῶν αὐτόθι διαδοχαί, Eusèbe l'a de nouveau vraisemblablement empruntée à Hégésippe, car elle finit aussi au pontificat d'Eleuthère et l'historien se plaint de ce qu'à partir de ce moment la durée des épiscopats n'a pas été conservée (*Chronique*, an 2197, ou 2201). Du reste les documents ne lui ont pas manqué : outre les *Mémoires* d'Hégésippe il cite les *Chroniques* de Jules l'Africain, de Jude, de Cassien, de Clément d'Alexandrie, toutes rédigées vers l'an 200 (*H. E.*, VI, vi, vii, xiii, xxxi).

Concluons. L'église de Jérusalem, comme celles de Rome, d'Antioche et d'Alexandrie fut gouvernée par un évêque depuis les temps apostoliques.

§ IV. — L'épiscopat au IIe siècle

I. Grèce. — Corinthe. — Le document très ancien connu sous le nom de *Seconde épître de Clément aux Corinthiens*, et qui n'est qu'un sermon d'un genre particulier, à savoir une exhortation générale, rappelant les grandes vérités morales, qu'on lisait à Corinthe, le dimanche, après l'Ecriture Sainte.

ne fait aucune mention de l'évêque. Et cependant, à deux reprises, l'écrit parle des fonctions pastorales des prêtres, πρεσβύτεροι, et de l'obéissance qui leur est due. Comme il s'agit de considérations générales, on aurait attendu la mention de l'évêque, l'expression la plus haute de cette autorité ecclésiastique, s'il y en avait eu un.

Même remarque au sujet de l'église de PHILIPPES. Polycarpe, évêque de Smyrne, adressa une épître aux fidèles de cette ville en réponse à la leur, après le passage de S. Ignace le martyr, en 107. Il nomme plusieurs fois les prêtres et les diacres, mais non l'évêque. Conçoit-on que, demandant expressément le respect et la soumission à l'égard de l'autorité religieuse, il passe sous silence l'évêque seul, qui en est le chef et la source dans la communauté? Cette omission serait d'autant moins concevable qu'à sa lettre étaient jointes celles de S. Ignace, où la nécessité de l'obéissance à l'évêque est si instamment inculquée.

Encore, quand il donne des conseils sur la conduite à tenir à l'égard du prêtre Valens, qui ne prêchait pas d'exemple, comment n'aurait-il fait aucune allusion à l'évêque son chef responsable?

Pour Philippes, c'est tout. Mais l'histoire de Corinthe nous est mieux connue. Il est certain qu'au milieu du IIe siècle, quand Hégésippe y arriva, sous le pontificat romain d'Anicet (155-166), cette église était gouvernée par un évêque. Il avait nom PRIMUS (Eus., *H. E.*, IV, XXII, 2). Nous ignorons si cet écrivain racontait dans ses *Mémoires* quand et comment le siège épiscopal de Corinthe fut institué. Dans l'extrait conservé, il n'est rien dit d'une succession épiscopale à Corinthe, bien que l'écrivain y parle de la liste romaine.

Bientôt après, sous le pontificat de Soter (166-175), DENYS illustra le siège épiscopal de Corinthe. Eusèbe a consacré une longue notice aux épîtres que cet évêque adressa à diverses églises. Ainsi nous furent conservés *les noms de plusieurs évêques*, ses contemporains (*H. E.*, VI, XXIII).

Son successeur BACCHYLLUS est connu par la lettre qu'il écrivit à Victor de Rome, au temps de la controverse pascale (*H. E.*, V, XXIII, 3).

ATHÈNES. — D'après la lettre adressée aux chrétiens d'Athènes par Denys de Corinthe, le premier évêque de leur église fut DENYS l'Aréopagite aux temps apostoliques; l'évêque contemporain se nommait QUADRATUS et son prédécesseur PUBLIUS, un martyr.

CRÈTE. — Il y avait alors en Crète plus d'un siège épiscopal. PHILIPPE, auteur d'un traité contre Marcion, occupait celui de *Gortyne;* PINYTUS celui de *Cnosse* (DENYS de Corinthe cité par Eus., *H. E.*, IV, XXI; XXIII, 5, 7, 8; XXV).

II. TÉMOIGNAGES DE S. JUSTIN ET HÉGÉSIPPE. — L'*Apologie* I, LXV-LXVII, de S. JUSTIN (vers 150) décrit la célébration de l'Eucharistie le dimanche. Comme ministres, elle requiert le célébrant, qu'il appelle le « président des frères », et ses serviteurs les diacres, chargés de distribuer la sainte Communion. Au président incombe également la distribution des aumônes. Peut-être le mot *président* est-il choisi intentionnellement pour comprendre l'évêque et le prêtre, selon les localités (cf. IGNACE, *Smyrn.*, VIII, 1).

Rappelons que, vers le même temps, HÉGÉSIPPE rendit visite à un *grand nombre d'évêques*, πλείστοις ἐπισκόποις συμμίξειεν, en cours de route de la Palestine à Rome, et en bien des villes il y avait déjà lieu de parler de *séries d'évêques*: ἐν ἑκάστῃ διαδοχῇ (Eusèbe, *H. E.*, IV, XXII).

III. ASIE MINEURE. — Les souvenirs historiques ici sont plus abondants.

S. IGNACE ouvre dignement la série des témoins contemporains. Non seulement *Éphèse*, *Magnésie*, *Tralles*, *Philadelphie* et *Smyrne*, mais d'*autres églises* encore plus rapprochées d'Antioche (*Philad.*, X, 2) avaient un évêque.

Observons en passant que la hiérarchie est en possession tranquille, qu'elle n'est pas le résultat d'une évolution ou d'une innovation, que la présence de l'évêque est, sinon ancienne et primitive, du moins incontestablement légitime, de l'assentiment de tous les fidèles. C'est une conclusion qui se dégage clairement de ces épîtres. Citons seulement ce principe: « Sans eux (c'est-à-dire sans évêque, prêtres et diacres) il n'y a pas d'église : Χωρὶς τούτων ἐκκλησία οὐ καλεῖται » (*Trall.*, III, 1).

A la même époque, nous le dîmes déjà, PAPIAS était évêque d'*Hiérapolis* dans la province d'Asie (Eus., *H. E.*, III, XXXVI, 2).

Au témoignage de S. Epiphane (*Haer.*, XLII, 1), Marcion était le fils de l'évêque de *Sinope* dans l'Hélénopont. Comme il vint à Rome après le pontificat d'Hygin, donc vers 140, Sinope devait avoir déjà un siège épiscopal aux premières années du IIe siècle.

Vers le milieu du siècle, un de ses successeurs, CLAUDE APOLLINAIRE s'illustra par de nombreux écrits (*H. E.*, IV, XXVI, 1; XXVII; V, XIX, 2).

MÉLITON, évêque de *Sardes*, fut un fécond écrivain sous Marc-Aurèle (161-180). Par lui, nous connaissons SAGARIS, évêque de *Laodicée*, qui souffrit le martyre sous le proconsul Servilius Paulus (*H. E.*, IV, XXVI, 3; cfr. V, XXIV, 5).

L'auteur de l'ouvrage contre l'hérésie montaniste, dédié à Abircius Marcellus quatorze ans après la mort de l'hérésiarque Maximilla († vers 170), nomme les évêques ZOTICUS de *Comane* et JULIEN d'*Apamée*, contemporains de Maximilla; il mentionne aussi des prêtres de l'église d'Ancyre en Galatie et appelle ZOTICUS d'*Otrène* son collègue, τοῦ συμπρεσβυτέρου ἡμῶν Ζωτικοῦ τοῦ Ὀτρηνοῦ (*H. E.*, V, XVI, 5, 17; XVIII, 13).

Dans une lettre de SÉRAPION, évêque d'Antioche vers la fin du siècle, Eusèbe lisait les noms de plusieurs évêques contemporains, notamment d'Aurélius de *Cyrène*, d'ÆLIUS PUBLIUS JULIUS, évêque de *Develte*, colonie de la Thrace, et de SOTAS d'*Anchialis* (*H. E.*, V, XIX).

A cette époque, POLYCRATE, évêque d'*Éphèse*, âgé alors de soixante-cinq ans, en appelait à *sept de ses parents*, qui furent *évêques avant lui* et dont il avait connu quelques-uns seulement en vie, οἷς καὶ παρηκολούθηκά τισιν αὐτῶν. Les plus anciens devaient donc avoir exercé les fonctions épiscopales au commencement du IIe siècle. Outre POLYCARPE de *Smyrne*, Méliton de Sardes et Sagaris de Laodicée, il cite encore PAPIRIUS et THRASÉE, évêque d'*Euménie* (*H. E.*, V, XXIV, 3-7).

Mentionnons encore ABERCIUS, évêque d'*Hiéropolis* en Phrygie, fameux par son épitaphe récemment découverte.

Observons, en passant, combien est antique l'usage de dénommer les évêques du nom de la ville où se trouve fixé leur siège épiscopal.

IV. CONTROVERSE PASCALE. — Sous le pape Victor (189-199) surgit la controverse pascale, et des synodes d'évêques furent tenus en diverses provinces. Ces conciles envoyèrent des lettres circulaires dans toute l'Église. Eusèbe connut encore la lettre du synode de Palestine, présidé par Théophile de Césarée et Narcisse de Jérusalem; celle du synode de Rome, tenu sous la présidence de Victor; celle du synode des évêques du Pont, présidé par leur doyen d'âge Palma, évêque d'Amastrasie; celle des églises de la Gaule, administrées par Irénée; celle des églises et des villes d'Osroène; enfin des lettres de Bacchyllus

de Corinthe et de plusieurs autres évêques particuliers (*H. E.*, V, XXIII).

POLYCRATE écrivait à Victor et à l'église de Rome : « Je pourrais en appeler aux évêques réunis autour de moi, que j'ai convoqués selon votre désir. C'est assez d'énumérer leurs noms pour montrer *combien ils sont nombreux.* » (*H. E.*, V, XXVI, 8.)

A côté des noms de Narcisse de Jérusalem, de Théophile de Césarée, la lettre du synode de Palestine comprenait aussi les noms de plusieurs autres évêques, et notamment ceux de Cassius de Tyr et de Clarus de Ptolémaïde (*H. E.*, V, XXV).

Le vrai président de cette réunion fut l'évêque de Césarée, Narcisse de Jérusalem étant à ses côtés comme chef d'une église, que le canon 7 du concile de Nicée dit indépendante et honorable. C'est un indice en faveur de la haute antiquité du siège de Césarée : au moins semble-t-il antérieur à l'an 135, sinon l'église de Jérusalem rétablie par les chrétiens des nations serait devenue la métropole de la Palestine. La littérature *pseudo-clémentine*, dont la forme primitive est, au jugement des critiques, une production de la première moitié du IIIe siècle, attribue à S. Pierre la fondation des sièges épiscopaux de Césarée en Palestine, de Tripolis et de Laodicée en Phénicie. Il y aurait établi respectivement comme évêques Zachée, l'ancien publicain, Maraones, son hôte, et un de ses disciples (*Reconn.*, III, 66, 74; VI, 15; X, 58; cfr. *Hom.*, III, 66 ss.; VII, 5, 8, 12; XI, 36; 20, 23).

Pour les églises de la Gaule, les paroles d'Eusèbe semblent faire entendre que toutes se trouvaient sous l'autorité d'Irénée, évêque de Lyon. « Les églises de Gaule qu'Irénée, gouvernait comme évêque : ἅς (παροικίας) Εἰρηναῖος ἐπεσκόπει. » (*H. E.*, V, XXIII, 2; cfr. XXIV, 11.)

Son prédécesseur immédiat fut Pothin qui souffrit le martyre en 177, comme nous l'apprend la *Lettre des Eglises de Vienne et de Lyon* (*Ib.*, V, I, 29). (Cfr. DUCHESNE, *Fastes épiscopaux de l'ancienne Gaule*, t. I, Paris, 1894, p. 29 ss.)

§ V. — La succession apostolique des évêques ou l'origine divine de l'épiscopat

Pour couronner l'histoire de l'origine et du développement de l'épiscopat, il nous reste à exposer la doctrine de la succession apostolique des évêques. Ce dogme se dégage du fait même de la constitution de l'Eglise et se trouve d'ailleurs formellement enseigné par les Pères des deux premiers siècles.

S. Clément définit l'apostolicité de la hiérarchie; S. Ignace, Hégésippe et S. Irénée se fondent sur l'apostolicité de l'épiscopat pour établir l'apostolicité de la doctrine catholique.

I. LES PASTORALES. — Nous ne trouvons pas dans les livres du Nouveau Testament un enseignement direct et précis sur la succession apostolique. Ce fut un fait, avant d'être une théorie.

Toutefois dans la IIe épître à Timothée, S. Paul se montre préoccupé de la transmission de l'enseignement évangélique et traite son disciple en successeur. En prévision de sa mort prochaine, il confie son œuvre à des disciples de choix qu'il a élevés lui-même à la plénitude de l'Ordre, qu'il a formés durant de longues années. Ceux-ci à leur tour confieront à des hommes fidèles, capables d'instruire les autres, ce qu'ils ont entendu de l'Apôtre devant de nombreux témoins. (Cfr. II *Tim.*, I, 6, 13, 14; II, 1-2; IV, 1-7.)

A la base de la doctrine catholique se trouve l'autorité de la tradition apostolique : « Demeure ferme dans ce que tu as appris et dans ce qui t'a été confié, sachant de qui tu l'as appris. » (II *Tim.*, III, 14.) Ce principe est radicalement opposé à tout système qui prétend expliquer l'épiscopat par l'évolution et la variation.

En fait, nous l'avons vu, S. Paul avait élevé nombre de ses disciples à l'épiscopat, leur communiquant ainsi l'aptitude requise pour fonder des chrétientés, les organiser et les diriger, pour exercer le pouvoir doctrinal et la juridiction, et pour conférer les sacrements. Mais il les gardait avec lui comme de précieux auxiliaires dans ses courses apostoliques, il ne leur donnait aucune mission propre et ordinaire, ni ne leur assignait un troupeau à conduire, mais leur confiait, selon les besoins, des délégations temporaires en diverses églises.

Ces hommes étaient tout désignés pour recueillir sa succession. Mais l'histoire nous laisse ignorer à peu près complètement comment se fit le partage des fondations pauliniennes. Plusieurs parmi eux continuèrent sans doute de mener la vie de missionnaires, comme le nom d' « évangélistes » l'insinue.

II. LETTRE DE S. CLÉMENT DE ROME. — Cette épître définit clairement l'institution de la hiérarchie par les Apôtres et le droit divin de l'autorité ecclésiastique; de plus, à notre avis, la succession apostolique des évêques.

Dieu envoya Jésus-Christ, Jésus confia sa mission divine aux Apôtres. Les Apôtres, investis du pouvoir divin, conformément aux ordres reçus, prêchèrent l'Evangile et fondèrent des églises : partout ils établirent des prêtres et des diacres pour diriger les fidèles. Le droit de ceux-ci est patent.

Mais en outre, pleins de prévoyance et instruits par le Maître, les Apôtres voulurent assurer la continuation de l'œuvre. Après avoir organisé les églises et y avoir préposé des pasteurs, ils prirent soin de se donner des successeurs à qui reviendrait à leur mort le pouvoir d'instituer les ministres de Dieu. La légitimité de ceux-ci n'est pas moins sûre.

La source de la hiérarchie se perpétue donc dans le pouvoir apostolique de ceux que S. Clément ne sait encore nommer que par une circonlocution, mais qui portent le titre d'évêques depuis le IIe siècle.

III. S. IGNACE D'ANTIOCHE. — En Asie Mineure et en Syrie, les principes du gouvernement ecclésiastique n'étaient pas autres qu'à Rome et dans toute l'Eglise.

S. Ignace, écrivant à des chrétiens qui ne songeaient aucunement à contester l'autorité de leurs supérieurs, les exhorte simplement à la pratique de la soumission.

Au sujet de l'origine de l'épiscopat, il ne fournit pas de renseignements explicites.

De l'ensemble des lettres il ressort que la forme de gouvernement commune à toutes ces églises est légitime et seule légitime. Ceux-là seuls sont les disciples de Jésus-Christ qui sont avec l'évêque (*Eph.*, V; *Magn.*, III, VI; *Trall.*, II, VI, VII; *Philad.*, II, III, VII, VIII; *Smyrn.*, VII-IX). « En dehors de l'évêque, des prêtres et des diacres, il n'y a pas d'église. » (*Trall.*, III.) Ce n'est pas par l'usurpation, ni par les qualités personnelles, ni par les charismes, ni par une délégation de la communauté que l'évêque et ses prêtres conduisent les fidèles, mais c'est comme représentants de Dieu munis d'une mission divine. « Quiconque est envoyé par le père de famille pour gouverner sa maison, doit être reçu par nous comme celui-là même qui l'envoie. Il est donc manifeste qu'il faut considérer l'évêque comme le Seigneur même. » (*Eph.*, VI.) Voilà, pourquoi aux yeux de S. Ignace, l'évêque occupe la place de Dieu le Père ou de Jésus-Christ.

S. Ignace demande l'obéissance à l'évêque, aux

prêtres et aux diacres « comme à un précepte de Dieu et de Jésus-Christ » (*Magn.*, II; *Trall.*, XIII; *Smyrn.*, VIII), parce qu'il les sait voulus par le Seigneur. Qui plus est, nous croyons l'institution divine clairement affirmée dans l'adresse de la lettre aux Philadelphiens : « L'évêque, ses prêtres et les diacres *désignés dans la pensée de Jésus-Christ*, ἐν γνώμῃ I. X., qui, *selon sa volonté propre*, les a établis et confirmés par l'Esprit-Saint. » Ces ministres sont ordonnés conformément à la pensée du Christ, c'est-à-dire d'après son ordre, d'après la constitution qu'il donna à son Eglise. Voilà pourquoi l'évêque n'a obtenu sa charge « ni de lui-même, ni par les hommes... mais de la charité de Dieu le Père et du Seigneur Jésus ». Voilà pourquoi cette hiérarchie appartient à l'essence même du christianisme, d'où cette affirmation si énergique : « Que tous vénèrent les diacres comme Jésus-Christ, aussi bien que l'évêque, car celui-ci est la figure du Père, et les prêtres comme le sénat de Dieu et le collège des Apôtres : *en dehors d'eux il n'y a pas d'Eglise :* χωρὶς τούτων ἐκκλησία οὐ καλεῖται. J'ai l'assurance que vous partagez mes sentiments à cet égard. » (*Trall.*, III.)

La succession apostolique des évêques, si elle n'est pas énoncée, est à la base de toutes ses pensées. Car cette autorité supérieure des évêques, les Apôtres l'ont autrefois exercée, l'ayant reçue de Jésus-Christ. Suivre les évêques ou suivre les Apôtres, c'est suivre le Seigneur.

IV. Hégésippe. — Guidé par le même principe qu'Ignace, qui tenait l'évêque comme la règle de foi pratique et vivante de son église, Hégésippe, dans le but de s'édifier dans l'unité de la foi, entreprit un voyage à travers les églises, avec Rome comme terme de son enquête. « L'église de Corinthe, écrit-il dans le livre de ses *Mémoires*, persévéra (depuis la lettre de S. Clément) dans la vraie doctrine jusque sous l'épiscopat de Primus de Corinthe : au cours de mon voyage à Rome, je vécus dans cette église et y fis un séjour prolongé, m'édifiant sans cesse dans la vraie doctrine. Arrivé à Rome, je dressai la succession jusqu'à Anicet, auquel Soter succéda et ensuite Eleuthère. En chaque succession et en chaque ville, on garde la doctrine... du Seigneur. » (Eusèbe, *H. E.*, IV, XXII.)

Cette succession que l'écrivain revendique pour les évêques de son temps, c'est bien la succession apostolique. Ce serait un non-sens de parler d'orthodoxie si on ne remontait pas régulièrement la série des évêques jusqu'au point d'attache de la tradition, c'est-à-dire jusqu'aux Apôtres et par eux à Jésus-Christ.

V. S. Irénée. — Il serait difficile d'exprimer plus clairement que l'illustre évêque de Lyon la succession apostolique des évêques. Dans son admirable traité *Adversus Haereses*, il propose ce dogme comme un principe fondamental de l'Eglise du Christ. « Il faut chercher, dit-il (III, III), la tradition des Apôtres auprès des évêques. Nous pouvons produire la liste de ceux qui ont été institués évêques par les Apôtres et de leurs successeurs jusqu'à nous... Ils voulaient que ceux qu'ils établissaient comme successeurs en leur transmettant leur propre fonction du magistère, fussent tout à fait parfaits. Mais comme il serait trop long d'énumérer dans ce livre les successions de toutes les églises, nous ne considérerons que la plus grande et la plus ancienne, celle de Rome, fondée et organisée par les deux très glorieux Apôtres Pierre et Paul. En indiquant comment *la tradition* qu'elle reçut *des Apôtres*... est *arrivée jusqu'à nous par la succession de ses évêques*, nous confondons tous les hérétiques. » Puis, après avoir donné le catalogue épiscopal de Rome jusqu'à son temps, Irénée écrit ces remarquables paroles, sous forme de conclusion : « *C'est dans cet ordre et par cette succession qu'est arrivée jusqu'à nous la tradition des Apôtres dans l'Eglise et la prédication de la vérité. Par là nous démontrons pleinement que c'est une seule et même vivifiante foi qui s'est conservée dans l'Eglise depuis les Apôtres jusqu'à nos jours et s'est transmise en toute vérité.* »

La succession apostolique des évêques c'est la substitution légitime, publique, nécessaire, continuelle et permanente du corps des évêques en lieu et place des Apôtres à la tête de l'Eglise, avec mission de la gouverner et de l'enseigner. En vertu de cette succession régulière et ininterrompue, l'épiscopat contemporain forme comme un seul corps moral avec les Apôtres fondateurs et se trouve investi de leur pouvoir divin.

Cette doctrine, il importe d'y réfléchir, n'est pas le sentiment personnel d'un homme, c'est l'attestation de l'enseignement de l'Eglise de son temps aussi bien que de l'Eglise primitive, c'est la doctrine traditionnelle.

§ VI. — Conclusion : Argument théologique

L'origine de l'épiscopat prouve que le corps épiscopal est le dépositaire de la succession apostolique.

Jésus a fondé son Eglise en envoyant aux nations le collège des Apôtres choisis par lui avec la mission divine d'enseigner l'Evangile, d'administrer les sacrements et de diriger les fidèles.

Les Apôtres ont prêché la foi, groupé des fidèles et préposé des prêtres et des diacres aux églises qu'ils fondaient, en gardant la haute direction par devers eux. Ces prêtres, sans lesquels la vie chrétienne ne se conçoit pas, portaient indifféremment au premier siècle les noms d'ἐπίσκοποι et de πρεσβύτεροι.

Cependant les Apôtres communiquèrent bientôt la plénitude de l'Ordre à des disciples d'élite. Ceux-ci, à de rares exceptions près, embrassèrent également la vie de missionnaires. Plusieurs, ce sont les prophètes, se détachèrent de leurs mandants et s'en allèrent de leur côté fonder et organiser des chrétientés nouvelles : c'est pourquoi S. Paul rappelle aux chrétiens dans la lettre aux Ephésiens qu'ils sont *édifiés sur le fondement des Apôtres et des prophètes* (II, 20). D'autres restèrent attachés aux Apôtres et se firent leurs aides dans le ministère d'évangélisation, d'organisation et de direction ; ils ne furent ni fondateurs ni pasteurs, mais souvent délégués.

Le premier siège épiscopal fut celui de Jacques à Jérusalem.

De très bonne heure Antioche eut le sien : c'est sans doute parce que cette église n'avait pas de fondateur en titre que S. Pierre lui donna un évêque en la personne d'Evode.

A Rome, S. Pierre fonda et organisa l'église et en devint ainsi le chef. De concert avec S. Paul, qui vint apporter sa pierre à cet édifice, il y établit Lin comme évêque. De l'évêque de Rome il fit son successeur dans la Primauté.

S. Marc, fondateur de l'église d'Alexandrie, y établit un évêque à demeure.

Avant de mourir, les Apôtres prirent des dispositions pour assurer la transmission régulière de leur autorité sur les églises fondées, car il n'y a aucune trace de différend à ce sujet. S. Clément de Rome, du reste, le dit nettement. L'histoire ne nous rapporte pas comment les successions furent partagées.

Enfin, vers la fin du Ier siècle, S. Jean multiplia les sièges épiscopaux et organisa l'administration des diocèses dans les diverses villes d'Asie Mineure, exactement comme l'institution épiscopale fonctionne

sous nos yeux. On peut supposer que le principal motif qui le détermina à préposer un seul pasteur à la direction de chaque troupeau, gouverné jusque-là par un collège de prêtres, fut le besoin d'une plus grande unité. Ayant sous les yeux des églises gouvernées par des évêques, et d'autres dirigées par un corps presbytéral, il a pu apprécier les effets des deux régimes, et il a jugé que l'institution d'un évêque dans chaque ville était la meilleure sauvegarde de l'orthodoxie et de l'union.

Il fallut dès lors désigner le pasteur en chef par un titre propre. Comme les prêtres étaient appelés de deux noms, dont un surtout servait à exprimer leur qualité de recteurs des églises, on lui réserva celui-ci pour exprimer le mieux sa supériorité et sa fonction; il devint *ὁ ἐπίσκοπος, l'évêque*.

En résumé, les documents de la primitive Eglise prouvent que les Apôtres ont institué la dignité hiérarchique supérieure connue plus tard sous le nom d'épiscopat, en élevant certains disciples à la plénitude de l'Ordre et en leur communiquant, soit immédiatement soit avant de mourir, le pouvoir de juridiction ou la mission divine dont ils étaient dépositaires. D'entre ces évêques, les uns fondaient et organisaient de nouvelles églises exactement comme les Apôtres; les autres, coopérateurs et suivants de quelque Apôtre, étaient appelés à recueillir sa succession comme évêques régionnaires; d'autres encore étaient promus à un siège épiscopal et établis comme pasteurs à la tête d'une église particulière. Les évêques sont donc institués pour continuer la mission et les pouvoirs dont Jésus-Christ, en vertu de sa puissance divine, avait investi le collège apostolique. Ils sont les successeurs des Apôtres.

Bibliographie. — Les histoires des Origines chrétiennes et de l'Eglise primitive, les commentaires de la littérature chrétienne primitive, les traités sur l'Eglise, les dictionnaires de théologie donnent des aperçus de cette question.

On trouvera une abondante bibliographie du sujet jusqu'en l'an 1900 dans ma dissertation sur « *L'origine de l'épiscopat* », Louvain, 1900, aux pages xi-xiii, 128-141. Nous citons ici les principaux ouvrages, en y ajoutant d'autres qui ont paru depuis.

Catholiques : Batiffol, *L'Eglise naissante : III, Les institutions hiérarchiques de l'Eglise*, dans la *Revue biblique*, t. IV, Paris, 1895; Bruders, *Die Verfassung der Kirche von den ersten Jahrzehnten der apostolischen Wirksamkeit an bis zum Jahre 175 n. Chr.* Mainz, 1903; de Smedt, *L'organisation des églises chrétiennes jusqu'au milieu du* iii*e siècle*, dans la *Revue des questions historiques*, t. XLIV et L, Paris, 1888, 1891; Doellinger, *Christenthum und Kirche in der Zeit der Grundlegung*, Regensburg, 1860; Douais, *Origines de l'épiscopat* (dans les *Mélanges de littérature et d'histoire religieuses*, t. I, Paris, 1899); Duchesne, *Le Liber pontificalis*, t. I, Paris 1886 (pour la liste des évêques de Rome); von Dunin-Borkowski, *Die neueren Forschungen über die Anfänge des Episkopats*, Freiburg i. Br., 1900, et des articles sur les principaux textes et la méthode dans *Zeitschr. f. kath. Theologie*, 1903-1905; Gobet, *De l'origine divine de l'épiscopat*, thèse de doctorat, Fribourg en Suisse, 1898; Mertens, *De Hierarchie in de eerste eeuw des Christendoms*, Amsterdam, 1908; Petavius, *Opus de theologicis dogmatibus :* t. VIII, *Dissertationum ecclesiasticarum libri duo*, et *De ecclesiastica hierarchia*, Barri-ducis, 1870.

Non catholiques : Baur, *Ueber den Ursprung des Espicopats in der christlichen Kirche*, Tübingen, 1883; Bingham, *Origines sive antiquitates ecclesiasticae*, ex lingua anglicana in latinam vertit Grischovius, t, I, Halae, 1724; Falconer, *From Apostle to Priest: a study of early Church organisation.* Edinburgh, 1900; Gore, *The Ministry of the Christian Church*, London, 1889; Harnack, *Geschichte der altchristlichen Literatur bis Eusebius: Chronologie*, I, Leipzig, 1897 (pour les listes épiscopales de Rome, Antioche, Alexandrie et Jérusalem) et *Lehre der zwölf Apostel, nebst Untersuchungen zur älteste Geschichte der Kirchenverfassung und des Kirchenrechts* (*Texte und Untersuchungen zur Geschichte der Altchristlichen Literatur herausgegeben von Gebhardt u. Harnack*, II, 1, 2), Leipzig, 1884; Hatch, *Gesellschaftsverfassung der christl. Kirchen im Altertum*, übersetzung von Harnack, Giessen, 1883; Lechler, *Das apostolische und das nachapostolische Zeitalter*, 3e Aufl. Karlsruhe u. Leipzig, 1885; Lightfoot, *St Pauls epistle to the Philippians*, Diss. I: *The christian ministry*, London, 1896, et *The Apostolic Fathers: Part. I. S. Clement of Rome*, 2 vol., London, 1890; *Part. II. S. Ignatius; S. Polycarp*, 2d ed., 3 vol., London, 1889; Lindsay, *Church and the ministry in the early centuries*, London, 1902; Löning, *Die Gemeindeverfassung des Urchristenthums*, Halle, 1889; Pearson, *Vindiciae Ignatianae*, ed. Migne, *Patrologia graeca*, t. III; Réville (J.), *Les Origines de l'épiscopat*, étude sur la formation du gouvernement ecclésiastique au sein de l'Eglise chrétienne dans l'empire romain, 1re partie, Paris, 1894; Rothe, *Die Anfänge der christlichen Kirche und ihrer Verfassung*, I. Wittenberg, 1837; Sohm, *Kirchenrecht: I, Die geschichtlichen Grundlagen*, Leipzig, 1892; Weizsaecker, *Das Apostolische Zeitalter der Christlichen Kirche*, 2e Aufl. Freiburg i. B., 1892; Zahn, *Forschungen zur Geschichte des neutestamentlichen Kanons und der altkirchlichen Literatur*, t. III, Erlangen, 1884.

A. Michiels.

ÉVOLUTION BIOLOGIQUE. — Voir Transformisme.

ÉVOLUTION CRÉATRICE. — I. *Origine du système.* — II. *Le courant de la vie.* — III. *Matière et intelligence dans leur connexion avec la vie et l'esprit.*

L'*évolution créatrice* a pris naissance durant les premières années de ce siècle; elle doit le jour à une réaction contre les systèmes qui, pour expliquer dans le monde la succession des êtres et leur développement, se contentent d'invoquer les lois de la mécanique, ou les rencontres du hasard, voulant que le temps se borne à dérouler ce qui était implicitement contenu dans les premières données. A cette doctrine du « tout donné », la philosophie que nous esquissons dans cet article, oppose une évolution qui progresse dans le nouveau, dans l'*imprévisible*, l'*irréductible aux éléments antécédents*, et ainsi, d'une certaine manière, *en créant:* d'où son nom.

M. Henri Bergson, professeur au Collège de France, est le représentant le plus accrédité de cette philosophie, comme aussi le plus original. C'est son livre l'*Evolution créatrice* (Paris, Alcan, 1907) qui dirigera la rapide exposition que nous ferons du système, puis nos critiques.

I. Pourquoi un nouveau système? — En biologie, nous dit-on, il y a lieu de s'écarter des sentiers jusque là suivis, parce que les diverses écoles ont abordé la question sans donner à la durée qui s'écoule son véritable rôle, tel que ce rôle se révèle

à l'*intuition.* L'intuition immédiate de la vie — donc de la durée qui est l'étoffe même de la vie, — véritable *leitmotiv* des théories nouvelles, apparaît à nos réformateurs comme le seul fondement capable de soutenir la véritable et définitive philosophie. Pour l'avoir négligée, mécanicistes et finalistes se sont trouvés impuissants en face du problème de l'être vivant. Il nous faut l'expliquer.

Tandis que le temps passe sur la matière brute sans y imprimer sa dent, l'être vivant dure, d'une durée vraie qui rappelle celle de la conscience, progresse comme elle, coule dans un flux dont le cours ne saurait être remonté, mûrit, vieillit, en un mot a une histoire, dont son présent dépend à tout instant. De même que votre état d'âme en ce moment se sépare de ceux qui l'ont précédé, parce qu'il est peint de toutes les nuances qui, jusqu'à ce jour, cette heure, cette minute ont coloré votre existence, de même, à tout instant, aux divers degrés de l'échelle vitale, l'existence de chaque être, l'existence de chaque espèce est fonction de tout le passé. Donc à chaque moment, jaillissement d'une forme absolument nouvelle, incommensurable avec ses antécédents, le long d'une durée qui croît en inventant. C'est là l'évolution créatrice. (Cf. *Ev. créat.*, pp. 11, 17, 22, 29.)

A cette exigence de création que l'analyse découvre dans la durée, mécanicistes et finalistes opposent le système du « tout donné ».

A. — La chose est évidente s'il s'agit des *mécanicistes.* Le temps, introduit dans les calculs de la mécanique sous la forme d'une variable t, ne représente qu'un nombre d'unités et demeure indifférent à la valeur de l'unité choisie, ou intervalle qui la constitue. Cet intervalle-unité peut donc varier de zéro à l'infini ou de l'infini à zéro, par une vitesse indéfiniment croissante ou indéfiniment ralentie, sans modifier en rien la justesse des équations. C'est dire que la durée n'a pas sa place dans l'explication mécanistique; et cependant le monde *dure;* donc la mécanique n'explique pas le monde.

A la mécanique, les anciens transformistes (Darwin, Lamarck), pour expliquer le monde, ajoutaient les rencontres du hasard. La nouvelle école les défie d'expliquer par là, dans les organismes, la similitude de structure sur des lignes depuis longtemps séparées. Par exemple, chez l'homme et chez le peigne, des processus évolutifs tout différents aboutissent au développement d'une même rétine. Ici et là, mêmes parties essentielles, même ordre dans la disposition, mêmes particularités. Il n'y aurait pourtant dans ce double phénomène qu'une accumulation de variations accidentelles, par le concours de causes infinitésimales, que le hasard aurait amenées à se superposer, pour ranger leurs effets dans le même ordre. Prodige, que le hasard aurait dû renouveler nombre de fois, les causes à faire converger étant infiniment nombreuses, et leur résultat infiniment compliqué... Impossibilité!

B. — Aux *finalistes*, l'*év. créatrice* adresse un double reproche.

1er reproche. — En arrêtant la forme de l'avenir dans un plan dessiné d'avance, les finalistes rendent cette forme indépendante de la durée; elle resterait la même quand nous supposerions la marche du temps infiniment rapide. La durée n'aurait donc pas sa place nécessaire dans l'explication du monde. Et cependant le monde *dure.* Le finalisme est donc impuissant à expliquer le monde.

Réponse. — L'argument est sans valeur. La durée successive — le temps sur la terre — n'est possible que par sa coexistence avec une durée *tota simul*, où *l'avant* et *l'après*, sans se confondre, s'unissent dans un immuable présent. Pour le regard éternel — et le temps suppose l'éternité — l'*imprévisible est un non-sens.* Donc, de fait, les portes de l'avenir sont fermées, et sa forme dessinée.

2e reproche adressé aux finalistes: ils assimilent le travail de la nature au travail de l'ouvrier qui, copiant un modèle, découpe les pièces une à une, les assemble et les monte. Or tout autre est l'opération de la nature: elle ne fabrique pas, elle organise; tout sort d'une cellule qui se dédouble...

Réponse. — Quel que soit le mode de formation, dans le travail réalisé les divers éléments *obéissent* à une même idée qui *commande* à l'ensemble: c'est là l'essentiel de la théorie finaliste, que nul sophisme ne pourra renverser.

C. — L'évolution, ou le passage du *moins* au *plus*, n'est possible qu'à une double condition: celle d'être complétée par une force et par une idée. Il lui faut une force qui, par une addition extrinsèque, ajoute à l'élan, et comble le déficit entre le point de départ et le terme d'arrivée. Il lui faut aussi une idée qui mesure, dirige, adapte l'élan, ainsi fortifié, à ce que doit être la forme finale. La raison de cette double condition, la voici : *on ne se donne pas ce qu'on n'a pas.* Le *plus* ne peut être au bout du progrès que s'il est d'une certaine manière au début; la forme du terme ne peut procéder que d'un principe qui la possède. L'évolution ne saurait donc être admise que sous l'influence active de la première cause, et réglée par la fin à réaliser, présente dès l'origine à l'intelligence du premier auteur. L'avenir est ainsi fermé par le *prévu*, d'où est sorti l'*évolué.*

II. **Le courant de la vie.** — La nouvelle école ne renverse que pour construire; voyons-la à l'œuvre. L'idée maîtresse est l'unicité de la vie, qui rayonnant d'un centre s'insinue dans la matière, la compénètre, s'accorde avec elle par une sorte de compromis ou *modus vivendi* qui est précisément l'organisation, et voici végétaux et animaux. En vertu de son élan, et jalouse d'actuer les virtualités, dont elle est riche, la vie ralentit le mouvement descendant de la matière, l'entraîne vers des formes plus hautes, des espèces à l'activité moins déterminées, jusqu'à ce qu'elle retrouve en l'homme son entière liberté. Ce *courant-vie* peut-il être admis?

A. — Reportons-nous à la description qu'on nous en trace: « A un certain moment, en certains points « de l'espace, un courant bien visible a pris nais- « sance: ce courant de vie traversant les corps qu'il « a organisés tour à tour, passant de génération en « génération, s'est divisé entre les espèces et épar- « pillé entre les individus sans rien perdre de sa « force, s'intensifiant plutôt à mesure qu'il avan- « çait... » (*Ev. créat.*, p. 28.)

Ce courant n'est pas une « abstraction », une « simple rubrique sous laquelle on inscrit tous les « êtres vivants » (cf. *ibid.*); il a donc son existence à lui. On nous le montre prenant naissance « en certains points de l'espace » : seule la matière occupe par elle-même l'espace; il faut donc que ce courant soit *matériel.* D'ailleurs il est « bien visible » : il a donc des couleurs qui s'étendent sur une *surface;* il peut être interrompu et renversé (cf. pp. 269, 273, 292 et *passim*) : autant de propriétés de la matière.

Cependant ce courant *matériel*, quand il prend naissance « bien visible », *n'a pas encore rencontré la matière*, et durant tout le cours de l'évolution ne se confondra pas avec la matière, parce que « le « mouvement d'un courant est distinct de ce qu'il « traverse » (p. 292). *Il est donc matériel sans être matériel.*

D'un autre côté, comment ce courant serait-il matériel, puisque dans ses virtualités il contient l'in-

telligence humaine, dont l'*acte propre* — et par suite l'*existence — ne dépend pas de la matière?* Mais aussi comment serait-il spirituel, devant être la vie de l'amibe, du mollusque, du champignon, etc., unanimement reconnus comme dépourvus d'esprit?

C'est donc au point de départ de l'évolution créatrice que nous arrêtons le courant-vie, comme on arrête un voyageur qui n'a pas de quoi voyager. Nous sommes en face d'une chimère.

B. — Cette critique dispenserait de toute autre. Qu'on nous permette cependant de signaler encore un défaut grave. Dans l'étude de la vie, au lieu de remonter à ce qui est primitif et proprement caractéristique, l'école nouvelle se contente de vues superficielles ou manifestations secondaires : « Le rôle de la vie est d'insérer de l'indétermination dans la matière... La vie est avant tout une tendance à agir sur la matière brute... un certain effort pour obtenir certaines choses de la matière brute... » (Cf. *l* c., 137, 105, 148, 130, 125.)

Hé bien non! La vie est avant tout une tendance du vivant à agir sur soi, c'est-à-dire à être à la fois et l'agent et le patient. C'est à cette activité « immanente » que recourt le bon sens pour établir la séparation entre les deux règnes. Penchés sur un être dont nous ignorons la nature, pour le classer parmi les vivants, nous chercherons à le surprendre *principe de son propre mouvement :* « est-ce qu'il *se* remue? » L'herbe *se* nourrit, pour *se* grandir. La vision reste dans l'animal, perfection de l'animal, tandis que le corps brut exerce son action *sur un autre.*

Mais ces considérations, qui mettent en lumière l'individualité du vivant, seront obscurcies dans la nouvelle philosophie pour sauver l'unité du courant de vie; l'individu sera présenté comme un lieu de passage où la vie prend son élan pour monter plus haut. Vaine prétention. Par sa manière d'agir, telle que la révèle l'observation, le vivant s'affirme comme l'*ens indivisum in se et divisum a quolibet alio*, qui détaché de l'ancêtre agit pour soi, lutte pour se maintenir à son degré d'être et y être mieux, et non pour cesser d'être en s'évanouissant dans un être supérieur. Le *Struggle for life* tend à conserver l'espèce.

Dans la génération, nous ne voyons pas moins une tendance qui s'oppose à la mutation de l'espèce. *On ne donne pas ce que l'on n'a pas.* Le générant donne ce qu'il a, communique son degré d'être, amène un autre à vibrer dans sa note, mais n'a pas de quoi le faire monter plus haut.

C. — S'agit-il du monde minéral, la chimie nous montre un champ librement ouvert aux combinaisons, donnant le jour à des composés *spécifiquement* différents des éléments qui les composent. Le monde vivant exclut-il absolument toute combinaison analogue, ou union entre générateurs d'espèces différentes, pour engendrer un produit d'un degré nouveau? La philosophie n'a pas d'argument pour ou contre ces alliances. L'expérience nous montre qu'aujourd'hui les choses ne se passent pas ainsi. Qu'en fut-il à l'origine? Question d'histoire ou de préhistoire, non de philosophie.

Trois points sont certains : 1° Une espèce n'a pas de quoi par elle-même être l'origine d'une espèce supérieure; il faut qu'elle soit complétée par une cause qui comble le déficit entre le point de départ et le point d'arrivée. Dans le *moins* il n'y a pas le *plus.* 2° Le passage de la matière brute à la vie, d'un degré de vie au degré supérieur n'est possible que *dans* l'activité de la cause première. 3° L'âme humaine *qui pense sans organe*, n'étant pas une virtualité de la matière, son devenir ne peut être le terme d'un perfectionnement quelconque de la matière; *esprit*, elle est tirée du néant.

Le reste est abandonné aux disputes des savants. Les espèces inférieures, sorties les premières des mains de Dieu, sont-elles ensuite montées, *sous son action transformatrice*, par degrés, d'une manière continue, comme sur la grève monte le flot; d'où la série plus ou moins continue des fossiles? L'élément brut, au contraire, la poussière, fut-elle toujours à l'origine des nouvelles espèces le point de départ de l'action divine? L'un et l'autre peuvent se défendre. Cependant, s'agit-il de l'homme, la deuxième opinion est la seule qui paraisse s'accorder avec le récit divinement authentiqué de *la Bible.* Pour les autres vivants, liberté du choix.

D. — Qu'il suffise d'ajouter que cette unité, cette similitude de structure que les biologistes admirent dans les êtres vivants sur des lignes très divergentes, sans dépendre de la solution apportée à la question précise du mode d'organisation des espèces, est suffisamment expliquée, dans l'unité des forces de la nature et des éléments matériels, par l'unité de la cause première, l'unité de la cause finale et l'unité du modèle. Toutes les vies sont sorties d'une même Vie dont elles sont l'image et comme le rayonnement. Par leur ressemblance, elles forcent l'homme à lever la tête, pour trouver au-dessus de lui et adorer cette Vie transcendante, premier principe et dernière raison de toute chose.

III. **Matière et intelligence** *dans leur connexion avec* **la vie et l'esprit.** — La solution du problème de la vie, telle qu'elle nous est fournie par la philosophie nouvelle, paraît insuffisante. « Ce n'est pas étonnant répondront les maîtres, vous raisonnez avec votre *intelligence.* » On se défie de l'intelligence dans cette école, et voici pourquoi.

L'évolution l'a déposée en cours de route comme « une annexe de la faculté d'agir », pour aider les êtres vivants à s'adapter à leur milieu. (Cf. *l.c.*, Introd.) « Agir et se savoir agir, entrer en contact avec la réalité et même la vivre, mais dans la mesure seulement où elle intéresse l'œuvre qui s'accomplit et le sillon qui se creuse, voilà la fonction de l'intelligence. » (P. 209.) L'intelligence est donc essentiellement *pratique*, « coulée dans le moule de l'action ». Notre tort est de l'oublier, quand nous demandons à nos concepts de nous livrer l'absolu. Au sage il appartiendra de *dépasser le point de vue de l'intelligence, en s'introduisant par l'intuition* — sorte de sympathie — *dans le courant même de vie d'où est sortie l'intelligence*, courant qui est esprit, conscience pure, progrès, création.

La vie dans sa tension — c'est l'*esprit* qui est aussi le *vouloir.*

La détente de la vie ou de l'esprit — c'est l'*intelligence* qui se disperse en concepts; c'est la *matière*, qui, sous le regard de l'intelligence, « en vue des exigences de la vie pratique », se fractionne en objets.

A. — Commençons par reviser brièvement le procès de l'intelligence. On lui reproche son impuissance à spéculer, à percevoir le continu, le mouvement, la vie. Nous répondons à ces griefs : 1° Une diversité dans le *but* de l'acte n'entraîne pas semblable diversité dans la faculté qui exerce l'acte. Le vrai, guide de l'action, peut être perçu par l'intelligence qui contemple le vrai dans la spéculation. Connaissance pratique et connaissance spéculative procèdent de la même faculté. D'ailleurs la philosophie nouvelle ne sait même pas distinguer clairement l'intelligence de sa sœur ou servante l'imagination; on la voit confondre la faculté qui *dessine* le singulier, et celle qui ne dessine pas, mais *lit en dedans* et parle, se rend compte du dessin, et dans le singulier atteint l'universel. 2° Les choses continues sont celles dont les

extrémités ne font qu'un, *quorum extrema sunt unum*. Je forme ce concept, sans recourir au discontinu. Il est donc faux que l'intelligence ne comprenne le continu que par le discontinu. 3° Il n'est pas moins faux que cette faculté ne perçoive clairement que l'immobile. Ma *lectrice intérieure* sait me parler, d'une manière très précise, d'un sujet apte à recevoir l'action d'un agent, et, sous cette action, à passer d'un lieu à un lieu, d'un état à un état. Qu'est-ce autre chose, si ce n'est, d'une manière distincte, former le concept du mouvement. 4° Quant à la vie, nous avons vu plus haut comment la raison trouve dans l'*acte immanent* le caractère qui sépare nettement de la matière brute le règne des êtres vivants.

B. — On reproche encore à l'intelligence sa fierté en face du monde et de l'ordre qu'elle y aperçoit, comme si elle pouvait percevoir autre chose que de l'ordre. Il n'y a en réalité dans le flux de vie qui retombe qu'une universelle interaction : la matière-objet est la division intellectuelle introduite dans le flux pour rendre possibles nos actions. D'où l'accord constant entre la matière et l'intelligence, et l'ordre que celle-ci ne cessera d'observer dans celle-là : cet ordre est œuvre d'intelligence.

Nous répondrons : 1° Intelligence et matière ne peuvent jaillir d'une même virtualité, puisque l'acte propre de l'intelligence n'a pas de dépendance matérielle. 2° La genèse de la matière par la simple détente de l'esprit ou de la conscience universelle est un caprice d'imagination. L'attention, en se relâchant, et par là en se dispersant, remarque des détails jusque-là négligés; mais on ne peut admettre que le relâchement de cette attention *fasse exister* ce qui n'existait pas. 3° Il est faux que l'intelligence ne puisse percevoir le désordre. Soit un groupe de plusieurs objets *a, b, c*...; certains rapports les unissent. Modifiez la combinaison, vous engendrez de nouveaux rapports; à un ordre succède un ordre et il y aura toujours un ordre. Soit. Mais *ordre* peut dire plus que cela : savoir, filiation à l'égard d'un principe, dépendance d'un but à poursuivre, *obéissance* à une idée. En face de la combinaison *a, b, c*..., l'intelligence apercevra — quelquefois — la présence ou l'absence de cette dépendance, filiation ou obéissance. Amoncellement de pierres : cela peut être une cathédrale ou ce qui reste d'une démolition : là ordre; ici désordre, c'est-à-dire pierres *qui n'ont pas reçu d'ordre*, pierres *qui n'obéissent pas*. Un portrait, ce sont des couleurs qui obéissent; un poème, ce sont des mots qui obéissent. Renversez ou déplacez les mots, mélangez les couleurs, vous n'aurez pas un autre poème ou un autre tableau mais le *désordre*, sous les yeux de l'intelligence qui a de quoi saisir l'opposition entre le premier état et le second, constater qu'il y a moins ici que là, l'absence d'un effet par l'absence d'une action, celle de la cause finale.

C. — Dernière question : que penser de l'intuition de la vie, prônée par les réformateurs? Autour du noyau condensé de l'intelligence a passé en contrebande une bordure, *une frange*, relique précieuse « du « principe évoluant qui ne s'est pas rétrécie à la forme « spéciale de notre organisation » : *amener les philosophes à se servir de cette frange, pour dépasser par l'intuition les concepts prétendus immobiles de l'intelligence, et entrer dans le courant même de la vie*, voilà le rêve caressé par l'auteur de l'évolution créatrice et l'âme de la réforme qu'il propose : « De la « vie, écrit-il, l'intelligence nous apporte, et ne prétend, d'ailleurs, nous apporter qu'une traduction « en termes d'inertie. Elle tourne tout autour, prenant du dehors le plus grand nombre possible de « vues sur cet objet qu'elle attire chez elle, au lieu « d'entrer chez lui. Mais c'est à l'intérieur même de « la vie que nous conduirait l'intuition, je veux dire « l'instinct devenu désintéressé, conscient de lui-« même... » (*L. c.*, p. 191 sqq.)

« Si notre conscience va bien dans la même direc-« tion que son principe (courant de vie), elle est sans « cesse tirée en sens inverse, obligée, quoiqu'elle « marche en avant, de regarder en arrière... Pour « que notre conscience coïncidât avec quelque chose « de son principe, il faudrait qu'elle se détachât du « *tout fait* et s'attachât au *se faisant*. Il faudrait que, « se retournant et se tordant sur elle-même, la faculté « de *voir* ne fît plus qu'un avec l'acte de *vouloir*. « Effort douloureux, que nous pouvons donner brus-« quement en violentant la nature, mais non pas « soutenir au delà de quelques instants... L'intuition, « si elle pouvait se prolonger au delà de quelques « instants, n'assurerait pas seulement l'accord du « philosophe avec sa propre pensée, mais encore « celle de tous les philosophes entre eux. » (*L. c.*, p. 258 sqq.)

Belles espérances ! Malheureusement cette intuition, supérieure à l'intelligence, qui, dans un vol pareil en audace à celui de Prométhée, devait ravir à l'absolu le dernier secret de la vie, n'existe pas. Il n'y a pour l'homme ici-bas que deux sources de connaissance : la sensibilité et l'intelligence. Pour l'intelligence, une seule manière de comprendre : lire son objet dans le livre que lui présente l'imagination. C'est ce que nous constatons facilement dans l'analyse d'une pensée, quelle qu'elle soit. Cependant l'artiste ne peut-il pas endosser, par sympathie, la personnalité de son modèle pour se mieux représenter les sentiments à traduire ? Oui, mais c'est l'imagination qui réalise le prodige; il n'y a de même qu'imagination dans la tentative d'intuition rêvée par l'auteur de l'*évolution créatrice*. « L'effort douloureux » que H. Bergson propose à ses disciples leur donnera la conscience d'une certaine raideur ou tension imprimée aux muscles de l'organisme; vous vous imaginerez vous servir d'un bout de frange spirituelle, échappé par bonheur au travail de condensation, vous vous imaginerez vous tourner en arrière et *tordre* votre faculté de connaître; mais en réalité tout se bornera à susciter une image et dans cette image à vous sentir vivant de votre propre vie.

L'intuition directe de la *vie en général*, le rêve caressé tout le long de l'*Evolution créatrice*, l'âme de la réforme bergsonienne, n'est donc qu'une chimère, qui ne méritait pas de captiver le talent de nos philosophes ou l'attention de leurs disciples.

BIBLIOGRAPHIE. — 1° Les œuvres d'H. Bergson, Paris, Alcan : *Essai sur les données immédiates de la conscience; Matière et mémoire; L'Evolution créatrice*. — 2° René Gillouin, *Henri Bergson*, Paris, Michaud. 3° William James, *A pluralistic universe*, London, Longmans. 4° Toutes les revues de philosophie ont commenté l'*Evolution créatrice*.

J. GRIVET.

ÉVOLUTION IDÉALISTE. — Voir IDÉALISME.

ÉVOLUTION PANTHÉISTIQUE. — Voir MONISME.

ÉVOLUTION (DOCTRINE MORALE DE L'). — Tout le monde sait qu'un certain évolutionnisme, imprégné de monisme et de matérialisme, a été partout répandu depuis une trentaine d'années; ses principaux auteurs sont H. SPENCER et E. HAECKEL; quant à ses tenants, surtout parmi les instituteurs et les gens adonnés à la culture des sciences expérimentales, ils ne se comptent pas. Les métaphysiciens

et les naturalistes l'ont souvent étudié, les moralistes beaucoup moins; pourtant il vise au gouvernement de la conduite autant qu'à l'explication des choses.

Cet article comprendra un exposé et une appréciation.

I. — Exposé

A) L'Univers selon les Evolutionnistes. — L'Univers est constitué par une Force immense et formidable; à l'origine il était dans un état chaotique, sans ordre, ni vie, ni beauté, ne méritant les noms ni de Cosmos, ni de monde, ni d'univers, qui tous impliquent l'idée d'ornement et de coordination. Mais lentement il s'organise et se perfectionne. En quoi consiste ce progrès? Dans une plus grande complication. Ainsi un chêne est plus parfait qu'un brin de trèfle, un vertébré est supérieur à une huître, et un cerveau humain, d'une si fine et si riche structure, vaut mieux qu'un cerveau de cheval ou de singe. Les êtres ne s'élèvent pas les uns au-dessus des autres par l'adjonction d'éléments nouveaux et d'une autre nature que les précédents, comme le principe vital dans les plantes, l'âme sensitive dans les animaux, et l'âme spirituelle dans les hommes. Non, progresser c'est simplement passer du simple au complexe, du moins organisé au plus organisé, c'est multiplier les éléments et accroître leur intrication : ce qui donne naissance à des êtres nouveaux et meilleurs. (Cf. Herbert Spencer, *Les premiers principes*, trad. E. Cazelles, principalement les chapitres XIV, XV et XVI.)

L'Ecole dirait que tout s'accomplit dans l'ordre de la quantité, et quand il arrive à Spencer ou à Haeckel de parler qualité, opposant homogène à hétérogène, distinguant des êtres variés et divers, sous peine de contresens on doit entendre que ces qualités ne viennent pas des natures diverses des éléments, mais de leurs arrangements particuliers.

D'abord la nébuleuse, principe fécond de tous les êtres, se débrouille et forme des globes à la fois distincts et, malgré leurs rapides mouvements, se retenant les uns les autres dans un équilibre harmonieux.

Ces globes, en particulier notre terre, se tassent, les parties molles se stratifient, les mers se séparent des continents sur lesquels ne coulent plus que les rivières et les fleuves comme des artères bienfaisantes.

A un certain moment de l'organisation de notre planète, après des milliers et des milliers d'essais infructueux, des combinaisons chimiques plus complexes finissent par réussir (cf. sur cette « génération spontanée » déconcertante, entre autres passages, les p. 29-30 du *Monisme* d'E. Haeckel, traduction de G. Vacher de Lapouge), et voilà les premiers vivants, Monères d'Haeckel, Bathybius d'Huxley, ou protistes quelconques dont les journaux annoncent de temps à autre, à grand fracas, qu'ils viennent enfin d'être refaits dans les laboratoires des chimistes. (Cf. *Revue pratique d'Apolog.*, 1905-1906, tome I, p. 468 et sqq. sur les radiobes de M. Burke — et même revue, 1906-1907, tome III, p. 477 et sqq. sur les expériences de M. Stéphane Leduc.)

Les vivants, très rudimentaires, se multiplient, se diversifient, luttent les uns contre les autres, les plus forts triomphent, et insensiblement se perfectionnent. « Natura non facit saltus », disaient les anciens, et dans un sens nouveau, beaucoup de modernes disent : « L'élan vital », parti de si bas, monte par degrés jusqu'aux vertébrés et jusqu'à l'homme et continuera indéfiniment son ascension.

Les premiers hommes, issus des animaux supérieurs, furent très longtemps semblables aux bêtes par la figure et le sentiment. Egoïstes, « lubriques et féroces », selon les expressions de Taine, n'ayant quasi aucune connaissance dans leurs cerveaux épais, ils vivaient misérablement et dans des luttes continuelles. Les sauvages, Fuégiens, Iroquois, ou Bantous seraient quelques types des hommes presque primitifs, restés en arrière et figés dans leur barbarie, pendant que leurs congénères en Asie et en Europe se sont élevés et civilisés. (Cf. Salomon Reinach, *Cultes, mythes et religions*, tome I, introduction — et *Orpheus*, p. 6, § 12.)

L'univers, malgré ces retards partiels et comme ces témoins de son trajet laissés sur la route, suit toujours la même loi du progrès. Nous sommes, nous, Européens du XXe siècle, le terme de l'effort universel vers le mieux, mais nous n'en sommes que le terme actuel et provisoire, nullement le terme définitif. Avec lenteur mais sûreté, nous nous acheminons, selon le mot de Nietzsche, vers des « surhommes » à qui pauvreté, ignorances, maladies, vices seront inconnus. Chacun mettra son propre bonheur dans le bonheur des autres; l'égoïsme aura vécu; on se disputera les occasions de se dévouer; la plus pure morale sera passée dans le sang, devenue instinctive, et irrésistible. (Cf. H. Spencer, *Les bases de la morale évolutionniste*, chap. XIII.) « L'âge d'or », le « Paradis terrestre » ne sont pas derrière nous, mais devant nous. Descartes déjà (cf. *Discours de la méthode*, 6e partie), et à la fin du XVIIIe siècle Condorcet (cf. toute l'*Esquisse des progrès de l'esprit humain*), s'étaient bercés d'espérances semblables; Guyau mourant s'y raccrochait comme à une foi religieuse : « Je suis bien sûr que ce que j'ai de meilleur en moi me survivra. Non, pas un de mes rêves peut-être ne sera perdu, d'autres les reprendront, les rêveront après moi, jusqu'à ce qu'ils s'achèvent un jour. C'est à force de vagues mourantes que la mer réussit à façonner sa grève, à dessiner le lit immense où elle se meut. » (*L'Irréligion de l'avenir*, p. 458. Les lignes citées sont une partie de l'inscription gravée sur la tombe de Guyau, à Menton.)

Tout cet avenir est assuré. (Cf. H. Spencer, *Statique sociale*, p. 80.) « Le progrès n'est point un accident, mais une nécessité. Loin d'être le produit de l'art, la civilisation est une phase de la nature, comme le développement de l'embryon ou l'éclosion d'une fleur... Il est sûr que ce que nous appelons le mal et l'immoralité doit disparaître. » Des lois inflexibles rythment le développement de la nature; aussi sûrement qu'une barque emportée par le cours d'un fleuve glisse à la mer, aussi immanquablement, quoique non sans heurts ni cahots, l'humanité est entraînée vers la perfection.

B) L'histoire évolutionniste de la morale. — La théorie évolutionniste implique une histoire critique de nos idées morales et leur en substitue d'autres inspirées par la nouvelle conception du monde.

Tout homme, arrivé à l'âge de raison, porte au ciel de son esprit des étoiles très pures, qui, voilées parfois, finissent toujours par vaincre les nuages ; ce sont les idées du bien et du mal, du devoir, de la responsabilité, des sanctions inévitables ; ce sont encore des appréciations comme celle-ci : se dévouer est beau; il y a des biens, par exemple, la patrie, la vérité, Dieu, qui sont plus précieux que la vie, et, à l'occasion, plutôt que de les méconnaître, il faudrait savoir mourir. Ces idées ne demeurent point isolées et froides, elles sont vivantes, respectées, redoutées, vénérées ; tout un cortège de sentiments les plus variés, depuis la haine jusqu'à l'enthousiasme, accompagne, dans chaque cœur d'homme, ces reines immortelles.

D'où vient tout ce monde moral et que vaut-il?

A l'origine le seul égoïsme inspirait les actes des premiers hommes; dans l'état pré-social qui dura très longtemps, aucune règle, aucune morale, chacun suivait anarchiquement ses désirs.

A la longue on sentit vivement, à côté des délices de l'indépendance, les faiblesses, les périls, les insécurités perpétuelles de la vie purement individualiste. On s'avise de l'utilité de l'union : voilà les linéaments encore indécis de l'instinct social, il se crée lentement, avec toutes sortes d'à-coups, sous la pression du besoin. On finit par s'associer pour la guerre et la chasse. Cela nécessite un chef militaire, poigne dure, autorité rude. Son propre intérêt de chef le porte à veiller au bien commun : en lui, pour la première fois, égoïsme et altruisme, intérêt individuel et intérêt général coïncident; car sa force et sa faiblesse sont attachées à la force et à la faiblesse de la communauté; il est la collectivité abrégée, individualisée : de là, ses ordres et ses prohibitions visant à la fois et d'une manière inséparable son avantage personnel et l'avantage de tous.

Il défendra, par exemple, de détourner le produit des chasses, de trahir au profit d'un clan adverse, proscrira la guerre et le meurtre entre les hommes qui lui sont soumis, commandera de fabriquer des outils, d'ensemencer des champs ; ceux qui obéissent sont loués par la communauté, qui trouve profit à leur obéissance et récompensés par le chef; les transgresseurs sont blâmés et punis.

Peu à peu il se forme, dans les consciences, une liaison entre actes socialement utiles, ordres, louanges, et récompenses — et un autre enchaînement analogue entre actes socialement nuisibles, défenses, mésestime, déshonneur et châtiment.

Ces associations, favorables à l'altruisme, se soudent fortement grâce à une longue et impitoyable contrainte et, transmises par hérédité, deviennent instinctives; à mesure qu'elles règlent d'elles-mêmes et presque automatiquement les rapports mutuels des hommes, l'autorité sociale, devenue moins nécessaire, s'adoucit, s'efface, laisse de plus en plus de liberté : ce qui permet aux Kant naïfs et ignorants de l'histoire de parler d'« autonomie ».

On oublie, par la suite, la véritable origine toute empirique des idées et des sentiments qui, d'un commun accord, guident la conduite. Chacun les trouve inscrits dans son cœur; on les croit absolus, sacrés, nécessaires, indestructibles, exprimant non les conditions de la vie dans un état transitoire, mais l'ordre éternel du monde, connus de nous, mais non créés par nous. On ne voit que leur bienfaisance, et si dans certains cas ils semblent inutiles ou gênants, ce n'est qu'une fausse apparence, on leur suppose une utilité supérieure qui se révélera dans une autre vie. Alors un Cicéron célèbre la loi naturelle, un Kant s'écrie avec enthousiasme : « Deux choses me remplissent d'une admiration inépuisable : le ciel plein d'étoiles, au-dessus de ma tête, et la loi morale au fond de mon cœur ! » On invente, au-dessus de nous, un auteur et un gardien de la morale, législateur, juge, rémunérateur ou punisseur. — Pure illusion « du bon gorille ! » (Cf. Renan, *L'Avenir de la Science*, préface, p. XVIII : « A force de chimères, on avait réussi à obtenir du bon gorille un effort moral surprenant. ») Un homme de conscience délicate n'est qu'un animal bien dressé, ayant perdu le souvenir des coups de bâton qui ont formé ses aïeux. « Si un chien d'arrêt, écrit Guyau, était assez intelligent pour comparer sa conduite à celle des chiens courants ses camarades, il pourrait s'étonner, sentir en lui l'action d'une puissance supérieure à sa pensée réfléchie, éprouver quelque chose de cette terreur religieuse qui est un des traits distinctifs du sentiment du devoir. » (Guyau revient à plusieurs reprises sur des exemples de ce genre dans son *Esquisse d'une morale sans obligation ni sanction*. Cf. par ex. p. 67, 122. Il les emprunte à Darwin : *La descendance de l'homme*, 1re partie, chap. IV, traduct. Edmond Barbier.) La conscience morale est un cas d'atavisme, un héritage accumulé, un système de freins et de propulseurs psychiques dont l'origine est oubliée. Quand M. Dufrêne dans son « Cours de Pédagogie », affirme dans une formule d'apparence paradoxale que « la conscience est l'inconscience », il ne sort pas de l'orthodoxie évolutionniste.

Nous connaissons, désormais, la « généalogie de la morale ». (L'expression est de Frédéric Nietzsche qui a écrit sous ce titre le moins obscur de ses déconcertants ouvrages. Il accable de sarcasmes les psychologues anglais, et toutefois, comme eux, attribue à ce que les hommes d'à présent appellent la morale, une origine empirique; elle serait un ensemble de liens perfides inventés par les faibles pour ligoter les forts. Cf. 1re dissertation, p. 25 de la *Généalogie*.) Cette déesse splendide et redoutable, nous avons découvert son humble extraction : l'égoïsme a par nécessité créé l'instinct social, celui-ci l'autorité, celle-ci la discipline, la discipline devenue automatique et consubstantielle à l'homme s'est muée en morale, voire même, avec l'aide de l'animisme, en métaphysique et en religion. L'animal moral, métaphysique et religieux est issu de l'animal social. (Cf. Georges Michelet, *Dieu et l'agnosticisme contemporain*, en particulier p. 1-24 où est exposée l'opinion de Durkheim.)

C) Abrégé de la morale évolutionniste. — On nous propose, en harmonie avec la théorie évolutionniste, une morale provisoire comme tout ce qui forme ce monde changeant. Elle n'est pas impérative, mais persuasive, faite non de préceptes mais de conseils, et se résume en ce mot : obéis à la loi du progrès ; gouttelette d'eau dans le grand fleuve, suis le courant ; pas de réaction.

Tâchons de saisir le sens plénier de cette règle d'or. A quoi tend le progrès? à l'accroissement de la vie en longueur et en intensité; lui obéir ce sera rechercher la plus large mesure de vie, et le premier conseil, en se précisant, se convertit en celui-ci : Vis le plus possible. — Mais qu'est-ce qui donne du prix à la vie et peut déterminer à la vouloir? C'est le plaisir qu'elle procure. Si la somme des peines l'emportait, comme le prétendent les pessimistes, la vraie morale serait : suicide-toi. Nous voici donc munis d'un conseil nouveau : Jouis. — Chacun comprend qu'il ne s'agit pas des seuls plaisirs grossiers. Il y a plus d'une forme d'épicurisme : « En somme, écrivait l'auteur du *Voyage aux Pyrénées*, le sens le plus sensible, le plus capable de plaisirs nouveaux et divers, c'est le cerveau... » — Mais vivre et jouir supposent que l'organisme n'est pas troublé, donc, observe les lois de l'hygiène. Le médecin est le prêtre de la religion future et le nouveau directeur des consciences. — Enfin « toutes choses, comme dit Pascal, étant aidantes et aidées, causantes et causées » et toutes gens se tenant, le bonheur des autres nous est nécessaire; au spectacle, ou même à la pensée de la souffrance, on souffre, et surtout, les commodités d'un chacun augmentent avec le progrès général, donc n'omets pas de te dévouer. Ton égoïsme même te le commande.

Voilà le « pentalogue » évolutionniste, exclusivement positif et sans superstition. Par lui, la grande force qui constitue l'univers et le pousse vers le mieux,

trouvera dans les hommes des collaborateurs conscients.

II

Appréciation

Ce n'est pas l'endroit de dégager les vérités partielles et les hypothèses plausibles qui entrent dans la synthèse évolutionniste. Bornons-nous à montrer que bases, généalogie, code, aucun des points de la théorie morale des évolutionnistes n'est satisfaisant.

A) Les Postulats de l'Evolutionnisme. — L'armature du système est faite de postulats sans preuve et même, en plus d'un cas, contraires à des faits constatés : ce qui, chez tout philosophe, est un péché mortel, et chez des positivistes doublement mortel.

Qui a démontré que toute la réalité est constituée par une seule force, et que le monde n'est pas l'œuvre d'un créateur personnel ? Premier postulat : le monisme.

Qui a démontré le passage graduel et naturel de la matière organique à la matière organisée et vivante? Deuxième postulat : la génération spontanée.

Qui a démontré que l'homme, avec ses idées et ses sentiments, n'est qu'un dérivé de l'animal et qu'il n'y a d'autre différence entre mon chien et moi que quelques degrés de complication? Troisième postulat : identité d'origine et de nature en l'homme et l'animal.

En 1895, Brunetière écrivait : « *La descendance de l'homme*, de Darwin, ou *L'Histoire naturelle de la Création*, du professeur Haeckel, ne sont de leur vrai nom que des romans scientifiques... Il n'est pas prouvé que l'homme descende de l'animal. » (*Questions actuelles*, p. 152. — Cf. le petit ouvrage du marquis de Nadaillac : *L'Homme et le Singe*, et deux articles de l'abbé Clodius Piat sur l'*Intelligence du Sauvage et de l'Enfant*, dans *Revue pratique d'Apologétique*, 15 juill. et 1er août 1910.)

Qui a démontré que les peuples dits sauvages sont des primitifs, tout proches encore de l'animalité ? Voilà un quatrième postulat. Mgr Le Roy, avec l'autorité d'un missionnaire qui a vécu vingt ans au milieu des Bantous, écrit à l'adresse de Salomon Reinach : « Ces primitifs ou ces sauvages qu'il vous faut n'existent nulle part. » (*La Religion des Primitifs*, p. 430.)

Qui a démontré que toutes choses s'enchaînent inflexiblement, qu'il n'y a de liberté ni à l'origine, ni dans le gouvernement du monde, ni dans les destinées individuelles? Cinquième postulat : le déterminisme universel.

Qui a démontré, enfin, que le progrès sera indéfini? Si on se place au point de vue des commodités de l'homme, on ne songe point à contester la réalité du progrès dans la formation des mondes, dans l'aménagement de la terre, ni même dans les idées et les mœurs; mais le mouvement commencé durera-t-il? Le lendemain est-il garanti? Je l'entends bien, à défaut du ciel, la croyance au progrès est nécessaire, je n'agis pas si mes actes tombent dans le vide; l'idée de progrès est l'âme même de la morale évolutionniste, mais est-elle exacte? ni le panthéisme ni le matérialisme ni l'agnosticisme ne m'autorisent à le croire, seule m'en donnerait le droit la croyance à un Dieu sage, puissant, ami des hommes et veillant à leur bonheur.

Guyau résiste comme Spencer, comme Haeckel, comme Renan, et se réfugie dans l'optimisme les yeux fermés : « Je suis bien sûr que ce que j'ai de meilleur en moi me survivra. » Voilà un acte de foi aveugle; des perspectives très différentes restent ouvertes.

Peut-être l'humanité, privée des doctrines morales qui l'ont excitée et soutenue, retournera-t-elle à la barbarie? Renan lui-même, à certaines heures, le redoutait : « Ce qu'il y a de grave, c'est que nous n'entrevoyons pas pour l'avenir, à moins d'un retour à la crédulité, le moyen de donner à l'humanité un catéchisme désormais acceptable. Il est donc possible... qu'un abaissement réel du moral de l'humanité date du jour où elle a vu la réalité des choses... Je le dis franchement, je ne me figure pas comment on rebâtira, sans les anciens rêves, les assises d'une vie noble et heureuse. » (*L'Avenir de la Science*, p. 18 et 16 des *Dialogues et fragments philosophiques*. Il faut savoir entendre le langage de Renan : ce qu'il qualifie crédulité, rêves, est pour nous vérité.)

Mettons les choses au mieux. Les hommes continuent leurs progrès scientifiques et leur amélioration morale, il reste que notre fragile planète est dépendante de mille forces redoutables. Demain, peut-être, quelque dérangement imperceptible, survenu dans une partie de l'immense univers, troublera les mouvements de notre système. Que de catastrophes possibles ! dans un clin d'œil toute notre civilisation peut être mise à néant. Nos Louvres, nos musées, nos bibliothèques, nos savantes machines, et nous-mêmes, il suffirait d'un choc, somme toute bien minime eu égard aux énergies incalculables qui agissent dans le monde, pour tout pulvériser. « Adveniet dies domini ut fur : in quo caeli magno impetu transient, elementa vero calore solventur, terra autem et quae in ipsa sunt opera exurentur. » (*S. Pierre*, II *Ep.*, III, 10.) Je voudrais bien savoir au nom de quelles certitudes les plus déterminés partisans du progrès indéfini écartent de telles éventualités.

Il y a mieux encore. Supposons que l'univers suive son cours naturel, le progrès indéfini n'en serait pas moins une chimère. Nos physiciens et nos astronomes prévoient une époque où manqueront les conditions nécessaires de la vie. « Nous devons envisager, non comme prochaine assurément, mais comme inévitable la mort du soleil en tant que soleil. La vie végétale et animale se resserrera de plus en plus vers l'équateur terrestre... Réduit désormais aux faibles radiations stellaires, notre globe sera envahi par le froid et les ténèbres de l'espace... » (Cf. H. Faye, *Sur l'origine du monde*. Je signale tout le chapitre XV, sur les conditions de la vie dans l'univers et la fin du monde actuel.)

Les individus meurent, la race elle-même mourra; qu'elle soit broyée tout à coup ou lentement anémiée, peu importe, elle mourra ; et dans ces conditions prophétiser le progrès sans fin est une fantaisie poétique, un aveuglement ou une ironie. Si les évolutionnistes y croient sérieusement, comme il paraît à les lire, ne font-ils pas preuve de plus de crédulité que d'esprit scientifique ? Ils accordent, sans raison et contre la raison, leurs doctrines avec leurs désirs. Après cela, qu'ils se fassent gloire de leur agnosticisme et de leur prudence intellectuelle, et qu'ils raillent notre métaphysique! (Le lecteur trouvera des vues intéressantes sur l'impossibilité du progrès perpétuel dans Clodius Piat : *Philosophies de l'intuition*, p. 215-224, et : *La Morale du bonheur*, p. 18-24. Ce n'est pas non plus, sans profit qu'on lira les pp. 34-48 de Guibert, dans : *Les Croyances religieuses et les Sciences de la nature*. — Cf. aussi Albert de Lapparent : *La Destinée de la Terre ferme*. On y lit page 50 : « La seule action des forces actuellement à l'œuvre, si elle pouvait se prolonger sans obstacles, suffirait pour entraîner, dans un intervalle de temps peu différent de 4 millions d'années, la disparition totale de la terre ferme. »)

Que toutes ces assises sont vacillantes! Nous

n'avons point le roc, l'« inconcussum quid », mais du sable mouvant et, suivant le conseil de Jésus, (*S. Luc*, VI, 47-49), la sagesse nous défend d'établir là-dessus notre demeure définitive. Je ne parle évidemment que de la philosophie évolutionniste. Il y a une évolution — qu'on appelle plus communément transformisme — bornée aux plantes et aux organismes animaux. Quelles que soient les nombreuses et grosses questions qu'elle soulève, je ne l'estime pas philosophiquement insoutenable : Ni S. Augustin, ni le docteur angélique n'en eussent été embarrassés. Mais est-elle réelle ou non ? Question de fait, et c'est affaire aux naturalistes de répondre — quand ils le pourront.

B) Examen de l'histoire évolutionniste de la morale. — 1° *L'origine*. La genèse de nos idées morales est une histoire assez compliquée. A chacun de nous, en fait, elles ont été proposées par des éducateurs, parents, maîtres, catéchistes, ou elles nous sont venues des conversations et des lectures, et, dans ce sens, leur origine est sociale. Mais notre raison individuelle, qui porte en soi-même un certain pouvoir de les découvrir, les a comprises, reconnues conformes à l'ordre des choses, fondées sur une métaphysique exacte; suivant son degré de pénétration et le temps qu'elle leur a consacré, elle les a plus ou moins coordonnées et plus ou moins profondément enracinées dans le sous-sol métaphysique; dans ce sens, nos idées morales ont une origine individuelle. Raison personnelle et raison collective, collaboratrices l'une de l'autre, voilà leur cause.

Comment la société elle-même, qui conserve et transmet, a-t-elle été mise en possession des vérités morales? De deux façons. La raison a cherché à comprendre l'univers et la nature humaine, et, de cette double science, elle a tiré des règles de conduite. Dieu « multifariam multisque modis » a parlé en père qui instruit et commande : révélation primitive, décalogue, révélation évangélique : voilà les instructions les plus marquantes données par le Maître divin.

Les évolutionnistes, eux, dérivent toute notre morale des injonctions des chefs et des pouvoirs publics. Or cela entraîne deux difficultés insolubles.

L'autorité sociale se meut dans la sphère des actions sensiblement observables, « au for externe », pour parler la langue des canonistes. Or, ce qui caractérise les actions de l'ordre moral, c'est leur intériorité. Un acte dommageable, s'il est involontaire, n'est pas immoral; un acte nuisible, fait à bonne intention, est moral. L'ours de La Fontaine, cassant la tête de son ami, fait un acte d'amitié. Bien plus, certains mystiques, les gnostiques jadis et plus près de nous les quiétistes, resserraient toute la morale dans l'intériorité pure; peu importaient les actes, pourvu que l'intention fût droite et le cœur pur. Il ne s'agit pas ici de juger ces extravagances, mais je constate qu'elles ont existé, ce sont des faits, et comme tels, étant partie du réel, ils doivent avoir leur explication dans une doctrine qui vise à rendre compte de toute la réalité. Visiblement, ils ne sont pas explicables dans la théorie de l'évolution. L'autorité est extérieure, objective, matérialiste; la moralité est chose intérieure, principalement toujours, quelquefois exclusivement. Elle est une chose immatérielle, qui consiste dans des intentions. Voilà deux réalités d'ordres divers, irréductibles; l'une ne peut sortir de l'autre.

Il y a plus. On a dressé nos pères lointains, et ce dressage a fixé dans notre organisme des inhibitions et des impulsions; parce que nous sommes capables de connaître, elles fleurissent en idées, en jugements, en sentiments : toute notre morale théorique est faite de cet épanouissement d'épiphénomènes; elle est dérivée du dressage organique et de la contrainte sociale; c'est dire, en termes équivalents, que la législation est créatrice du bien et du mal et principe du juste et de l'injuste. — Mais quoi ! dans notre conscience se dresse un tribunal où sont cités les décrets, les lois, les institutions. Si nous examinons les sociétés très anciennes qui, selon les évolutionnistes, se rapprochent le plus des mères et formatrices de notre conscience, cette même conscience les juge grossières, immorales et barbares; ne devrait-elle pas, tout au contraire, cadrer avec elles et les trouver parfaites? — Direz-vous : on a progressé depuis, le perfectionnement du mécanisme de la société a perfectionné notre morale... Cela ne résout rien, car ce que nous faisons pour les sociétés préhistoriques, nous le faisons pour toutes. Y a-t-il une organisation sociale qui ne soit à nos yeux justiciable de la loi naturelle, et que nous ne soumettions au contrôle des lois immuables de la justice? L'antiquité eut son Antigone (cf. Sophocle, *Antigone*) déclarant à Créon : « Je n'ai pas cru que tes ordres eussent assez de force, pour que les lois non écrites, mais impérissables, émanées des dieux dussent fléchir sous un mortel », comme le christianisme eut ses apôtres disant au Sanhédrin : « Obedire oportet Deo magis quam hominibus » (*Actes des apôtres*, v, 29), comme nous avons notre cardinal Andrieu (*Mandement* du 25 mars 1909 et *déclaration* au juge d'instruction, 14 juin, cf. *L'Univers*, 15 juin 1909) rappelant qu'au-dessus des lois humaines il y a la justice éternelle, comme nous avons M. Groussau (*Journal Officiel*, 2e séance du 10 mars 1910, pag. 1382-1383) affirmant avec force que la première condition à laquelle toute loi doit satisfaire, c'est le respect des droits naturels.

Ce que ceux-ci ont proclamé avec éclat, un très grand nombre le pense; et, c'est dans ces invincibles jugements de la conscience que gît le principe du courage des martyrs passés et futurs. Ceux qui portent de tels jugements, humbles bonnes femmes ou brillants personnages, sont l'élite de l'humanité, ses plus beaux exemplaires, ceux où la raison est le plus lucide, la volonté le plus droite et le plus énergique, ceux par qui se conserve et s'accroît toute civilisation. Par eux l'idée triomphe de la force, se l'asservit ou la brave, et par là même lui marque des bornes infranchissables.

Comment notre conscience — si elle dérive tout entière des organisations sociales — peut-elle les louer, les blâmer, et de tant de manières s'attribuer sur elles la supériorité ? C'est un phénomène impossible, comparable à une eau qui s'élève d'elle-même beaucoup au-dessus de sa source.

2° *La transmission*. C'est un grand point que de naître, mais ce n'est presque rien à moins que l'on ne vive et grandisse. La morale si incomplète des évolutionnistes, comment s'est-elle maintenue et perfectionnée? Par l'hérédité, répondent-ils. Elle est, dans son fond, un système de prédispositions inscrites dans les organes, accrues à chaque génération et indéfiniment transmissibles.

Th. Ribot a écrit un livre très documenté pour établir l'existence de l'hérédité psychologique. Pour lui, comme pour Spencer et toute leur école, la pensée et la conscience ne sont que des épiphénomènes, des résultantes des phénomènes physiologiques, qui, eux-mêmes, ne sont que des phénomènes mécaniques un peu plus compliqués, — et l'hérédité psychologique, dans ces conditions, devient un simple cas plus complexe d'hérédité organique. Cette dernière est-

elle réelle? oui, semble-t-il, en dépit, toutefois, d'une foule de cas déconcertants; car que d'enfants débiles issus de parents vigoureux, que de parents et d'enfants, que de frères qui n'ont pas l'air de famille! et quant aux qualités artificiellement acquises par les parents, par exemple l'art de jouer du piano ou du violon, l'art de nager ou d'écrire, elles ne se transmettent pas; chacun doit, pour son propre compte, recommencer l'apprentissage.

Selon les scolastiques, le psychique, quoique d'une qualité à part et originale, est très lié aux organes, et, telle une vanne d'écluse qui, baissée ou levée jusqu'à des hauteurs diverses, arrête ou permet et mesure l'écoulement des eaux, l'état des organes entrave ou facilite et diversifie la pensée. Dans la proportion très imprécise et très difficile à déterminer où l'hérédité régit les organismes, elle influe par contre-coup sur l'esprit.

J'estime cette théorie très juste, mais, sans nous enfoncer davantage dans la métaphysique, tenons-nous-en aux faits constatés. Chaque nature apporte avec soi deux choses : des capacités de sentir et de comprendre, variables selon les individus, mais ayant ceci de commun chez tous: c'est qu'elles sont d'abord vides. (Les spécialistes reconnaîtront là du premier coup d'œil, une thèse de l'Ecole. Cf. Mgr Mercier : *Psychologie*, p. 331 et sqq. 5e édition.) C'est l'ambiance multiforme qui peu à peu les remplit. L'innéité héréditariste n'est pas plus acceptable, pour celui qui s'en tient à l'expérience, que l'innéité leibnizienne ou kantiste. — En plus des capacités vides, chaque nature apporte certaines inclinations parfois très marquées, et qui, si elles sont un peu fortes, ne tardent guère à se dessiner et à orienter la vie; un tel est né pour être soldat et tel autre pour écrire, celui-ci est voué par sa complexion même à la musique et celui-là à l'éloquence, mais ni les capacités ni les inclinations ne sont nécessairement celles de la lignée. Cela est diversifié, inclassable, chaque cas est original, unique, imprévisible. Peut-être l'hérédité est-elle la loi, mais les exceptions sont les plus nombreuses, et c'est une loi cachée sous de tels entrecroisements de lois opposées, comme une source sous des pierrailles et des herbages, qu'il est impossible de la dégager et de préciser ce qu'elle donne; et puisque, dans la réalité des faits, chaque cas apporte du nouveau et du divers et que l'hérédité n'est pas une cause fixe, régulière, uniforme, mais, dirais-je, capricieuse et bondissante hors de toute règle, a-t-elle pu consolider, enraciner et immobiliser uniformément, chez tous, les notions morales?

Ces capacités et ces inclinations ne sont pas davantage fixées une fois pour toutes, rigides et fatales. L'éducation les modifie, les atténuant, les agrandissant, les précisant ou les diversifiant. Chaque année, comme le dit Le Play (cf. en particulier : *La Réforme sociale*, tome Ier, c. 28), la société subit une nouvelle invasion de « petits barbares » : ce sont les nouveau-nés, ceux qui avaient inspiré à l'antiquité cette définition du méchant: « Malus, puer robustus. » En dépit des affirmations évolutionnistes, nous ne faisons pas le bien du premier coup et infailliblement, comme l'oiseau son nid et le castor sa cabane. Il faut, pour nous y aider, des enseignements, de bons exemples, assez souvent quelques taloches; et ce n'est que lentement, par notre réflexion, les efforts de notre volonté, les secours religieux, et mille aides extérieures, que se constitue notre personnalité morale. Que chacun de ceux qui me lisent ouvre les yeux et se considère lui-même: que serait-il sans telle ou telle influence d'une mère, d'un père, d'un prêtre, de tels camarades, de tels livres? Meilleur ou pire, assurément il serait autre et plus pauvre. Et, plus radicalement encore, que serait-il sans cette atmosphère civilisée où, semblable aux plantes qui par leurs feuilles se nourrissent inconsciemment de la lumière et de l'air de leur milieu, il a puisé, sans presque s'en apercevoir, une foule d'idées et de sentiments? Selon la remarque d'Aristote, nous ne naissons pas « tout faits et achevés », mais capables, avec le secours d'autrui, de nous faire et de nous achever.

La loi d'hérédité psychologique ne nous paraît pas juste; supposons-la vraie, de nouvelles difficultés se lèvent.

Tout à coup, à partir d'une date et d'un lieu déterminé, de nouveaux genres de vie apparaissent, par exemple, le Christianisme. Sous l'impulsion d'un homme, profondément différent de tous ceux qui avaient paru jusqu'alors, des milliers d'autres hommes, issus des races et des contrées les plus disparates, se plient à une discipline nouvelle et uniforme. Comment cette soudaineté et cette uniformité peuvent-elles s'accorder avec l'hérédité psychologique qui, dans le cas, aurait tendu à une permanence des divers états précédents? La théorie héréditariste dit : le passé se continue, et la réalité répond: le passé se rompt, une nouveauté radicale s'inaugure, il n'y a pas suite, mais brisure et recommencement. Je cite le Christianisme, car il est de toutes les révolutions morales la plus étonnante, mais il n'est pas la seule, il y a eu le Bouddhisme, il y a eu le Mahométisme, il y a eu le Mormonisme, etc. (cf. H. Taine, *Nouveaux essais de critique et d'histoire,* p. 182). Voilà des faits réels, que les évolutionnistes les expliquent!

Les phénomènes inverses se produisent, l'œuvre faite se défait. Ces décadences morales ne se peuvent-nier. Hélas! sous nos yeux la France, par dépérissement des vertus qui l'ont construite, est menacée de mourir, et, sans introduire en histoire à la place du fatalisme du progrès une autre espèce de fatalisme, j'ai le droit de constater que le déclin qui semble commencer chez nous s'est accompli dans toutes les nations de l'antiquité. Le climat restait le même, mêmes demeuraient les conditions, mais les cœurs changeaient, la discipline morale qui tenait droite et ferme la vie des citoyens volait en éclats, et, à Jérusalem, à Athènes, à Rome, à Byzance, c'était l'affaiblissement, le marasme et la mort. Ne semble-t-il pas que là encore l'hérédité est en défaut? — surtout l'hérédité fatale, inévitable et inflexible des Spencer? Comment les pères ont-ils engendré des fils aussi dissemblables, et comment les inutiles bavards de l'agora, au temps de saint Paul (*Act. des Ap.*, xvii, 21) peuvent-ils descendre des rudes vainqueurs de Xerxès?

C) Examen de la morale évolutionniste. — La morale, dans ce système, est un luxe inutile. La nature, qui nous a acheminés sans nous au point où nous en sommes, suit son cours fatalement; nous ne sommes que des pièces minimes inflexiblement engrenées dans le mouvement d'ensemble. Ce que je pense, je ne peux pas ne pas le penser, et de même je ne peux vouloir que ce que je veux, faire que ce que je fais; tout système déterministe est la condamnation à mort de la morale; et, celui des évolutionnistes plus encore que les autres, car le progrès est immanquable; serais-je maître de mes actes, je me désintéresserais du train de l'univers. Que la nature fasse seule ses affaires, puisqu'elle les fait si bien! On ne porte pas de l'eau à la rivière ni du bois à la forêt. Bien plus, mes interventions, mal éclairées et fautives, risqueraient de contrarier les plans de la nature et de retarder sa marche. Dormons donc tranquilles et, si c'est possible, vivons heureux et sans souci!

L'on n'a que faire des préceptes et des conseils;

les évolutionnistes en donnent, cependant. Examinons ce qu'ils valent.

Les deux premiers : servir le progrès et viser au maximum de vie, sont, dans leur généralité, susceptibles d'un excellent comme d'un détestable sens, et il n'y a rien à en dire!

« Observe l'hygiène » et, pour préciser à la manière de certains manuels scolaires, évite les foyers de microbes infectieux, prends soin de te nettoyer, sans omettre le dessous des ongles et les replis du pavillon de l'oreille... Voilà, sans conteste, un bon conseil et tout le monde doit applaudir aux heureuses applications qu'en tire H. Spencer dans son livre de l'*Education*, mais, comme il est insuffisant, surtout juxtaposé à cet autre : Jouis! Sans que j'y insiste, tous comprennent combien de vices sont compatibles avec l'hygiène et ne causent à la santé aucun dommage appréciable. Nous sommes bien déchus de l'idéal chrétien, si délicat, si vigilant, interdisant même les désirs secrets : « Omnis qui viderit mulierem ad concupiscendam eam, jam moechatus est eam in corde suo. » (*S. Mat.*, v, 28.)

Aucune société ne peut vivre, et à plus forte raison prospérer, sans un minimum de dévouement; les chefs, à tout le moins, doivent penser au bien public; et cela ne suffirait point, il est nécessaire, pour qu'une société subsiste au milieu des compétitions parfois féroces des autres sociétés, qu'un nombre assez considérable des citoyens se préoccupent des intérêts communs. Un pays où chacun s'enferme dans sa vie privée, où le service des armes est livré à des mercenaires étrangers, où un grand nombre de citoyens préfèrent le célibat, où les mariages sont stérilisés par l'égoïste amour du bien-être et de la fortune, périclite et descend vers l'agonie. Ce spectacle s'est vu dans l'empire romain, et la plus grandiose, la plus forte, la plus savante organisation politique qui ait jamais été réalisée, n'a pu résister au dissolvant égoïsme; plus qu'elle n'était ébranlée par les coups des barbares sur ses frontières, elle était intérieurement rongée et désagrégée par manque de vertus civiques. Ce dépérissement d'un grand corps en évoque un autre, dont un Français de 1910, sentant son impuissance à y porter remède, se hâte de détourner ses regards. (Cf. l'ouvrage de George Deherme, *Croître ou disparaître*, Perrin, 1910.) — Je dirai plus, outre une certaine moyenne habituelle de dévouement, l'existence d'une société exige à l'occasion le dévouement héroïque, le sacrifice complet, de la part de quelques-uns de ses membres, des biens et de la vie. Pour que nous puissions en sécurité vaquer aux douces relations de la famille et de l'amitié, pour que nous puissions étudier, prier, travailler, il faut qu'il existe des officiers et des soldats prêts à se faire tuer, des gendarmes et des agents qui parfois risquent leur vie, des mécaniciens et des marins, des mineurs enténébrés dans les entrailles de la terre : tout le vaste édifice social est porté par ces humbles dévouements. Et à moins d'en revenir à l'institution de l'esclavage, la morale doit fournir à tous ceux-là des raisons de travailler, de souffrir, de s'exposer et de mourir.

Ces dévouements sont de nécessité continue, il en est d'autres plus intermittents et, soit à raison de leur rareté, soit parce qu'ils paraissent plus consciemment consentis, de plus cotés. Un médecin ou un prêtre, en temps d'épidémie, s'exposent à la contagion. Un chimiste manipule, pour l'avancement de la science et le progrès général, des corps dangereux. Pour le bien de tous, des initiateurs, Christophe Colomb et des explorateurs jadis, aujourd'hui des aviateurs, offrent, somme toute, leur vie, et l'offre n'est pas toujours un simple beau geste. — Plus haut encore, des âmes fières et fortes bravent l'exil, la misère, la mort, pour maintenir, contre la tyrannie, des principes nécessaires. Tout cela, à certains jours, est un pain indispensable à la vie sociale.

Le spectacle lui-même des dévouements spontanément offerts, par delà la mesure de la nécessité stricte, est très utile au bien commun. Les petites sœurs des pauvres, les sœurs de Saint-Vincent de Paul, la société des Missions étrangères, outre leurs tâches définies et bienfaisantes, ont une influence générale. La vue de telles vies est un tonique spirituel, elle empêche, même chez les âmes grossières, l'oubli de l'idéal, c'est une invitation continuelle à monter ou, à tout le moins, à ne pas trop déchoir.

Pour tous ces motifs, la morale, en plus des vertus ordinaires, doit à propos promouvoir les dévouements grands et petits; sous peine de n'être qu'un viatique insuffisant, il faut qu'elle porte en soi-même un germe d'héroïsme. « Une morale doit contenir de l'héroïsme en la partie d'elle-même la plus élevée; l'héroïsme doit y entrer, ressortir à elle, être indiqué par elle, non seulement comme ce qu'elle admet, mais, tout compte fait, comme ce à quoi, en définitive, elle tend. » (Cf. E. Faguet, *La démission de la morale*, p. 125, à propos de la *Morale sans obligation ni sanction*, de Guyau.)

Les évolutionnistes le savent, et ils disent : « Dévoue-toi. » Certes, personne ne niera la beauté de la maxime, mais franchement je doute de sa logique et de son efficacité.

Comme on fait de l'eau avec de l'oxygène et de l'hydrogène, peut-on faire du dévouement par une composition de l'égoïsme et de la force? Je le crois impossible, même au plus adroit chimiste en sentiments. La force n'a pu détourner un peu d'activité de l'individu vers le bien des autres que par les coups et les caresses, c'est-à-dire à l'aide de l'égoïsme lui-même, ami du plaisir et ennemi de la peine; et, en somme, de cette apparence de dévouement, le moteur et l'âme c'est l'intérêt propre. « L'amour-propre », comme dirait La Rochefoucauld, principe de nos actes sociaux, en devient par là même la mesure. On ne travaille pour les autres qu'autant qu'on y trouve profit. Qu'on cesse de nous accuser, nous chrétiens, de pratiquer une morale mercenaire. Le groupe le plus important de nos adversaires modernes est contraint, par la logique même de son système, de s'en tenir strictement au « *do ut des* ». Et que s'ensuit-il? qu'une foule d'actes que la morale communément acceptée juge malhonnêtes, deviennent licites, et ont par derrière eux de solides raisons pour se justifier. On pourra mentir, être avare et dur, voler même, sans que la société en souffre beaucoup et que la répercussion sur le bien-être du menteur, de l'avare, ou du voleur soit appréciable. — Faisons un peu de casuistique, car il en est des principes comme des hommes, on les juge à l'usage. Voici un enfant malencontreux, qui m'empêche d'avoir un héritage considérable; je puis (et le cas, hélas! n'est pas chimérique) le supprimer dans le plus absolu secret : aucun châtiment légal à redouter. Assurément ce sera nuire à la société, et indirectement me nuire à moi-même; mais qu'est cette nuisance auprès de l'héritage que je vais posséder? Profit notable, dommage quasi nul, logiquement l'égo-altruisme me susurre à l'oreille : Supprime-le. — Ainsi des parties essentielles de la morale sociale s'écroulent. Quant aux dévouements, ils perdent tout sens, car, par définition même, le gain personnel, à se dévouer, est très faible et ne peut être comparé à la peine. Je passe ma vie, qui parfois aurait pu être fortunée ou tout au moins heureuse dans un foyer modeste, à me dépenser, sous l'habit de petite sœur, au service des vieillards

et des infirmes : où est l'avantage personnel, et, pour des yeux égoïstes, n'est-ce pas absurde? Quel profit revient au soldat à se faire trouer par une balle, à l'agent de police à se laisser assommer, au missionnaire, au prêtre, au médecin à remplir leur office jusqu'à la mort? Certes, grâce à ces héros, la société est protégée et s'améliore. Oui, mais ils sont morts et leur gain est nul.

Les dévouements réels et, en particulier, les sacrifices complets sans lesquels, cependant, nulle société ne subsiste et ne prospère, sont à rayer du catalogue évolutionniste des actes vertueux. Ils y ont été inscrits par erreur : dans une morale qui regarde la vie actuelle et ses jouissances comme le bien suprême, se priver sans compensation tangible est impraticable et, du reste, si l'on s'en réfère aux principes, une immoralité, une conduite déraisonnable, insensée; et, la mort est la faute capitale; comme le déclarait, avec une fine élégance, Ernest Renan : « C'est la souveraine balourdise. »

Avec le temps les doctrines se vannent, et l'on distingue le bon et le mauvais grain. Plusieurs évolutionnistes ont senti le danger d'une morale sans dévouement effectif, et ont tenté de fournir des motifs de se sacrifier.

Faites-le pour le bien de l'espèce et enivrez-vous du bonheur de l'humanité future. « Dans la pyramide du bien, élevée par les efforts successifs des êtres, chaque pierre compte. L'Egyptien du temps de Céphrem existe encore par la pierre qu'il a posée... Même si la terre ne sert un jour que de moellon pour la construction d'un édifice futur, nous serons ce qu'est la coquille géologique dans le bloc destiné à bâtir un temple. Ce pauvre trilobite dont la race est écrite dans l'épaisseur de nos murs y vit encore un peu; il fait encore un peu partie de notre maison. »

Si quelque lecteur, égoïste de son naturel et presque à son insu, comme il s'en trouve, se récrie et traite cela de chimère, pardon, lui dirais-je, ce n'est pas d'une si fausse psychologie, il y a des âmes capables d'agir quasi pour le seul progrès futur; et le vieillard qui dit : « Mes arrière-neveux me devront cet ombrage », est un être réel en chair et en os — mais, ceci accordé, il n'est que juste de remarquer que ces âmes d'élite sont rares, et que, même pour elles, le dévouement à un problématique avenir d'où elles seront, d'ailleurs, absentes n'irait pas jusqu'au don complet de soi-même.

Guyau, qui se préoccupa beaucoup d'introduire le dévouement dans la morale évolutionniste, a trouvé trois mobiles propres, selon lui, à mener au sacrifice de la vie. (Je rencontre ici un sujet depuis quelques années très débattu : Cf. par exemple Mgr D'HULST, *Carême de 1891*, IVe conférence, et E. FAGUET, *La démission de la morale*, p. 125 et suiv.)

Celui qui se dévoue, s'exalte et vit d'une vie si pleine, si intense, si magnifique qu'il peut, pour se procurer ce moment-là, sacrifier toute la longueur du reste de sa vie. La mort n'est pas préférée à la vie, mais à une vie ordinaire sont préférées quelques minutes de vie violentes et mortelles.

Puis, il y a le plaisir de la lutte. L'âme s'élève et s'agrandit dans le danger; qui veut se sentir vivre avec plénitude, qu'il « vive dangereusement ». C'est la formule de Nietzsche, et elle exprime exactement la pensée de Guyau.

Enfin il est dans la nature de l'homme d'aimer les risques métaphysiques; toujours, certains hommes concevront des théories où le sacrifice est glorifié et récompensé: inutile de se mettre en peine de susciter des dévouements : ce sont fruits spontanés de l'espèce humaine, comme les prunes des pruniers.

Par une curieuse ironie des choses, cette troisième raison est la condamnation même de la morale de Guyau, puisqu'elle est un aveu que ce sont des doctrines métaphysiques qui suscitent les dévouements, et que la sève d'où ils naissent est d'une autre espèce que le positivisme.

La seconde cause peut expliquer quelques actes réputés héroïques, mais elle a un contrepoids qui diminue son efficacité. L'attrait du risque a pour compagne dans les cœurs des hommes la peur du danger; pour quelques Don Quichotte, que de Sancho-Pança; hélas! chose plus misérable, souvent dans les Don Quichotte même, se débat un Sancho-Pança, qui n'est pas toujours le vaincu!

La première raison peut-elle entraîner beaucoup de cœurs? J'en doute, car elle suppose le calcul et la réflexion. Or, à tête reposée, on ne peut que très difficilement s'aveugler sur la souffrance, les affres de la mort et le néant, dont la seule idée, quand elle est un peu nette, nous jette dans le désarroi.

En tout cas, les dévouements obscurs, durables, et sans récompense terrestre, comme d'une mère à des enfants malades, idiots, inguérissables, d'un conjoint à son conjoint atteint d'infirmité irrémédiable, des enfants à leurs parents vieux et inutiles, comme tant d'autres humbles devoirs qui exigent souvent un cœur plus haut et plus ferme que les brillantes aventures, n'ont plus de sol approprié. Tout cela devient irrationnel et non scientifique.

Les rares sacrifices qui peuvent d'aventure trouver leur explication dans les causes indiquées par J. M. Guyau, sont-ils des dévouements authentiques, c'est-à-dire des sacrifices accomplis par amour d'autrui ou de Dieu? Non, ce ne sont que des simulacres; ils ont l'apparence du dévouement, mais ouvrez-les : à l'intérieur ne se cache qu'égoïsme et amour de soi. Si nous étions emprisonnés dans la morale de Guyau, en dépit de sa générosité et de sa poésie (cf. D'HULST, *Carême de 1891*, note 14), les plus beaux sentiments du cœur se flétriraient; l'espèce s'en perdrait, ou plutôt elle n'eût jamais existé.

D'autres, enfin, comme des dormeurs couchés dans un bateau, se fient au courant, comptent sur le travail heureux de la bonne nature. Patience, murmurent-ils, les sentiments sympathiques ne sont pas encore assez développés, la moralité n'est qu'épidermique, mais une période se lèvera, comme un radieux midi, où chacun vivra pour les autres. Le dévouement causera un tel plaisir qu'il sera l'objet de l'appétit le plus vif et le plus universel. La bonté seule limitera la bonté, parce qu'au moment de s'accorder le plaisir du dévouement on pensera que le prendre pour soi, c'est par égoïsme en priver un autre. Pour faire avancer la science bienfaitrice des hommes, des victimes se présenteront d'elles-mêmes, la tête couronnée de fleurs, aux scalpels des biologistes. (Cf. RENAN, *Dialogues philosophiques*, p. 129.) Plusieurs, continuant le rêve et l'embellissant encore, ajoutent : La science, auprès de laquelle notre savoir présent sera devenu risible, supprimera la maladie, la vieillesse, quasi toute douleur, et qui sait, peut-être la mort elle-même. Les dévouements toujours nécessaires, mais n'étant plus douloureux, seront très faciles.

Que voulez-vous répondre à des gens qui rêvent? Ils peuvent avoir de bonnes oreilles, et les yeux bien ouverts, mais ils ne voient ni n'entendent. Ce n'est pas la réalité, ni même la possibilité qu'ils perçoivent, mais un certain monde fantastique, sorti de leur désirs.

Quelques mots, cependant, non pour eux, mais pour ceux qui peut-être les écoutent. Je ne crois pas à la suppression de la douleur physique, encore moins à la suppression de la douleur morale, non

pas que je l'estime, suivant le paradoxal Schopenhauer, le fond même des choses et l'unique résultat que puisse atteindre le « vouloir-vivre » — mais avec Joseph de Maistre et tous les chrétiens, je la pense inhérente à notre monde actuel, conséquence, châtiment et chez les meilleurs, réparation du péché. L'événement central de l'histoire est une crucifixion.

Si nous abaissons nos regards des hauteurs théologiques à l'examen de la réalité expérimentale, la condition de notre nature est d'être physiquement sensible et fragile, et d'être moralement génitrice de désirs indéfinis; l'irréalisation inévitable d'un grand nombre d'entre eux entraînera, plus tard comme depuis toujours, la peine intérieure.

Quant au règne du dévouement parfait, il suppose que « la camisole de force » de l'Etat a pu contrebalancer les appétits primitifs, les diminuer, les exténuer, et à la fin les détruire. La sève, égoïste aux racines de l'arbre, fleurit en altruisme au sommet. N'est-il pas difficile de croire à une si radicale transformation d'un être par une force extérieure? C'est, à la lettre, une dénaturation qui, commencée dès les temps préhistoriques, se poursuivrait sous nos yeux: est-il possible de dénaturer sans détruire? Le fond même des êtres est-il matière neutre, mobile, indéfiniment plastique? J'entends bien les évolutionnistes l'affirmer — mais les paléontologues nous montrent une multitude d'espèces disparues parce que, rebelles aux modifications essentielles, elles n'ont pu s'adapter à des conditions trop nouvelles; et, rappelons-le à ces positivistes fanatiques de la seule expérience, tout ce que nous connaissons de faits avérés sur la nature humaine, nous la révèle beaucoup moins flexible, malgré des changements de surface, que fixe et invariable.

Ne soyons pas, cependant, des contradicteurs intraitables. — Soit! dirons-nous aux évolutionnistes, et que votre avenir se réalise! Il y a tout de même une petite difficulté : nous sommes les hommes d'à présent; nous ne serons plus sur nos pieds dans mille ans ni même dans cent ans. C'est aujourd'hui que nous incombe la charge de vivre. Le temps que vous prophétisez est loin: en l'attendant, de quoi vivrons-nous?

D) Conséquences de la morale évolutionniste. — Indiquons, pour achever cette discussion, quelques conséquences logiques de l'Evolutionnisme.

Le but de la vie, et tout ce qui lui donne de la valeur, c'est le plaisir sous ses mille formes : sensuelles, esthétiques, intellectuelles. Le plaisir est notre raison d'être; qu'il vienne à manquer irréparablement, par une maladie incurable, une ruine définitive, une déception profonde, ou quelque autre de ces tragiques accidents physiques ou psychologiques auxquels tout homme est exposé, il n'y a qu'un parti à prendre : « s'en aller », « s'évader », « en finir », « se délivrer ». On a beaucoup de mots adoucis pour désigner cette lâcheté horrible; mais tous ont le même sens : c'est le suicide; voilà une première conséquence logique, et d'ailleurs avouée par nos adversaires. « La vraie cause de l'existence personnelle n'est pas un cadeau de Dieu... Si donc le malheureux... ne rencontre pas dans le cours de son existence le bonheur auquel il pouvait aspirer; si celle-ci, au contraire, ne lui apporte que misère, maladie et souffrance, il est absolument incontestable et hors de doute qu'il a le droit d'y mettre fin par la mort volontaire, par le suicide... La mort volontaire, qui met fin aux souffrances, est un acte de libération. » (Cf. E. Haeckel, *Les merveilles de la vie*, p. 100-101.) Notre fécond Le Dantec, qui ne perd jamais une occasion d'affirmer son évolutionnisme mécaniste, est du même avis que E. Haeckel. (Cf. par exemple *L'Athéisme*, p. 100.)

Le même Haeckel va nous étaler, dans toute la hideuse logique du système, une seconde conclusion énorme.

Le monde progresse sans cesse; il est un « élan vital »; et le précepte essentiel de la morale est : obéis à la loi du progrès. Entendu! mais le monde est chargé de déchets qui alourdissent sa course : ce sont les infirmes, les idiots, les incurables, l'innombrable et lamentable légion des inutiles, des éclopés, des dégénérés, des malchanceux. Ils embarrassent l'espèce humaine, ternissent sa beauté, gaspillent des ressources, font souche de malingres, et entretiennent dans l'humanité le foyer contagieux du mal. Ils sont le lest qui empêche le ballon de bondir aux nues. Pour entrer dans les desseins éternels du monde, que faut-il en faire? Les sacrifier. Quiconque les élève, les soigne et prolonge leur vie, contredit le précepte primordial; sans exagération aucune, il est immoral; les hôpitaux sont des institutions regrettables, les sœurs infirmières, comme les sœurs de Saint-Vincent-de-Paul et tant d'autres, se vouent à une œuvre absurde et mauvaise. La vraie morale se pratiquait sur le rocher des Apothètes, et l'on nous représente comme un idéal la sélection spartiate. (Cf. Maurice Barrès lui-même, *Voyage de Sparte*, p. 231. « Dans leur ensemble, ces grandes vues rationnelles m'enchantent. Voici l'un des points du globe où l'on essaya de construire une humanité supérieure... ») « Des centaines de milliers de malades inguérissables, des aliénés, des lépreux, des cancéreux sont conservés artificiellement en vie, leurs souffrances sont prolongées sans aucune utilité pour eux ni pour la société... Quelle somme effroyable de douleurs... pour les malades eux-mêmes, que de chagrins et de soucis pour leur famille, que de pertes pour les particuliers et de dépenses pour l'Etat! Combien ces souffrances et ces dépenses pourraient être diminuées si on se décidait enfin à délivrer du fardeau de la vie les inguérissables! Les anciens Spartiates devaient leur force physique et leur énergie intellectuelle à l'ancienne coutume de tuer les enfants faibles et contrefaits. Celle-ci existe encore aujourd'hui chez beaucoup de primitifs et de barbares. Lorsqu'en 1868 (dans le chap. VII de mon *Histoire de la Création*), je mis en évidence les avantages de cette sélection spartiate pour l'amélioration de la race, il s'éleva dans les feuilles pieuses une véritable tempête d'indignation, ce qui a lieu du reste chaque fois que la raison s'oppose aux préjugés régnants et aux croyances traditionnelles. Je le demande cependant: quel avantage l'humanité a-t-elle à conserver à la vie et à élever des milliers d'infirmes, de sourds-muets, de crétins? Quelle utilité ces misérables tirent-ils eux-mêmes de leur existence? N'est-il pas plus rationnel de trancher dès le début le mal qui les atteint, eux et leurs familles? » (E. Haeckel, *Les merveilles de la vie*, p. 105-106.)

H. Spencer, quoique moins féroce et plus insinuant, dit la même chose : « Nourrir les incapables aux dépens des capables, c'est une grande cruauté. C'est une réserve de misère, amassée à dessein pour les générations futures. On ne peut faire un plus triste cadeau à la postérité que de l'encombrer d'un nombre toujours croissant d'imbéciles, de paresseux et de criminels. Aider les méchants à se multiplier, c'est au fond préparer malicieusement à nos descendants une foule d'ennemis. On a le droit de se demander si la sotte philanthropie qui ne pense qu'à adoucir les maux du moment et persiste à ne pas voir les maux indirects, ne produit pas au total

une plus grande somme de misère que l'égoïsme extrême..: » (Cf. *Introduction à la science sociale*, p. 368 et suiv. du chap. xiv, qui traite de la préparation à la science sociale par la biologie.)

Le même auteur, écrivant, dans *L'individu contre l'Etat*, le chapitre intitulé : *Les péchés des législateurs*, met au nombre de ces péchés l'assistance sociale accordée aux faibles, et il s'élève contre les gouvernements paternels qui introduisent la morale de la famille dans l'Etat. (Il n'est pas dans les habitudes de H. Spencer de condenser sa pensée en des formules brèves. Les lecteurs curieux, qui ne pourraient lire les textes dans les ouvrages mêmes, trouveront de longues et très topiques citations dans l'opuscule de G. Fonsegrive : *Solidarité, Pitié, Charité*. Science et religion, Bloud, 1904.)

Ces conclusions sont dures, mais elles sont exigées par la logique de l'évolutionnisme ; et, tous les évolutionnistes, qu'ils soient crûment mécanistes, ou qu'à l'exemple de Renan et de Nietzsche, ils se teintent d'un idéalisme nébuleux, les admettent et la plupart osent les énoncer.

Il est de la nature des graines, quand elles ont été mises en terre, de germer ; et de même les idées, introduites dans les esprits, tendent à leur réalisation. C'est ce qui arrive pour ces doctrines. Des législateurs et des médecins les défendent; en 1903, en Saxe, « un projet de loi fut présenté qui avait pour objet d'autoriser les médecins à donner aux malades incurables qui le demanderaient une mort rapide et sans souffrance. » (E. Franon, *Les fondements du devoir*, p. 174.) Le docteur J. Regnault, combattant dans *La Revue* du 15 juin 1905 le livre du docteur Guermonprez : *L'assassinat médical et le respect de la vie humaine*, a écrit : « Il n'est peut-être pas très éloigné, le jour où l'euthanasie, qui est qualifiée d'assassinat par Guermonprez et qui, d'après les lois modernes, est, en effet, un crime, sera considérée, dans certaines conditions, comme un acte de solidarité et de suprême charité. » Un romancier, célèbre maintenant dans l'Europe entière, Robert Hugh Benson a pu, sans invraisemblance, montrer ces doctrines, appliquées dans la future humanité positiviste. (Cf. *Le Maître du monde*.) Suivant les désirs d'E. Haeckel et du docteur Regnault, la légalité consacrera l'usage en le réglementant : « Naturellement cet acte de compassion ne devrait pas être soumis à la volonté exclusive d'un seul médecin, mais devrait être décidé par une commission de médecins compétents et consciencieux. » (*Les merveilles de la vie*, p. 105-106.)

Enfin, j'indique une troisième conséquence, qui égale, en beauté, les précédentes.

Le monde progresse et se perfectionne par la « concurrence vitale ». Aucun évolutionniste, depuis Darwin, ne néglige le mot ni la chose. Tous les êtres luttent pour vivre; les herbes se disputent le terrain, les arbres l'air et la lumière ; les poules picorent les grains, les renards et les hommes mangent les poules. Pour arriver au maximum de vie, les forts meurtrissent les faibles. Le monde est un vaste champ de bataille ; des hécatombes y gisent dont s'engraissent les vainqueurs. C'est une loi belle et bonne ; car, les meilleurs triomphent et portent plus haut la perfection de la vie.

L'Humanité n'est pas un monde à part, « un empire dans un empire », elle est une espèce à travers les autres espèces, et ne grandit que par la même loi : le bien-être de l'humanité existante et le progrès vers la perfection finale sont assurés l'un et l'autre par cette discipline bienfaisante et sévère, à laquelle toute la nature animée est assujettie : discipline impitoyable, loi inexorable, qui mènent au bonheur, mais qui ne fléchissent jamais pour éviter d'infliger des souffrances partielles et temporaires. La pauvreté des incapables, la détresse des imprudents, le dénûment des paresseux, cet écrasement des faibles par les forts, qui laisse un si grand nombre dans « les bas-fonds de la misère » sont les décrets d'une bienveillance immense et prévoyante. (H. Spencer, *L'individu contre l'Etat*, chap. iii.)

L'important, « l'unique nécessaire », c'est d'être fort, et celui qui pousse plus loin que tous les autres la puissance et la domination, tel un Napoléon, tel un Bismarck, tels les « rois » industriels de l'Amérique, Pierpont Morgan ou Rockfeller, est le meilleur ouvrier du progrès, il est un bienfaiteur qui fait avancer le plan universel, et travaille efficacement au « surhomme ». C'est le héros, c'est le saint selon la morale évolutionniste.

Nous retournons aux vieilles formules de Hobbes et de Spinoza. La force est identifiée au droit; l'esclavage est légitime (cf. F. Brunetière, *Sur les chemins de la croyance*, p. 269); les plus dures inégalités sont glorifiées. Le pouvoir n'est plus un service, une charge, un dévouement, mais une exploitation. Les chefs, maîtres, patrons ou rois ne sont pas des chênes vénérables et bienfaisants qui épandent autour d'eux l'ombre protectrice, ils s'engraissent de leurs inférieurs comme d'un fumier; et, la multitude doit être assez récompensée de ses sacrifices par leur splendide vigueur : « Humanum paucis vivit genus. » Quelques-unes des plus belles parmi les vertus chrétiennes, l'humilité, la patience, la douceur, la bonté sont mauvaises, et il faut effacer de nos cœurs le *Sermon sur la Montagne*.

Conclusion. — Il ne serait que trop facile de relever d'autres griefs à la charge de l'Evolutionnisme en morale, par exemple, l'insuffisance des sanctions et l'omission complète de tout ce qui a trait à l'obligation morale. C'est assez d'avoir montré que l'Evolutionnisme, entendu à la façon de Spencer ou d'Haeckel, n'engendre pas une morale, mais l'amoralisme pur; quand il s'orne, comme dans le *Cours de morale* de Jules Payot, de beaux mots et de nobles préceptes, c'est par illogisme, grâce à la protestation instinctive du cœur et surtout à l'influence chrétienne encore persistante.

Toutefois on doit lui accorder pour éloge qu'afin de se prouver lui-même il a exploré toute l'histoire et noté, avec un soin méticuleux, les particularités et les variations des mœurs, selon les temps et les pays; jamais il ne remplacera la morale éternelle, mais il aura aidé au progrès de l'histoire des mœurs et de cette « plaisante justice » qui excitait la verve de Pascal. Cela est un gain.

Quant à conclure une alliance entre la morale évolutionniste et la morale catholique, sous prétexte que, partant l'une de l'animalité primitive et l'autre du péché originel, elles nous invitent toutes les deux à la lutte contre nous-mêmes et à la mortification pour le progrès, ce fut le dessein momentané de Brunetière (*Questions actuelles*, p. 99-155), mais l'opposition des doctrines est trop profonde, la similitude trop partielle et trop superficielle et ce dessein est aussi chimérique que périlleux.

Voici quelques indications bibliographiques. — Un astérisque signale les volumes à l'Index *ou qui exigent les plus fortes réserves.*

H. Spencer, * *Les bases de la morale évolutionniste*. * *L'individu contre l'Etat*. — Ch. Darwin, * *La Descendance de l'homme*. — E. Haeckel, * *Les Merveilles de la Vie*. * *Les Enigmes de l'Univers*. —

J. M. Guyau, * *Esquisse d'une morale sans obligation ni sanction.* — A. Fouillée, * *Critique des systèmes de morale contemporains.* Livre Ier. — Th. Ribot, * *L'Hérédité psychologique.* — De Broglie, *La morale sans Dieu.* — Fr. Bouillier, *Morale et progrès.* — D'Hulst, *Conférences, carême de 1891*, IIe conf. — Halleux, *L'Evolutionnisme en morale.* Institut supérieur de philosophie, Louvain. — L. Roure, *Anarchie morale et crise sociale*, chap. III. *Hippolyte Taine*, chap. I. — E. Bruneteau, *La Doctrine morale de l'Evolution*, Paris, Beauchesne, 1910.

On a annoncé pour paraître prochainement un fascicule de *La Revue de philosophie*, consacré tout entier à l'Evolutionnisme dans les sciences morales.

E. Bruneteau.

EXÉGÈSE. — I. Exégèse et méthode. — 1. Antécédents de l'exégèse chrétienne. *a) Le commentaire palestinien. b) L'allégorisme de l'école judéo-alexandrine.* 2. Origines de l'exégèse chrétienne. *a) N.-S. Jésus-Christ et l'Ancien Testament. b) Les auteurs du Nouveau Testament, surtout saint Paul.* 3. Exégèse patristique. *a) Les Pères apostoliques. b) Les Apologistes du IIe siècle. c) L'école d'Alexandrie. d) L'école d'Antioche. e) L'exégèse des Latins aux IVe et Ve siècles : saint Jérôme, saint Augustin.* 4. Conclusion.

II. Exégèse et dogme. — 1. Les abus. *a) Moins considérables du côté des catholiques que du côté de leurs adversaires. b) Exégèse tendancieuse.* 2. Développement du dogme et exégèse historique. *a) En quoi ils consistent. b) Intention divine et intention humaine. c) Exégèse historique.*

III. Exégèse, tradition et Église. — 1. Etat de la question. 2. La législation de l'Eglise. *a) Sa nature. b) Son objet.* 3. Valeur historique de la tradition ecclésiastique en matière d'exégèse.

A ne tenir compte que de l'étymologie (ἐξήγησις, *explication*), le terme d'exégèse peut s'entendre de l'interprétation de n'importe quel texte; pratiquement, il ne se dit guère que de l'explication du texte biblique. L'exégèse est scientifique dans la mesure où elle dépend de principes d'ordre rationnel, elle est authentique (on dit encore traditionnelle ou ecclésiastique) si elle se fonde sur la tradition apostolique et l'enseignement de l'Eglise. L'exégèse adéquate des Livres saints, telle que l'entend l'Eglise, réunit ces deux caractères.

On fait à l'exégèse catholique trois griefs que l'apologiste doit discuter. Elle serait *arbitraire*, sans principes ni méthode; *dogmatique*, inspirée par la formule actuelle du dogme et préoccupée avant tout de la retrouver dans le texte; *asservie* à la tradition et au magistère de l'Eglise, manquant, à cause de cela, de la liberté nécessaire à toute recherche scientifique. Pour ces raisons, il y aurait incompatibilité entre l'exégèse traditionnelle et l'exégèse dite historique.

I. Exégèse et méthode. — Dans l'article consacré à l'Inspiration biblique, on établira que le caractère transcendant reconnu par le croyant à la Bible, à cause de son origine divine, n'est ni un préjugé ni un postulat injustifié; ici, qu'il suffise de faire voir que, nonobstant ce point de départ, l'exégèse traditionnelle a toujours été conduite d'après certaines règles. Il est vrai que l'herméneutique sacrée n'a été formulée que progressivement, mais tous les arts en sont là. Il y aurait de l'infatuation, et plus encore de l'ignorance, à s'imaginer que la « science » des Ecritures commence, au XVIIIe siècle, avec Semler, Wetstein et Ernesti. Ces auteurs protestants ont contribué à fonder l'exégèse rationaliste, mais ils n'ont pas inventé, ni même formulé, les premiers, des règles rationnelles pour l'interprétation de la Bible. La meilleure façon de justifier l'exégèse traditionnelle est d'en faire l'histoire.

1. *Antécédents de l'exégèse chrétienne.* — *a)* Dès le second siècle avant notre ère, les Scribes ou Docteurs de la Loi, pour la plupart de la secte des Pharisiens, expliquaient le Livre sacré dans les écoles publiques de la Palestine. Les résultats de cette exégèse primitive sont restés consignés dans le Targoum et le Midraš. Ses règles ne tardèrent pas à être systématisées par un contemporain de J.-C., Rabbi Hillel; plus tard, elles furent développées par R. Ismaël, et surtout par R. Eliézer. Les Juifs croyaient déjà que leurs Ecritures avaient sur les textes simplement humains l'avantage d'être révélatrices de choses mystérieuses et cachées, notamment de celles à venir. D'autres peuples de l'antiquité ont cru être en possession de livres fatidiques; ce qu'il y a de particulier dans la tradition des Juifs, c'est la façon de dégager de leurs textes sacrés le sens prophétique. D'ordinaire, ils le demandent directement aux mots, comme dans *Gen.*, XXVI, 4; XLIX, 10; *Nomb.*, XXIV, 17; *Am.*, IX, 11, etc.; mais, souvent aussi, ils cherchent et découvrent un sens plus bas que la lettre, dans les choses elles-mêmes : personnes, institutions, événements. A leurs yeux, ce sens mystérieux est légitime, parce qu'il est voulu de Dieu, l'auteur principal des Ecritures. Grâce à cette signification, qui entre dans le plan divin, l'histoire d'Israël prend, d'un bout à l'autre, un caractère symbolique ; elle devient une figure de « l'âge à venir », du Messie et de son Royaume. C'est pourquoi ceux qui dressèrent le Canon hébraïque ont rangé les historiens sacrés parmi les Prophètes (*nebiim*). L'appendice très compréhensif consacré par Edersheim, *The Life and Times of Jesus the Messiah*, 1901, II, p. 710, aux textes de l'A. T. regardés comme messianiques parmi les Juifs, donne à connaître que le sens prophétique résultait pour eux tantôt de la lettre et tantôt des choses signifiées par la lettre.

Naturellement, ce sens profond et caché (*sôd*) se laissait chercher. Aussi bien, l'exégète était-il appelé « chercheur » (*daršan*) et son œuvre « recherche ou étude » (*midraš*). Le midraš haggadique (de l'hébr. *higgid*, raconter) était plutôt moral et populaire; il visait directement à l'édification religieuse; tandis que le midraš halakhique était un commentaire juridique, ayant pour objet de retrouver dans le texte de la Loi mosaïque la tradition des Scribes, et de résoudre avec ce même texte tous les cas de conscience que des circonstances nouvelles faisaient naître à l'infini. Il va sans dire que ce double commentaire eut ses excès, et ils furent grands. Pour trouver dans les Ecritures tout ce qu'ils y cherchaient, les Scribes en vinrent à prétendre que chaque mot de la Thorah (le Pentateuque) était susceptible de soixante-dix explications différentes. La Bible était l'unique livre des Juifs, il devait tout contenir. En outre, à cause de l'unité qu'elles tenaient de leur commune origine divine, toutes les Ecritures étaient censées former contexte. De là l'habitude, dès cette époque primitive, de les citer en rapprochant différents passages pris dans n'importe quel livre, à raison de l'analogie ou même de la dissemblance qu'ils présentaient. Ces citations composites, dites *ḥaraz* « enfilade », rappelaient assez bien les centons des scoliastes grecs. Dans

le commentaire des Scribes, l'arbitraire, l'intempérant, le subtil et l'absurde voisinaient pêle-mêle avec des interprétations plus sobres, mieux établies, qui devaient rester. Du reste, il ne faut pas perdre de vue que les Docteurs de la Loi ne sont pas dupes de leurs procédés exégétiques. Comme ils reconnaissent à leur tradition une valeur indépendante des textes, la preuve scripturaire n'est le plus souvent, à leurs yeux, qu'un confirmatur, un ornement, bref un hommage rendu au Livre. Ce qu'ils tiennent pour indiscutable, c'est qu'il y a dans l'Ecriture « lettre et esprit ». La formule n'est pas encore trouvée, mais la chose existe déjà, et elle remonte aussi haut que l'exégèse biblique.

WEBER, *Jüdische Theologie auf Grund des Talmud*, 1897[2], p. 86, 109-125. E. SCHÜRER, *Geschichte des jüd. Volkes*, 1898[3], II, p. 330; III, 548. L. WOGUE, *Hist. de la Bible et de l'exégèse bibl. jusqu'à nos jours*, 1881. W. BACHER, *Die älteste Terminologie der jüdisch. Schriftauslegung*, 1899. L. DOBSCHÜTZ, *Die einfache Bibelexegese der Tannaiten*, 1893. H. S. HIRSCHFELD, *Halachische Exegese*, 1840; *Die Hagadische Exegese*, 1847. W. BACHER and Mc CURDY, *Bible Exegesis* dans *The jewish Encyclopedia*, 1903, III.

b) L'exégèse des Juifs vivant dispersés au milieu des Gentils ne différait pas essentiellement de celle pratiquée en Palestine. Son trait caractéristique a été « l'allégorie ». C'est à Alexandrie, grâce surtout à Philon, que ce système d'herméneutique fut florissant. Le principe fondamental de l'interprétation allégorique appliquée à la Bible est d'ordre rationnel, savoir que le texte sacré ne saurait être pris au pied de la lettre, aussi souvent qu'entendu de la sorte il énoncerait quelque chose indigne de Dieu, contraire à la saine raison et à la morale, ou encore mettrait un passage de l'Ecriture en contradiction avec un autre. Dans tous ces cas, disaient les allégoristes, il faut supposer que Dieu a voulu donner à entendre autre chose que ce que la lettre paraît signifier de prime abord. C'était voir dans le texte biblique une allégorie, au sens littéraire du terme, ἀλλο-ἀγορεύω dire une chose pour en faire comprendre une autre.

PHILON assimile l'Ecriture au composé humain, elle a corps et âme. *De migr. Abrah.*, 93; *De conf. ling.*, 190. Quand rien ne s'y oppose, il retient le sens corporel ou grammatical de la lettre (τὸ ῥητόν), — aujourd'hui, nous dirions que son commentaire est, dans ce cas, littéral, ou plutôt réaliste; — ce qui ne l'empêche pas, même alors, d'édifier sur ce premier sens, qu'il estime infime, bon tout au plus pour un lecteur vulgaire, des considérations morales et mystiques. Quand il ne retient que l'âme ou mieux l'esprit de l'Ecriture, c'est-à-dire son sens allégorique, c'est le plus souvent dans les passages où les modernes ne voient qu'un sens littéral figuré, par exemple celui qui se dégage des anthropomorphismes. Il allégorise encore certaines lois dont il estime l'observation à la lettre impossible, ou même des événements qui lui paraissent incompatibles avec le caractère du texte sacré; mais il est si loin de n'avoir reconnu aucune réalité à l'histoire biblique qu'il proteste expressément contre ceux qui allégorisent tout. *De migr. Abrah.*, 16. Du reste, il faut convenir que Philon s'exprime trop souvent d'une façon confuse et fuyante. Il n'est pas rare que nous soyons embarrassés pour dire si, oui ou non, son commentaire allégorique se substitue ou s'ajoute au commentaire littéral. C'est notamment le cas de l'histoire des patriarches. Philon n'a codifié nulle part les règles du commentaire allégorique, mais il sait qu'il y en a; à l'occasion il justifie tantôt l'une et tantôt l'autre. SIEGFRIED, *Philo von Alex. als Ausleger des A. T.*, p. 165.

Faut-il se représenter le théosophe alexandrin comme créant de toutes pièces l'allégorisme biblique? Lui-même a protesté contre cette appréciation sommaire de son œuvre. Il a conscience de ne rien innover, mais seulement de développer. Il connaît, autour de lui, trois sortes d'exégètes : des « littéralistes », dont il parle avec assez de dédain, même il les traite de sophistes; des « rationalistes », apostats de la religion de leurs pères, qui n'ont droit qu'à son indignation; enfin des « allégoristes » qui savent le secret d'accorder la Bible avec la culture hellénique. En plus de vingt passages, il parle des devanciers qui lui ont ouvert la voie dans cette direction. ZELLER, *Die Philosophie der Griechen*, 1903, III, 2, p. 285; E. BRÉHIER, *Les idées phil. et relig. de Philon d'Alexandrie*, 1908, p. 55.

Avant Philon, il existe déjà à Alexandrie une exégèse allégorique traditionnelle. Comment en expliquer les origines? C'est une question encore ouverte. A l'encontre des conclusions de FRANKEL, de SIEGFRIED, de SCHÜRER, etc., il y a tendance aujourd'hui à rendre compte de tout par les influences helléniques. D'après M. BRÉHIER, *op. cit.*, p. 45-61, le commentaire allégorique de la Bible serait un produit naturel de la culture judéo-alexandrine. Ce n'est pas en Palestine, mais en Egypte, aux portes d'Alexandrie, parmi les Thérapeutes, qu'il faudrait chercher les premiers précurseurs de Philon. M. Bréhier n'ignore pas que Philon, *Quod omn. prob. lib.*, 12, dit expressément que les Esséniens, qui habitaient sur les bords de la mer Morte dès avant le règne d'Aristobule I[er] (105 av. J.-C.), allégorisent déjà à la façon des anciens, ἀρχαιοτρόπως. Mais l'auteur ne reçoit pas le témoignage de Philon à ce sujet, il préfère s'en tenir à ce que celui-ci a écrit dans le traité *De vita contemplativa*, (Conybeare, p. 64), encore que l'authenticité et la portée réelle de cet écrit soient chaudement contestées.

Malgré tout, rien ne s'oppose à ce que nous maintenions un point d'attache entre le commentaire alexandrin et le commentaire palestinien. Il est vrai que les derniers livres du Canon hébraïque, quand ils utilisent les textes plus anciens, le font d'après une exégèse littérale; bien plus, dans les écrits d'origine grecque, comme la Sagesse, ou encore dans l'Ecclésiastique, traduit en grec de bonne heure, on ne recourt pas à l'interprétation allégorique, de la façon dont on la pratiquait à Alexandrie. Mais on y rencontre çà et là des traits qui rappellent nettement le midraš palestinien. Tout en retenant la réalité de l'histoire biblique, l'Ecclésiastique, XLIV-L, et la Sagesse, X-XIX, s'attachent à sa valeur didactique. Là où le texte ancien s'était borné à rappeler le fait, l'auteur de la Sagesse met en relief le caractère « monumental » du fait, en s'aidant, à l'occasion, de la tradition populaire. Cf. X, 7 (*Gen.*, XIX, 26); XVI, 5-7 (*Nomb.*, XXI, 9). Ailleurs, XVI, 20-21, il idéalise le fait à cause de la réalité spirituelle qu'il figurait par avance (cf. *Exod.*, XVI, 31; *Nomb.*, XI, 5-8; XXI, 5). Un autre exemple intéressant de sa manière est la façon dont il traite, au chap. XVII, la plaie des ténèbres survenues en Egypte; non seulement à cause des développements qu'il donne à deux versets de l'Exode, X, 22-23, mais encore parce qu'il passe des ténèbres extérieures aux ténèbres intérieures qui devaient remplir d'effroi les Egyptiens. Dans le même livre, les Egyptiens ne sont plus simplement les habitants de la vallée du Nil, mais les impies en général, et, par contre, les Israélites deviennent les justes. Ce caractère typique s'accuse encore dans l'absence de noms propres. Adam s'appelle l'Homme, le Juste se dit indifféremment de Joseph, de Loth et d'Abraham; le Serviteur de Dieu, c'est Moïse; le Pèlerin (fugitif), c'est Jacob. Pas un patriarche n'est appelé de son nom. Israël lui-même n'est nommé qu'une fois, XI, 5; partout ailleurs il est appelé « mon peuple ». H. BOIS,

Essai sur l'origine de la philosophie alex., 1890, cite encore d'autres exemples. Les anthropomorphismes des vieux textes sont remplacés, dans la Sagesse, par des équivalents. Les traducteurs grecs, qui devaient porter le nom de Septante, en avaient déjà fait tout autant, et sous l'empire des mêmes préoccupations. *Gen.*, I, 2, VI, 2; *Ps.* LI, 14; *Is.*, VI, 1, etc. Cf. SWETE, *Introd. to the O. T. Greek*, 1900, p. 315. Dans son apologétique, l'auteur de la Sagesse tient compte de l'aspect nouveau pris par la difficulté. A la question : Que sont devenues les promesses faites par Dieu à Israël? il répond en subordonnant expressément les biens temporels aux biens spirituels, la vie présente à une vie future. Cf. III et IV.

Il y avait déjà dans cette intelligence spirituelle de la Loi et des Prophètes une note évangélique. Les Juifs avaient été préparés à la comprendre. Les psaumes dits historiques (LXXVII, CIV-CVI, CXXXIV, CXXXV) voient dans l'histoire d'Israël non seulement une leçon morale, mais encore une « figure » de l'avenir. Voilà pourquoi l'auteur du ps. LXXVII, 1-2 (Vulg.) appelle son œuvre un *mašal*, c'est-à-dire un poème mystérieux, une méditation religieuse, dont le sens caché se fait chercher. E. REUSS a pu dire avec raison que, sous sa plume, l'histoire biblique devient une « théorie », sans cesser d'être un récit.

C'est dans cette tendance à faire prévaloir l'esprit sur la lettre, comme encore dans le commentaire palestinien midrašique, qu'il faut, semble-t-il, chercher le point de départ de l'allégorisme judéo-alexandrin. Mais pour en venir à la négation du sens historique, il fallait franchir une étape décisive, passer du « figurisme » juif à l'allégorie littéraire, telle que les Grecs l'entendaient. Ce devait être l'appoint de la culture hellénique. Depuis longtemps, les Stoïciens faisaient l'apologie des poètes, surtout d'Homère et d'Hésiode, par l'exégèse allégorique. De la sorte, ils transformaient l'histoire scandaleuse des dieux en symboles littéraires, dont l'unique objet aurait été de donner à entendre des doctrines ou d'exprimer des réalités d'ordre psychologique. Philon se crut le droit d'en faire autant avec la Bible. Cette exégèse avait, à ses yeux, un double avantage. Du coup, elle supprimait nombre de difficultés, soulevées par les Grecs contre le réalisme des Ecritures juives et leur manque de philosophie. En outre, elle lui permettait de maintenir, en face de la Sagesse grecque elle-même, l'absolue transcendance doctrinale de la Bible si chère à toute âme juive. Déjà se répandait parmi les Juifs d'Alexandrie l'opinion, qui devait avoir une si étonnante fortune, des emprunts faits à Moïse par la Sagesse grecque. E. GISMONDI, *La Bibbia e la Sapienza greca*, 1894. Aux Pythagoriciens Philon doit sa théorie sur la valeur des nombres, mais c'est aux Platoniciens qu'il a pris ce qu'il y a de caractéristique dans son interprétation allégorique : le rapport de l'histoire extérieure d'Israël avec l'histoire intérieure de l'âme. Le monde matériel est un symbole révélateur du monde intelligible, bien mieux, il lui a servi de modèle, τὸ τοῦ φαινομένου τοῦδε ἀρχέτυπον, *De conf. ling.*, 34.

En résumé, L'exégèse judéo-alexandrine relève bien d'une tradition juive. A Alexandrie comme à Jérusalem, on admet que la Bible a un sens mystérieux, en quelque sorte « sublittéral »; les hellénisants l'appellent ὑπόνοια. Seulement, les Alexandrins en vinrent non seulement à faire prévaloir ce sens, mais à le retenir exclusivement, du moins en bien des cas, comme si l'auteur du texte sacré n'avait eu en vue que lui seul.

A. GFRÖRER, *Philo und die alex. Theosophie*, 1831, I, p. 68. FRANKEL, *Einfluss der palest. Exegese auf die alexand. Hermeneutik*, 1851. SIEGFRIED, *Philo von Alex als Ausleger des A. T.*, 1875. RYLE, *Philo and Holy Script.*, 1895. E. BRÉHIER, *Les idées phil. et relig. de Philon d'Alexandrie*, 1908, p. 35; *Comment. allégor. des saintes Lois*, 1909. MARTIN, *Philon*, dans la collect. *Les grands philosophes* (Alcan), 1907. DECHARME, *Critique des traditions relig. chez les Grecs*, 1905, p. 270, 347. LOUIS, *Doctrine relig. des philosophes grecs*, 1909, p. 247. GEFFCKEN, *Allegory*, dans « Encycl. of Relig. and Ethics », 1909, I, p. 328.

2. *Origines de l'exégèse chrétienne.* — *a*) N.-S. Jésus-Christ recourt souvent au texte de l'A. T.; Isaïe, les Psaumes et le Deutéronome sont ses livres préférés. Dans les Evangiles, il ne cite expressément l'Ecriture qu'une quarantaine de fois, mais son langage a constamment une saveur biblique. (En ce qui concerne les citations dans S. Marc, voir SWETE, *The Gospel accord. to S. Mark*, 1905, p. LXXVI.) Jésus suppose admis le sens messianique des Ecritures, auxquelles il en appelle plus d'une fois pour établir qu'il est le Christ promis à Israël. *Marc*, XIV, 49 (*Mat.*, XXVI, 56); *Luc*, IV, 21, VII, 22, XXIV, 44; cf. *Jean*, V, 39, XIX, 28. Quant à sa manière de les expliquer, la foule lui rend spontanément le témoignage qu'elle ne ressemble en rien à celle des Scribes et des Pharisiens. *Marc*, I, 22. Ceux-ci se réclament d'une tradition humaine, celle des Anciens; tandis que lui, il parle comme quelqu'un qui a autorité, qui tient sa « maîtrise » de Dieu lui-même. *Jean*, III, 2. On sent qu'il est le maître des Ecritures, tout comme il s'est déclaré maître du Sabbat et plus grand que le Temple. *Marc*, II, 28; *Mat.*, XII, 6. Il reproche aux Docteurs de la Loi d'en altérer le sens, *Mat.*, XV, 3-7, et aux Saducéens d'en méconnaître le caractère, *Marc*, XII, 24. Dans le parallèle que Jésus établit entre la Loi des Anciens et celle qu'il prêche lui-même, son exégèse est admirable de clarté et d'élévation. *Mat.*, V, 17-48. Elle va droit aux choses, à la différence des Scribes qui s'attachent superficiellement à la lettre. S'il rapproche les textes, ce n'est pas pour en tirer un vain cliquetis de mots, mais pour les éclairer les uns par les autres et en dégager les vérités fondamentales de la vraie religion, celle-ci par exemple : La loi est pour l'homme et non pas l'homme pour la loi. *Marc*, II, 25; *Mat.*, XII, 5-8, XV, 2, XXII, 29-30. Certes, il maintient la « lettre », mais cette lettre n'est qu'un signe, un moyen matériel d'atteindre le sens. C'est dans le sens seulement que palpite l'esprit qui animait les Prophètes. II *Petr.*, I, 21. Le messianisme prêché par eux est avant tout d'ordre spirituel; les « promesses » ont été faites à la postérité d'Abraham, qui descend de lui par l'esprit et non pas seulement par la chair. *Mat.*, VIII, 11; *Luc*, XIX, 3; *Jean*, VIII, 39. Le Royaume de Dieu, tel que Jésus l'entend, n'a rien de l'appareil mondain et tapageur dont les apocalypses juives l'accompagnent; même, il est, sans comparaison, plus spirituel, surtout plus religieux, que celui de Philon. *Vita Mos.*, II, 3; *De execr.*, 9; *De praem. et poen.*, 19. Cf. FREPPEL, *Les Pères apostoliques*, p. 75.

Une seule fois, la manière de Jésus semble rappeler l'exégèse froide et subtile des Scribes, quand il répond aux Saducéens que Dieu n'est pas « un Dieu des morts, mais des vivants ». *Mat.*, XXII, 31-33. En y regardant de près, on s'aperçoit que le raisonnement de N.-S. est concluant. Dans la Loi (c'est-à-dire le Pentateuque, la seule portion des Ecritures reçue des Saducéens), Dieu se donne lui-même comme étant actuellement le Dieu des Patriarches, bien que ceux-ci soient morts selon la chair, depuis longtemps. C'est donc qu'ils vivent encore quelque part selon l'esprit. Cf. J. LIGHTFOOT, *Horae hebr.*, in Mat. XXII, 32. Du reste, dans son interprétation des Ecritures, J.-C. suppose les notions couramment admises. C'est ainsi que, dans le présent passage, survivance de l'âme et

foi dans la résurrection sont envisagées comme une seule et même chose, parce que, d'après la conception juive, les âmes justes n'étaient gardées dans le *šeol* qu'en vue d'une résurrection future. Ailleurs, les croyances populaires, même celles où le trait légendaire s'était peut-être fait une place, sont utilisées, c'est-à-dire servent à enseigner autre chose. Cf. *Mat.*, XII, 43 avec les comm. de Maldonat, de Knabenbauer et de Plummer *in h. l.* — Jésus cite comme on faisait de son temps. Il combine parfois différents passages qu'une identité ou similitude de sens autorisait à rapprocher. *Marc*, XI, 17 (*Is.*, LVI, 7, *Jér.*, VII, 11); il adapte légèrement le texte, en se fondant sans doute sur des précisions données au passage par l'exégèse courante. *Marc*, X, II, 10; *Mat.*, XXI, 42 (cf. *Act.*, IV, 11, *Rom.*, IX, 33, I *Petr.*, II, 6). Parfois il fait d'une parole de l'Ecriture la formule de sa propre pensée. *Luc*, XXIII, 46.

L'exégèse de J.-C. est littérale, mais non littéraliste, au sens défavorable du terme; jamais elle ne sacrifie l'esprit à la lettre; encore moins est-elle allégoriste, à la manière des Alexandrins. Chose étonnante, elle est tributaire du « figurisme » palestinien beaucoup moins qu'on aurait pu s'y attendre. Habituellement, presque toujours, N.-S. se contente du sens littéral; quatre fois seulement, *Marc*, IX, 13; *Mat.*, XII, 40; *Jean*, III, 14, VI (Elie, Jonas, le serpent d'airain, la manne), il autorise l'interprétation typique, qui édifie un sens spirituel prophétique sur le sens littéral historique, d'après le procédé courant des Scribes (voir ci-dessus I, 1, *a*), auquel les auteurs du N. T. devaient souvent recourir.

b) L'exégèse des auteurs du N. T. ne présente aucun caractère qui soit réellement nouveau, elle a seulement accentué certains traits de l'exégèse communément reçue des Juifs et pratiquée par le Christ en personne. Ils y font au sens spirituel une large place, mais, même alors, leur commentaire contraste avantageusement avec celui des rabbins par sa sobriété et le souffle de vie religieuse qui le pénètre.

1° Tous les auteurs du N. T., saint Paul surtout, citent les Septante. Il n'est pas jusqu'aux citations scripturaires de Jésus lui-même qui ne soient rapportées d'après la teneur de la version grecque courante. Mais on peut se demander si cette circonstance n'est pas le fait des évangélistes. On s'en tient à cette manière de citer, même dans les passages où le grec s'écarte de l'hébreu, tel du moins que nous le lisons aujourd'hui dans l'édition massorétique. Les exemples les plus connus sont *Marc*, I, 2-3; *Hebr.*, I, 6-7, X, 5-7, 37, XI, 21, XII, 5-6, 26.

2° Les rapports de l'A. T. et de l'Evangile tiennent dans la formule de S. Paul : La fin de la Loi, c'est le Christ, *Rom.*, X, 4. C'est vers lui que tendaient toutes les anciennes Ecritures. Maintenant qu'il est venu, c'est en lui, et en lui seulement, qu'elles sont pleinement intelligibles. Le Christ (Jésus de Nazareth) est l'Esprit qui vivifie, sans lui la Lettre n'est bonne qu'à tuer. II *Cor.*, III, 4-18. L'histoire évangélique est la clef de la Loi et des Prophètes. La catéchèse primitive des Apôtres, comme aussi la liturgie chrétienne, ont invariablement deux parties : la prophétie de l'A. T., et, en regard, l'histoire racontée dans le Nouveau. *Act.*, I, 16, II, 14, III, 12, IV, 8, VII, I, VIII, 30, X, 34, XIII, 16, XV, 7, XVIII, 28, XXII, 1, XXIV, 10; XXVI, 24; XXVIII, 20, 23. Ce procédé d'exégèse et d'apologétique était légitime. Ne lisait-on pas dans le Deutéronome, XVIII, 22, qu'à l'événement on discernerait la vraie prophétie de la fausse; que le Messie, docteur suprême, une fois venu, il faudrait l'écouter. Par sa vie et sa doctrine, il devait manifester la vraie nature du Royaume de Dieu. Jusque-là, bien des textes resteront énigmatiques. *Rom.*, XI, 25, XVI, 25; I *Cor.*, II, 7; XV, 51; II *Cor.*, V, 16; *Eph.*, I, 9, III, 3-4, 9; *Col.*, I, 26; II, 2; IV, 3.

Le sens messianique donné à certains textes, *Mat.*, I, 23; II, 15, 18, surtout entendus littéralement, étonne le lecteur d'aujourd'hui; mais la manière dont les auteurs du N. T. les introduisent avec ce sens, c'est-à-dire *de plano*, sans justification d'aucune sorte, donne assez à comprendre que ces passages étaient couramment appliqués au Messie, du moins du côté des chrétiens. De ce que les Juifs du II° siècle se refusaient à entendre *Isaïe*, VII, 14 de la conception virginale, comme faisaient les chrétiens (S. JUSTIN, *Dial.*, XLIII, LXVII), il ne faut pas se hâter de conclure qu'il en a été de même dans la première moitié du Ier s., avant la controverse entre Chrétiens et Juifs. S'il n'y avait pas eu une série de textes précis et connus de tous concernant la résurrection du Christ, S. Paul se serait-il contenté d'écrire : *Resurrexit tertia die secundum Scripturas*. I *Cor.*, XV, 4?

3° La distinction entre la « lettre et l'esprit » transfigurait les Ecritures, ou plutôt en révélait tous les trésors. Elle permettait d'y découvrir partout le Christ, du moins κατὰ πνεῦμα. Cf. SANDAY, *The Epistle to the Romans*, 1900[4], p. 302. De tous les sens spirituels, le plus utilisé dans le N. T. est le sens « typique » ou « figuratif ». Le mot est de S. Paul, τυπικῶς, *in figura*, I *Cor.*, X, 11; cf. *Rom.*, V, 14; VI, 17; I *Cor.*, X, 6; I *Thess.*, I, 7, II *Thess.*, III, 9. Ce sens est essentiellement prophétique. A la lettre, un texte concerne une chose, un événement, une personne de l'histoire biblique; mais « selon l'esprit » se rapporte à une chose future du N. T., et, le plus souvent, au Christ en personne. *Jean*, XIX, 36; *Rom.*, V, 12-21; I *Cor.*, V, 7, X, 3-4, 6-11, XI, 7-13, XV, 45; *Gal.*, IV, 23-24; *Col.*, II, 7; *Ephes.*, V, 22-33; *Hebr.*, I, 5, 7, IX, 9, III, 14, X, I, XII, 22; *Apoc.*, II, 7, XXII, 2.

Parce que l'objet de ce sens est d'ordre spirituel et qu'il n'est perceptible que sous l'action de l'Esprit de Dieu, les choses auxquelles il est attaché revêtent, par le fait même, une sorte d'être spirituel. Aussi bien, S. Paul parle de « nourriture et de boisson spirituelle » à propos de la manne et de l'eau tirée par Moïse du rocher. I *Cor.*, X, 3-4. Une fois même il emploie le terme d'*allégorisation*, ἅτινά ἐστιν ἀλληγορούμενα. *Gal.*, IV, 24; mais il est aisé de s'apercevoir que son exégèse allégorique n'a rien de commun avec celle de Philon. Elle sauvegarde le sens littéral, auquel elle s'appuie. Adam et Eve restent, pour l'Apôtre, des personnages historiques, *Rom.*, V, 12-20; I *Cor.*, XI, 8-12, XV, 45-46; *Eph.*, V, 31-33, I *Tim.*, II, 13; tandis que pour Philon, *Leg. alleg.*, II, 1-9, ils ne sont, semble-t-il, rien autre que la Raison et la Sensualité. Cf. J. B. LIGHTFOOT, *S. Paul's epistle to the Galat.*, 1900, p. 193-200; F. PRAT, *Théologie de S. Paul*, t. I, 1908, p. 253.

Il est manifeste que, dans sa manière d'envisager le sens typique, S. Paul relève du « figurisme » palestinien. En va-t-il de même de l'épître aux Hébreux? On a prétendu que non. Mais, ce faisant, on a confondu son procédé exégétique avec la conception philosophique que l'auteur se fait des rapports du monde visible et du monde invisible, qui se trouve en effet être conforme à l'exemplarisme alexandrin. Voir ci-dessus I, 1°, *b*. Quand il interprète les textes des anciennes Ecritures, il le fait tout comme S. Paul. Pour se convaincre qu'il maintient la réalité de l'histoire biblique, il suffit de lire son chap. XI, où il résume toute l'histoire sainte, d'Abel aux Prophètes. Aux chap. III et V, il maintient le personnage historique de Moïse, d'Aaron et de Melchisédech; mais il voit en eux une figure transitoire du Christ législateur et prêtre. Le judaïsme tout entier n'était qu'une « ombre » du christianisme, VIII, 5, qui, à son tour, est une « image » du ciel, où se trouve la « réalité »;

VIII, 5; x, 1. La terminologie elle-même de l'épître aux Hébreux n'est pas aussi différente de celle de S. Paul qu'on l'a dit. Dans l'épître aux Colossiens, II, 17, l'Apôtre appelle « ombre », σκία, ce qu'il appelle plus communément ailleurs « type » ; il donne le nom de « corps » à la réalité de l'« antitype ». Du reste, il faut convenir que l'emploi des termes τύπος et ἀντίτυπος dans le N. T. n'est pas uniforme. Pour s'en assurer il n'y a qu'à rapprocher *Rom.*, v, 14; *Hebr.*, IX, 24; I *Petr.*, III, 21. B. F. WESTCOTT, *The epistle to the Hebrews*, 1906[3], p. 472, et F. PRAT, *Théol. de S. Paul*, 1908, p. 514, ont fait un relevé exact des citations bibliques qui se rencontrent dans l'épître aux Hébreux.

4° Que, dans l'usage qu'il fait de l'Ecriture, S. Paul se ressente de son éducation rabbinique, c'est un fait qui n'a rien de surprenant. Plus que les autres auteurs du N. T., il recourt aux citations composites ou par « enfilade ». *Rom.*, III, 10; cf. SANDAY, *The epistle to the Romans*, 1900[4], p. 77, 264, 283; mais ce procédé ne lui est point particulier. Cf. *Marc*, I, 2; *Mat.*, XXVII, 9. Il adapte le texte pour le rendre plus intelligible ou même plus probant. Dans ce dernier cas l'Apôtre doit se fonder sur une exégèse courante du passage. *Rom.*, IX, 25-33, x, 6-8; II *Cor.*, VI, 18. (Cf. *Mat.*, II, 6, XXVII, 10; *Act.*, I, 20). A supposer que, de ce chef, le raisonnement perde parfois quelque peu de sa portée absolue, il reste, pour le moins, une argumentation *ad hominem*, dont toute logique humaine reconnaît la valeur. De l'adaptation à l'accommodation il n'y a qu'un pas, et les hagiographes l'ont plus d'une fois franchi. *Rom.*, x, 18; I *Cor.*, IX, 9. Au sentiment de graves exégètes (JANSENIUS de Gand, MALDONAT, D. CALMET) la simple accommodation d'une parole d'Ecriture peut être introduite par les formules : *tunc impletum est, ut adimpleretur*. LAGRANGE, *La méthode historique...*, 1903, p. 99-104. D'autres auteurs sont plus exigeants à ce sujet. Cf. CORNELY, *Hist. et crit. Introd. in U. T. libros*, 1885, I, p. 555; UBALDI, *Introd. in S. S.*, 1881, III, p. 123; DELATTRE, *Autour de la question biblique*, 1904, p. 345; PATRIZI, *Inst. de interpret. Bibliorum*, 1844, n. 477.

Tout en convenant que par son exactitude à interpréter la lettre, par sa modération dans la recherche et l'emploi du sens spirituel, S. Paul est incomparablement supérieur aux Scribes de son temps, on s'est néanmoins demandé si, en certains passages de ses épîtres, il n'a pas retenu quelque chose de leur commentaire haggadique. Voir ci-dessus, I, 1°, *a*. N'a-t-il pas accepté des traditions populaires à cause de leur utilité didactique? On signale les points suivants. α) Le rôle des mauvais anges dans la séduction de la première femme et la perversion du genre humain. II *Cor.*, XI, 2-3, 8-10; I *Tim.*, II, 12-15 qui ferait allusion à *Gen.*, III, VI, 1-4 et *Sag.*, II, 24. β) Le rôle des Anges dans la promulgation de la Loi au Sinaï. *Gal.*, III, 19; cf. *Hebr.*, II, 2; *Act.*, VII, 53. γ) La hiérarchie des Esprits (tant bons que mauvais) et des Cieux. *Philip.*, II, 10; *Eph.*, I, 21; IV, 10; VI, 12; *Col.*, I, 16; II, 15; I *Cor.*, XV, 24; II *Cor.*, XII, 2; I *Thess.*, IV, 16. δ) Le rocher dont Moïse tira de l'eau, accompagnant les Hébreux dans le désert. I *Cor.*, x, 4. ε) Isaac persécuté par Ismaël, *Gal.*, IV, 21-31. ζ) Les deux mages de Pharaon, appelés Jannès et Mambrès, II *Tim.*, III, 8. η) La loi concernant le bœuf foulant sur l'aire, I *Cor.*, IX, 9. Cf. H. S.-J. THACKERAY, *The relation of S. Paul to the contemporary Jewish thought*, 1900.

A la question ainsi posée on peut répondre : α) Aucun des passages objectés n'est interprété de la sorte par l'ensemble des auteurs catholiques. C'est ainsi que l'on a vu dans I *Cor.*, IX, 9, un sens littéral conséquent fondé sur l'argumentation *a fortiori*, ou un sens accommodatice, ou même un sens typique, encore que la chose soit moins vraisemblable. Il faut convenir pourtant que l'ensemble des textes cités ci-dessus ne manque pas de faire impression. β) En soi, l'exégèse haggadique, ramenée à de justes limites, n'est pas incompatible avec l'inspiration. Un auteur inspiré a le droit de recourir à toutes les formes légitimes de la pensée humaine, fussent-elles rudimentaires, même si elles supposaient quelque conception erronée, pourvu que l'erreur elle-même ne soit pas enseignée. Voir INSPIRATION BIBLIQUE. Nombre d'exégètes, et des meilleurs, ont pensé que S. Paul a usé de ce droit à propos du « baptême pour les morts », I *Cor.*, XV, 29. Cf. CORNELY, *in h. l.*, p. 482. Le procédé est particulièrement de mise dans des écrits qui ne s'attachent pas exclusivement à établir le dogme, mais encore à le défendre, et aussi à en tirer des conclusions morales d'ordre pratique. Telle est bien la nature des épîtres de S. Paul. γ) Enfin, il est difficile de ne pas reconnaître qu'en d'autres passages du N. T. on a pareillement accueilli, tout au moins par voie d'allusion, des traditions populaires. *Jud.*, 6, 9, 14; II *Petr.*, II, 10. Cf. BRASSAC, *Man. bibl.*, 1909, t. IV, p. 666-670. Sur tout ceci, voir INERRANCE BIBLIQUE.

BOEHL, *Die alttest. Citate im N. T.*, 1878. TOY, *Quotations in the N. T.*, 1884. WOLLMER, *Die alttest. Citate bei Paulus*, 1895. MONNET, *Les citations de l'A. T. dans les épîtres de S. Paul*, 1895. MASSEBIAU, *Examen des citations de l'A. T. dans l'Evang. selon S. Matthieu*, 1885. TURPIE, *The O. T. in the New*, 1868. DITTMAR, *Vet. Test. in Novo*, 1904. HÜHN, *Die altest. Citate und Reminiscenzen im N. T.*, 1900. PRAT, *La théol. de S. Paul*, 1908, p. 35, 514. MC NEILE, *Our Lord's use of the Old Test.*, dans « Cambridge biblical Essays », 1910, p. 215.

3. *Exégèse patristique*. — *a*) *Pères apostoliques*. A l'exception de CLÉMENT DE ROME et de BARNABÉ (auteur supposé de l'épître de ce nom), ils citent peu, même l'A. T.; S. POLYCARPE n'utilise guère que le Nouveau. D'ordinaire, leur exégèse est littérale, bien qu'ils soient enclins à transformer les paroles de l'Ecriture en formules d'une portée générale. Il faut faire une place à part à l'épître de BARNABÉ, dont l'interprétation est franchement allégoriste; elle va même plus loin que Philon, et tombe, à propos des noms et des nombres, dans des divagations dignes de la cabale juive. A ce point de vue, le ch. IX est surprenant. C'est un écrit antijudaïsant : le judaïsme n'a pas été une économie préparatoire au christianisme; de ses deux aspects, l'un extérieur et charnel, l'autre intérieur et spirituel, le premier n'a jamais été voulu de Dieu et les Juifs qui s'en sont contentés ont été trompés par le mauvais esprit (chap. IV, IX, XVI); le second aspect constitue le christianisme avant le Christ, c'est avec ce seul judaïsme que le pacte divin avait été passé. En ce qui concerne sa partie cérémonielle, la Loi n'était qu'une enveloppe, elle n'aurait pas dû être comprise comme les Juifs l'ont fait en matière de sacrifices et même au sujet de la circoncision. Les Prophètes avaient condamné d'avance leur façon réaliste de comprendre les textes. Du reste, l'auteur retient le messianisme de l'A. T., et, en cela, il contraste avec Philon, qui l'a atténué le plus possible. Après les épîtres de S. Paul, l'épître de Barnabé est le premier monument qui témoigne des efforts de la conscience chrétienne pour prendre une position cohérente vis-à-vis de l'A. T. En cherchant l'accord entre l'Evangile et la Loi dans la suppression de la lettre, elle est sortie de la tradition chrétienne; sur ce point, elle prélude à l'école d'Alexandrie, où on lui fera, en effet, bon accueil (Clément et

Origène la citent encore avec les livres canoniques); mais on aurait tort de la rendre responsable du mouvement d'idées qui devait aboutir au Marcionisme et au Manichéisme, puisqu'elle maintient une commune inspiration à l'Ancien et au Nouveau Testament, comme aussi une continuité suffisante entre les deux. HATCH, *Essays in Biblical Greek*, 1889, p. 103. OXFORD SOCIETY OF HISTORICAL THEOLOGY, *The N. T. in the Apostolic Fathers*, 1905.

b) *Les Apologistes du* II[e] *siècle*. — L'apologie chrétienne ayant à tenir tête aux philosophes grecs, aux Juifs et aux Gnostiques, devient tout naturellement syncrétiste. D'ailleurs, l'Ecriture reste le champ de bataille. Les apologistes sauvegardent le plus souvent le sens littéral, exploitent largement le sens spirituel, et, à l'occasion, recourent volontiers à l'allégorie.

Avec les Grecs, l'apologie s'appuie principalement sur les prophéties. S. JUSTIN, I *Apol.*, XII, XXX-LIII; TERTULL., *Apol.*, XVIII-XX; S. THÉOPH., *Ad. Aut.*, I, XIV; *Recogn. Clem.*, V, 10. On reprend l'idée judéo-alexandrine de la dépendance d'Homère et de Platon vis-à-vis de Moïse et des Prophètes. Les mythes païens ne sont qu'une contrefaçon du récit biblique. S. JUST., *Dial.*, LXIX, LXXVIII ; I *Apol.*, XLIV; S. THÉOPH., *Ad Aut.*, I, XIV; III integr.; MIN. FEL., XXXIV; TERTULL., *Apol.*, XLVII, XLVIII. Pour rendre compte de la polygamie des patriarches, des adultères de Juda et de David, S. JUSTIN recourt à leur caractère figuratif, mais en maintient la réalité historique; *Dial.*, CXXXIV, CXXXI. Sans sacrifier l'histoire, S. THÉOPH., *Ad Aut.*, II, XV, fait un commentaire allégorique moral qui le rapproche de Philon. — Le dialogue avec Tryphon est le principal monument de la polémique *entre chrétiens et juifs*. La plupart des paragraphes, surtout de LVI à LXVIII, ne sont qu'un tissu de citations bibliques. Cet écrit nous renseigne sur les habitudes exégétiques du temps, aussi bien du côté des juifs que du côté des chrétiens. Le point de départ commun, c'est qu'il y a des prophéties messianiques. S. Justin s'attache à montrer l'insuffisance de l'exégèse que les Juifs en font, et même son manque de sincérité. Après S. Paul, il ajoute que ces prophéties ne sont pleinement intelligibles que réalisées dans le Christ et expliquées par lui. *Dial.*, LXXVI. C'est un point sur lequel S. IRÉNÉE insistera. *Adv. haer.*, IV, XXVI, 1, 2. S. JUSTIN développe avec complaisance certains types de l'A. T., *Dial.*, XC, CXI, CXXVIII; il reproche aux Juifs d'interpréter pauvrement, ταπεινῶς, et sèchement, ψιλῶς, leurs Ecritures. *Dial.*, CXII. Pour lui, il admettrait volontiers que tout le culte mosaïque avait un caractère symbolique. Sous sa plume, les termes de mystère, type, symbole, signe et même de parabole se confondent facilement. *Dial.*, XL, XLIV, LXVIII, LXXVIII, LXXXVI, CXV, CXVI; I *Apol.*, XXVII, XXXII. D'ordinaire, S. Justin fait effort pour rester dans le contexte et le sens naturel des mots; et l'on doit convenir que le plus souvent il y réussit. Encore que sa conception de la loi juive se ressente de la polémique (cf. *Dial.*, XVI-XVIII); il n'est pas allé jusqu'à dire avec les Gnostiques antijudaïsants que, dans le plan même de son Auteur, cette loi était ordonnée à égarer le peuple juif. — Les *Gnostiques* de culture hellénique (les Gnostiques judéo-chrétiens n'ont guère survécu au I[er] siècle), les Marcionites notamment, se disaient « spirituels », c'est-à-dire capables d'une vue intérieure et transcendante des choses qui n'avait pas été donnée à ceux qu'ils appelaient, non sans quelque dédain, « psychiques ». C'est à dessein qu'ils reprenaient la terminologie de S. Paul, I *Cor.*, II, 14-15, pour la transporter, en l'altérant, sur le terrain exégétique. Adversaires radicaux de l'A. T., ils niaient qu'il eût été inspiré par le vrai Dieu et qu'il fût continué par le Nouveau. C'est à les réfuter sur ce point que S. Irénée consacre tout le IV[e] livre de son traité *Contre les hérésies*. Ce livre présente un des exposés les plus profonds, que nous ait laissés l'antiquité, du développement et de l'harmonie des deux Testaments. Les Gnostiques étaient des allégoristes à outrance, surtout en matière de paraboles, de noms et de nombres. S. Irénée leur reproche une exégèse arbitraire, forcée et tendancieuse. *Adv. haer.*, I, I, 1; III, integr; VIII, 9; XIV, 2-7; XXIV, 1-6; II, X, 1, 2; III, XXI; etc. Ce qui ne l'empêche pas de les imiter à l'occasion, bien que rarement, II, XXIV, 2. Pour être très réaliste, S. Irénée n'exclut pas le sens typique, III, XVII, 3; XX, 1; XXI, 7; IV, XV, XIX. Mais sa règle souveraine est le contexte et le sens naturel des mots, V, IX-XII; il veut que l'on entende les textes figurés, y compris les paraboles, d'après les passages plus clairs où les termes gardent leur sens propre, II, X, 2. Le littéralisme de S. Irénée n'a été dépassé que par celui de TERTULLIEN. Ce n'est pas qu'il ignore l'exégèse allégorique ni qu'il la dédaigne (encore qu'il n'y excelle pas); mais il s'en défie, il sait qu'on en abuse. *De resur. carn.*, XXXIII; *Scorp.*, XI. Du reste, il admet les types bibliques. Tertullien formule magistralement certaines règles d'exégèse déjà énoncées par ses devanciers, par exemple : *Dubia certis, obscura manifestis adumbrantur. De pudic.*, XVII; c'est pourquoi l'Ancien Testament doit être éclairé par le Nouveau, *Scorp.*, IX-XII. Son littéralisme ne l'empêche pas de pénétrer jusqu'à l'âme des mots : « *Verba non solo sono sapiunt, sed et sensu, nec auribus tantummodo audienda sunt, sed et mentibus* ». *Scorp.*, VII. Il ne partage pas le préjugé de la suffisance du texte biblique, il sait que la révélation écrite n'est pas la source unique de la vérité. Cf. *De virg. vel.*, XVI, et *De Paenit.*, I, où on lit « *res Dei ratio* ».

En somme, les Apologistes sont restés dans la tradition exégétique chrétienne. Seulement, les uns : S. Justin, Tatien, Athénagore, Aristide, S. Théophile d'Antioche, ne craignent pas, à l'occasion, de recourir à l'allégorie. Ils ont été tributaires du goût de leur époque. L'interprétation allégorique est tellement à la mode que personne n'y échappe complètement. Celse reproche aux chrétiens de dissimuler la pauvreté et les hontes du récit biblique sous le voile de l'allégorie (ORIG., *c. Cels.*, I, XVII; IV, XLVIII), mais, au besoin, il allégorise lui-même, *Ibid.*, VI, XLII. Il est vrai que S. Irénée et Tertullien ont réprouvé énergiquement ce procédé d'exégèse, mais il faut convenir aussi que leur littéralisme excessif a été cause, en partie, qu'ils sont tombés dans l'erreur millénariste. De ce double courant vont sortir deux écoles chrétiennes.

K. L. GRUBE, *Die hermen. Grundsätze Justins d. M.*, dans *Der Katholik*, 1880, p. 17. SPRINZL, *Die Theologie des heil. Justinus*, p. 290. TH. ZAHN, *Geschichte des neut. Kanons*, I, p. 471. A. L. FEDER, *Justins des Mart. Lehre von J.-C.*, 1906, p. 64. A. D'ALÈS, *La théologie de Tertullien*, 1905, p. 242. HATCH, *Influence of Greek Ideas and Usages upon the christ. Church*, p. 75. P. HEINISCH, *Der Einfluss Philos auf die älteste christ. Exegese*, 1908.

c) *L'école d'Alexandrie*. — Jusqu'ici l'exégèse avait eu principalement un intérêt doctrinal. Voilà pourquoi on s'était contenté d'assembler des textes ayant trait à un même sujet intéressant le dogme ou la morale. Personne n'avait encore commenté méthodiquement un livre d'un bout à l'autre, comme les scoliastes faisaient pour Homère. PAPIAS (150) avait bien écrit un ouvrage intitulé Λογίων κυριακῶν ἐξηγήσεις, les gnostiques MARCION (150) et HÉRACLÉON (170-200) avaient pareillement composé, l'un ses *Antithèses* et l'autre son *Explication du quatrième évangile*;

mais il ne reste de ces écrits que des fragments, à peine suffisants pour en préciser la nature. C'est avec le II[e] siècle que commence, parmi les chrétiens, le commentaire proprement dit; et avec lui, le texte des Ecritures devient un thème sur lequel on fondera la science ecclésiastique. Cette forme nouvelle de la littérature chrétienne se fait jour de tous les côtés à la fois: à Rome avec S. Hippolyte et Caius, à Alexandrie avec les premiers maîtres du Didascaléion, mais surtout avec Origène; à Antioche avec Sérapion et Paul de Samosate.

On a dit, non sans raison, que le fondateur de l'exégèse chrétienne est Origène († 253). Sous forme de τόμοι, ὁμιλίαι, σχόλια, σημειώσεις, il a donné le commentaire continu de presque toute l'Ecriture. Nous n'avons plus de son œuvre que des fragments, dont la teneur reste imposante. Cf. Prat, *Origène* dans le *Dict. de la Bible* (Vig.), t. IV, c. 1881. Au IV[e] livre du *Périarchon*, qui est un vrai traité d'herméneutique, Origène expose son système d'exégèse. L'allégorisme en est le trait caractéristique. A vrai dire, il n'a rien inventé, mais repris, développé, synthétisé les principes et les procédés de l'école juive d'Alexandrie. Voir ci-dessus I, 1°, *b*. Seulement, il a animé le tout de l'esprit chrétien. Il étend l'interprétation allégorique au N. T. et à l'Evangile lui-même, mais il le fait avec beaucoup plus de réserve. Cf. *In Joan.*, t. X, 4. Sa terminologie ne se confond pas de tous points avec celle de Philon. S'inspirant de la trichotomie platonicienne, qui distinguait dans l'homme corps, âme et esprit, Origène parle plus volontiers d'un triple sens de l'Ecriture, savoir : le corporel, le psychique et le spirituel, qu'il appelle encore historique, moral et mystique. *In Levit.*, hom. v, 5; *Périarchon*, IV, xi-xii. Le sens psychique reste assez indéfini et d'un emploi très restreint. L'allégorisme chrétien est né des mêmes préoccupations qui ont suscité celui de l'école judéo-alexandrine : défendre victorieusement l'Ecriture contre la critique des Grecs et en tirer toute une philosophie. Les docteurs chrétiens ont cru y trouver un autre avantage : accorder plus facilement l'Ancien Testament avec le Nouveau et établir, à l'encontre des Juifs, que les prophéties ne devaient pas se réaliser toujours à la lettre. Origène estime que la Loi mosaïque, même dans ses prescriptions cérémonielles, oblige encore les chrétiens. Comment? sinon « quant à l'esprit ». Avant le Christ, les Ecritures étaient de l'eau, le Christ les a changées en vin. Mais le facteur le plus actif de l'allégorisme chrétien a été, sans doute, la culture littéraire et philosophique de ses propagateurs. Cependant, ils n'ont pas omis de justifier leur position par l'autorité de S. Paul; ils prétendaient que *Gal.*, iv, 24, I *Cor.*, x, 6, 11, leur donnaient le droit d'allégoriser et que II *Tim.*, iii, 16, les invitait à chercher dans l'Ecriture tout ce qui est capable de contribuer à la perfection de l'âme. On peut ramener à deux points ce qu'il y a de commun entre tous les tenants de l'allégorisme alexandrin. 1° En outre du sens corporel, il y a un sens spirituel qui est beaucoup plus relevé. Le sens corporel est à écarter dans certains passages, comme celui où l'on parle de l'inceste des filles de Loth, qui historiquement n'a jamais eu lieu; mais le sens spirituel se rencontre partout. Car, notre éducation religieuse et morale est le but de l'Ecriture. Du reste, sans ce sens spirituel, la Bible ne serait plus digne de Dieu, puisqu'elle ressemblerait à n'importe quel livre profane. 2° L'absence du sens corporel n'est qu'accidentelle. D'ordinaire, le texte doit être compris tout d'abord en un sens historique, et ensuite en un sens spirituel. Orig., *Périarch.*, IV, xix; *Comm. sur l'ép. à Philém.*, cité par S. Pamphile, *Apol.*, vi. Cependant, il est à noter que Clément d'Alex. allait plus loin qu'Origène, il allégorisait jusqu'au Décalogue.

S. Hippolyte de Rome n'appartient pas à l'école d'Alexandrie, mais c'est un contemporain d'Origène, le plus grand assurément. A-t-il eu des rapports avec lui? Y a-t-il eu influence de l'un sur l'autre? Ce point d'histoire reste encore à éclaircir. L'exégèse de S. Hippolyte est parfois si étrangement littérale qu'elle rappelle celle de Tertullien. D'autre part, il allégorise largement dans son commentaire de Daniel et du Cantique. Il est vrai que le sujet y prêtait. Cependant, même ici, surtout dans le Cantique, sa manière n'est pas celle d'Origène. « Son exégèse, écrit M. A. d'Alès, *La théol. de S. Hippolyte*, p. 125, rappelle souvent celle de Philon et l'on y rencontre des traits de provenance juive. Mais tandis que le théosophe d'Alexandrie empruntait ses développements au spiritualisme platonicien, le prêtre romain s'inspire de l'Evangile; l'opposition des deux Testaments remplace l'opposition entre la chair et l'esprit, ramenée assidûment par l'exégèse philonienne ». S. Hippolyte se complaît à interpréter les types bibliques. M. d'Alès, *op. laud.*, p. 121-125, a analysé ses plus beaux développements à ce sujet. Par la justesse et la fermeté de ses principes d'herméneutique, il l'emporte sur Origène. Ce n'est pas à dire qu'il soit toujours heureux, par exemple quand il suppose que les prophètes ont brouillé à dessein l'ordre des événements pour déconcerter le démon et lui soustraire l'intelligence des prophéties. On retrouve la même idée dans Tertullien, *Adv. Marc.*, III, v; cf. xiii, xiv.

Parmi les écrivains qui ont exploité Origène, il faut compter Eusèbe. Bien qu'il soit plus remarquable par ses œuvres historiques et apologétiques que par son exégèse, l'évêque de Césarée ne laisse pas d'avoir bien mérité de l'Ecriture. Il nous reste de lui trois volumes de commentaires. *P. G.*, XXII-XXIV. Encore n'est-ce là qu'une portion de son œuvre. Malheureusement, la plupart de ces textes ne nous ont été conservés que dans des « chaînes »; et cette circonstance donne à penser que leur teneur primitive a dû souffrir. Comme exégète, Eusèbe manque d'originalité; c'est un compilateur soigneux, toujours docte, rarement suggestif. Les *Questions et solution sur les Evangiles* (*P. G.*, XXII, 879) valent mieux. S. Jérôme a jugé sévèrement son œuvre exégétique. Il lui reproche de ne pas donner autant qu'il promet, de s'égarer dans des fantaisies allégoriques, de rapprocher violemment les textes. *P. L.*, XXIV, 154, 179.

Freppel, *Origène*, II, p. 137-186. Reinken, *De Clemente alex.*, 1851. M. J. Denis, *La philosophie d'Origène*, 1851. Redepenning, *Origenes*, 1841-1846, I, p. 365. Zoellig, *Die Inspirationlehre des Origenes*, 1902. F. Prat, *Origène*, 1907, p. 111, 186. A. d'Alès, *La théologie de S. Hippolyte*, 1906.

Apprécier l'œuvre d'Origène uniquement, ou même surtout, par les excès de son allégorisme, serait bien mal la connaître. Nonobstant cet écart, son exégèse a eu de grands mérites: elle est pénétrante, synthétique, déjà soucieuse des graves problèmes d'histoire et de psychologie, avec lesquels la critique moderne est encore aux prises. L'influence d'Origène sur les exégètes venus après lui, tant latins que grecs, a été unique, tellement que S. Grégoire de Nazianze (d'après Suidas) aimait à l'appeler ἡ πάντων ἡμῶν ἀκόνη « la pierre qui nous a tous aiguisés ». Le tort des allégoristes a été de porter arbitrairement atteinte à l'intégrité de l'histoire sainte. En cela, ils sont sortis de la tradition, aussi bien de la tradition juive primitive que de la tradition chrétienne. D'autre part, on ne doit pas perdre de vue que leur position s'explique assez naturellement par les mœurs littéraires de leur milieu, les antécédents de l'école philonienne, les difficultés

très réelles de l'exégèse biblique; mais surtout par la nécessité où ils se trouvaient de réagir contre un littéralisme outrancier, qui créait injustement à l'apologétique chrétienne et même à l'orthodoxie de multiples embarras. Les Juifs prétextaient, pour ne pas croire en Jésus de Nazareth, qu'il n'avait pas accompli toutes les prophéties *à la lettre;* les millénaristes et les anthropomorphistes chrétiens partaient du même faux supposé pour enseigner un christianisme grossier et charnel. Le principal mérite de l'effort qui s'est égaré dans l'exégèse allégoriste est d'avoir mis en relief le caractère spirituel de la Bible, en inculquant cette idée fondamentale, que, dans le plan même de Dieu, l'Ecriture a été donnée, avant tout, pour être comprise et goûtée de l'âme religieuse, c'est-à-dire de l'âme qui a reçu l'onction de l'Esprit-Saint.

d) *L'école d'Antioche.* — Le mouvement d'études bibliques qui se produisit en Syrie, du IIIe au IVe siècle, est comparable à celui d'Alexandrie. Avec la controverse entre origénistes et antiorigénistes, il devint, dans la seconde moitié du IVe siècle, une réaction contre l'allégorisme; mais, en prenant cette position, l'école d'Antioche restait bien dans sa tradition exégétique, qui était le littéralisme. Disciples d'Aristote en philosophie et, conséquemment, enclins aux méthodes empiriques, les Syriens se défient du mysticisme des néoplatoniciens. Ils ne rejettent pas le sens spirituel, mais ils entendent qu'il ne supplante jamais la réalité historique. Le caractère « figuratif » de l'A. T. leur suffit. DIODORE DE TARSE l'appelait σκιαγραφία. Le même auteur admet trois sortes de prophéties : celle qui est purement messianique, et à la lettre; celle qui est messianique, mais en figure; celle enfin qui n'intéressait que l'histoire juive. Il avait écrit un livre intitulé τίς διαφορὰ θεωρίας καὶ ἀλληγορίας; sur la différence à mettre entre le sens spirituel et le sens allégorique, qui malheureusement est perdu. A ce qu'il semble, il y soutenait que l'interprétation allégorique, d'après la manière des Alexandrins, n'était de mise que dans les passages d'un style figuré, comme sont les livres Sapientiaux. La spéculation (θεωρία) ne doit être rien autre chose que la recherche du sens spirituel dans la lettre de l'histoire (ἱστορία). Du reste, a raison de son objet, on peut l'appeler mystique (prophétique) ou simplement morale.

En défendant les droits de la « lettre », l'école d'Antioche avait raison contre les Alexandrins; la postérité devait ratifier l'essentiel de leur système exégétique. Cependant, beaucoup d'entre ses partisans n'ont pas su éviter les excès du littéralisme. Dans leur commentaire, l'histoire fait oublier, quand elle ne détruit pas, toute signification spirituelle. La Bible en reste singulièrement appauvrie et son texte risque fort de perdre sa transcendance. Le messianisme de l'A. T. se trouve être extrêmement réduit, l'Evangile, ainsi interprété, ne donnerait plus guère à connaître que l'histoire extérieure de Jésus, celle qui révèle l'homme. Tels sont les déficits et les abus condamnés par d'anciens conciles, notamment le Ve œcuménique, dans DIODORE DE TARSE et THÉODORE DE MOPSUESTE. S'il fallait juger l'école d'Antioche par les hérésiarques sortis de son sein (PAUL DE SAMOSATE, ARIUS, NESTORIUS), ou encore par les hérétiques qui se réclament volontiers de sa méthode (les Pélagiens, sans parler des rationalistes modernes), on perdrait facilement confiance dans la valeur de ses procédés. Par bonheur, l'orthodoxie a compté aussi dans cette école des exégètes de première valeur : S. CHRYSOSTOME, THÉODORET et S. ISIDORE DE PÉLUSE L'attachement à la tradition les a préservés des écarts où d'autres sont tombés, sans rien enlever à la pénétration de leur exégèse.

A l'école d'Antioche se rattache celle dite des *Cappadociens,* exclusivement composée d'orthodoxes. Ils ont essayé, mais sans y réussir complètement, de tenir une sorte de *via media* entre le littéralisme et l'allégorisme. Une commune admiration pour Origène avait fait concevoir à S. BASILE et à S. GRÉGOIRE DE NYSSE le désir de retenir ce qui se pouvait de son œuvre exégétique; mais, tandis que celui-ci en conservait le plus possible, l'autre y trouvait beaucoup moins qui méritât son approbation. Voir le commentaire consacré par les deux frères à l'Hexaméron de Moïse. S. GRÉGOIRE DE NAZIANZE marche entre les deux.

L'Ecole syriaque, — d'abord à Edesse, puis à Nisibe après l'apparition du Nestorianisme, — relève davantage encore de celle d'Antioche. S. EPHREM, son plus glorieux représentant, professe et pratique un grand attachement pour la lettre. Néanmoins, son âme poétique se laisse gagner çà et là par le mysticisme des allégoristes.

H. KIHN, *Die Bedeutung der antiochen. Schule auf dem exeget. Gebiete,* 1866; *Theodor von Mopsuestia und Junilius Afric. als Exegeten,* 1880; et un article dans *Theolog. Quartalschrift,* Tübingen, 1880, p. 551. P. HERGENROETHER, *Die antiochen. Schule und ihre Bedeutung auf exeget. Gebiete,* 1866. SWETE, *Theodori ep. Mops. in epist. Pauli comm.,* 1880-1882. A. HARNACK, *Antiochen. Schule* dans « Protest. Realencyclopädie », 1896, I, p. 592. DOBSCHÜTZ, dans *Encycl. of Religion and Ethics,* 1909, II, p. 597. C. VON LENGERKE, *Comm. critica de Ephraemo syro S. S. interprete,* 1828; *De Ephraemi syri arte hermeneutica,* 1831. LAMY, *L'exégèse en Orient au quatrième siècle ou les commentaires de S. Ephrem,* dans la « Revue biblique », 1893, p. 5, 161, 465.

e) *L'exégèse des Latins aux IVe et Ve siècles.* — C'est à l'école des Grecs qu'ils ont appris l'art de commenter l'Ecriture. Tout d'abord, l'influence d'Origène fut parmi eux prépondérante. La controverse origéniste n'ayant eu que peu d'écho en Occident, l'opinion publique n'était pas choquée des emprunts faits au grand Alexandrin. S. HILAIRE et S. AMBROISE, ce dernier surtout, ne font souvent que le traduire. L'évêque de Milan se contente parfois de solutions franchement allégoristes. Cf. *P. L.,* XV, 1790. (Conciliation de *Luc,* XVIII, 35 avec *Mat.,* XX, 30.) Ce n'est pas sans raison qu'on l'a appelé le « Philon chrétien ». IHM, *Philon und Ambrosius* dans « Neue Iahrbücher für Phil. und Pädag., 1890 ». Souvent aussi, il emprunte à S. Hippolyte et même à des exégètes plus récents, par exemple aux Cappadociens.

1° S. JÉRÔME est de tous les Latins celui que son éducation avait le mieux préparé à l'exégèse. La connaissance de l'hébreu et du grec, son séjour en Palestine lui donnaient une incontestable supériorité. Il a formulé la règle souveraine dont il en entend relever : « Regula Scripturarum est, ubi manifestissima prophetia de futuris texitur, per incerta allegoriae non extenuare quae scripta sunt. » *In Malach.,* I, 10; *P. L.,* XXV, 1551; cf. *In epist. ad Gal.,* II, IV, 24, *P. L.,* XXVI, 389. C'est un principe que nous avons déjà rencontré chez Tertullien. Voir ci-dessus, I, 2°, *c.* Le génie latin, qui a besoin de clarté, ne s'est jamais engoué pour l'allégorisme. Si la position de S. Jérôme au regard d'Origène et de son œuvre est équivoque, ce n'est pas à une indécision d'esprit qu'il convient de l'attribuer, mais aux vicissitudes des controverses dans lesquelles il se trouva engagé. D'habitude, son commentaire s'attache au sens littéral, sans détriment pour le sens typique et surtout pour les applications morales. Même, chose étrange! il a cru pouvoir surmonter, du moins une fois, ce qu'il appelle la « turpitude de la lettre », en recourant à

l'allégorie proprement dite. A l'entendre, Abisag la Sunamite, introduite auprès de David devenu vieux, ne serait autre que la Sagesse. *Epist.*, LII, 3; *P. L.*, XXII, 528. Le fait que le S. Docteur a, ailleurs, *C. Jovinian.*, I, XXIV; *P. L.*, XXIII, 243, interprété littéralement le même passage nous avertit assez de ne pas attacher trop d'importance à cette suggestion d'une apologétique aux abois. C'est par sa traduction de l'A. T., beaucoup plus que par ses commentaires, que S. Jérôme a mérité le titre de « prince des exégètes latins ». En commentant, il écrit à la hâte, prend sans scrupule à ses devanciers, et souvent sans en avertir. Les représentations de ses adversaires et de ses amis l'ont amené à s'expliquer, dans plusieurs de ses lettres, sur ce procédé de compilation. Il n'a composé aucun traité d'herméneutique, car sa lettre LIII[e] *Ad Paulin.*, et même la LVII[e] *De optimo genere interpretandi,* doivent s'entendre plutôt de la manière de citer et de traduire que de la méthode à suivre dans un commentaire.

2° S. AUGUSTIN a été plus grand comme théologien et controversiste que comme exégète. Il avait abordé les Ecritures sans une préparation suffisante. Il ne savait rien de l'hébreu et assez peu du grec. De ce chef, il était forcément tenu à l'écart des textes et des commentaires grecs. Quant aux commentaires latins qu'il avait à sa disposition, même ceux de S. Ambroise, ils étaient notoirement insuffisants. Il est vrai que par la pénétration de son esprit, l'élévation de sa pensée et son sens très sûr de la tradition, il a suppléé en partie à ce déficit. Son esprit subtil, ingénieux et systématique, lui a fait trouver dans les textes beaucoup plus qu'il n'y avait. Spéculatif par inclination naturelle, il se laissa aller tout d'abord au plaisir d'allégoriser. Avec l'âge, il devint littéraliste; mais sur le sens littéral il échafauda, toujours davantage, des applications mystiques. L'étude des divers commentaires qu'il a donnés de la Genèse permet de suivre l'évolution de sa manière. Le plus grand défaut de son exégèse est d'avoir été dominée par des préoccupations dogmatiques, surtout au cours de la polémique pélagienne. Il a égaré pendant longtemps l'exégèse courante des Latins sur plusieurs passages doctrinaux de l'épître aux Romains, II, 14, VII, *integr.*, VIII, 19, 28-30, IX, 20-24, XIV, 23.

On lui a fait un reproche plus grave encore, celui d'avoir jeté, pendant dix siècles, l'herméneutique des Occidentaux dans la confusion et l'arbitraire, par sa théorie malencontreuse de la multiplicité du sens littéral pour un seul et même passage. Cf. *Confes.*, XII, XXXI; *De doctr. christ.*, III, XXVII, 38; I, XXXVI, 37, 41; *De Gen. ad lit.*, I, XXI, 41; *Sermo*, VII, 3. On peut dire, à la décharge de S. Augustin, qu'il a proposé le sens littéral multiple comme une opinion pieuse et personnelle, « religiosius me arbitror dicere ». Dans sa pensée, il n'était question que des interprétations seulement probables, là où le sens de l'auteur inspiré n'a pas encore été précisé avec certitude. Il ne s'agissait pas tant du sens objectif du texte que des explications qu'on en a données. Le S. Docteur pensait que ces explications avaient été non seulement « prévues » de Dieu, mais « procurées » par une disposition providentielle, et qu'à ce titre elles méritaient toutes d'être regardées comme « sens d'Ecriture ». Enfin, il ne donnait pas sa théorie pour servir de règle à l'exégèse dogmatique, celle qui est ordonnée à l'établissement des dogmes, mais comme un expédient, une aide offerte à la piété et surtout à la charité; elle devait permettre d'accorder plus facilement les versions et les commentaires avec le texte, comme aussi les commentateurs entre eux. S. Thomas ne s'est avancé dans cette même direction que pour ne pas fausser compagnie à S. Augustin, *Sum. theol.*, I, q. 1, a. 10; *De Potent.*, q. 4, a. 1; mais surtout *Quodl.*, VII, a. 14, ad. 5. Malgré tout, la multiplicité du sens littéral n'a jamais été enseignée communément par les scolastiques, pas même au XVI[e] siècle. Aujourd'hui, elle est délaissée. Cf. CORNELY, *Introd. in U. T. libros*, 1885, p. 523.

Encore que S. Augustin n'ait pas pratiqué l'exégèse avec autant de bonheur que ses devanciers grecs, la théorie qu'il en fait dans son traité *De Doctrina christiana* a de grands mérites. Les éloges ne lui ont jamais manqué. Hier encore, l'anglican FARRAR écrivait à ce sujet : « Ses règles théoriques étaient excellentes. Pourquoi ne s'y est-il pas tenu fidèlement! 1. Le but de l'Ecriture est d'exciter en nous l'amour de Dieu. 2. Les exemplaires fautifs sont à corriger sur de meilleurs. 3. Il faut décider tout d'abord si le sens est littéral ou mystique. 4. Avant tout, donner son attention au contexte. 5. Les passages obscurs sont à comprendre d'après ceux qui sont clairs. 6. L'exégète doit mettre à profit l'histoire, la géographie, la grammaire, la rhétorique, l'archéologie, l'histoire naturelle, etc. » *History of Interpretation,* 1886, p. 239.

Les essais d'herméneutique sacrée antérieurs à S. Augustin sont : MÉLITON DE SARDES, Ἡ κλείς; ORIGÈNE, Περὶ ἀρχῶν *libri IV;* DIODORE DE TARSE, Τίς διαφορὰ θεωρίας καὶ ἀλληγορίας; TICHONIUS, *De septem regulis.* Après S. Augustin : ADRIEN, Εἰσαγωγὴ εἰς τὰς θείας γραφάς; S. EUCHER, *Liber formularum spiritalis intelligentiae;* S. ISIDORE DE PÉLUSE, *Epist. de interpret. div. Legis;* JUNILIUS AFR., *Inst. reg. divinae Legis;* CASSIODORE, *De instit. divin. litter.*

Cf. CLAUSEN, *Aurel. Augustinus Script. sacrae interpres*, 1828, TRENCH, *Augustine as interpreter of Scripture,* dans l'ouvrage intitulé « Exposition of the Sermon on the Mount », 1869, p. 1-152. MGR DOUAIS, *S. Augustin et la Bible*, dans la Revue biblique, 1893, p. 62, 351; 1894, p. 111, 126, 410. PORTALIÉ, *S. Augustin*, dans le Dict. de théol. cath. (Vacant), I, col. 2343. L. HUGO, *Der geistige Sinn der heil. Schrift beim hl. Augustinus*, dans *Zeitsch. f. Kat. Theol.*, 1908, p. 657. L. SANDERS, *Etudes sur S. Jérôme*, 1903, p. 150. J. VAN DEN GHEYN, *S. Jérôme,* dans le Dict. de la Bible (Vigouroux), III, col. 1306. A. DELATTRE, *Autour de la question biblique*, 1904, p. 143, et l'important ouvrage de G. GRÜTZMACHER, *Hieronymus,* eine biographische Studie zur alten Kirchengeschichte, 1901-1908. Récemment, L. SCHADE, *Die Inspirationslehre des heil. Hieronymus*, 1910.

4. *Conclusion.* — *a*) Il n'entre pas dans le plan de cette étude de pousser plus loin les recherches historiques sur l'exégèse traditionnelle. L'apologétique n'a pas besoin de ce surcroît d'information. A partir des IV[e] et V[e] siècles, l'herméneutique chrétienne est en possession de tous ses principes et de ses organes essentiels. On peut déjà la juger à sa valeur. Dans les siècles qui suivent, on reprendra le commentaire détaillé de chaque livre; on écrira des traités plus complets, mieux raisonnés sur l'art d'interpréter le texte sacré (voir CRITIQUE BIBLIQUE, p. 779); mais la science des Ecritures restera, en substance, ce qu'elle était déjà avec S. Jérôme et S. Augustin. Le grand mérite du Moyen Age sera d'introduire dans la terminologie plus d'exactitude et de précision. On sait combien les termes de « corporel », « figuré », « spirituel », « allégorique » avaient prêté à la confusion sous la plume d'Origène et de S. Augustin. Les scolastiques font rentrer tous les sens vraiment bibliques dans le sens *littéral* ou le sens *spirituel*, en subdivisant le premier en sens littéral propre et sens littéral figuré, par exemple les anthropomorphismes. S. THOM., p. I, q. 1, a. 10. D[illegible]

reste, il ne faut pas leur savoir gré de la subdivision très défectueuse des sens bibliques, telle qu'ils l'ont formulée dans le distique célèbre :

> *Littera* gesta docet, quid credas *allegoria*,
> *Moralis* quid agas, quo tendas *anagogia*.

Cf. Prat, *Origène*, 1907, p. 178. Le sens littéral, aussi bien que le sens spirituel, peut être dit prophétique, moral, mystique et anagogique, d'après son objet.

De tout temps, aussi bien chez les Juifs que chez les Chrétiens, le commentaire des Ecritures a supposé l'existence du double sens littéral et spirituel. Cette persuasion ne s'explique pas suffisamment par le préjugé juif, accepté en partie par les premières générations chrétiennes, savoir qu'il y a dans la Bible tout ce qu'il est utile à l'homme de connaître. Au contraire, cette idée ne paraît avoir été qu'un corollaire de la foi dans la transcendance du Livre inspiré. J.-C. et les Apôtres ont cru au sens spirituel des Ecritures. Pour les croyants, ce fait est à lui seul d'une autorité indiscutable. Aussi bien, la tradition chrétienne est unanime à ce sujet.

S. Justin, *P. G.*, VI, 636, 566, 679, 781. S. Irénée, *P. G.*, VII, 1051-1052. S. Hippolyte, *P. G.*, X, 689, 698. Tertullien, *P. L.*, II, 485-488. Clément d'Alex., *P. G.*, IX, 55, 87. S. Cyprien, *P. L.*, IV, 628. Origène, *P. G.*, XI, 119. S. Hilaire, *P. L.*, IX, 637, 520. S. Ambroise, *P. L.*, XIV, 432. S. Ephrem, *Rev. bibl.*, 1893, p. 21, 162, 471, 482. S. Chrysostome, *P. G.*, LI, 285, 367; LV, 209. S. Basile, *P. G.*, XXIX, 281, 306, 465. S. Grégoire de Nysse, *P. G.*, XLIV, 755-765, 340, 1329. S. Grégoire de Naz., *P. G.*, XXXVII, 1561, 1595. Théodoret, *P. G.*. LXXX, 457; LXXXII, 490; LXXI, 318. S. Jérôme, *P. L.*, XXV, 1232, 1233, 147; XXIV, 260, 315; XXII, 1005; XXV, 1027. S. Augustin, *P. L.*, XLII, 218; XXXVIII, 876; XXXIV, 623; XLI, 526, 526.

Pour l'incroyant lui-même, ce fait garde une signification considérable; car on ne saurait le négliger qu'en s'écartant d'une tradition exégétique aussi ancienne que l'étude de la Bible elle-même.

Cette croyance n'introduit nécessairement ni confusion, ni arbitraire dans l'intelligence du texte, puisque, pour affirmer, avec certitude, l'existence d'un sens spirituel, il faut avoir un témoignage à ce sujet dans les monuments de la révélation. (Sur la manière dont les auteurs inspirés eux-mêmes ont connu les sens spirituels, voir Inspiration biblique.) S. Thomas va même jusqu'à enseigner que toute exégèse dogmatique se fonde en définitive sur la lettre; il est d'avis que les sens spirituels de l'A. T. nous sont toujours enseignés quelque part dans le N. T. au sens littéral. *Sum. Theol.*, p. I, q. 1, a. 10, ad 1; *Quodl.* vii, q. 6, a. 14, ad 4. Ce n'est, en définitive, qu'une application de la règle générale énoncée déjà par S. Irénée et Tertullien : Le texte obscur doit se comprendre à la lumière de celui qui est clair.

b) A toutes les époques, l'exégèse a eu ses déficits et ses écarts. Ceux qui la représentaient ont payé tribut aux préjugés et au mauvais goût de leur temps. Mais, étudiée de près et sans parti pris, son histoire force de convenir que, malgré tout, elle s'est appliquée à rester méthodique. Sa loi souveraine a été celle du sens naturel des mots et du contexte. C'est précisément dans la détermination de ce contexte que les écoles et les générations ont différé, d'après leurs tendances philosophiques et littéraires. Les Scribes, qui étaient, avant tout, des juristes, ramènent toutes les Ecritures à l'intelligence de la Loi. Le théosophe Philon, ne voyant dans le récit biblique qu'une sorte de drame psychologique, a subordonné son exégèse à la science de l'âme humaine. Origène y a cherché surtout une révélation à la fois cosmique et historique donnant à connaître l'invisible dans le visible, le présent dans le passé et l'avenir dans le présent. Les Pères des ive et ve siècles, les latins principalement, préoccupés qu'ils étaient de formuler le dogme, ont demandé à l'Ecriture l'expression orthodoxe des doctrines qu'ils avaient à préciser et à défendre. Et ici, ils se sont attachés volontiers à l'analogie de la foi. Cette même préoccupation sera plus sensible encore dans l'exégèse du xvie siècle. Depuis la fin du xviiie, on lit la Bible à la lumière des découvertes modernes : textes et monuments. L'histoire, la connaissance des langues et la critique des textes, font incontestablement aux exégètes d'aujourd'hui une condition meilleure qu'à leurs devanciers. Tous les Pères, à l'exception de S. Jérôme, ont ignoré l'hébreu; — S. Justin, Origène, S. Ephrem, Dorothée d'Antioche, S. Epiphane et, peut-être, S. Lucien n'en ont eu qu'une connaissance très imparfaite. Cf. C. J. Elliot, *Hebrew learning* dans « Dict. of christian Biography », II, 850. La plupart des Pères latins, y compris S. Augustin, ne lisaient pas couramment le grec. Par malheur, la traduction latine, dont ils se servaient exclusivement jusqu'au ve siècle, était défectueuse. Ils ont racheté ces insuffisances par un sens très ferme de la tradition, et aussi parce qu'ils se sont attachés à la substance même des choses, qui restait identique, en dépit des infidélités accidentelles du traducteur. Que, dans ces conditions, l'exégèse des anciens ait donné néanmoins les résultats que nous connaissons, c'est là une preuve, et non la moindre, qu'elle n'allait pas à l'aventure.

II. Exégèse et dogme. — 1. *Les abus. a*) Nous n'avons pas à justifier les abus. Que l'exégèse traditionnelle se soit parfois laissé conduire par des préoccupations dogmatiques, et qu'à cause de cela elle ait méconnu le sens et la portée du texte ; qu'elle soit devenue çà et là tendancieuse et polémique à l'excès, c'est un fait que l'apologiste doit reconnaître. Du moins, peut-il plaider ici les circonstances atténuantes.

D'abord, pourquoi reprocher aux exégètes catholiques ce qui a été le tort de tout le monde? Dans l'inventaire entrepris par la critique moderne des travaux des anciens, ceux qui représentent l'exégèse traditionnelle ont mieux résisté que les commentaires des hétérodoxes. Que reste-t-il des spéculations des Gnostiques? Les rêves que les millénaristes mettaient au compte des Prophètes et des Apôtres se sont évanouis. La discontinuité que les Manichéens disaient être entre la Loi et l'Evangile n'a pas été maintenue, même par la plupart des critiques incroyants. Dans la grande querelle arienne, les orthodoxes ont fait preuve d'une modération qu'il est permis de trouver excessive, par exemple quand il s'agit du texte fameux tant exploité par leurs adversaires: « Le Père est plus grand que moi », *Jean*, xiv, 28. Cf. *Recherches de Science religieuse*, 1910, p. 537.

C'est au cours de la controverse pélagienne que l'exégèse des Latins s'est peut-être trouvée le plus en défaut. S. Augustin, tout le premier, en a eu conscience; il ne pouvait pas ne pas s'apercevoir des incertitudes de son argumentation par l'Ecriture ; mais il proteste que, dans cette question, il entend relever de quelques idées chrétiennes fondamentales, aussi nettement affirmées dans l'Ecriture que dans la tradition, et dont la certitude domine toutes les difficultés qu'on lui crée avec certains textes. La même observation s'applique aux théologiens scolastiques, qui se servent parfois de l'Ecriture non pas tant pour construire que pour meubler. Il suffit d'avoir feuilleté la Somme de S. Thomas pour constater que le texte dont il accompagne chacun de ses articles

est plutôt une formule du dogme qu'une preuve rigoureuse. Ce texte, il l'apporte dans le sens qu'on lui donne couramment, celui qui figure dans la Glose ordinaire. Du reste, le plus souvent, il est *ad rem*, encore que le S. Docteur ne s'attarde pas à le faire voir.

C'est surtout dans la grande controverse entre catholiques et protestants que les tendances confessionnelles ont influencé l'exégèse. Dans les deux camps, on a tiré à soi l'Ecriture. De quel côté a-t-on abusé davantage? A distance, nous pouvons mesurer le déchet subi respectivement par l'exégèse catholique et l'exégèse protestante des siècles derniers. Bien entendu, la comparaison ne doit porter que sur les textes vraiment représentatifs, qui, de part et d'autre, ont été proposés et défendus comme décisifs pour ou contre une position dogmatique. Or, du côté des catholiques, il y a bien peu de textes de cette catégorie qui soient aujourd'hui communément délaissés. Les plus compromis concernent le purgatoire et la nature de la foi. Encore faut-il observer qu'une interprétation ne doit pas être dite « catholique » par le fait seul qu'elle figure dans les Controverses de Bellarmin, mais il faut voir encore si elle a eu pour elle le sentiment des grands exégètes d'alors, par exemple de Jansenius de Gand et de Maldonat. Plus d'une fois, ce dernier fait observer, à propos de telle ou telle explication qui lui plaît davantage, que son seul tort est d'être en faveur auprès des protestants, et, par contre-coup, en suspicion parmi les catholiques.

On n'a que l'embarras du choix pour faire voir combien l'exégèse protestante d'aujourd'hui, même quand elle entend rester confessionnelle, s'écarte de celle des grands exégètes réformés de jadis : Luther, Calvin, Mélanchton, etc. Ici, je me contente d'en appeler aux travaux sortis de l'école anglicane. Par leur science et leur méthode, Lightfoot, Sanday, Westcott, Hort, Liddon, Allen, Plummer, Milligan, Swete, Mayor, Arm. Robinson, etc., sont, de nos jours, les « leaders » incontestés du renouveau des études bibliques à Oxford et à Cambridge. Or, que l'on compare leur exégèse des textes concernant la foi et les œuvres, la justification, le mérite, l'Eucharistie, l'Eglise : sa visibilité, sa hiérarchie, son magistère, le primat de Pierre ; et l'on constatera qu'elle se rapproche singulièrement de celle des catholiques, quand elle ne se confond pas avec elle. Il y aurait tout un livre à écrire à ce sujet. Je me borne à quelques brèves indications. A comparer W. Sanday, *A crit. and exeg. comment. on the epistle to the Romans*, 1900[4], p. 28, 31, 34, 91, 129, 147, 220 avec le commentaire de Calvin sur la même épître. Quand on a lu, sur l'épître de S. Jacques, J. B. Mayor, *The epistle of S. James*, 1892 et Hort, *The epistle of S. James*, 1909, on a une tout autre idée que Luther de « l'épître de paille », comme il l'appelait. Ces récents commentateurs trouvent que, sur la justification par les œuvres, la doctrine de S. Jacques est compatible avec celle de S. Paul. Or, l'on sait que c'est le sentiment contraire qui avait amené Luther à retrancher l'épître du canon. H. B. Swete, *The Apocalypse of S. John*, 1906, p. ccix, et Milligan, *S. Paul's epistles to the Thessal.*, 1908, p. 169, avancent loyalement que l'exégèse protestante s'est égarée pendant deux siècles en entendant du pape et de la Rome pontificale ce qui est dit dans le N. T. de l'Antéchrist et de la Rome de Néron. Ch. Bigg, *Crit. and exeg. comm. on the epistles of S. Peter*, 1901, p. 269, est bien près de voir dans la IIa *Petri*, i, 20 « omnis prophetia Scripturae propria interpretatione non fit » une condamnation du sens privé en matière d'interprétation scripturaire. A. Plummer, *An exeget. comment. on the Gospel according to S. Matthew*, 1909, p. 229, entend S. Matth., xvi, 18, d'une primauté réellement conférée à S. Pierre. H. J. Holtzmann, *Hand-Comment. zum N. T.*, IV, p. 110, soutient que le chap. vi de S. Jean n'est intelligible que si on l'entend du rit eucharistique.

b) Une exégèse tendancieuse peut s'allier à la bonne foi. Elle résulte alors d'un sentiment qui est en soi très louable : le dévoûment à ce que l'on croit être la vérité. C'est un fait qu'il n'est pas de reproche que les historiens s'adressent aussi souvent les uns aux autres. Comment expliquer qu'avec les mêmes documents ils arrivent à des conclusions si différentes, sinon par la diversité même des dispositions d'esprit qu'ils ont apportées à l'étude des textes? L'exégèse indépendante n'est pas à l'abri, tant s'en faut, de ces surprises du préjugé ; elle est, pour le moins, tout autant systématique que l'exégèse traditionnelle. C'est ce qui explique, pour une bonne part, ses variations, dont A. Schweitzer vient d'écrire l'histoire : *Von Reimarus zu Wrede*, 1906. Il faudrait redire ici ce que nous avons écrit sur l'influence des préjugés et du parti pris dogmatique en matière de critique. Voir Critique biblique, c. 806. Qu'il suffise d'ajouter, au risque de paraître paradoxal, que le croyant est en meilleure situation que l'incroyant pour faire une exégèse correcte des textes bibliques. Ces textes ont été écrits par des croyants, pour qui la religion n'était pas une pure affaire de curiosité et d'étude, pour qui Jésus n'était pas simplement un personnage historique, ni son œuvre un événement comme les autres. Les évangélistes et S. Paul nous ont fait part de choses qu'ils croient vraies et qu'ils ont aimées plus que leur vie : toute leur âme a passé dans leurs écrits. Qui donc est capable de les suivre jusqu'au bout : celui qui pense et aime comme eux, ou bien celui qui regarde du dehors, en spectateur indifférent? Il est à croire qu'un Grec du temps de Périclès, enraciné dans la terre d'Hellade, imbu de culture grecque, ayant foi dans les origines et les destinées de sa race, se trouvait beaucoup mieux préparé à comprendre Homère que le plus fin des hellénistes modernes. Cf. S. Aug., *De utilitate credendi*, vi, 6. On a dit, et il faut le répéter, qu'un incrédule est radicalement incapable d'écrire la *Vie de Jésus ;* tout au plus composera-t-il une de ces histoires sans souplesse ni chaleur, qui ne laissent entrevoir que le dessin extérieur de son existence.

Prétendre que l'incroyant est en meilleure posture vis-à-vis de la Bible, parce que son incroyance même lui laisse la liberté nécessaire pour juger l'auteur qu'il entreprend d'expliquer, c'est confondre l'exégèse avec la critique. L'exégèse n'a d'autre objet que le sens du texte, son rôle est d'en dégager la pensée de l'auteur ; quant à savoir si cette pensée est vraie ou fausse, c'est l'œuvre ultérieure de la critique. (Voir Critique biblique, col. 806.)

2. *Développement du dogme et exégèse historique.* *a*) Le danger le plus sérieux que la formule actuelle du dogme fait courir à l'interprétation des anciens textes est de méconnaître le développement doctrinal qui s'est fait de l'A. T. au Nouveau, et de celui-ci jusqu'à nos jours. Voir Dogme (*Développement du*). Si l'on n'y prend garde, on ne tient pas compte de la distance qui sépare deux textes l'un de l'autre, on voit dans le premier une plénitude de sens qui n'est en réalité que dans le second ; ici, le dogme est épanoui, tandis que là, il se trouve seulement en germe. La croyance d'un Dieu en trois personnes est spécifiquement chrétienne. C'est donc qu'elle n'est pas suffisamment enseignée dans l'A. T., et l'exégète ignorerait le progrès de la révélation, qui interpréterait tout uniment de la seconde et de la troisième personne de la Trinité les passages des Ecritures

où se lisent les termes de Fils et d'Esprit, qu'ils se rencontrent dans le Nouveau Testament ou dans l'Ancien. Une exégèse qui ne tient pas compte des précisions historiques concernant les origines du texte, qui envisage isolément les différentes propositions de l'Ecriture comme si elles se suffisaient à elles-mêmes en dehors de tout contexte; qui confond la signification absolue d'une proposition avec le sens qu'elle pouvait avoir raisonnablement sous la plume de tel aûteur, étant donné l'époque et les circonstances où il vivait; une pareille exégèse n'est pas historique.

Le plus grave reproche, et disons aussi le plus fondé, que l'on ait adressé au commentaire des anciens est d'avoir été conçu d'un point de vue trop transcendant, sans tenir suffisamment compte des contingences de l'histoire. Tout en convenant de leurs torts à cet égard (encore qu'on les ait beaucoup exagérés), il est juste de distinguer ici entre la pratique, qui a été défectueuse, et la théorie. En principe, les représentants les plus autorisés de l'exégèse traditionnelle ont sauvegardé les droits de l'histoire et les exigences du contexte. S. Jérôme et S. Augustin s'accordent à enseigner que l'objet de l'exégèse est uniquement de préciser la pensée de l'auteur que l'on explique. S. Aug., *De doctr. christ.*, I, xxxvi-xxxviii; II, v; *P. L.*, XXXIV, 35, 38; S. Jérôme, *P. L.*, XXII, 507; XXIV, 859, 38, 56; XXVI, 66, 155, 400. Quant au développement dogmatique, il a été expressément reconnu et même assez bien formulé par plusieurs d'entre les Grecs, notamment par S. Grégoire de Nazianze, S. Cyrille d'Alexandrie, et plus tard par S. Thomas.

b) D'ailleurs, il ne faut pas perdre de vue que l'inspiration, qui fait de Dieu l'auteur principal de toutes les Ecritures, amène forcément l'interprète croyant à se demander, si en précisant le sens voulu par l'auteur inspiré, il a épuisé toute la signification de son texte, telle que Dieu lui-même l'a entendue; si l'intention divine est adéquatement mesurée par l'intention humaine. La question a de tout temps soulevé des controverses, et récemment encore. Cf. Lagrange dans la *Revue biblique*, 1896, p. 506; 1900, p. 141; et F. Prat dans les *Etudes*, 1901, t. LXXXVI, p. 496; P. Perret, dans la *Revue thomiste*, 1910, p. 8.

S. Augustin, *De doctr. christ.*, II, v, *P.L.*, XXXIV, 38, paraît autoriser la réponse affirmative, tandis que S. Thomas, IIª IIªᵉ, q. 173, a. 4, fait observer, en y insistant, que le prophète reste, entre les mains de Dieu, un instrument défectueux. A ce sujet, on peut, semble-t-il, se tenir aux conclusions suivantes. S'il s'agit du sens spirituel, il n'est pas douteux que l'hagiographe ait pu l'ignorer. Quant au sens littéral, il y a lieu de distinguer. On ne voit pas pourquoi l'hagiographe n'aurait pas entendu pleinement son texte aux endroits où il ne présente qu'un intérêt historique. Les prophéties seules font difficulté. Mais peut-on raisonnablement douter qu'elles ne soient mieux comprises aujourd'hui qu'à l'époque où elles furent écrites? Cette circonstance tient à deux causes : les diverses prophéties ayant un même objet sont allées en se complétant les unes les autres, l'événement a éclairé d'un jour nouveau la prédiction qui en avait été faite. Ce surcroît de lumière n'ajoute pas en signification au texte lui-même, seulement il permet de le pénétrer davantage. S. Jérôme, *in epist. ad Eph.*, iii, 5; *P.L.*, XXXI, 479; Encycl. *Prov. Deus*, 16; Litt. apost. Leonis XIII, *Vigilantiae*, 30 oct. 1902.

L'exégèse, d'après « l'analogie de la foi », qui consiste à lire les Ecritures à la lumière du dogme catholique, envisagé à son point d'arrivée, est traditionnelle. Volontiers, les Pères ont entendu du Verbe incarné ce qui est dit, au livre des Proverbes, viii, 31, de la Sagesse divine, « mettant ses délices à habiter parmi les enfants des hommes ». Mais, ce faisant, ils n'ont pas prétendu que cette interprétation laborieuse fournit à la théologie de l'incarnation un point d'appui aussi ferme que la simple lecture du premier chapitre de S. Jean. Ils ne confondaient pas l'ombre avec la réalité, et, à maintes reprises, ils ont fait observer que l'Ancien Testament n'est tout à fait compréhensible que dans le Nouveau. C'est là un axiome sous la plume de S. Augustin : « *In Veteri Novum* latet, *et in Novo Vetus* patet ». Comme norme négative, pour écarter un sens erroné, l'analogie de la foi se suffit à elle-même; mais, s'il s'agit d'en faire une norme positive, on n'avancera ici qu'à bon escient, avec toutes les précautions commandées par la nature même du procédé.

c) De ce qui précède, on peut conclure dans quel sens un croyant doit entendre et pratiquer l'exégèse purement historique. Il va de soi qu'il ne saurait prendre comme point de départ la négation de l'inspiration, ni, par conséquent, se faire une loi de rejeter positivement toute explication qui suppose l'intervention de quelque facteur surnaturel dans la composition des textes canoniques. Mais faire abstraction n'est pas nier. On peut s'attacher à l'étude des Ecritures comme si elles étaient uniquement l'œuvre de l'homme. N'est-ce pas la position de l'apologiste chrétien dans le traité de la *Religion révélée*, quand il envisage dans les écrits des Prophètes et des Evangélistes des monuments du témoignage historique? L'exégèse conduite d'après cette méthode n'épuise pas nécessairement la portée du texte inspiré, surtout elle ne conclut pas toujours avec la même certitude, puisque, de propos délibéré, elle s'est interdit l'usage de certaines ressources d'ordre surnaturel, dont l'auteur principal des Ecritures a accompagné son œuvre pour en assurer la pleine intelligence.

Même si l'on tient compte de l'inspiration du texte, il peut se faire que l'exégèse purement historique ne rejoigne pas l'exégèse dogmatique, celle de l'Eglise retrouvant l'expression de son dogme dans un texte donné. Cette extension, cette précision de sens, qui se rencontre dans le commentaire ecclésiastique, n'est pas arbitraire, ni apportée du dehors, puisque Dieu, l'auteur premier des Ecritures, avait prévu et voulu qu'elle fût un jour reconnue par une exégèse authentique. Soit, par exemple, la doctrine du péché originel dans les chap. ii et iii de la Genèse, (cf Labauche, *Leçons de théol. dogm.*, *L'homme*, 1908, p. 55); ou encore le caractère spirituel du Royaume messianique dans les prophètes de l'A.T. (Cf. Touzard, dans la *Revue prat. d'Apologétique*, t. VII, p. 88, 736; abbé de Broglie, *Questions bibliques*, 1897, p. 377.) L'exégèse historique, réduite aux ressources d'ordre rationnel, n'est pas tenue de découvrir dans ces textes autre chose que ce que les premiers lecteurs pouvaient raisonnablement y trouver. D'autre part, elle ne saurait arriver légitimement à un résultat qui soit contraire aux données de l'exégèse dogmatique. Voilà pourquoi l'Eglise a condamné récemment plusieurs propositions affirmant ou supposant qu'il y a un conflit irréductible entre l'histoire et les conclusions certaines de la théologie; que le seul moyen d'accorder désormais la raison et la foi est de les confiner sur des terrains absolument séparés, sans rapports possibles de l'une avec l'autre « parce que la foi n'est pas matière de science expérimentale, ni même d'histoire, à proprement parler, mais d'expérience morale ». A. Loisy, *Simples réflexions sur le décret* Lamentabili, 1908, p. 169. Voir les proposition, 1-7, 12, 23, 24, 32 du décret *Lamentabili sane exitu*, du 3 juil. 1907.

Cette division à cloison étanche dans l'âme humaine est inacceptable. Du reste, elle est impossible. Les diverses sciences peuvent bien être autonomes, avoir leur objet propre et l'atteindre par des méthodes distinctes; mais elles ne sauraient prétendre à jouir les unes vis-à-vis des autres d'une indépendance absolue. Forcément, les sciences particulières dépendront de celles qui présentent un intérêt plus général, la mécanique ne réussira jamais à s'affranchir des mathématiques. Sans perdre l'autonomie qui lui convient, l'exégèse restera solidaire de la logique majeure et de la théologie.

Au témoignage d'un protestant, peu suspect de partialité à notre endroit, l'exégèse catholique se trouve vis-à-vis des exigences de l'exégèse historique, telle que les critiques indépendants l'entendent, dans de meilleures conditions que l'exégèse protestante. « Les rapports entre l'histoire et la doctrine, écrit Percy Gardner, sont à l'heure qu'il est, pour toutes les branches de l'Eglise chrétienne, une brûlante question... Or, il est de tous points évident que l'Eglise de Rome est dans une situation exceptionnelle pour faire des concessions à la science historique, puisqu'elle n'a jamais édifié son système de croyances sur le texte de l'Ancien et du N. T., comme l'ont fait, pour notre plus grand malheur, les Réformateurs du XVIe siècle. » *Hibbert Journal*, 1904, p. 127; cf. A. Sabatier, *Les Relig. d'autorité et la Relig. de l'Esprit*, 1904², p. 306. Mise à part l'idée peu exacte que M. P. Gardner se fait de notre dogmatique, il est certain que le dogme catholique, aussi bien par ses origines que par ses moyens de conservation, ne saurait être irrémédiablement compromis par la ruine d'un texte dont la critique viendrait à démontrer l'inauthenticité ou l'exégèse erronée.

P. Lagrange, *La méthode historique surtout à propos de l'A. T.*, 1903. P. Lemonnyer, *Théol. positive et théol. historique*, dans la *Revue du Clergé français*, 1er mars 1903; cf. 1er oct. 1903. J. Fontaine, dans *La Science catholique*, mai 1903, cf. mai 1904; *Revue du Clergé français*, mai 1904; cf. *La Théologie du N. T. et l'évolution du dogme*, 1906. F. Dubois, dans la *Revue du Clergé français*, 15 fév. 1904, 1er mai 1904, avril 1908, oct. 1909, p. 28. P. Brucker, *L'Eglise et la Critique biblique*, 1907, p. 28, 239. Mgr Mignot, *L'Eglise et la Critique*, 1910, p. 71, 89; cf. *Revue du Clergé français*, 15 déc. 1901.

III. Exégèse, Tradition et Église. — 1. *État de la question.* — De tout temps l'Eglise a revendiqué un droit de contrôle et, au besoin, de magistère sur l'explication des Ecritures. C'est un fait établi par le témoignage historique. Les textes à ce sujet se trouvent réunis dans tous les cours de théologie, spécialement dans Franzelin, *De div. Trad.*, sect. III, th. XVIII, XIX, et, avec plus de développements, dans Bellarmin, *De verbo Dei scripto*, lib. III. Les plus anciens de ces témoignages sont déjà aussi significatifs que les plus récents. Voir S. Irénée, II, IX, X; III, II-IV; IV, XXVI, XXXIII. Aujourd'hui, des protestants ne font pas difficulté d'accorder que le magistère de l'Eglise en matière d'exégèse biblique est normal. Cf. « Dict. of Religion and Ethics », 1909, II, art. *Bibliolatry*; Hibbert Journal, oct. 1908, *The Bookless Religion.* Plusieurs conviennent que la nécessité d'un magistère extérieur au texte sacré est déjà enseignée dans IIa *Petr.*, I, 20. Voir ci-dessus II, 1°, *a*. A défaut de cette preuve, d'autres comprennent que, dans toute société sagement organisée, un code ne saurait être abandonné à l'interprétation privée.

L'exégèse ecclésiastique est dite *authentique*, parce qu'elle tire sa valeur propre non pas des raisons d'ordre *scientifique*, mais de la mission qu'elle a reçue de l'Auteur même des Ecritures. C'est de cette mission qu'elle dérive sa compétence; et elle l'exerce par voie d'autorité. Ici, comme pour le reste, son magistère peut prendre deux formes, selon qu'il s'exprime par l'enseignement quotidien, conforme à la tradition exégétique communément reçue; ou bien par l'intervention extraordinaire du Siège apostolique. Sous cette dernière forme, les manifestations du magistère ecclésiastique peuvent être des définitions proprement dites (conciliaires ou extra-conciliaires), ou des décisions d'ordre inférieur. Voir Congrégations romaines, p. 892; cf. L. Billot, *De Ecclesia*, th. XIX.

2. *La législation de l'Eglise, sa nature, son objet.* —*a*) Cette législation tient essentiellement dans deux décrets promulgués par le concile de Trente, et par le concile du Vatican. *Denz.*10, 786 (668), 1788 (1637). Tous les actes subséquents de l'autorité ecclésiastique en cette matière sont comme autant d'articles organiques de cette double décision conciliaire. Cf. *Denz.*10, 995, 1942, 2002, 2004. Par son objet, le décret du concile de Trente (celui du Vatican n'a fait que le renouveler) est disciplinaire, il s'agit d'abus à prévenir et à réprimer; seulement, il se fonde sur un principe d'ordre dogmatique, savoir que l'interprétation de l'Ecriture n'est pas livrée au libre examen, mais relève du magistère ecclésiastique.

D'où il suit qu'on ne saurait soutenir avec Jahn, *Introd. in libr. V. T.*, p. I, § 91, que cette législation est de tous points révocable, qu'elle impose à l'exégète catholique une obligation purement négative : celle de ne pas interpréter l'Ecriture en un sens qui soit contraire au dogme catholique, ou encore à quelque interprétation unanimement reçue des Pères; mais que, du reste, il lui est loisible de donner ses préférences à une explication différente. A ce compte, l'exégèse traditionnelle ne serait plus qu'une norme négative, elle nous apprendrait comment nous ne devons pas interpréter l'Ecriture, mais non pas comment il faut l'interpréter. C'est précisément cette manière d'entendre le décret du concile de Trente que le concile du Vatican a entendu exclure : « Quoniam vero quae Sancta Trid. Synodus de interpretatione divinae Scripturae ad coercenda petulantia ingenia salubriter decrevit, *a quibusdam hominibus prave exponuntur*, Nos... declaramus... *is pro vero sensu sacrae Scripturae habendus sit* quem tenuit ac tenet sancta mater Ecclesia. »

b) Pour préciser l'objet et la portée du décret du concile de Trente, il suffit d'en peser tous les termes.

1° *In rebus fidei et morum.* — Cette incise, qui passa sans difficulté à Trente, fut l'objet d'une vive discussion dans le concile du Vatican. Plusieurs Pères prétendaient qu'elle restreignait indûment le droit de l'Eglise. Mgr Gasser, rapporteur de la commission conciliaire *Pro fide*, ne nia pas le caractère restrictif de la clause, mais se contenta de répondre que, nonobstant les termes du décret, l'Eglise gardait le droit inaliénable de juger et de condamner *toute* interprétation qui porterait atteinte au dogme de l'inspiration ou à l'inerrance biblique, même si cette interprétation portait sur des passages n'intéressant pas directement le dogme et la morale. *Const. Concil. Vatic.* dans la Collectio Lacensis, VII, p. 226. L'incise « in rebus fidei et morum » limite, tout au moins de fait, l'objet direct du magistère ecclésiastique aux choses qui par elles-mêmes concernent la foi et les mœurs.

D'une façon plus précise, que faut-il entendre par « les choses qui concernent la foi et les mœurs »? On discute à ce sujet. M. Vacant, *Etudes théol. sur les const. du conc. du Vatican*, 1895, I, p. 528, pense qu'il ne s'agit pas de distinguer dans le contenu

biblique des textes dogmatiques et des textes non dogmatiques (bien que cette distinction soit en elle-même recevable); mais que la distinction porte sur le commentaire qu'on en fait, qui peut être doctrinal ou non doctrinal (philologique, archéologique, purement historique). Or, le décret ne viserait que le commentaire doctrinal. M. Vacant propose, lui-même, l'exemple suivant : « Ainsi, nous lisons la généalogie de J.-C. dans les Evangiles. Si on commente cette généalogie en faisant ressortir que J.-C. est véritablement homme, puisqu'il descend d'Adam, et qu'il est le Messie puisqu'il descend d'Abraham, de Jacob et de David, on en donnera une interprétation doctrinale... Si, au contraire, on cherche dans cette généalogie l'âge du monde, le nombre des ancêtres de J.-C., la date où ils ont vécu..., on donnera de cette généalogie une interprétation qui ne sera pas doctrinale; car ces points de chronologie n'appartiennent pas à la doctrine chrétienne et ne rentrent pas dans les énoncés qui font partie de la révélation. » D'autres, par exemple le P. Granderath, *Der Katholik*, 1898, p. 297, estiment qu'il s'agit des textes eux-mêmes intéressant directement le dogme ou la morale. L'opinion de M. Vacant rend compte d'un fait considérable, savoir que, de l'aveu de tous, l'obligation créée par le décret du concile ne s'étend pas, du moins directement, aux explications philologiques, scientifiques, purement historiques, sans connexion nécessaire avec la doctrine catholique, ni aux applications morales d'un caractère simplement édifiant; alors même que, pour des raisons étrangères à la révélation, les Pères s'accorderaient à entendre, de ce point de vue, un texte dogmatique. Dans l'interprétation traditionnelle de *Gen.*, II, 19, il y a lieu de distinguer la doctrine concernant la domination donnée à l'homme sur les animaux et certaines conclusions que l'on a cru pouvoir tirer du même passage : la présence de tous les animaux au paradis terrestre, l'hébreu langue primitive, etc. L'encycl. *Provid. Deus*, 29, fait observer, en citant S. Thomas, II *Sent.*, Dist. XIV, q. I, a. 2, que, dans les choses où ils n'avaient pas dans la révélation une lumière de foi, les commentateurs de l'Ecriture ont suivi les opinions de leur temps, ou les principes reçus dans l'école de philosophie à laquelle ils appartenaient.

Dans le commentaire que les Pères nous ont laissé de l'Ecriture, S. Thomas distingue ce qui appartient à la substance de la foi et les explications ultérieures qu'ils y ont ajoutées. Le premier de ces commentaires est seul une règle inviolable pour l'exégète catholique. « Il faut savoir, écrit-il, qu'en ce qui concerne le commencement des choses, les saints, d'accord sur ce qui est de foi, à savoir que Dieu seul existe de toute éternité, se trouvent avoir parlé diversement, du moins à s'en tenir à la surface des mots, touchant les autres points, qui ne sont pas de l'essence de la foi; sur ces points il leur a été permis d'avoir des opinions différentes, comme nous en avons encore le droit nous-mêmes. » In II *Sent.*, *Dist.* II, q. I, a. 3. Il est encore plus explicite dans la *Dist.* XII, q. I, a. 2, et *Dist.* XIV, q. I, a. 2. Les anciens ont interprété *Jos.*, X, 13, *Stetit itaque sol in medio coeli* d'après la cosmographie de Ptolémée; mais leurs explications scientifiques restent distinctes du fait, reconnu par eux, de la prolongation miraculeuse du jour. Un des torts des théologiens qualificateurs du S. Office dans l'affaire de Galilée a été de méconnaître la distinction faite par S. Thomas, et déjà autorisée par certains passages de S. Augustin dans son *De Gen. ad lit.* II, IX, 20; VIII, VII, 13. Voir Galilée et Inerrance biblique.

C'est un fait (dont il faut rendre compte) que, de nos jours, beaucoup d'exégètes ne font pas le même accueil à l'opinion limitant le déluge biblique à une portion de la terre, et à l'opinion qui le restreint à une portion de l'humanité; alors pourtant que les anciens n'ont pas distingué, du moins expressément, entre l'extension ethnographique du déluge et son extension géographique. Il est vrai que des apologistes croient pouvoir soutenir que les anciens n'ont pas été réellement unanimes à tenir l'universalité du déluge quant à la terre. Voir Déluge, col. 913.

2° *Ad aedificationem doctrinae christianae pertinentium.* Cette clause se rattache étroitement à la précédente, non pour la restreindre, ni pour l'étendre, comme a pensé le P. Granderath, *Der Katholik*, 1898, p. 385, mais pour la préciser d'après la distinction que nous venons de faire. Même dans les choses qui, prises en bloc, intéressent la foi et la morale, il est des circonstances qui n'ont pas de caractère dogmatique. Il s'agit donc ici des « choses qui contribuent à l'établissement du dogme », c'est-à-dire du commentaire théologique.

3° *Contra eum sensum quem tenuit et tenet sancta mater Ecclesia.* — Le Card. Franzelin, *De div. Trad. et Script.*, 1873, p. 223, entend ces paroles de la prédication quotidienne de l'Eglise, mais le contexte invite, semble-t-il, à les entendre, du moins principalement, de son magistère extraordinaire, définissant le sens d'un texte ou condamnant une interprétation qu'on en a proposée. S'il en est ainsi, *quem tenuit* concerne les décisions passées et *quem tenet* les décisions présentes. Les textes directement définis par l'Eglise *sensu affirmante* sont très peu nombreux, le sens d'un plus grand nombre a été déclaré *sensu negante* (dans quel sens il ne faut pas les exposer), soit directement, cf. *Denz.*[10], 224 (183), 1022 (902), 1050 (930), 1075 (955), 1076 (956), 2047; soit indirectement par la condamnation de certaines erreurs qu'on prétendait fonder sur l'Ecriture. Le Card. Franzelin, *l. c.*, p. 222, n. 2, a écrit : « Sensus *multorum* textuum hoc modo (par définition solennelle et directe) declaratus est. » En réalité, il ne cite que neuf passages qui aient été définis de la sorte; encore qu'il ajoute *etc.* De son côté, le P. Cornely, *Introd. in U. T. libros*, I, p. 589 (edit. alt., p. 610-611), n'en connaît que dix. On peut dire que le nombre des textes directement définis par l'Eglise ne dépasse pas la douzaine.

Pour qu'un texte soit censé défini de la sorte, il n'est pas nécessaire qu'il soit présenté comme tel par un canon de concile, l'exposition d'un chapitre dogmatique peut y suffire. C'est ainsi, qu'au sentiment de la plupart, *Matth.*, XVI, 16, *Tu es Petrus...*, se trouve défini dans la const. « *Pastor aeternus* ». *Denz.*[10], 1833 (1678). D'autre part, un texte apporté comme argument, même dans un document *ex cathedra*, n'est pas censé, par ce fait seul, être authentiquement défini; bien qu'il jouisse, de ce chef, d'une autorité particulière. Les textes développés dans la bulle dogmatique *Ineffabilis Deus* ne sont pas définis. Un argument d'Ecriture peut figurer dans un canon conciliaire, sans que la définition s'étende au texte lui-même, par exemple *Prov.*, VIII, 35, *Praeparatur voluntas a Domino*, cité d'après les LXX dans le quatrième canon du second concile d'Orange. *Denz.*[10], 177.

4° *Aut etiam contra unanimem consensum Patrum.* — Le seul fait du consentement des Pères, surtout en matière d'exégèse, autorise à présumer qu'il n'a pas eu sa cause dans une opinion purement humaine, mais qu'il se fonde plutôt sur les données de la révélation. Cependant, ce n'est là qu'une présomption. Il faudra considérer encore l'objet précis sur lequel porte le consentement. En y regardant de près, on constatera que parfois cet objet est beaucoup plus restreint qu'on ne l'avait pensé de prime abord ;

même, il peut arriver qu'il n'y ait pas réellement accord sur un seul et même objet. Le P. Patrizi, *in Act. Apost.*, viii, 33, a fait une enquête complète de la tradition exégétique au sujet d'*Isaïe*, liii, 8, *Generationem ejus quis enarrabit?* A l'exception de trois auteurs seulement, avant le xvi[e] siècle, tous les autres ont interprété ce texte de la génération du Christ, mais 39 de la génération éternelle, 4 de la génération temporelle, 20 de l'une et de l'autre. Le P. Patrizi croit devoir, au nom de l'interprétation traditionnelle, maintenir que, dans ce passage, il est question de la génération du Christ en un sens vague et transcendant; mais le P. Knabenbauer, *in Isaïam*, II, p. 310 et la plupart des modernes (cf. Condamin, *Le Livre d'Isaïe*, p. 321) délaissent cette explication, par la raison qu'il n'y a pas réellement ici d'exégèse traditionnelle. « Patres certe non consentiunt in *una* interpretatione cum *tres* habeant », dit le P. Corluy, *Spicil. dogm. bibl.*, 1884, II, p. 99; et le P. Chr. Pesch, *Praelect. dogm.*, 1898[2], t. I, n. 587, ajoute : « Patet neutram explicationem tradi ut pertinentem ad fidem catholicam. » Trop souvent, le consentement des Pères est allégué à tort, faute d'avoir été vérifié et analysé consciencieusement. Du reste, c'est à celui qui l'allègue d'en faire la preuve. Jusque-là, on n'est pas tenu de le croire, et il est permis de réserver son jugement. C'est à une facilité indiscrète d'écrire : *Omnes Patres consentiunt* que nous devons le discrédit qui s'attache de nos jours à l'argument de tradition, tel qu'il a été pratiqué par beaucoup de théologiens et d'exégètes depuis le xvi[e] siècle.

Même quand le consentement existe, on doit se demander en outre si les Pères ont donné leur explication comme nécessaire à l'unité catholique. C'est la circonstance la plus difficile à déterminer, mais aussi celle qui, malheureusement, retient le moins l'attention des auteurs. C'est uniquement par l'histoire des opinions et des controverses que l'on arrivera à se faire une certitude à ce sujet. S. Augustin et ses contemporains s'insurgèrent contre S. Jérôme, quand celui-ci prétendit que les LXX n'avaient pas été inspirés, mais ils ne menacèrent pas de rompre avec lui comme avec un hérétique; ils eussent été, sans doute, plus exigeants dans la question du canon de l'A. T., si Jérôme n'avait pas fait prévaloir, du moins en pratique, l'autorité de la tradition ecclésiastique sur ses conjectures de savant. Voir Canon catholique, col. 447-448. Parfois, on se demandera utilement ce que les anciens auraient pensé s'ils avaient eu nos connaissances historiques et géographiques. Si S. Augustin vivait de nos jours, maintiendrait-il que le paradis terrestre existe actuellement dans quelque partie du globe encore inexplorée? Bellarmin, *De gratia primi hominis*, c. xiv; édit. Vivès, V, p. 201, a cité et aprouvé les passages du S. Docteur à ce sujet.

Le fait que le consentement des Pères n'a pas été durable est, à lui seul, une preuve théologique qu'il n'était pas nécessaire. J'entends nécessaire à l'établissement du dogme, car il peut se faire (l'histoire de l'exégèse nous apprend que le cas n'est pas chimérique) qu'une interprétation perde pour un temps, même pour longtemps, le consentement unanime des commentateurs, encore qu'elle soit la véritable.

Pratiquement, le recours aux commentaires des Pères de l'Eglise fournit le plus souvent une direction plutôt qu'une règle de foi. Cette direction, l'exégète catholique ne s'en écartera que pour de graves raisons. C'est le sentiment du C. Cornely, *Hist. et crit. Introd. in U. T. lib. sac. Compendium*, 1896[3], p. 146. « Non multos textus ab Ecclesia directe vel indirecte definitos esse diximus; in paucioribus forte consensus ille Patrum invenitur; at in reliquis ideo nondum licet indulgere ingenio. » Même dans le cas où le commentaire traditionnel des anciens se présente avec un caractère dogmatique bien défini, s'il s'agit de questions controversées aujourd'hui entre catholiques, une intervention de l'Eglise sera le plus souvent nécessaire pour le faire accepter de tous. C'est dans ce sens que Bellarmin a écrit : « Non desunt loca Scripturae, ex quibus character (sacramentalis) colligi possit, praesertim adjuncta explicatione Patrum et Ecclesiae, *sine qua nullum dogma ecclesiasticum omnino certo statui potest.* » *De Sacram.*, ch. xx; édit. Vivès, III, p. 472.

Dans l'article Critique biblique, col. 813-818, on a déjà dit que le magistère de l'Eglise étendu à l'Ecriture est compatible avec la juste liberté dont l'exégète a besoin pour ses recherches.

3. *Valeur historique de la tradition ecclésiastique en matière d'exégèse.* — La société chrétienne est antérieure au Nouveau Testament. Le livre n'est que l'expression écrite d'une doctrine dont l'Eglise vivait déjà, d'une histoire qu'elle racontait depuis près d'un demi-siècle. En recevant certains textes comme canoniques, elle s'est assurée qu'ils étaient conformes à sa foi, ou du moins qu'ils ne contenaient rien de contraire. C'est ce que l'histoire du Canon atteste. D'une façon générale, la foi de l'Eglise n'est pas née des textes; au contraire, elle s'est formulée dans l'Evangile et les Epîtres. D'autre part, aucun de ces textes n'a la prétention de réfléchir l'enseignement ecclésiastique en son entier, ni de se passer, pour être compris, de la tradition vivante qui les a précédés et à la lumière de laquelle ils veulent être lus. Ecrits par des croyants et pour des croyants, ces livres resteront, dans une bonne mesure, lettre close, pour ceux du dehors. La dépendance de l'Ecriture vis-à-vis de l'Eglise ne s'affaiblira pas avec le temps, elle ira plutôt en grandissant à mesure que se multiplieront les controverses sur la lettre du texte.

Indépendamment de sa valeur dogmatique, envisagée du point de vue historique et dans sa valeur purement humaine, la tradition de l'Eglise sur les origines du Livre, sur la signification exacte de son contenu, s'impose à toute exégèse qui veut être réellement critique. C'est à cette attitude de l'Eglise au regard de l'Evangile que pensait sans doute S. Augustin quand il écrivait : *Evangelio non crederem nisi me catholicae Ecclesiae commoveret auctoritas.*

Corluy, *L'interprétation de la S. Ecriture*, dans « La Controverse et le Contemporain », 1885, p. 420-438. Granderath, *Constit. dogm. sacros. oecum. Concil. Vaticani*, 1892, Collect. Lac. VII, 72, 80, 124, 144, 154, 226, 240, 251, 508, 523 et *Der Katholik*, 1898, p. 289. 385. Loisy, *La critique biblique*, dans « Etudes bibliques[2] », p. 190; **Commentaire du décret* « Lamentabili sane exitu », 1908. Vacant, *Etudes théol. sur les const. du Conc. du Vatican*, 1895, p. 516-552. Kaulen, *Grundsätzliches zur Kathol. Schriftauslegung*, dans « Litterarischer Handweiser », 1895, n. 4-5. Brucker, *Questions actuelles d'Ecrit. sainte*, 1895, p. 81. E. Schoepfer, *Das Trid. Decret. über Kathol. Schriftauslegung*, dans « Bibel und Wissenschaft », 1896, p. 86. Egger, *Streiflichter über die freiere Bibelforschung*, 1899. Nisius, *Zeitschrift für Kathol. Theol.* (Innsbruck), 1899, p. 185, 282, 460; cf. 1897, p. 155. Lagrange, *L'interprét. de la S. Ecriture dans l'Eglise*, dans la « Revue biblique », 1900, p. 135. Mangenot, *Herméneutique*, dans le Dict. de la Bible (Vigouroux), 1901, p. 619. Chr. Pesch, *Theologische Zeitfragen*, 1902, p. 42. Vinati, *De magisterio Ecclesiae exegetico*, dans « Divus Thomas », 1903, p. 259; cf. 1886, p. 53. Bonaccorsi, *L'interpret. della Scrittura secondo*

la dottrina cattolica dans « Questioni bibliche », 1904, p. 141-263; cf. *Rev. bibl.*, 1904, p. 141. Voir, en outre, les « Introductions générales à l'Ecriture » où l'on traite d'ordinaire des rapports de l'exégèse avec le magistère ecclésiastique.

Alfred DURAND, S. J.

EXEMPTION DES RÉGULIERS. — I. *Notion de l'exemption.* — II. *Son développement historique.* — III. *Ses raisons juridiques.*

I. Notion de l'exemption. — L'exemption est un privilège, qui soustrait des personnes ou des établissements ecclésiastiques aux autorités de droit commun et les place sous la juridiction immédiate et exclusive du Souverain Pontife. L'exemple le plus notable de ce privilège est l'exemption des ordres religieux, qui est encore de nos jours en vigueur. C'est celle qui a été le plus discutée et dont nous nous occuperons dans cet article.

Dans la discipline actuelle, l'exemption se présente sous deux formes : 1° *L'exemption proprement dite*, dont jouissent, par suite de concessions particulières, tous les ordres réguliers à vœux solennels et, exceptionnellement, quelques instituts à vœux simples : en principe, elle les place en dehors de l'autorité des prélats diocésains, dont ils ne dépendent que dans les cas spécifiés par le droit. En fait, ces cas exceptés sont nombreux; ils concernent surtout le ministère extérieur des religieux et certains objets limités de leur administration intérieure. 2° *L'exemption improprement dite*, qui, de loi générale, appartient à toutes les congrégations à vœux simples non diocésaines : ces instituts demeurent en principe soumis à la juridiction des évêques; ils n'en sont dispensés que sur les points prévus par le droit. Ces points se rapportent à l'administration intérieure.

Théoriquement ces deux espèces d'exemption sont très différentes; pour la première, l'indépendance de l'autorité diocésaine est la règle générale, la sujétion est l'exception; pour la seconde, la sujétion est la règle, l'indépendance l'exception. Mais *pratiquement* la différence, quoique notable, est beaucoup moins accentuée, par suite du grand nombre de limitations apportées au principe théorique.

Quoi qu'il en soit, et pour être inégalement étendus, les deux modes d'exemption ont cela de commun, qu'ils créent, dans les diocèses, des organismes, à certains égards, indépendants de l'autorité diocésaine, et ces sortes d'enclaves, plus ou moins autonomes, semblent, à première vue, en opposition avec les exigences d'une hiérarchie bien constituée : c'est là l'objection fondamentale qu'on fait valoir contre elles et d'où les autres dérivent.

Elle n'est pas dénuée de toute raison. Une institution a presque toujours ses avantages et ses inconvénients; et ceux-ci sont parfois augmentés par l'abus que les hommes font des meilleures choses. L'exemption n'a pas échappé à cette loi de nature. La preuve en est dans les amendements que le Saint-Siège y a introduits à certaines époques; et comme le remarque un canoniste, si le droit des Décrétales contient un titre *De excessibus praelatorum*, il contient aussi le titre *De excessibus privilegiatorum*. (WERNZ, *Jus decretalium*, vol. III, n. 701.)

Mais la part faite aux écarts de l'homme et aux inconvénients accidentels de l'institution, il suffit, pour justifier l'exemption, d'en examiner sans parti pris, l'élaboration historique et les motifs juridiques.

II. Développement historique de l'exemption. — Ce n'est pas un dessein préconçu qui a donné naissance à l'exemption : elle est le produit de l'expérience. La constatation de convenances pratiques a amené le pouvoir suprême à actuer progressivement les principes dogmatiques qui la légitiment; et ce sont ces mêmes constatations, qui lui ont inspiré des retouches successives, par où peu à peu l'institution a été mise à point.

Les premiers monastères, composés presque totalement de simples laïques, furent dépendants de l'évêque. Mais quand se multiplièrent les moines élevés à la cléricature et placés sous l'autorité de supérieurs prêtres, il advint comme naturellement que l'évêque se déchargea sur ceux-ci du soin pastoral des couvents. Ailleurs l'ingérence de certains prélats troubla la vie domestique des monastères et porta leurs habitants à invoquer la protection du Siège apostolique. Ainsi s'ouvrait la voie aux exemptions.

Au VI[e] et au VII[e] siècle, nous trouvons des monastères soustraits à la juridiction des évêques, et placés en Afrique sous celle du primat, en Orient sous celle du patriarche de Constantinople. En Occident, des franchises plus ou moins étendues furent accordées, surtout vers le commencement du VII[e] siècle; on eut même, au cours de ce siècle, quelques exemples de pleine exemption avec dépendance immédiate du Siège apostolique. Ces exemples se multiplient à partir du XI[e] siècle; et l'institution prend sa place dans les collections officielles du droit des Décrétales. C'est l'exemption proprement dite. Aucune loi générale ne l'accorda (et ne l'accorde encore de nos jours) indistinctement à tous les réguliers; mais en fait tous l'ont acquise ou par privilège direct ou par voie de communication. Le concile de Trente (sess. XXV, *De regular.*) et après lui les Souverains Pontifes maintinrent le principe de l'exemption, mais ils s'attachèrent, notamment INNOCENT X (*Cum sicut*, 14 mai 1648), CLÉMENT X (*Superna*, 21 juin 1670), BENOIT XIV (*Firmandis*, 6 novembre 1744 et *Apostolicum*, 30 mai 1753) et LÉON XIII (*Romanos Pontifices*, 8 mai 1881), à déterminer, d'une façon plus exacte, les relations qu'elle établit entre les évêques et les réguliers, et par de sages limitations la rapprochèrent de ce point où les avantages l'emportent manifestement sur les inconvénients.

Cependant, au cours du XIX[e] siècle, la floraison d'un grand nombre d'instituts à vœux simples souleva des questions analogues à celles qui avaient occasionné l'exemption des réguliers et ses déterminations successives : les congrégations romaines les décidèrent d'après les analogies juridiques et l'expérience d'une bonne administration. Il se forma ainsi, au sujet de l'exemption improprement dite, une jurisprudence autorisée que LÉON XIII précisa et sanctionna, en 1900, sous forme de loi générale dans la constitution *Conditae a Christo*.

On le voit, la manière même dont s'est élaborée cette législation, crée en faveur de l'exemption la meilleure des présomptions. Le Saint-Siège a pu, pendant de longs siècles, peser le pour et le contre : loin de se dissimuler les inconvénients, il s'est attaché à les prévenir ou à y remédier. Néanmoins il a maintenu la chose, et, quoique sollicité à certains moments par la gravité des circonstances, il s'est refusé à sa suppression. (Cf. PIE VI, *Quod aliquantum*, 10 mars 1791; et la Lettre de la S. Congrégation des Evêques et Réguliers, du 10 juillet 1901.) C'est sans nul doute qu'il l'a jugée légitime et utile.

III. Raisons juridiques de l'exemption. — L'exemption en effet peut être considérée ou dans son *principe* ou dans ses *conséquences pratiques*. A ce double point de vue, il est facile d'en justifier l'existence.

1° *Son principe*, surtout après les définitions du

concile du Vatican, ne saurait être contesté. Le Souverain Pontife a reçu, de droit divin, juridiction immédiate sur tous les fidèles et toutes les collectivités ecclésiastiques. Il n'est donc pas obligé, pour exercer cette juridiction, de passer par l'intermédiaire des autorités subordonnées, mais il a le droit d'entrer en contact direct avec leurs inférieurs. Sans doute l'épiscopat est lui aussi de droit divin et le Pape ne peut le supprimer ni formellement ni équivalemment; mais il lui appartient, dans une large mesure, de déterminer, d'augmenter ou de restreindre son autorité quant aux lieux, aux personnes et aux objets. Il dépend donc de lui de réserver à son for exclusif, même sur les territoires diocésains, certaines catégories de personnes et d'établissements. Il lui est même loisible, comme nous le voyons en certains endroits par l'institution des prélatures exemptes, de créer en plein diocèse de véritables enclaves apostoliques, de vrais territoires séparés. (Cf. Wernz, *Jus decretalium*, tome II, tit. 38.)

On serait mal fondé à estimer cet exercice du pouvoir pontifical contraire à l'unité hiérarchique. L'unité légitime n'est pas une uniformité matérielle et absolue, renfermée dans un cadre rigide, mais l'ordre conforme à la divine constitution de l'Eglise. Cette uniformité de dessin n'existe pas dans le gouvernement civil : dans le même lieu et à l'égard des mêmes personnes on voit fonctionner des organismes indépendants les uns des autres et reliés par leur jonction au pouvoir central.

Et ce principe de la juridiction immédiate du Pape, qui fonde l'exemption, en justifie par lui-même l'opportunité. Il est utile que dans une société dogmatique, comme l'Eglise, les principes essentiels de sa constitution soient concrétés dans des institutions vivantes, que les prérogatives du pouvoir pontifical soient manifestées et maintenues en perpétuel exercice dans les faits.

Cette connexion intime de l'exemption avec la plénitude de la juridiction apostolique explique pourquoi elle a compté parmi ses adversaires presque tous les adversaires de la primauté du Pape, en particulier les gallicans. Elle explique aussi pourquoi le Saint-Siège a vu une atteinte à ses droits dans les actes tentés contre l'usage légitime de l'exemption. Cf. Pie IX, *Ex epistola* 26 octobre 1865; et Léon XIII, dans le *Livre Blanc* du Saint-Siège, ch. II. — Voir aussi Pie VI, *Auctorem fidei*, prop. 84, art. 7, ap. Denzinger-Bannwart, 1590 (1453).

2° *Au point de vue pratique*, l'exemption regarde l'*administration intérieure* des communautés et *leurs relations au dehors*. Examinons ce double aspect.

a) En ce qui concerne la *vie domestique*, les convenances naturelles demandent qu'on lui laisse une certaine autonomie, et que la famille religieuse s'administre par elle-même. Ces instituts ont leurs constitutions, leurs traditions, leur esprit : ce sont leurs éléments vitaux ; pour être utile, leur gouvernement doit s'y accommoder : du dehors il est difficile de s'en pénétrer, au milieu surtout des objets multiples qui absorbent la sollicitude épiscopale. Sans doute, puisqu'il s'agit d'une institution à quelque égard publique, d'une association qui a reçu du pouvoir ecclésiastique son existence canonique et les règles qui la gouvernent, cette autonomie doit être tempérée par le contrôle et la haute direction de l'autorité. Mais si cette surintendance est réservée totalement aux chefs du diocèse, il est facile de le comprendre, sous une apparence d'unité hiérarchique il sera malaisé d'éviter l'anarchie. La plupart des instituts sont répandus dans plusieurs diocèses ; ceux qui servent le plus puissamment les besoins généraux de l'Eglise, dans de nombreux pays. « Leur administration intérieure, dit justement un écrivain, dépendra-t-elle d'un seul évêque, celui de la maison mère, par exemple? Ce sera remplacer la distinction des juridictions par leur confusion, et, en étendant les pouvoirs d'un évêque hors de ses limites hiérarchiques, sur un terrain soumis à l'autorité d'un autre évêque (son supérieur, peut-être, par la dignité du siège), créer entre les deux prélats une situation tout au moins délicate. Chaque évêque, au contraire, conservera-t-il un empire autonome sur les maisons religieuses de son diocèse? Mais alors qui pourvoira au gouvernement général de l'institut? Soumis à des forces indépendantes, et souvent divergentes, il se désagrégera. » Que si, pour résoudre la difficulté, on ne laisse subsister que des instituts diocésains, leur vie sera comprimée, leur service restreint: dans une société *catholique*, il y a des exigences d'un caractère général; il faut, pour y pourvoir, des organes plus larges que les sectionnements locaux. Pour ne citer qu'un exemple, « jamais les congrégations purement diocésaines ne pourraient supporter la tâche pénible des missions étrangères : un corps à l'étroit, sans air et sans espace pour se développer, sollicité par des préoccupations régionales, ne saurait avoir assez de vitalité pour entreprendre, soutenir une œuvre aussi lourde, aussi ardue que celle de l'évangélisation contemporaine, avec son nombreux personnel, ses orphelinats, ses écoles, ses léproseries, ses collèges, voire même ses universités et ses observatoires ». Il n'y a qu'une solution, laisser aux instituts leur extension extradiocésaine et assurer l'unité de leur vie par un sage tempérament de dépendance et d'autonomie relatives.

Mais, en dehors même des services à rendre, et à s'en tenir aux seules exigences du bien propre des instituts, l'expérience montre le besoin d'une vie une, circulant à l'intérieur d'organismes assez développés. De là cette tendance progressive à l'unification des maisons d'un même ordre, qui marque l'histoire de la discipline. Les grandes créations religieuses du XIIIe siècle préfèrent au système des anciens monastères séparés la centralisation administrative par provinces sous un général unique; et, depuis le concile de Trente jusqu'à nos jours, le législateur, à plusieurs reprises, a ordonné ou secondé l'union de maisons ou de groupements indépendants en des corps plus vastes et plus compacts sous l'autorité de chapitres généraux.

b) C'est dans les *relations extérieures* des communautés que l'exemption prêtait le plus à la critique. Sous ce rapport, elle créait, au cœur des diocèses, non seulement des corps indépendants quant à leur vie intime, mais des centres d'action autonome qui rayonnaient au dehors sur un territoire et des fidèles soumis à une autorité propre.

Ici encore le droit du Pape était incontestable. Il a juridiction pour députer lui-même, dans toute l'Eglise, des ouvriers apostoliques ne relevant que de son autorité. Les fruits abondants de leur ministère ont justifié cette mission pontificale. A certaines heures troublées, au milieu des vicissitudes de la vie de l'Eglise, il fut utile que le vicaire de Jésus-Christ eût sous la main ces milices en contact immédiat avec lui.

Toutefois, on ne peut en disconvenir, dans le jeu normal des institutions ecclésiastiques cette activité externe des communautés exemptes était de nature à produire des heurts. La question se posait surtout au sujet des ordres à vœux solennels; car, pour la plupart, les congrégations à vœux simples dépendent dans leurs ministères de la juridiction épiscopale.

En ce qui touche les premiers, le concile de Trente

et le Saint-Siège maintinrent le *principe* de l'exemption. Mais par une série de limitations de détail, ils ramenèrent en fait, dans une très large mesure, l'action externe des réguliers sous l'autorité des évêques. Ceux-ci, en nombre de points, furent établis délégués apostoliques et reprirent ainsi par délégation des objets qui étaient soustraits à leur pouvoir ordinaire. De plus, tout en conférant directement aux religieux d'amples facultés pour confesser, prêcher, administrer les sacrements et exercer divers ministères, on soumit à l'approbation ou au consentement de l'ordinaire du lieu l'exercice licite, et parfois valide, de ces pouvoirs. Les canonistes ont dressé de longues listes de ces dérogations : leur étendue même interdit de les reproduire ici. Mais elles sont telles que le *Livre Blanc*, publié par le Saint-Siège en 1905, au sujet des affaires de France, a pu très justement caractériser en ces termes l'état actuel de la discipline : « Ces instructions (de la S. Congrégation des Evêques et Réguliers, du 10 juillet 1901) réfutent pleinement une accusation qui a été souvent répétée, spécialement dans les derniers temps de la guerre contre les congrégations religieuses. On reproche aux religieux de s'être soustraits à la juridiction des évêques; le document autorisé qu'on vient de lire montre, au contraire, très clairement que même les ordres religieux à vœux solennels, qui jouissent d'une plus grande exemption, sont bien exempts pour ce qui concerne leur vie intérieure, mais qu'ils dépendent presque complètement des ordinaires pour tout ce qui regarde leur vie extérieure et publique. »

Il demeure vrai que la dépendance n'est pas absolue; et, sur les points mêmes où ils sont assujettis aux évêques, les réguliers jouissent d'une sorte de recommandation apostolique, qui, dans la pensée du Saint-Siège, ne doit être déclinée que pour de justes motifs et selon les règles fixées par lui. Mais, somme toute, si l'on considère ce sujet du point de vue élevé de la constitution de l'Eglise, de la saine observance des conseils évangéliques, du bon gouvernement des instituts religieux et du bien suprême des âmes, on reconnaîtra la légitimité et la sagesse de cette législation. Dans son ensemble elle arrive à concilier par un équitable tempérament les intérêts en présence. Il reste à la bienveillance, à la déférence et à l'esprit de paix et d'union de compléter la loi et d'aider à la fin qu'elle s'est proposée : le service de Dieu et des âmes. L'étude attentive de l'exemption est sa meilleure apologie.

Bibliographie. — De Buck, *De exemptione regularium*, Bruxelles, 1869. — Thomassin, *Ancienne et nouvelle discipline de l'Eglise* (t. I, l. III, cc. xxix-xli), Paris, 1725. — Ferraris, *Prompta bibliotheca* (ad v, *Regulares*, art. 2), Rome, 1883-1889. — Zaccaria, *Antifebronius vindicatus* (p. iv, diss. 4, n. 2), Césène, 1771, dans Migne, *Cursus Theol.*, vol. XXVII. — Gerdil, *Animadversiones in Febronii retractationem* (Œuvr., t. XIII, p. 350), Rome, 1808. — Bouix, *De jure Regularium* (t. II, p. 5, s. 2, c. 2), Paris, 1882. — Montrouzier, *L'exemption des réguliers et le clergé de France* (dans *Revue des Sciences ecclésiastiques*, 1864, t. X, p. 16). — Zitelli, *Apparatus juris ecclesiastici* (p. 60), Rome, 1886. — Wernz, *Jus Decretalium* (vol. III, tit. 24, § 6, ii), Rome, 1901. — Vermeersch, *De religiosis* (t. II, voir la table au mot *Exemptio*), Bruges, 1910. — *Le Livre Blanc du Saint-Siège* au sujet de la séparation de l'Eglise et de l'Etat en France (ch. ii et Docum. vi), édition des *Questions actuelles*, Paris, 1905. — Blumenstock, *Der papstliche Schutz im Mittelalter*, Inspruck, 1890. — Hüfner, *Das Rechts-Institut der klosterlichen Exemtion in der abendlandischen Kirche*, Mayence, 1903. — Du Lac, *Jésuites* (pp. 155 et sqq.), Paris, 1901.

Jules Besson.

EXPÉRIENCE RELIGIEUSE.

— En réservant les questions connexes (voir Foi, Immanence, Mysticisme, Pragmatisme), on voudrait seulement, dans l'étude suivante, distinguer la multiplicité des systèmes qui se réclament de l'expérience religieuse et, dans ces erreurs où la part de vérité est grande, l'exagération particulièrement pernicieuse, aider à reconnaître les limites de l'une et de l'autre.

I. *Notion.* — II. *Thèses hétérodoxes.* — III. *Censures de l'Eglise.* — IV. *Illégitimité de l'appel à l'expérience comme critère exclusif ou principal.* — V. *Rôle important comme facteur subordonné.* — VI. *Analogies des expériences entre religions.* — VII. *Bibliographie.*

I. Notion. — Le mot expérience n'est pas à prendre ici au sens d'expérimentation scientifique, mais de donné expérimental. α) *Au sens large*, il exprime tout fait d'ordre religieux que nous pouvons observer dans notre vie intime : secours providentiels, réponses à nos prières, visions, révélations... Cette qualification des faits, impliquant toute une dogmatique, présuppose la solution de questions en litige; pareil emploi du mot est donc à éviter en apologétique. β) *Au sens strict*, est expérience religieuse toute impression éprouvée dans les actes ou états que l'on nomme religieux : sensation de dépendance, de délivrance, illumination, sentiment de joie ou de tristesse, considérés dans leur aspect affectif, indépendamment de toute interprétation spéculative.

L'expérience religieuse étant invoquée en réaction contre l'autorité extérieure et contre des tendances qualifiées de formalistes et d'intellectualistes, on a chance de mieux comprendre ce que le terme signifie en portant l'attention sur ce qu'il indique d'*individuel*, d'*émotionnel*, de *passif*.

II. Thèses hétérodoxes. — Les théories hétérodoxes qui préconisent l'expérience religieuse ont un double fondement, l'un théologique, la chute originelle, l'autre philosophique, l'impuissance de la raison, tous deux en étroit rapport.

a) Leur source est en effet à chercher dans la conception protestante du péché d'Adam. Cette faute ayant corrompu notre nature, dit Luther, la raison est aussi incapable d'atteindre à la connaissance de Dieu, que la volonté impuissante à pratiquer le bien : connaissance du vrai et justification sont donc en nous l'œuvre immédiate de Dieu. Par une action intime, il révèle à chaque individu ce qu'il faut croire et il opère en chacun l'acte justifiant, c'est-à-dire la *certitude sentie* d'être sauvé par le Christ, cf. Denifle, *Luther und Luthertum*, in-8, Mayence, 2e éd., 1906, t. I, p. 630 sq., 728 sq., 736 sq., 748 sq., 756 sq.

L'élan donné par la Réforme a eu pour résultat de développer les théories philosophiques qui humiliaient la raison — dans la mesure où elles la convainquaient d'impuissance, elles confirmaient le dogme central du protestantisme, cf. Chossat, dans Vacant, *Dict. de théol. cath.*, art. Dieu, col. 766 sq. — et de favoriser le subjectivisme et le sentimentalisme. Les théoriciens de l'expérience religieuse les plus en vue font eux-mêmes remonter à Luther les principes qu'ils professent, voir plus bas, col. 853, *b*.

b) Dès l'apparition du Jansénisme, on a dénoncé l'affinité de ses thèses avec les dogmes protestants et signalé même des dépendances marquées, cf. Dechamps, *De haeresi Janseniana*, in-fol., Paris, 1728, spécialement, disp. I, c. ii, iii, iv; disp. II, c. iv...

La même thèse de la corruption foncière, après la chute originelle, et de l'impuissance radicale du libre arbitre, amenait à professer que tout est péché dans l'homme, à moins que la grâce — c'était pour le jansénisme la charité entraînant la volonté par une délectation nécessitante, *delectatio victrix* — ne lui fasse opérer le bien.

L'influence de ces idées sur PASCAL oblige à distinguer avec soin, dans ses opinions, ce qui est ou psychologie pénétrante ou contamination regrettable, cf. *Pensées*, éd. des Grands Ecriv., t. I, p. CLXXVI; t. II, p. 175, 201 et notes; t. III, p. 4, note 2; cf. CHOSSAT, *loc. cit.*, art. Dieu, col. 803 sq. La raison y est souvent déprimée outre mesure, la religion parfois trop identifiée avec l'émotion du cœur[1].

c) Les *Discours* de SCHLEIERMACHER, « publiés en 1799, ouvrent avec la dernière année du siècle, écrit un auteur protestant, une nouvelle ère pour la chrétienté ». E. STROEHLIN, dans LICHTENBERGER, *Encycl. des sc. relig.*, 1881, t. XI, p. 506. A tout le moins, marquent-ils une modification considérable dans la dogmatique réformée. Jusque là, elle avait surtout invoqué l'expérience intime comme la *raison individuelle de la foi;* à partir de cette époque, elle la regarde de plus en plus comme le fait religieux fondamental, d'où l'on déduira l'*objet de la foi*.

Les théories de SCHLEIERMACHER ont été développées par l'école d'Erlangen (HOFMANN, FRANCK surtout, DAXER...). L'école de RITSCHL (HERRMANN, REISCHLE, HAERING...), tout en invoquant l'histoire, aboutit à un fidéisme analogue. Cf. M. GOGUEL, *W. Herrmann et le problème relig. actuel,* in-8°, Paris, 1905, p. 189 sq. Ces vues ont été vulgarisées en France par A. SABATIER. « La piété n'est rien, dit-il, reprenant le mot de Pascal, si ce n'est Dieu sensible au cœur. » *Esquisse d'une philos. de la religion*, 7e éd., in-8°, Paris, 1903, l. III, c. II, p. 269. « Le phénomène religieux... a trois moments... : la révélation intérieure de Dieu, laquelle produit la piété subjective de l'homme, laquelle à son tour engendre les formes religieuses historiques », p. 268. Les interprétations de ces révélations en formules humaines diversifient les *Credo* et les religions. Plus parfaites dans le Christianisme, elles doivent cependant, parce que tout évolue, être sans cesse tenues à jour. Cf. *Les relig. d'autorité et la relig. de l'Esprit*, 2e éd., in-8°, Paris, 1904, p. 528 sq., 561 sq. C'est la théorie dite symbolo-fidéisme. Cf. MÉNÉGOZ, *Publications diverses sur le fidéisme*, Paris, 1900.

d) Au même courant de pensée se rattache le modernisme, cf. LOISY, *Autour d'un petit livre*, in-12, Paris, 1903, p. 195 sq.; *L'Evangile et l'Eglise*, in-12, Paris, p. 66 sq., 174 sq.; et G. TYRRELL, *Rights and limits of theology*, dans la *Quarterly Review*, 1905, p. 406; *Through Scylla and Charybdis*, in-12, Londres, 1907, p. 208, 306 sq., etc., bien qu'il se défende du sentimentalisme de Schleiermacher, *Lex credendi*, in-12, Londres, 1906, p. I, c. IV, p. 15 sq., p. 251 sq. et s'en sépare en fait par ses efforts — inefficaces — pour maintenir aux formules dogmatiques quelque valeur intellectuelle et à l'Eglise quelque autorité doctrinale, cf. *Théologisme*, dans la *Revue pratique d'apologétique*, 1907, t. IV, p. 499-527; cf. *Programma dei modernisti*, in-8°, Rome, 1908, p. 97 sq.

e) La « philosophie nouvelle » avec M. BERGSON rejoint des conclusions assez semblables, en partant de principes tout différents. La réalité, à ses yeux, est un mouvement infiniment riche. Plus on y participe passivement, dans la conscience *simultanée* des impressions musculaires, du sentiment, du vouloir et du connaître, plus riche est l'*intuition* qu'on en obtient, car moins on la morcelle et moins on la déforme, sous prétexte de la comprendre. L'expérience de l'action est donc seule révélatrice; nos idées abstraites ne sont bonnes que comme *recettes pratiques* ou formules schématiques d'actes à produire. Ce panthéisme idéalo-pragmatiste, M. E. LE ROY a tenté de l'adapter à l'orthodoxie catholique. Les dogmes ne seraient non plus que les formules privilégiées, propres à nous disposer à expérimenter Dieu dans l'action religieuse. *Dogme et critique*, 2e éd., in-12, Paris, 1907.

f) Au pragmatisme qui précède, W. JAMES a pris ses critiques de l'intellectualisme, *A pluralistic universe*, in-8°, Londres, 1909, lect. V, p. 214, VI, p. 225 sq., à la *mind-cure*[1] son inspiration religieuse, au positivisme son agnosticisme et sa méthode strictement expérimentale. Etudiant toutes les manifestations religieuses en tant que phénomènes psychologiques, il en montre les caractéristiques communes, les juge légitimes (au nom de son critère de la valeur), parce qu'utiles à l'humanité. Ces attitudes pratiques partout semblables et ces émotions individuelles, analogues malgré leurs divergences, seraient l'essentiel de la religion. Libre à chacun de les expliquer par les hypothèses ou « *surcroyances* » qu'il lui plaît, *L'expérience religieuse*, 2e éd., in-8°, Paris, 1908, p. 405 sq. (1re éd. angl. p. 485 sq.). Les préférences de W. JAMES vont — car il n'est difficile en fait de logique que pour les systèmes intellectualistes — vers une sorte de panthéisme, mais pluralistique et finitiste, *A pluralistic universe,* p. 310 sq. et passim.

Pour ce philosophe, nombre de phénomènes de l'expérience religieuse, conversions, motions subites, impressions de secours, s'expliqueraient par les ébranlements du subconscient. Par le seuil[2] de la conscience, le divin entrerait en relation avec nous et certaines crises religieuses s'expliqueraient par l'irruption dans la pleine conscience d'impressions indistinctes, accumulées plus ou moins longtemps dans ses régions obscures. *L'exp. relig.*, p. 196 sq. (angl. 230 sq.), 398 sq. (angl. 477 sq.).

g) M. H. BOIS adopte cette thèse capitale, *La valeur de l'exp. relig.*, in-12, Paris, 1908, c. V, p. 114 sq., pendant qu'il essaye, avec une critique d'ailleurs pénétrante, de prouver, par les caractères de ces phénomènes, qu'on est en droit d'admettre au delà d'eux, comme au delà de l'expérience sensible, un noumène qui serait Dieu, c. I, p. 12 sq.

Conclusion. — Au terme de cette brève esquisse, le lecteur entrevoit les caractéristiques de ces thèses.

Pour bien saisir leur individualité, il conviendra de noter les philosophies qui les supportent.

MM. W. JAMES et H. BOIS, par leurs vues sur les

1. Sans doute, la religion intéresse au plus haut point le cœur. Ce n'est ni un cérémonial de politesse tout extérieure — *une étiquette;* ni un ensemble de pratiques pour s'assurer la protection divine — *une recette;* ni une adhésion platonique à la vérité connue — *une sagesse;* c'est surtout un rapport d'affection filiale de l'homme à Dieu — *une amitié*.

Mais de cette amitié, comme de toute autre, la sincérité et l'intensité se mesurent, non à *la sensibilité*, affaire de tempérament, mais à *la délicatesse du cœur*, affaire de libre générosité.

1. La *mind cure* et la *christian science* sont une sorte de thérapeutique, très en vogue en Amérique. Elles s'essaient à relever le tempérament par suggestion de vues d'ordinaire panthéistiques, plus ou moins mêlées de christianisme, cf. W. JAMES, *Expér. relig.*, p. 80 sq. (angl. p. 94 sq.).

2. « Dans la psychologie moderne, on appelle *seuil* le minimum d'excitation nécessaire pour produire une sensation. » W. JAMES, *Exp. relig.*, p. 111 (angl. 134); d'où la conception de conscience *subliminale*, p. 196 sq. (angl. 230 sq.).

crises de conversion et les impulsions de l'Esprit, sont très proches des conceptions protestantes primitives, mais LUTHER était un scolastique (nominaliste), W. JAMES est positiviste, M. H. BOIS kantiste (néo-idéaliste).

Sans donner le même rôle à ces saisies et à ces contraintes de la grâce, SCHLEIERMACHER, SABATIER, LOISY, vont à un panthéisme, dont TYRRELL et les modernistes, en exagérant l'immanence divine, se défendent parfois fort mal.

Un panthéisme idéaliste imprègne aussi les spéculations de la « philosophie nouvelle ».

Par contre, il est aisé de comprendre à quel point diffèrent de ces théories : α) l'appel à l'*expérience des siècles chrétiens*, à la *tradition vivante* du Christianisme, à la *conscience obscure* de l'Eglise, d'où affleurent, au cours des âges, dans sa conscience claire, les notions dogmatiques qu'elle définit, voir art. DOGME, col. 1154, 1169, et art. TRADITION; β) l'appel aux *faits internes*, pour remonter à Dieu, leur cause, voir art. DIEU, col. 1059; ou aux *expériences individuelles*, soit pour amener le sujet à observer en lui l'action de Dieu et le disposer à croire, voir art. IMMANENCE (méthode), soit pour étudier le développement normal de la vie de foi, voir col. 1857, 1858.

Rien de cela, à moins d'exagération regrettable, n'est atteint par les censures que nous allons rapporter.

III. Censures de l'Eglise.

— A. — L'Eglise s'est opposée, dès le principe, aux thèses fidéistes et pseudo-mystiques appuyées sur l'expérience religieuse, en condamnant les premières assertions de LUTHER sur la foi justifiante, soit par LÉON X, proposit. 10-16, cf. DENZINGER, 10e éd., n. 750 sq. (634 sq.), soit par le Concile de Trente, cf. PALLAVICINI, *Hist. du Conc. de Trente*, in-4°, Montrouge, 1844, t. II, l. VIII, c. IV sq. ; surtout c. IX sq., p. 244 sq.; THEINER, *Acta genuina*, t. I, p. 216b, 335b, 358, 362 sq.

Le Concile proscrit deux principes également graves : α) la conception de la foi justifiante comme d'une certitude absolue que nos fautes nous sont remises; β) la nécessité et la possibilité d'une telle certitude. Sess. VI, c. 9, 12, 13; can. 12-17; cf. DENZINGER, n. 802 sq. (684 sq.), 822 sq. (704 sq.). De plus, il maintient la nécessité des œuvres, soit du repentir avant le pardon, soit de la pratique des commandements après; Sess. VI, c. 6, 11, 16, can. 9, 18 sq.; DENZINGER, n. 798 (680), 804, 809, 819 (701), 828 sq. (710 sq.). En rejetant cette prise de conscience, cette impression personnelle du salut, caractéristiques de la conversion et de la vie protestantes, cf. MOEHLER, *La Symbolique*, trad. F. LACHAT, 2e édit., in-8°, Paris, 1852-53, § 20, t. I, p. 235 sq., en déniant cette scission, aussi essentielle à la Réforme primitive, entre la religiosité et la moralité[1], *op. cit.*, § 25, p. 284 sq., il mettait un abîme entre la mentalité catholique et la mentalité protestante.

B. — Les querelles du quiétisme, cf. J. PASQUIER, *Revue du Clergé français*, 1909, t. LIX, p. 257 sq., amenèrent la condamnation d'erreurs apparentées. MOLINOS faisait trop grande la passivité de la nature, exagérant l'action de Dieu dans les âmes, jusqu'à les

1. Le protestantisme a généralement abandonné cette doctrine. Toutefois, par le principe du libre examen, il a séparé la foi au Christ de l'obéissance à l'Eglise. Comme il croit des dogmes positifs ce qu'il juge croyable, chacun accepte des préceptes ce qu'il juge obligatoire. Au terme de cette évolution, le point de vue de la morale est tout déplacé : elle vise uniquement à une mise en valeur de l'individu, dans un sens social et humanitaire.

rendre irresponsables des plus graves abus; DENZINGER, n. 1221 sq. (1088 sq.).

C. — Les progrès de fidéisme allemand, après SCHLEIERMACHER et RITSCHL, invitaient le Concile du Vatican à préciser la doctrine catholique. Il le fit en proclamant la possibilité pour la raison d'arriver à connaître Dieu avec certitude, Sess. III, c. 2 et can. 1, DENZINGER, n. 1785 (1634), 1806 (1653); en proscrivant la conception de la foi, comme d'un assentiment basé sur l'expérience *seule*, et en maintenant, *avec* l'illumination intime du Saint-Esprit, le rôle des motifs objectifs et des critères externes, Sess. III, c. 3 et can. 3, DENZINGER, 1789 sq. (1638 sq.), 1812 (1659); voir le schéma prosynodal, c. 7, *Collect. Lacens.*, *Acta*, t. VII, p. 510 et les notes, p. 527 sq.

D. — Dernier aboutissement de l'anti-intellectualisme, du sentimentalisme et de l'individualisme développés par la Réforme, le modernisme a provoqué les déclarations plus détaillées de l'Encyclique *Pascendi*[1]. Nous citons :

a) Critère de l'exp. relig. — Si vous demandez sur quoi, en fin de compte, cette certitude [de l'existence de Dieu] repose, les modernistes répondent : « Sur l'expérience individuelle. » Ils se séparent ainsi des rationalistes, mais pour verser dans la doctrine des protestants et des pseudo-mystiques. Voici, au surplus, comme ils expliquent la chose. Si l'on pénètre le sentiment religieux, on y découvrira facilement une certaine intuition du cœur, grâce à laquelle, et sans nul intermédiaire, l'homme atteint la réalité même de Dieu : d'où une certitude de son existence, qui passe très fort toute certitude scientifique. DENZINGER, n. 2081.

b) Possibilité de l'expérimentation. — C'est là une véritable expérience et supérieure à toutes les expériences rationnelles. Beaucoup, sans doute, la méconnaissent et la nient; tels les rationalistes ; mais c'est tout simplement qu'ils refusent de se placer dans les conditions morales qu'elle requiert, *ibid.*

L'Encyclique signale ensuite le lien de cette doctrine avec le symbolo-fidéisme (chacun exprimant ses expériences personnelles par les formules ou symboles qu'il préfère) avec l'indifférentisme religieux (les religions n'étant séparées que par leurs rites et par leurs dogmes, non par les expériences intimes de leurs fidèles) et avec l'athéisme, *ibid.*, n. 2082. Elle ajoute, en indiquant les éléments d'une réfutation :

c) Présupposé agnostique. — Toute issue fermée vers Dieu du côté de l'intelligence, ils se font forts d'en ouvrir une autre du côté du sentiment et de l'action, n. 2106.

d) Psychologie fautive. — Tentative vaine. Car qu'est-ce, après tout, que le sentiment, sinon une réaction de l'âme à l'action de l'intelligence ou des sens? *ibid.*

e) Danger moral. — Otez l'intelligence : l'homme, déjà si enclin à suivre les sens, en deviendra l'esclave, *ibid.*

f) Insuffisance logique. — Vaine tentative à un autre point de vue. Toutes ces fantaisies sur le sentiment religieux n'aboliront pas le sens commun. Or, ce que dit le sens commun, c'est que l'émotion et tout ce qui captive l'âme, loin de favoriser la découverte de la vérité, l'entrave. Nous parlons bien entendu de la vérité en soi : quant à cette autre vérité purement subjective... elle ne sert de rien à l'homme, à qui il importe surtout de savoir si, hors de lui, il existe un Dieu, entre les mains de qui il tombera un jour. — Pour donner quelque assiette au sentiment, les modernistes recourent à l'expérience. Mais l'expérience, qu'y ajoute-t-elle? Absolument rien, sinon une certaine intensité qui entraîne une conviction proportionnée de la réalité de l'objet. Or, ces deux choses ne font pas que le sentiment ne soit sentiment; ils ne lui ôtent pas son caractère qui est de décevoir, *si l'intelligence ne le guide*; au contraire, ce caractère ils le confirment et

1. Traduction des *Questions actuelles*, 1907, t. XCIII, p. 211 sq., 253 sq. Nous introduisons, pour la commodité du lecteur, subdivisions *a) b) c)* et sous-titres.

l'aggravent, car plus le sentiment est intense et plus il est sentiment, *ibid.*

g) Expérience faite. — En matière de sentiment religieux et d'expérience religieuse, vous n'ignorez pas... quelle prudence est nécessaire... Vous le savez de votre usage des âmes, de celles surtout où le sentiment domine... de la lecture des ouvrages ascétiques..., n. 2107.

h) Contradiction. — Si ces expériences ont tant de valeur à leurs yeux, pourquoi ne reconnaissent-ils pas la même à celle que des milliers et des milliers de catholiques déclarent avoir sur leur compte à eux et qui les convainc qu'ils font fausse route...? *ibid.*

i) Centre de l'erreur. — La très grande majorité des hommes tient fermement et tiendra toujours que le sentiment et l'expérience *seuls, sans être éclairés et guidés par la raison,* ne conduisent pas à Dieu, *ibid.*

j) Conséquences athées. — Que reste-t-il donc, sinon l'anéantissement de toute religion et l'athéisme?... *ibid.*; cf. 2082.

k) Evolution historique.— Le premier pas fut fait par le protestantisme, le second est fait par le modernisme, le prochain précipitera dans l'athéisme, n. 2109.

Les mots importants, que nous avons soulignés, donnent à entendre, que l'Eglise rejette toute thèse présentant l'expérience religieuse *comme un moyen de connaissance religieuse exclusif ou prédominant*, sans proscrire celles qui l'invoqueraient *comme un facteur de connaissance important mais subordonné.* L'explication de ces deux positions fera l'objet des paragraphes suivants :

IV. L'expérience religieuse ne peut être regardée comme critère exclusif ou principal. — Distinguons en deux classes les théories hétérodoxes et signalons les raisons principales qui les condamnent.

1° *Protestantisme, Symbolo-fidéisme et modernisme, Pragmatisme* de W. James.

A. *Présupposés philosophiques inacceptables.* — L'origine de ces thèses est en effet l'agnosticisme. Encore ne se contente-t-on pas de dire que l'intelligence ne peut pas connaître Dieu avec certitude; au lieu de rester sur cette réserve, plusieurs de ces systèmes tendent vers le panthéisme et vers l'évolutionnisme, qui impliquent une affirmation précise sur l'être divin. Voir les articles Agnosticisme, Criticisme, Evolution, Panthéisme.

Une seule objection spéciale à cette étude, nous arrêtera ici.

On observe que « l'émotion interne » est « le premier nœud vital et organique, le principe d'où il faut partir pour suivre le développement de la vie religieuse entière ». Sabatier, *Esquisse*, l. III, c. ii, p. 268; que le sentiment est seul essentiel, la formule spéculative qui l'interprète une « surcroyance » dérivée et secondaire, W. James, *Exp. relig.*, p. 420 sq. (angl. 504 sq.); que la religion étant affaire intime et individuelle, son critère doit être intérieur. *Programma dei modernisti*, p. 99.

Psychologiquement ces assertions sont inexactes; logiquement elles sont injustifiées.

Prenons le cas tout semblable de l'amour humain. Un fils aime son père à proportion qu'il le connaît, comme bon, dès qu'il comprend ses bienfaits, comme prudent et vertueux, dès qu'il est capable d'apprécier ses actes. Les formules abstraites, paternité, bonté, prudence sont postérieures, mais la connaissance concrète de ces choses est antérieure à l'affection et en fournit la mesure: ce n'est pas l'*affection* qui est primitive, c'est la *représentation* de l'objet comme aimable.

Sans doute, puisque aimer est affaire *personnelle*, aucun amour n'est possible, *avant que le cœur de chacun n'ait vu* qu'il doit aimer, mais, à moins d'assimiler l'homme à l'animal, nul ne peut nier que l'intelligence ne doive régler l'amour, et qu'il n'y ait des affections légitimes et illégitimes, justiciables d'une logique non individuelle, mais *universelle.*

Tout de même, point de devoir religieux, point de piété, pour chacun, *avant que chacun n'ait compris* cette obligation comme personnelle; cela ne prouve pas que son seul fondement puisse être l'instinct aveugle ou une appréciation sentimentale sans contrôle.

Les conséquences d'un pareil principe suffiraient à ouvrir les yeux :

B. *Conséquences de fait : a) d'ordre pratique.* — Ces résultats lamentables, multiplication des schismes, excès de toute nature excusés par la double thèse de l'inspiration individuelle et de l'inutilité des œuvres, dès les premiers temps de la Réforme, provoquaient les regrets et les dégoûts des réformateurs. Doellinger n'a fait que rassembler leurs témoignages, écrasants, *La Réforme*, 3 in-8°, Paris, 1849-50.

De nos jours enfin, bien que les *réveils* [1] aboutissent plutôt à un relèvement de la moralité, on ne peut s'empêcher de leur reprocher ce qu'un journal anglais, lors du dernier, nommait « une débauche d'émotionalisme [2] », cf. H. Bois, *Le réveil au Pays de Galles*, in-8°, Toulouse, s. d. (1905), p. 570 sq. Ils développent les cas de folie dans une proportion impressionnante, *ibid*, p. 575 sq.

W. James, qui convient de l'influence fâcheuse que peuvent avoir ses thèses pluralistiques [3] sur le développement de la superstition, *A plural. universe*, p. 315, découvre, qu'il le veuille ou non, les dangers plus graves de sa théorie du subconscient. Elle équivaut à une divinisation des émotions et des impulsions irraisonnées, sans espoir de remède. « Le croyant, dit-il, se sent en continuité... avec un *moi* plus grand d'où découlent en lui des expériences de salut. Ceux qui éprouvent ces expériences assez distinctes et assez fréquentes pour vivre à leur lumière, demeurent inébranlables aux critiques, de quelque côté qu'elles puissent surgir... *fût-ce la voix de la logique du sens commun. Ils ont eu leur vision*[4]... » *Ibid.*, p. 307; cf. *Exp. relig.*, p. 423 (angl. 508). M. H. Bois écrit de son côté : « L'irrésistibilité de ma croyance est le critère que j'ai de sa vérité. » *Valeur de l'exp. relig.*, c. iv, p. 97. Quelles fantaisies et quels désordres ne peuvent invoquer pareilles *visions* et pareille *irrésistibilité!*

Ces auteurs pensent se justifier par deux observations : l'une que les excès ne peuvent prescrire contre l'usage, l'autre que les fruits utiles compensent largement les abus. — Ce n'est pas encore le commencement d'une excuse.

En effet, ces crises émotionnelles, avec leurs consé-

1. Un *revival* ou *réveil* est un renouveau de ferveur qui se produit dans quelque région protestante. On prêche, on prie dans un haut degré d'excitation, pour arriver à *se sentir converti* ou pour obtenir aux autres cette touche prétendue de la grâce.

2. Ces mouvements violents et désordonnés de « la grâce » ne sont pas sans occasionner dans les temples des dégâts matériels appréciables. A Loughor, par exemple, patrie du leader Evan Roberts, ils s'élèvent à 1.500 fr. et le pasteur mécontent démissionne, *op. cit.*, p. 572, note. « Evan Roberts ne veut pas que celui qui se lève pour prier [en public] sache ce qu'il va dire; s'il le sait, ce n'est plus de la prière, car la prière est l'effusion des aspirations du cœur », p. 237. Le reste à l'avenant.

3. Dieu est fini et le monde est peuplé de *moi* surhumains qui nous enveloppent.

4. *They remain quite unmoved by criticism, from whatever quarter it may come, be it academic or scientific, or be it merely the voice of logical common sense. They have had their vision...*

quences, ne sont pas tant des déviations accidentelles, que des suites naturelles des principes posés. Le sentiment, en tant que tel, n'a point de règle, et protestants ni pragmatistes ne peuvent lui en imposer sans contradiction. Règle spéculative? — Comment le dogme, dérivé du sentiment, peut-il prétendre à le régir? — Règle pratique? — Mais il n'y en a pas d'autre, pour l'individu, que l'impulsion individuelle de l'Esprit. — Critique des résultats? — Mais il est trop tard de l'appliquer, quand le mal est fait; et, si cette règle qui permet de juger de la valeur des résultats est au-dessus du sentiment, d'où tire-t-elle cette autorité universelle et absolue? Supposé même qu'elle existe, comment prouver que toute poussée du sentiment qui aboutit à des actes bons vient du bon esprit? Une impression purement nerveuse peut produire les mêmes effets. Souvent donc nul moyen de distinguer entre névropathie et théopathie.

Quant à la seconde observation, nul ne niera qu'un minimum de religiosité, si frelaté qu'il puisse être, ne puisse déjà soulever la nature humaine au-dessus des idéals vulgaires et, en ce sens, lui être utile. L'important est de savoir si le système qui prête à de tels abus peut être tenu pour justifié, en présence d'un autre qui les supprime, autant que faire se peut, en rétablissant le primat de la conscience claire sur le subconscient et de l'effort délibéré sur l'impulsion nerveuse ou sentimentale. La question est de décider si, pour des êtres raisonnables et dans les actes les plus graves, on peut prendre comme règle d'action une faculté et des impressions légitimement suspectes dans tout le reste de la vie.

Ces remarques valent, à proportion, contre le modernisme. La théorie, ni ses conséquences, ne sont chez lui au même stade d'évolution, mais le principe étant le même, l'aboutissement ne peut manquer d'être identique, avec le temps, soit dans l'ordre moral, soit dans l'ordre doctrinal, qu'il nous reste à examiner.

b) *ordre spéculatif.* — « Prenez-y garde, écrit A. Sabatier; introduire ce critère de l'évidence religieuse et morale dans la théorie scolastique, c'est y déposer une cartouche explosive, qui la fait aussitôt voler en éclats. Si l'évidence force l'esprit à se rendre, là où elle se produit, elle le laisse libre et même rebelle, où elle ne se produit pas. Toute l'œuvre doctrinale que l'orthodoxie représente est à reviser et à refaire. » *Esquisse*, l. I, c. II, p. 49. « Le chrétien a, dans sa piété même, un principe de critique, auquel aucun dogme, et celui de l'autorité de l'Eglise ou de la Bible moins que tout autre, ne se peuvent jamais soustraire. » L. III, c. V, p. 285 sq. Les réformateurs, ajoute-t-il, n'avaient pas prévu ces conséquences de leurs principes; elles n'en étaient pas moins fatales. — Toute addition affaiblirait ces témoignages.

Je transcris encore : « De Rome à Luther, puis à Calvin, dit W. James, du calvinisme à la religion de Wesley, du méthodisme enfin jusqu'au « libéralisme » pur, qu'il soit ou non du type de la *mind-cure*, dans toutes ces formes diverses et successives du Christianisme, auxquelles il faudrait joindre les mystiques du moyen âge, les quiétistes, les piétistes, les quakers, nous pouvons marquer les progrès incessants vers l'idée d'un secours spirituel immédiat, dont l'individu désemparé fait l'expérience, et qui ne dépend ni d'un appareil doctrinal ni de rites propitiatoires. » *Exp. relig.*, p. 179 (angl. 211) [1]. Analysant la foi de Luther, p. 208 sq. (angl. 246 sq.), il y découvre un double élément, l'un intellectuel, la croyance que Christ a accompli l'œuvre rédemptrice, l'autre — *far more vital... not intellectual but immediate and intuitive* — la certitude que tel que je suis, je suis sauvé aujourd'hui et pour toujours. Au terme de cette évolution, et nous y sommes, on remarque que cette certitude subjective n'est pas liée du tout à cet élément intellectuel, et peut naître en nous par de tout autres voies. Cf. Leuba, dans W. James, p. 209 (angl. 246). M. Schmiedel déclare de son côté que « son avoir religieux le plus intime ne souffrirait aucun dommage, s'il devait se persuader aujourd'hui que Jésus n'a point existé », *Die Person Jesu*, Leipzig, 1906, p. 29, dans J. Lebreton, *L'Encyclique et la théologie moderniste*, p. 65. C'est la thèse majeure de W. James : l'essentiel est le sentiment et l'attitude pratique, le reste « surcroyance » libre.

1. Dans le style plus expressif de W. J. : « *in no essential need of doctrinal apparatus or propitiatory machinery*. » Le lecteur voit que de choses disparates sont nivelées dans la même phrase.

Que reste-t-il du dogme?

— Chose accessoire et secondaire!

— On dirait de même que l'essentiel de l'amour, c'est, dans les états faibles, un certain chatouillement du cœur, dans les états forts, une exaltation mêlée de spasmes. De savoir si l'on considère ce qui provoque ces phénomènes comme quelque chose ou quelqu'un, qui nous soit père ou frère, égal ou supérieur..., idée adventice, *ad libitum* : l'important est d'aimer beaucoup.

Un principe qui mène à ces conséquences, lentement mais sûrement, mérite d'être examiné de plus près. On verra mieux son insuffisance et comment il favorise la volatilisation de tous les dogmes.

C. *Insuffisance de droit.* — *a*) *En raison des données que l'expérience devrait fournir.* — Qui se refuse à confondre amour humain et amour animal exigera, avant d'aimer, de savoir si l'objet est aimable, dans quelle mesure et à quel titre, même s'il sent, aux tendances incoercibles de sa nature, qu'elle est sociable et faite pour aimer. Ainsi qui veut agir en homme voudra, avant de céder aux tendances religieuses qu'il éprouve, se rendre compte de ce qui les justifie et examiner de quelle manière il est raisonnable de les satisfaire. « Un plus grand d'où nous vient le secours », un dieu-fini, un dieu-nature, dont nous serions partie, ne sont pas des êtres qui puissent fonder une morale et une religion. La raison déclare qu'un Absolu distinct du monde peut *seul* engendrer une obligation absolue. Comme le sentiment ne peut dire si le divin vers lequel il se croit attiré, ou par lequel il se croit impressionné, est immanent ou transcendant, contingent ou nécessaire, partie du monde ou son Juge suprême, en se refusant à prendre l'émotion religieuse comme fondement exclusif ou principal de la foi, l'Eglise ne défend pas seulement ses dogmes, mais encore les droits de la raison et la dignité de l'homme.

b) *En raison de la manière dont l'expérience nous renseigne.* — De fait, en quoi consistent ces phénomènes de l'expérience religieuse, non dans les cas de miracles, mais dans l'ordre ordinaire, le seul en question ici, puisqu'il s'agit du critère *commun* de la connaissance religieuse! Consolations ou désolations intérieures, qui *semblent* un abandon ou une rédemption, une récompense ou un châtiment; atonie ou énergie sentie, qui *paraît* un secours providentiel; en un sens plus large, connexions d'événements qu'*on peut prendre* pour une réponse à la prière. Qu'il est difficile d'exprimer quelque chose avec si peu de signes!

Encore, d'autres que Dieu s'en servent-ils avec lui! Le même sentiment de joie accompagné d'illumination et de réconfort peut être produit soit par Dieu, soit par l'acceptation volontaire d'une hypothèse

philosophique ou mystique plus consolante, moins erronée sans être vraie (spiritualisme au lieu de matérialisme, théisme au lieu de panthéisme ou agnosticisme, etc...), ou par l'illusion d'une passion satisfaite, voire par une simple détente nerveuse après une crise morale violente.

Supposons que l'impression vienne de Dieu. Sans critique rationnelle, rien ne garantira l'interprétation qu'on en donne. Le motif en est obvie : « Le fait est que le sentiment mystique d'expansion, d'union et d'émancipation n'a pas de contenu intellectuel spécifique qui lui soit propre, *no specific intellectual content whatever of its own*. Il est susceptible de former des alliances matrimoniales avec le matériel fourni par les philosophies et les théologies les plus diverses, *the most diverse*, à seule condition qu'elles puissent trouver dans leur cadre quelque place pour sa particulière modalité émotionnelle. » Cf. *Exp. relig.*, p. 360 (angl. 425). Ce droit — que théoriquement l'on n'a pas — de lier le sentiment à une théorie plus qu'à une autre, en pratique, on le prend ; et l'on fait un choix facile à prévoir. Comme tout sentiment de bien-être tend à sa conservation, il est regardé *instinctivement*, presque *irrésistiblement* comme une approbation, ou du moins un signe de la valeur des conditions mentales et physiques qui l'ont provoqué. Chacun l'interprète donc en faveur des idées ou affections qui lui sont chères[1]. Si l'on considère que certains idéals, comme la charité et la piété du Christ, exercent inévitablement une telle séduction qu'on ne peut guère ne pas les chérir en quelque mesure, on s'expliquera sans peine l'illusion de tous ceux qui se réclament de Lui et Lui prêtent, en même temps, tout ce qui leur plaît. L'illusion dure, tant qu'on ne s'est pas rendu compte de la valeur critique de ces expériences — C'est la phase protestante et moderniste. — Le jour où l'on découvre que le sentiment « n'a pas de contenu intellectuel qui lui soit propre », le scepticisme s'impose. — Sous un nom ou sous un autre, c'est l'athéisme[2].

Qu'on veuille bien encore le remarquer. Il y aurait erreur à prêter au modernisme, aujourd'hui, tous les excès que nous venons de signaler. Ce qui importe, c'est l'identité de principe entre lui et le protestantisme, et par conséquent, en dépit d'illusions sentimentales et des protestations émues qu'elles expliquent, l'identité fatale des résultats.

2° *Idéalo-pragmatisme* (BERGSON, WILBOIS, LE ROY). — La plupart des observations qui précèdent sont au contraire sans force contre des thèses qui s'inspirent de principes tout différents. Du point de vue dogmatique, à coup sûr, leur opposition avec l'orthodoxie n'est que trop visible, imprégnées qu'elles sont d'idéalisme, d'agnosticisme, de panthéisme; du point de vue philosophique, impossible de les réfuter sans discuter leur critique de la connaissance, cf. AGNOSTICISME, et leur position idéaliste, cf. IDÉALISME, PRAGMATISME.

On se bornera ici à quelques observations.

S'il y a distinction entre l'être fini et Dieu, — et quoi qu'en ait dit M. LE ROY, *Bullet. de litt. ecclés.*, Toulouse, 1906, p. II, note, c'est toute forme de panthéisme que le Concile du Vatican a entendu proscrire, Sess. III, c. 4 et can. 3, 4; *Acta*, t. VII, p. 99, 100, 101, 106, 109, 114, 115, 117; DENZINGER, n. 1782 (1631), 1803 (1650), 1804 (1651) — ce n'est pas la saisie immédiate de Dieu que l'action nous donne, c'est la perception de son opération en nous. Mais alors, il cesse d'être vrai que cette « intuition » directe, dans l'action, soit plus riche de vérité sur Dieu que la connaissance réflexe et spéculative.

Ces philosophes s'appuient sur ce fait que la pensée abstraite déforme, en considérant la réalité par fragments, alors que tout se tient dans la nature, et par fragments immobiles, alors que tout est mouvement. Ne donnent-ils pas comme idéal de la connaissance la passivité pure sous le débordement des impressions sensibles, « cette disposition d'esprit paresseuse et abandonnée, où il semble que notre conscience se dissolve sous la molle pensée de la vie universelle », LE ROY, *Rev. de métaph. et de morale*, 1899, p. 384. En rigueur, il faudra donc conclure que la conscience individuelle, en tant qu'elle « *morcelle* » et « *découpe* » dans l'unité de l'univers ce qui représente notre moi, déforme aussi le réel. L'idéal de la connaissance et de l'expérience religieuse, ce serait donc la dissolution de la conscience personnelle dans le flux général des choses!

Quel dogme de la foi a jamais contraint la raison à accepter pareille invraisemblance et à cette espèce de suicide de se condamner, pour mieux connaître, à ne plus raisonner du tout!

La théorie est-elle même si cohérente?

Nos auteurs admettent déjà, dans les formules abstraites, une certaine valeur de représentation. Elles valent, disent-ils, comme « recette d'action ». Mais point de recette, à moins de « savoir de quoi il s'agit » et de le savoir de manière assez exacte pour se conduire sans erreur ni méprise. A y bien regarder, cette valeur de la formule, comme recette, lui vient de ce qu'elle résume en une appréhension claire ce que l'action donnera successivement et de manière si obscure, qu'il faudra souvent plusieurs expériences, pour réaliser mieux de quoi il s'agit et quelle attitude d'action est préférable. Cf. art. DOGME, col. 1142.

Un « moment de pensée » peut donc représenter le réel avec une intensité plus grande qu'un « moment d'action ». Par ailleurs, rien n'empêche la raison, après avoir analysé pour mieux connaître, de refaire la synthèse de toutes ces vues partielles et de corriger par là la déformation relative qu'elle a fait subir à la réalité. Dès lors, une notion déduite de l'expérience, ou exprimée en fonction de nos expériences, peut nous apporter, sur le monde ou sur l'être divin, des lumières que les impressions vagues de l'agir ne nous procureraient pas avec pareille netteté ou même ne nous fourniraient jamais.

En conséquence, reconnaissons que les formules dogmatiques nous sont données non pour la spéculation pure, mais pour orienter l'action religieuse, cf. DOGME, col. 1143, que la *vie de foi* est de la plus

1. Le fait est si connu, que, même dans les révélations authentiques ou dans les cas de consolation vraiment divine, l'Eglise distingue entre le premier temps, qui est de Dieu, et le second, où peuvent s'insinuer les erreurs humaines, par illusion inconsciente. Cf. BONA, *Traité du discernement des esprits*, in-12, Tournay, 1840, c. IV, p. 56 sq.; c. V, p. 62 sq.

2. Le cas de W. James semble faire exception. Qu'on y regarde mieux. Les attributs métaphysiques de Dieu, *ens a se, necessarium, unum, infinite perfectum, intelligens*... n'ont pas de sens. *It means less than nothing, in its pompous robe of adjectives.* Ce que Dieu est en soi, peu importe. Ces termes ne prennent une signification que dans et par les ressources d'action que nous y trouvons. « Dieu est dans son ciel! Tout va bien pour le monde! — Voilà le vrai cœur de votre théologie et pour cela vous n'avez pas besoin de définitions intellectualistes. » *Pragmatism*, p. 121, 122. C'est dire, comme le dit tout son système, que le grand intérêt de la religion et tout ce qu'elle a de vérité, c'est d'être une chanson utile à l'humanité. Que signifient les mots de cette cantilène? Ont-ils même un sens? — Question secondaire, surcroyance! L'essentiel est de charmer la vie en chantant quelque chose, « dans une attitude sérieuse et solennelle ».

Converti de la *mind-cure*, W. JAMES n'a pas dépassé le niveau d'une philanthropie diluée de mysticisme.

haute importance pour faire comprendre les *formules de la foi, ibid.*, col. 1143, 1166 sq.; mais ne souffrons pas qu'on nie ou que l'on déprécie outre mesure leur valeur et leur rôle indispensable de représentation.

V. Rôle important de l'expérience comme facteur subordonné. — En fait, parce que toute idée pénètre en nous par les sens, parce que les choses sensibles nous affectent, d'ordinaire, plus que les concepts purs, parce que l'aspect bonté nous séduit plus que l'aspect vérité, le sentiment a chez tous un rôle considérable. Ruineuse, si elle outrepasse ses attributions, l'expérience religieuse a, de ce chef, sous le contrôle de la raison et de l'autorité, une importance indéniable.

A. *Dans ses rapports avec la croyance.* — *a*) En effet, ce sont les expériences commencées qui préparent à comprendre et *à accepter* les idées. Celle de couleur est incompréhensible à un aveugle, celle de chasteté à un impudique, celle de félicité spirituelle à qui n'a jamais ressenti l'insuffisance des biens présents. De même, certaines expériences au moins confuses, *certain goût sensible* du vrai, du beau et du bien, sont nécessaires, avant qu'on arrive à concevoir Dieu, dans la conscience claire, autrement que comme *un mot sans goût.* Cf. art. Dogme, col. 1136.

De là, — c'est un lieu commun de la patristique et de la scolastique, — l'influence si grande des mœurs sur les croyances. « La source de tous les maux, écrit Bossuet, c'est que [les plaisirs défendus] nous éloignent de Dieu, pour lequel *si notre cœur ne nous dit pas que nous sommes faits*, il n'y a point de paroles qui puissent guérir notre aveuglement. » *Serm. sur l'enfant prodigue*, éd. Lebarq, t. V, p. 68. Tout change, si le cœur se transforme. « Les mœurs seules me feraient recevoir la foi. Je crois en tout à celui qui m'a si bien enseigné à vivre. *La foi me prouve les mœurs; les mœurs me prouvent la foi.* Les vérités de la foi et la doctrine des mœurs sont choses tellement connexes... qu'il n'y a pas moyen de les séparer. » *Serm. sur la divinité de J.-C.*, éd. Lebarq, t. IV, p. 581, reproduit, t. V, p. 597.

S. Grégoire de Nazianze l'a dit en une formule plus énergique : « Le fondement de la spéculation, c'est l'action, πρᾶξις γὰρ ἐπίβασις θεωρίας. » *Orat.* xx, c. 12, *P. G.*, t. XXXV, col. 1080.

b) De plus, comme d'ordinaire la bonne volonté humaine reste en retard sur l'intelligence de ses devoirs, on conçoit que l'action divine dans les âmes ait à multiplier les attraits, à accentuer les consolations et les remords, plus qu'à augmenter la lumière. Les *émotions* religieuses, de leur nature et pour ce nouveau motif, seront donc plus fréquentes et plus impressionnantes que les *conceptions religieuses.*

c) Enfin, Dieu se donne à mesure qu'on se donne. Il est donc naturel que la pratique de la religion, non servile et extérieure, mais « en esprit et en vérité », amène une plénitude de satisfaction intérieure. L'intelligence pénétrant mieux la convenance et l'harmonie des dogmes, la volonté trouvant les vrais biens, la sensibilité goûtant des joies vraies, le fidèle voit, comme au concret, la vérité de la religion dans l'*évidence sentie* de la vie normale qu'elle procure, cf. art. Dogme, col. 1167 sq.

Le seul bon sens avertit qu'il en doit être ainsi.

Invoquant de plus des raisons dogmatiques, les Pères et les Scolastiques ont insisté sur l'accroissement de lumière et de saveur qu'apportent l'union à Dieu, par l'état de grâce (voir leurs commentaires de *Is.*, vii, 9; *Joa.*, xiv, 21; I *Cor.*, vi, 17, etc.) et les dons du Saint-Esprit, spécialement le don de sagesse, que beaucoup entendent (*sapientia*=*sapor*) d'une connaissance comme expérimentale des choses de la foi, *per quandam unionem ad ipsas*, S. Thomas, *Sum. theol.*, II, II, q. 9, a. 2, 1^m^. Il en résulte, dans le fidèle, une conviction à la fois plus facile et plus profonde : *cognitio experimentalis de divina suavitate amplificat cognitionem speculativam de divina veritate; secreta enim Dei amicis et familiaribus consueverunt revelari.* S. Bonaventure, *In IV Sent.*, l. III, dist. 34, a. 2, q. 2, 2^m^, éd. Quaracchi, t. III, p. 748; dist. 35, q. 1, p. 774, 775, 778.

d) Par ailleurs, comme l'intelligence des vérités suprasensibles peut difficilement progresser, et consiste, du moins chez le commun, dans une vue moins superficielle à la fois et moins abstraite, non dans un apport nouveau de vérités, tandis que l'épuration de la volonté, la consolation divine qu'elle appelle, la conviction qui en résulte, peuvent croître en quelque sorte sans limite, l'idée restant à l'état faible, le sentiment peu à peu passe à l'état fort, jusqu'à donner à croire, si l'on n'y prend garde, qu'il est le tout de la piété. Cf. G. Michelet, *Dieu et l'agnosticisme contemporain*, p. 322 sq.

e) Mais, si l'on cesse de vivre comme l'on croit, il y a grand danger — les dogmes ne paraissant plus que des idées sèches ou des mots creux — que l'on ne cesse de croire ce qu'on ne connaît plus d'expérience. Si la volonté, à ce moment, se règle, non sur le peu de lumière que l'intelligence lui envoie et sur les devoirs que le magistère ecclésiastique lui rappelle, mais sur les attraits qu'elle ressent, on en vient à passer à la religion qui les satisfait: « nous verrons... une aussi grande variété dans la doctrine que nous en voyons dans les mœurs, et autant de sortes de foi, qu'il y a d'inclinations différentes ». Bossuet, *Serm. sur la divin. de J.-C.*, éd. Lebarq, t. IV, p. 581 sq.; t. V, p. 597 sq. Singulier aperçu sur l'*Histoire des variations!* — Au dernier terme, on abandonne toute religion.

De là le rôle de l'expérience :

B. *Dans ses rapports avec l'apologétique ou la prédication.* — *a*) D'accord avec leurs principes, le protestantisme et le modernisme doivent dire que la prédication chrétienne n'est pas enseignement d'autorité, mais témoignage. Le prédicateur raconte ses expériences personnelles et cherche à les éveiller chez les autres.

Le Catholicisme admet sans peine la haute importance de l'expérience que procure la vie de foi: d'elle procède le ton de conviction et l'émotion communicative. En ce sens, c'est parce que la tradition n'a pas été une doctrine seulement, mais aussi une piété et un amour, qu'elle s'est transmise d'âme à âme jusqu'à nous.

b) Il reconnaît, suivant la doctrine de S. Augustin et de toute la scolastique [1], qu'on ne met pas plus la conviction toute faite dans une âme, qu'on ne met la santé toute faite dans un corps malade; que le rôle de tout docteur n'est donc que d'amener le disciple, par l'analogie de ses expériences passées, à concevoir et à aimer ce qu'il ne connaît pas encore, à conquérir non *sa* vérité — comme disent certains par un

1. Non qu'il reçoive, comme des systèmes prouvés, la théorie augustinienne du *Maître intérieur* et de *l'illumination*, cf. Portalié, dans Vacant, *Dict. de théol. cath.*, art. *Augustin*, col. 2334, 2°, cf. 2337; et les riches scolies, S. Bonaventure, *Opera*, ed. Quaracchi, t. I, p. 70; t. V, p. 17 sq.; p. 315^a^ n. 5 sq., mais il admet, ce qui importe ici, l'action intime de Dieu dans les âmes, pour les amener à une conquête personnelle de la vérité.

Les passages indiqués permettront d'étudier combien à tort ontologistes ou modernistes revendiquent le patronage de S. Augustin.

abus de mots — mais *la* vérité *pour lui et en lui*. Le maître, dit S. Thomas, « *movet discipulum per suam doctrinam ad hoc quod ipse per virtutem sui intellectus formet intelligibiles conceptiones* ». *Sum. theol.*, I, q. 117, a 1. Mais S. AUGUSTIN ou les Scolastiques ont-ils jamais cru que l'action intime du « Verbe qui éclaire tout homme » et cette nécessité d'une conviction personnelle rendissent inutile l'appel à la raison, voire aux syllogismes!

L'Eglise maintient aussi la nécessité des preuves, parce que seules elles permettent de contrôler ou l'illuminisme ou la supercherie du prédicateur, parce que seules elles peuvent établir ces vérités que nous avons montrées indispensables à la religion, col. 1854 et elle exige que le prêtre parle avec autorité, parce que les mystères proprement dits ne peuvent se prouver que par l'autorité de Dieu.

c) Défendant qu'on prenne l'expérience intime comme une perception immédiate du divin, elle n'a point d'objection à ce qu'on l'invoque, soit, sous les réserves expliquées ailleurs, pour amener à reconnaître l'existence de Dieu, ou pour disposer à accepter les mystères de la foi, — nous laissons toutes ces questions aux articles APOLOGÉTIQUE, col. 230, IMMANENCE, — soit, après la foi reçue, pour y étudier les motions de la grâce et l'action du démon. — On connaît les règles de S. Ignace « pour le discernement des esprits ». Voir spécialement MGR CHOLLET dans VACANT, *Dict. de Théol. cath.*, art. *Discernement des esprits*.

Inviter les fidèles à « descendre en eux-mêmes », c'est seconder les appels divins, constants mais inécoutés, et montrer ce qu'ils ont de plus persuasif, à savoir leur caractère d'invitation immédiate et personnelle.

d) Quant à conseiller de faire l'épreuve de la vie chrétienne, cela ne se peut sans discrétion.

Rien de plus licite, évidemment, que d'inciter à l'essai des vertus morales; et rien de plus utile : bien faire prépare à bien voir. Mais on ne peut pousser sans crime à l'expérience d'actes du culte tels que la réception des sacrements. C'est chose intolérable, en effet, de prendre avec quelqu'un, *à titre d'essai*, des privautés qui ne sont concédées qu'entre amis. C'est d'ailleurs bien inutile : on ne prend pas *à l'essai* des attitudes qui supposent le don absolu et éternel de soi [1], comme est l'amour vrai même envers un homme, et la piété envers Dieu. N'ayant pas le vrai sentiment qui fait la piété, comment en aurait-on une expérience véritable? Cf. MOISANT, *Dieu et l'expérience en métaphysique*, p. 258 sq.

Si utile que soit l'appel à l'expérience, il y a danger toutefois, surtout à notre époque de neurasthénie et de sentimentalisme, de favoriser la confusion entre la foi et le sentiment de la foi, entre la dévotion et le goût sensible des choses de la religion. La pierre de touche de la piété, critère expérimental, indiqué par le bon sens et par Dieu même, *Joa.*, XIV, 15, 21 sq.; I *Ioa.*, II, 3 sq., ce n'est pas le sentiment, ce sont les œuvres. — *Probatio dilectionis exhibitio est operis*. S. GRÉGOIRE LE GR., *Homil. in Evang.* XXX, n. 1, *P. L.*, t. LXXVI, col. 1220. *Operatur enim magna si est; si vero operari renuit, amor non est. Ibid.*, n. 2, col. 1221. — A défaut du succès, c'est la sincérité et l'énergie de l'effort.

1. En ce sens que, comme tout amour véritable contient, au moins implicite, la volonté de sacrifier intérêts et désirs personnels, pour éviter ce qui pourrait offenser gravement celui qu'on aime, il ne peut y avoir pratique *religieuse*, au vrai sens du mot, sans résolution au moins implicite, sincère, sinon efficace, d'éviter *à jamais* toute offense grave de Dieu.

C. — *De manière générale*, si l'on observe que le sentiment est un facteur d'ordre inférieur, ne *participant à la connaissance que par influence de l'âme raisonnable*, mais singulièrement puissant, on voit qu'on peut reconnaître son rôle, sans exagérer ses droits. Comme les motions de Dieu, d'ordre affectif, vont à faire comprendre et accepter les idées, qui seules doivent régler la vie, le devoir de chacun, dans le gouvernement de soi-même ou dans son action près du prochain, est de se servir du sentiment, en proportion de ses ressources, sans tolérer jamais que la raison s'asservisse à ses impulsions inconsidérées.

VI. Analogie des expériences entre les religions. — Ce qui précède rend aisée la solution d'une objection.

Comme on insiste sur les analogies rituelles et dogmatiques, pour établir l'identité foncière ou même la parité de tous les cultes, volontiers on s'appesantit sur les analogies psychologiques et mystiques. Les uns — et ceci dès que le Christianisme se fut posé dans le monde comme une religion transcendante et exclusive — arguent de la similitude du merveilleux, visions, extases, prophéties, inspiration, cf. CELSE dans ORIGÈNE, *Contra Cels.*, l. VIII, c. XLV sq., *P. G.*, t. XI, col. 1584; cf. l. VII, c. III, col. 1424; JULIEN L'AP., dans S. CYRILLE, *Contra Julian.*, l. IV, *P. G.*, t. LXXVI, col. 677, 720; l. V, col. 769; cf. *Orat.* VI, ed. Hertlein, p. 239 sq.; les autres signalent la ressemblance des états psychiques, W. JAMES, *Exp. relig.*[2], p. 420 (angl. 504); d'autres appuient sur ce fait que le même Dieu, travaillant au fond de toutes les âmes humaines, y fait germer les mêmes désirs et s'éveiller les mêmes prières, si différents que soient les mots, A. SABATIER, *Esquisse*[7], l. I, c. II, § 4, p. 56 sq.; c. III, § 5, p. 95 sq.; H. BOIS, *Valeur de l'exp. relig.*, c. VI, p. 142 sq.

Le fait a ceci de plus impressionnant pour le fidèle, qu'il lui est facile de répondre aux sophismes basés sur des analogies superficielles de rites, en invoquant la diversité de dogmes et d'idées qui sont l'âme du culte, tandis que la prétendue parité des expériences religieuses semble précisément lui montrer l'identité dans ce que la religion a de plus intime.

La réponse n'est pas à chercher bien loin.

1° *Vices de méthode.* — Ce qui frappe tout d'abord, c'est la méthode sur laquelle s'appuient ces affirmations. Elle n'est pas nouvelle — car on la retrouve chaque fois qu'il est question d'analogies religieuses, liturgiques, dogmatiques, ascétiques, psychologiques — mais elle est unique et, à ce titre purement critique, elle est jugée.

a) *Acceptation des faits sans critique*. - Elle n'abandonne en effet l'opposition absolue à la religion et aux miracles, que pour reconnaître du miraculeux et du religieux partout : elle accepte tout, pour égaler tout.

Qu'on reçoive, comme document psychologique, toutes les descriptions où voyants et convertis, *vrais ou faux*, exposent leur état d'âme; soit. On en peut tirer quelque conclusion très générale, mais utile, sur les traits communs à la mentalité religieuse *authentique ou frelatée* (voir plus bas, *c*). Mais que, sans examen préalable, on reçoive tous ces documents comme véridiques et tous ces faits *comme substantiellement identiques*, qu'on risque, même à titre d'hypothèse, une théorie pour les expliquer, c'est une erreur de méthode manifeste.

Il y a partout des gens qui se disent prophètes. Voilà le fait. Donc sorciers, devins, pythonisses, prophètes d'Israël et saints chrétiens sont individus de la même classe, différents seulement par l'éléva-

tion de leur inspiration. — Conclusion insoutenable. Comment identifier des propos de charlatan, ou des poussées d'idées excentriques, très explicables par le subconscient, avec des prophéties précises, dont le subconscient est inapte à rendre raison[1] !

Comment ramener à des conversions du type *émotionnel*, par irruption du subconscient, W. JAMES, *Exp. relig*[2]., p. 177 (angl. 209 sq.) des conversions du type *volontaire*, que W. JAMES néglige, p. 177 (angl. 207) ou du type *intellectuel*, par étude poursuivie jusqu'à évidence du vrai, dont il ne parle pas!

Dans des phénomènes où la supercherie et l'illusion ont un rôle facile à prévoir (voir plus bas, 2°, *b*), la critique de chaque témoignage psychologique s'impose, *avant* toute spéculation, comme la critique de chaque texte, *avant* son utilisation par l'historien. Sinon, la conclusion vaut ce que vaut l'enquête.

b) *Assimilations illégitimes*. — Supposé les faits acquis, on reprochera encore à ces auteurs de négliger des divergences criantes. « L'état d'âme et la vie pratique ne varient guère, dit W. JAMES, quand on étudie les grands saints, qu'ils soient chrétiens, stoïciens ou bouddhistes. » *Exp. relig*[2]., p. 421 (angl. 504). Et c'est un lieu commun, de nos jours, de parler des grands inspirés, des grands réformateurs religieux, Jésus, Bouddha, Mahomet, Luther, Loyola, Wesley... Comme si la mentalité que révèle le Sermon sur la Montagne pouvait se confondre avec celle que dévoilent les *Tischreden*, celle des thèses de Wittemberg avec celle des règles d'orthodoxie qu'Ignace leur oppose, l'idéal d'anéantissement mystique du bouddhiste avec la félicité rêvée par le musulman! Or il suffit d'une seule idée maîtresse, pour modifier du tout au tout une attitude d'âme.

Tel est donc le scandale — d'ordre critique — qu'il suffit d'indiquer. Les sciences positives progressent grâce à des observations plus minutieuses et à des classifications rigoureuses. Les sciences religieuses sont les seules où il soit toléré d'y regarder *en gros*. On rapproche, par des analogies superficielles, sans tenir compte des divergences profondes, abusant de cette circonstance, qu'il est plus facile de forcer idées et choses spirituelles à entrer dans des cadres tout faits, que de violenter les faits matériels, qui vous résistent sous les doigts.

c) *Conclusions inadmissibles*. — Ce que mettent bien en lumière les études de mythologie et de psychologie comparées, c'est l'universalité de l'inquiétude religieuse, le besoin partout senti du suprasensible et du surhumain, la conception du divin et de ses relations avec l'homme sur un type assez analogue. Mais cela pose un problème et ne le résout pas. Comme il est inacceptable de conclure : il y a de multiples philosophies qui prétendent au vrai, donc toutes se valent; il n'est pas d'âme humaine qui ne soit touchée de quelque amour, donc l'amour est partout de même sorte; il est inadmissible de conclure : il y a de la religion partout, donc il y a partout même religion.

Non. On peut et l'on doit observer que des tendances aussi universelles au Vrai, au Bien, au Divin révèlent un besoin de nature; mais il y a des philosophies fausses, des amours contre nature et des cultes impies. La raison seule peut les reconnaître; elle se doit donc de pousser l'enquête.

2° *Analogies partielles*. — En complétant ces observations, nous répondrons à l'objection que font fréquemment non plus les comparatistes rationalistes, mais « nos frères séparés », lorsqu'ils s'excusent de se rendre aux difficultés logiques ou historiques (vices de la prétendue réforme de Luther et d'Henri VIII) que nous leur opposons, invoquant l'évidence personnelle de joies et de grâces dont nous revendiquons pour nous le privilège. Cf. NEWMAN, *Difficulties felt by Anglicans in catholic teaching*, 4ᵉ éd., Londres, s. d., lect. III, p. 59-85.

a) *Même expérience ou même chemin*. — De cette identité foncière des tendances naturelles, dérive une ressemblance inévitable dans les manifestations de la piété. Elle s'accentue, de toute nécessité, à mesure qu'on se rapproche du même idéal, de religion sauvage à religion sauvage, d'église chrétienne à église chrétienne.

Il faut donc bien se garder, surtout s'il s'agit de confessions très voisines du Catholicisme, de nier ou de suspecter ce que disent certaines âmes des consolations divines dont elles pensent avoir fait l'expérience.

Il n'est pas nécessaire, en effet, d'être catholique, pour apprécier le charme du Sauveur, la sagesse de ses conseils, le réconfort de ses promesses et de son exemple.

De même, comme tout péché porte avec lui sa peine, tout acte de vertu porte avec lui son action rémunératrice. Qui pratique la chasteté et l'abnégation, dans l'Eglise ou hors de l'Eglise, éprouve à quelque degré le bonheur promis aux cœurs purs et la joie austère mais profonde de se renoncer.

Il y a plus. Dieu, qui veut le salut de tous, sollicite toutes les âmes des mêmes appels, appuie leurs efforts des mêmes approbations, et les stimule par les mêmes remords[1]. Si même ces non-catholiques sont dans la pleine bonne foi, comme ils appartiennent à l'âme de l'Eglise, le Saint-Esprit, qui habite en eux, leur fait goûter ce qu'il fait goûter dans l'Eglise à ceux qui vivent dans l'état de grâce, cf. J. URBAN, S. J., *De iis quae theologi catholici praestare possint... erga eccles. Russic.*, in-8°, Prague, 1907, p. 17 sq. Ils jouissent de la paix divine, *aussi longtemps* qu'ils font, au jour le jour, tout leur devoir; mais ils ne peuvent arguer de cette paix, pour refuser d'aller plus loin, le jour où il leur apparaît que la vérité et le devoir intégral sont ailleurs. Pas plus que la consolation intérieure n'est donnée au catholique, après un acte de vertu, pour qu'il s'en tienne là, mais pour qu'il aille plus loin, pas plus qu'elle ne peut l'assurer contre la perte de son âme, si, dans la suite, il se refuse à un devoir grave, les joies religieuses départies par l'Esprit-Saint hors de l'Eglise ne sont conférées pour retenir en dehors d'elle, mais pour amener à elle, URBAN, *op. cit.*, p. 18; NEWMAN, *loc. cit.*, § 5, p. 73 sq.; cf. *Discourses to mixed Congregations*, in-12, Londres, 1876, 9ᵉ conf., p. 188 sq. Aucune évidence du bonheur passé ne peut donc exempter de l'obligation clairement manifestée de passer à la vraie Eglise.

En reconnaissant ces « expériences chrétiennes », en se complaisant dans cette charité de l'Esprit-Saint, qui ne mène pas les âmes par des éclairs de vérité brusques et durs, mais par des illuminations progressives et des attraits constants, qui n'attend pas qu'on soit au terme pour se faire goûter à quelque degré, il convient d'éviter toute exagération :

b) *Identité décevante des mots*. — On tiendra compte de ce fait, que la dépendance des mêmes

1. Seulement, les mêmes auteurs qui reconnaissent l'universalité de l'inspiration, pourvu qu'elle soit d'*ordre émotionnel*, en rejettent même la possibilité, dès qu'elle prend le sens de révélation d'une *donnée conceptuelle*. *A priori* philosophique, qui ne tient pas devant le fait d'une seule prophétie dûment constatée. Illogisme, pour tous ceux qui admettent un Dieu personnel.

1. Par des grâces purement naturelles, ou surnaturelles quant au mode miraculeux de leur production, *surn. quoad modum*, ou surnaturelles quant à leur réalité physique, *surn. entitative*. Cette discussion n'importe pas ici. Dans les trois cas, les états psychologiques seront décrits par les mêmes mots.

livres sacrés, spécialement de l'Evangile, a créé, dans toutes les sectes qui se rattachent au Christ, un même style religieux. Sous cette uniformité du langage se cachent cependant autant de variétés de sentiments et d'expériences, qu'il se dissimule de divergences d'interprétation, les uns prenant le Christ sans sa divinité, d'autres sans son humilité, d'autres sans sa charité. Comment avoir vraiment la même émotion, quand on n'aime pas vraiment la même chose!

De même, la diffusion des livres chrétiens, vies de saints, Imitation de J.-C., traités mystiques, a vulgarisé dans nos pays certains types de vertus ou d'états extraordinaires : forcément ils impressionnent les imaginations et le langage. Impuissance à se décrire, ou hantise du style reçu, ou illusion toujours facile, ceux qui parlent de leurs expériences subissent d'autant plus cette influence, qu'ils sont moins séparés du Catholicisme et plus désireux de retrouver dans leur vie ce qu'ils admirent en lui.

Enfin — et jamais cette remarque n'est plus nécessaire que lorsqu'il s'agit de réalités subtiles comme les nuances des plus délicats sentiments de l'âme — c'est pitié de voir les mêmes mots exprimer des intensités si différentes. Le seul terme *feu* exprime, à la fois, la chaleur qui brûle, celle qui enflamme, celle qui met en fusion, celle qui volatilise; le même mot *amour* désigne ou le badinage d'une affection naissante, ou le don généreux de soi, ou la passion dont on meurt. Il en va de même des mots caractéristiques des émotions religieuses. A des degrés si divers, parle-t-on bien des mêmes choses?

3° *Spécificité des expériences catholiques.* — N'allons pas dire toutefois, par un pharisaïsme insupportable, que la charité de *tout* catholique est plus intense que celle d'un non-catholique. C'est invérifiable à tout autre qu'à Dieu et, ainsi affirmé, c'est faux.

Si nous voulons indiquer un quelque chose inconnu hors de l'Eglise, il nous faut invoquer des raisons hors de conteste. En voici.

Il y a une forme d'humilité et d'abnégation qui nous est propre : celle qui consiste dans la soumission à l'autorité [1]. Cette obéissance, quand elle n'est pas purement extérieure, suppose une mentalité spéciale : vue de foi qui reconnaît le Christ en personne dans son Eglise, *qui vos audit, me audit*, *Luc*, x, 16, et don de soi jusqu'à l'intime de la volonté propre; ces deux « attitudes pratiques » appellent nécessairement une réaction spéciale du sentiment.

De dire en quoi elle consiste est difficile et inutile vraisemblablement à qui ne la connaît pas *par le dedans*. Il suffit de remarquer qu'*elle doit exister*, de par la nature des choses, et que, s'il y a là un sacrifice dont l'esprit moderne ne peut méconnaître la difficulté, *il doit y avoir* une réponse divine particulière, qui le rémunère, et dont le charme goûté adoucit l'épreuve, au point d'en rendre possible la continuité.

On en soupçonnera quelque chose en considérant cette autre note aussi indiscutable. De même que le protestantisme est basé sur l'évidence subjective et le libre examen, la vie catholique est basée sur l'évidence objective d'une démonstration rationnelle et placée sous un contrôle extérieur. De ce fait, elle participe à une sécurité et une certitude que l'âme d'un protestant ou d'un libre penseur ne peut pas connaître.

Il ne faut pas chercher ailleurs la cause profonde des différences qui existent entre expériences protestantes et catholiques. Si semblables qu'elles soient sous de multiples aspects, surtout s'il s'agit de catholiques du type sentimental et affectif, il y a, même dans la conversion et la vie de ces derniers, un genre de certitude qui manque aux autres, assurance et paix que donnent une foi non seulement sentie, mais raisonnée (partant, que l'intelligence soutient, quand le sentiment vacille ou disparaît), et l'accord, facile à vérifier, avec un magistère et une hiérarchie visibles.

Que cette tutelle laisse place au plein essor individuel et à la variété la plus grande des expériences, nous l'avons indiqué ailleurs; cf. art. Dogme, col. 1181. Elle nous maintient seulement entés sur la « Vigne véritable », de qui procède toute sève de vie. *Joa.*, xv, 1 sq.

1. Elle existe dans l'Eglise grecque, si proche de nous à d'autres égards ; mais, dans les sectes protestantes, elle n'a subsisté, ou ne s'est rétablie, qu'en contradiction avec les principes majeurs de la Réforme. De là des difficultés qu'on ne parvient à résoudre que par des compromis pratiques, dont l'incohérence est toujours plus ou moins vaguement perçue.

VII. Bibliographie. — Acatholiques : Outre les ouvrages cités dans le texte, cf. G. Arnold, *Theologia experimentalis, d. i. Geistliche Erfahrungslehre...*, Francfort, 1714; Schleiermacher, *Reden an die Gebildeten unter ihren Verächtern*, Berlin, 1799, 2e ed. 1806, 3e ed. 1821... avec modifications; Ath. Coquerel, fils, *La conscience et la foi*, in-12, Paris, 1867; Frank surtout, *System der christ. Gewissheit*, 2 vol., Erlangen, 1879, occasion de polémiques multiples ; L.-F. Stearns, *The evidence of Christian experience*, New-York, 1890; J. Köstlin, *Die Begründung unserer sittl. relig. Ueberzeugung*, Berlin, 1893; *Der Glaube*, 1895, et article *Dogmatik* dans la *Realencykl* 3., t. IV, p. 742, 743; E. Haack, *Ueber Wesen u. Bedeutung der christl. Erfahrung*, Schwerin, 1894; J.-A. Porret, *L'expérience chrétienne, son contenu et ses fondements*, in-8°, Paris, 1896; E. Petran, *Beitr. zur Verständigung über Begriff u. Wesen der sittl. relig. Erfahrung*, Gütersloh, 1898; K. Wolf, *Ursprung u. Verwendung der relig. Erfahrungsbegriffes in der Theol. des XIX Jahrh.*, in-8, Gütersloh, 1906; C. W. Hodge, *Christian Experience a. Dogmatic Theology*, dans *Princeton theological review*, 1910, p. 1 sq.

Catholiques : Contre les premières théories de la Réforme, Bellarmin, *De Controversiis christ. fid.*, in-fol., Ingoldstadt, 1593, t. III, *De justificatione*, l. I, c. iv sq., p. 940 sq.; l. III, c. 1 sq., p. 1094 sq.; A. et V. Walenburch, *De Controv. fidei*, in-fol., Cologne, t. II, 1621, tract. vii, c. xxxi sq., lxxxiv sq.

Pour l'évolution protestante, voir Doellinger, Moehler, et G. Goyau, *L'Allemagne religieuse, le protestantisme*, in-12, Paris, 1898, c. ii, p. 72 sq.

A l'égard des positions récentes, Mgr Plantier, *Le Christianisme de sentiment.*, 2 confér., 1840-41, dans *Rev. des sc. ecclés.*. 1879, t. XXXIX, p, 193 sq., 393 sq. et dans *OEuv. compl.*; J.-H. Newman réfutant ses propres thèses de 1841, *Lectures on certain difficulties felt by Anglicans*, in-8°, Londres, 1850, lect. iii, nombreuses édit.; H. Denzinger, *Vier Bücher von der religiösen Erkenntniss*, 2 vol., Würzbourg, 1856-7; J. Kleutgen, *Theologie der Vorzeit*, 2e éd., in-8°, Munster, 1873, t. IV, diss. iv, c. 2, p. 372 sq.; H. Avoine, *Du sentiment moral et religieux*, in-8°, Paris, 1886; St. Harent, *Expérience et foi*, dans les *Etudes*, 1907, t. CXIII, p. 221 sq.; X. Moisant, *Dieu et l'expérience en métaphysique*, in-8°, Paris, 1907; L. Roure, *En face du fait religieux*, in-12, Paris, 1908; J. Lebreton, *L'Encyclique et la théologie moderniste*, in-16, Paris, 1908 (édit. angl. et ital.); J. Bessmer, *Die Religion u. das sog. Unterbewusstsein*, dans les *Stimmen*, 1909, t. LXXVI, p. 60-76; spécialement G. Michelet, *Dieu et l'agnosticisme contemporain*, in-12, Paris, 1909.

H. Pinard.

EXTASE. — I. *Définition.* — II. *Espèces.* — III. *Effets.* — IV. *Erreurs concernant l'extase.*

I. Définition. — Les mystiques entendent par extase un état qui, non seulement à son début, mais pendant toute sa durée, renferme deux éléments essentiels : le premier, intérieur et invisible, est un état très intense d'attention à Dieu ou à quelque autre objet religieux ; le second, corporel et visible, est l'aliénation des sens.

Cette dernière expression signifie, non seulement que les impressions des sens cessent d'arriver à l'âme, mais qu'on éprouverait une grande difficulté à provoquer des sensations, soit qu'on en ait soi-même la volonté, soit que d'autres personnes essaient d'agir sur les organes.

II. Espèces. — L'extase est appelée incomplète, si les sens donnent des connaissances confuses, ou si la personne garde le pouvoir de faire certains mouvements ou de prononcer des paroles.

L'extase s'appelle 1° *extase simple*, si elle se produit doucement, peu à peu, ou si elle n'est pas très forte ; 2° *ravissement*, lorsqu'elle est subite et violente ; 3° *vol de l'esprit*, lorsqu'elle semble séparer l'âme du corps.

La plupart des saints canonisés dans les temps modernes ont été gratifiés de l'extase. Quelques-uns, comme S. Joseph de Cupertino, y étaient plongés tous les jours. Les extases durent souvent plusieurs heures, et on en a vu de plusieurs jours. (Pour plus de détails, voir mon livre *Des Grâces d'oraison*, ch. XVIII, 6e édition ; Beauchesne, 1909.)

III. Effets. — D'après les témoignages unanimes des extatiques, leur intelligence s'agrandit pendant l'extase. Des vues très hautes, des idées profondes sur les attributs de Dieu les plus cachés occupent leur esprit. Toutefois ils sont impuissants à expliquer en détail ce qu'ils ont vu. Cela vient, non de ce que leur intelligence a été comme endormie, mais de ce qu'elle s'est élevée à des vérités qui dépassent la force naturelle de l'esprit humain et qu'ensuite leur mémoire ne peut d'ailleurs reproduire adéquatement. Demandez donc à un savant d'exprimer les profondeurs du calcul infinitésimal avec le vocabulaire des petits enfants et des bergers !

Comme l'a remarqué le P. de Bonniot, « ce n'est pas assez de dire que la langue adaptée aux opérations ordinaires de l'esprit humain est forcément insuffisante ; les idées mêmes, ces idées par lesquelles nous comprenons tout, parce qu'elles sont la base de nos jugements, ne s'appliquent plus aux intuitions de l'extase, qui sont d'un ordre infiniment supérieur » (*Le miracle et ses contrefaçons*, part. II, ch. VII, s. 2).

On ne saurait trop insister sur ce point : ce qui fait la valeur des extases des saints, ce qui en établit l'origine divine et la transcendance, c'est l'extrême élévation des connaissances intellectuelles, avec les actes héroïques de vertu que pratiquent ces âmes.

IV. — Examinons maintenant les principales erreurs qui concernent l'extase.

Première erreur. — Beaucoup de nos adversaires (parmi les plus récents citons Murisier et Leuba) ont essayé de déprécier l'extase, déclarant que l'intelligence n'y est pas inondée de vives lumières, mais que, tout au contraire, on y arrive à un monoïdéisme très pauvre, puis à l'inconscience et à l'abrutissement.

1° Cette doctrine dénature audacieusement les faits et les remplace par des descriptions fantaisistes. C'est aux extatiques de nous renseigner sur ce qu'ils éprouvent, et non aux médecins de leur expliquer ce qu'ils *devraient* éprouver.

Un savant, M. Darlu, a eu le courage de se plaindre de cette fausse méthode, dans une séance de la *Société française de philosophie*, qui réunissait vingt-cinq professeurs de la Sorbonne ou de l'Université. « Un profane en ces matières, dit-il, peut donner son impression. L'histoire du mysticisme offre le plus grand intérêt : outre qu'elle est une partie notable de l'histoire des idées, elle nous fait réfléchir sur nos aspirations intimes, peut-être sur notre pauvreté spirituelle. Mais c'est à la condition d'être de l'histoire, de rapporter impartialement ce que pensent les mystiques, ce qu'ils éprouvent ou croient éprouver. Au contraire, la psychologie du mysticisme se substitue au mystique ; elle analyse, elle prétend modifier les états intérieurs qu'il atteste, les classer dans tel ou tel de ses compartiments. Elle est courte, elle est superficielle, elle est exposée, par les partis pris de sa méthode, à déformer, voire à rabaisser ce qu'elle prétend expliquer. » (*Bulletin* de la Société, janvier 1906, p. 41.) Dans la même séance, M. Blondel présenta des critiques analogues.

2° Cette doctrine a un autre défaut. Elle n'explique pas pourquoi les sens sont suspendus. Parce qu'on ne pense à rien, ce n'est pas une raison de cesser de voir et d'entendre.

3° Autre réponse. Les mystiques admettent que généralement on n'arrive pas d'un bond à la période des extases. Celles-ci sont précédées d'une série d'états préparatoires dont le plus faible est appelé par Ste Thérèse *oraison de quiétude.* Si l'extase était un simple abrutissement, les états qui la précèdent seraient le commencement de cette situation lamentable, ce qui ne répond nullement aux descriptions classiques. Les mystiques et leurs directeurs se défieraient de cette misère psychologique et la repousseraient.

Certains auteurs ont essayé d'adoucir un peu la doctrine précédente ; ils ont donné l'*explication émotionnelle.* Celle-ci concède que l'extatique n'est pas plongé dans une sorte de sommeil épais. Il éprouve au contraire des émotions violentes qui lui font perdre l'usage des sens. Cependant son esprit ne s'applique qu'à une petite idée banale, si banale même que les auteurs ne songent pas à s'en occuper. — Mais ici encore on dénature les faits : on admet le contenu émotionnel de l'extase, et on rejette *a priori* le contenu intellectuel d'ordre supérieur. De plus, on affirme l'existence d'une émotion absolument disproportionnée avec la connaissance qui la provoque. Enfin, si l'extase se réduit presque uniquement à une immense éruption d'amour, cette violence devrait commencer dès la quiétude. Tout ceci est contraire à l'expérience.

Seconde erreur. — On a voulu expliquer l'extase en disant que c'est un état maladif. Pour préciser davantage, on la confond avec l'*évanouissement*, ou avec la *léthargie* et la *catalepsie.* Mais dans ces états, l'âme est privée de connaissance ; tandis que dans l'extase elle est remplie de lumière et de joie ; l'aliénation des sens n'en est pas le seul élément, ni même le principal. La ressemblance est donc purement physique.

On a aussi voulu assimiler l'extase à l'*hypnose.* Mais les causes extérieures diffèrent totalement : les saints n'entrent pas dans leur état sous l'influence d'un opérateur, ainsi que cela arrive aux hypnotisés. D'autre part, au point de vue de l'âme, il y a une grande différence entre les deux états, soit pendant l'extase, soit en dehors. Car nous avons vu que, pendant l'extase véritable, la faculté intellectuelle grandit d'une manière surprenante. L'effet contraire est

produit par la fausse extase. On le constate clairement sur les névropathes qu'on exhibe en séance dans les hôpitaux. Dans l'état hypnotique, il y a diminution de l'intelligence au profit de quelque pauvre image. Il suffit d'une seule idée, absolument insignifiante, l'idée d'une fleur, d'un oiseau, pour absorber *profondément* l'attention. Pendant la crise, on obtient que le malade parle, mais il ne dit que des banalités.

Puis les hallucinations observées dans les hôpitaux consistent toujours en représentations de l'imagination. Elles sont visuelles, auditives ou tactiles; et dès lors très différentes des perceptions éminemment intellectuelles qu'ont généralement les saints.

Mais c'est en dehors de l'extase que l'opposition devient encore plus facile à constater. — 1° Le névropathe en sort déprimé, éteint, hébété. Il ne montre habituellement qu'une intelligence médiocre, dominée par l'imagination; il n'a aucune suite dans les idées. Les saints, au contraire, par exemple sainte Thérèse, saint François Xavier, etc., sont des esprits fermes, concevant des projets difficiles à exécuter et se guidant par la raison. — 2° C'est surtout la volonté du névropathe qui est très faible. Tel est même là, d'après les médecins, le caractère fondamental de l'hystérie. On explique par cette faiblesse maladive que le sujet ne puisse résister à la suggestion. Il veut immédiatement ce qu'un autre commande énergiquement, surtout s'il a pris l'habitude de céder. Ces pauvres détraqués sont des rêveurs stériles, des abouliques, des impuissants. Au contraire, les saints ont une volonté tellement énergique qu'ils luttent contre toutes les oppositions pour faire réussir leurs entreprises; mais surtout ils luttent contre eux-mêmes, et le travail prolongé qu'il leur a fallu développer, pour pratiquer certaines vertus, nous jette dans l'étonnement. Pendant que le névropathe ne sait pas souffrir, qu'il s'impatiente, murmure et s'affole comme un enfant, l'extatique accepte avec enthousiasme son mal et le domine. — 3° Enfin le niveau moral du névropathe est très bas, comme sa raison. On se demande parfois si ces malades ont vraiment la notion du devoir et si cette idée a quelque prise sur eux. Les saints ont toujours un idéal moral très élevé, le besoin de s'oublier pour se dévouer à la gloire de Dieu et au bien des autres. Ils fuient les honneurs, tandis que les hystériques ne songent souvent qu'à jouer un rôle devant un petit cercle de curieux. On est en face d'un dégénéré, d'une nature appauvrie. Le saint, au contraire, est un héros. C'est lui qui mériterait d'être appelé un *Surhomme*.

Enfin on a voulu identifier l'extase à certains somnambulismes naturels. Dans ces états, les sujets composent des vers ou des discours. Mais ces faits ont été exagérés. On n'obtient guère que des réminiscences. C'est l'imagination et la mémoire, plus que l'intelligence, qui sont en action.

Parmi les manifestations somnambuliques les plus parfaites, il faut compter celles d'Hélène Smith, qui, pendant cinq ans, ont été étudiées scientifiquement par M. FLOURNOY, professeur de psychologie à l'Université de Genève (voir son livre : *Des Indes à la planète Mars*. Alcan, 1900). Or les descriptions qu'Hélène fait pendant ses crises ne sont guère que des répétitions de souvenirs, et surtout elles sont toutes d'ordre très inférieur, ne s'adressant qu'aux sens et à l'imagination, et très enfantines. Les saints s'élèvent bien au-dessus de ce niveau.

Notons, en passant, que la plupart des médecins s'occupant de psychologie religieuse sont des aliénistes. Fréquentant des hallucinés, ils sont portés à leur assimiler quiconque a des états d'esprit exceptionnels. Ils aiment à s'occuper de mystique; ils y voient un prolongement de leur spécialité et en parlent souvent sans une préparation suffisante.

Troisième erreur. — On nous dit: même en admettant que, dans l'extase, l'intelligence est très éveillée, on peut regarder cet état comme purement naturel. En effet, ajoute-t-on, dans la vie ordinaire, il y a deux cas où nous constatons que nous devenons presque immobiles, ne nous apercevant plus de certaines impressions sensorielles. C'est quand nous sommes très absorbés soit par une idée, soit par une émotion. Eh bien, supposons que cette concentration de l'attention sur l'idée ou l'émotion soit d'une force extraordinaire, anormale, nous pouvons concevoir que les sens éprouvent eux-mêmes une diminution d'action extraordinaire, et même complète. Vous obtenez ainsi l'extase.

Réponse. Nous ne prétendons pas que tout commencement d'aliénation des sens est surnaturel; puisque certaines crises morbides peuvent avoir cet effet. Mais nous disons : il est telle aliénation morbide qui ne peut venir que de Dieu; il n'y a pas d'autre cause assignable de la très haute contemplation qui l'accompagne. C'est toujours à ces idées transcendantes qu'il faut en revenir.

De plus, l'objection revient à admettre qu'il y a des extases purement naturelles. Il faudrait le prouver historiquement, au lieu de se livrer à des hypothèses. Or on n'y a jamais réussi d'une manière satisfaisante (voir *Les Grâces d'oraison*, ch. XXX, § 3). Aucun géomètre ou géologue n'a été vu contemplant ses idées familières, en ayant l'aliénation des sens. Les deux ou trois exemples qu'ont voulu citer les anciens ne tiennent pas devant la critique.

On fait le même sophisme quand on veut expliquer les stigmates des saints par une action de l'imagination. On vous dit : « L'imagination peut produire certains effets, très faibles, il est vrai, sur la peau. Donc si cette faculté devient très puissante, *on conçoit* qu'elle puisse produire des effets considérables, tels que des trous et un grand écoulement de sang. » — Il ne s'agit pas de *concevoir* la possibilité en soi, mais d'établir expérimentalement que ce genre de phénomènes se produit dans l'ordre profane. Que deviendrait la physique, si on procédait ainsi par hypothèses plus ou moins vraisemblables, sans apporter d'expériences positives? Les libres penseurs eux-mêmes proclament que ces expériences ont seules une valeur scientifique.

Ces messieurs continueront cependant à donner des explications antiscientifiques pour l'extase, comme pour les stigmates. Ils y sont forcés par leurs préjugés. D'après eux, il n'y a pas de surnaturel. Dès lors il doit exister des explications naturelles, et on en essaiera toujours tant bien que mal.

Aug. POULAIN.

EXTRÊME-ONCTION. — I. *Doctrine catholique, questions diverses.* — II. *Institution.* — III. *Bibliographie.*

I. Doctrine catholique, questions diverses. — La doctrine catholique de l'extrême-onction est formulée dans le décret d'EUGÈNE IV aux Arméniens, Concile de Florence, 29 novembre 1439, Denz. Bannw., 700 (595); elle est reprise, développée et définie dans les 3 chapitres et les 4 canons du Concile de Trente, XIVe session, 25 nov. 1551, Denz. Bannw., 907-910 et 926-929 (785-788; 804-807). Il faut y ajouter comme enseignements et déclarations authentiques de l'Eglise, avec la décrétale d'INNOCENT I[er] à Decentius en 416, Denz. Bannw., 99 (61); la lettre de CLÉMENT VI au Catholicos d'Arménie en 1351, Ray-

naldi 1351, n. 12; deux déclarations du S. Office sur la bénédiction de l'huile des infirmes, en 1611 et 1842, Denz. Bannw., 1628-9 (1494-5); la proposition 48 du décret *Lamentabili* sur l'interprétation de *Jac.*, v, 14, Denz. Bannw., 2048, et enfin la déclaration de 1906, ibid., 1996, sur la forme suffisante pour la validité et à employer en cas de nécessité. — Diverses questions se posent à l'occasion de cette doctrine.

Le *ministre* du sacrement est le prêtre seul (Trente, can. 4) : c'était déjà la pratique universelle : Innocent I[er] dont la lettre mal comprise, par Bède en particulier, a causé quelques hésitations, enseigne en fait que même les simples fidèles peuvent *user* de ce sacrement, le recevoir, mais que seuls le prêtre, et à plus forte raison l'évêque peuvent l'administrer.

La *matière* (Innocent I[er], Florence, Trente, chap. 1), est l'*huile bénite par l'évêque :* le S. Office a déclaré qu'un simple prêtre ne pouvait pas, *même en cas de nécessité*, accomplir cette bénédiction : c'est donc qu'un tel acte de sa part serait invalide. Telle est la pratique latine. Dans l'Eglise grecque, c'est le prêtre qui bénit régulièrement l'huile avant d'administrer le sacrement, et cet usage a été reconnu valide et légitime par Clément VIII et Benoît XIV, sanctionné par le Concile du Mont-Liban en 1736 et d'autres conciles grecs-unis (cf. Kern, p. 125-6). Sur la nature de ce pouvoir « *épiscopal* », auquel participent les prêtres grecs, voir ce qui a été dit à propos du ministre de la Confirmation (col. 654) : le problème est le même.

La *forme* essentielle est, d'après la déclaration de 1906 : *Per istam sanctam unctionem indulgeat tibi Dominus quidquid deliquisti :* c'est la forme mentionnée à Florence, à Trente, universellement usitée dans l'Eglise latine depuis le xvii[e] siècle; la forme grecque actuelle (Πάτερ ἅγιε... Kern, p. 142), plus développée, concorde pour le fond — mais les formules de certains rituels orientaux ou latins plus anciens diffèrent complètement et pour les termes et pour le sens : il semble donc que le seul élément essentiel au sacrement, soit *une prière* du prêtre pour le malade (cf. *Jac.*, v, 14), prière que l'Eglise détermine plus en détail (cf. Kern, p. 160, sqq.) pour l'administration non seulement licite, mais même valide, du sacrement dans les divers rites.

L'Eglise de Constantinople donne l'extrême-onction, *euchelaeon*, même aux fidèles en pleine santé, pratique manifestement contraire au précepte de S. Jacques et à toute la tradition; mais, avec l'Eglise russe, elle reproche à l'Eglise romaine de ne donner ce sacrement qu'aux mourants prêts à rendre le dernier soupir et déjà privés de leurs sens. — Il est vrai que, pour des raisons diverses bien indiquées par le P. Kern (p. 282-288), la pratique générale des fidèles a tendu depuis le xii[e] siècle et tend encore à reculer jusqu'au dernier moment la réception de ce sacrement : mais c'est en dépit des exhortations constantes de l'Eglise, qui a toujours maintenu la vraie destination de l'extrême-onction, le soulagement spirituel *et corporel* des malades en danger de mort, même non immédiat (Clément VI, Florence, Trente, et de nombreux conciles particuliers, cf. Kern, p. 304 et suiv.).

L'extrême-onction, n'imprimant pas de caractère, est réitérable, au moins à chaque nouveau danger de mort (Trente, ch. 3, Clément VI). En pratique (et Clément VI impose cette pratique) on ne la réitère pas plus souvent : d'après le P. Kern (p. 338 suiv.) on a des motifs sérieux de penser que, *de soi* et quant à la validité de l'acte, ce sacrement est, comme la pénitence, purement et simplement réitérable, bien que la discipline de l'Eglise puisse mettre des limites à cette réitérabilité : ainsi s'expliqueraient bien certains rituels du moyen âge et de l'Orient, prescrivant la réception de l'extrême-onction pendant sept jours consécutifs. (Voir en sens contraire, F. Schmid, *Ueber die Wiederholung der Krankenölung*, *Zeitsch. f. kath. Theol.*, t. XXV, 1901, p. 258-269.)

II. **Institution.** — Le principal problème relatif à ce sacrement est celui de son institution par Jésus-Christ, problème soulevé par le petit nombre des témoignages antérieurs au ix[e] siècle et par les divergences dans l'interprétation du texte scripturaire auquel le rattache la tradition.

a) Ecriture Sainte. — Maldonat et beaucoup d'autres auteurs ont voulu voir dans les onctions faites aux malades par les apôtres (*Marc*, vi, 13), la pratique du sacrement que Notre-Seigneur aurait alors institué : mais cette interprétation n'est pas soutenable, même théologiquement, et il n'y a là qu'une *annonce* du futur sacrement, *insinuation*, dit le Concile de Trente (ch. 1), qui repoussa expressément le mot *institution*. Cet indice n'en est pas moins précieux à recueillir comme témoignage indirect de la possibilité de l'institution par Jésus-Christ. Sur le fait de l'institution par Jésus-Christ, voir l'article Sacrements.

En revanche, le même concile, avec toute la tradition, voit une recommandation du *sacrement* dans *Jac.*, v, 14-15, et définit (can. 1) le sens de ce texte. Le décret *Lamentabili* (prop. 48, cf. Loisy, *Autour d'un petit livre*, p. 251) précise encore : il s'agit d'un sacrement, dans toute la rigueur du terme. Le décret n'entend pas affirmer que S. Jacques enseigne *explicitement* la notion de sacrement, telle que les théologiens l'exposeront plus tard; ni même que l'étude purement *critique* de ce texte, indépendamment du secours de la tradition, pourrait démontrer avec *certitude* que c'est bien d'un sacrement ainsi entendu que parle S. Jacques; — mais il rejette la conception évolutionniste, d'après laquelle l'apôtre aurait recommandé en fait un rite *autre*, moins riche d'efficacité surnaturelle que le sacrement tel qu'il sera plus tard décrit en détail, un rite sanctifiant quelconque, qui ne serait devenu que longtemps après notre sacrement actuel d'extrême-onction. Mais la grande majorité des critiques protestants et libéraux refusent de reconnaître au rite de Jacques aucune efficacité spirituelle : il n'y aurait là qu'un recours à la prière et à un remède naturel ou au charisme des guérisons, mentionné déjà par S. Paul (I *Cor.*, xii, 10, 28); quant à la rémission des péchés dont parle le verset 15, il y faudrait voir une trace de l'idée juive que la maladie est une suite du péché, que guérison et pardon vont nécessairement ensemble. Von Soden cependant (*Hand-Commentar*[3], III, 2, p. 201, 1899) ne croit pas que ce texte puisse s'entendre d'un soulagement corporel apporté au malade, et l'exclut même d'une façon trop absolue. Il s'agirait *uniquement* du salut de l'âme, parce que toutes les expressions se rapportent à des mourants sans espoir de retour à la vie.

L'explication catholique traditionnelle est moins exclusive : elle admet le soulagement et de l'âme et du corps, mais elle refuse de voir là l'exercice d'un simple charisme passager. S. Jacques adresse le malade aux πρεσβύτεροι τῆς ἐκκλησίας, c'est-à-dire, sans conteste possible, aux presbytres formant la hiérarchie régulière : or rien ne permet de supposer que tous possèdent le charisme particulier des guérisons, ni qu'il faille sous-entendre une distinction entre ceux qui l'ont et ceux qui ne l'ont pas (noter l'article τούς) : il s'agit donc, non d'une puissance extraordinaire et transitoire, mais d'un pouvoir spirituel permanent, d'un de ceux qui sont confiés à la hiérarchie régulière. Encore moins s'expliquerait-on le recours aux

presbytres si l'onction n'intervenait que comme une simple pratique médicale.

b) *Tradition.* — A partir du VIIIe siècle, les témoignages relatifs à l'extrême-onction se font nombreux (Conciles d'Aix-la-Chapelle en 836, ch. 2, c. 8,5; de Pavie (*Ticinense*), c. 8, en 850, Denz. B., 315, THÉODULPHE D'ORLÉANS en 789, *P.L.*, CV, 220, S. BONIFACE dans ses statuts n. 4 et 29, *P. L.*, LXXXIX, 821, 823, etc.): aussi est-ce entre le VIIIe et le XIIe siècle que les critiques protestants placent l'origine et le développement de ce rite sacramentel. Antérieurement à cette date, les attestations sont beaucoup plus rares: elles existent cependant.

Le recueil liturgique de SÉRAPION DE THMUIS (éd. Funk, Paderborn, 1905, c. 26, p. 191, l. 22), — mort peu après le milieu du IVe siècle : mais les formules de son recueil peuvent être plus anciennes que lui, — contient une prière pour l'*huile des malades*, [les mots ajoutés au titre « ou pour le pain, ou pour l'eau » sont postérieurs : la prière ne parle que de l'huile] : elle demande pour l'huile une efficacité corporelle et spirituelle; elle est distincte des prières pour la consécration de l'huile destinée au baptême, *ibid.*, c. 25, p. 187, distincte également des prières pour la bénédiction de l'huile et de l'eau comme *eulogies* (le mot y est) à la fin de la liturgie eucharistique, *ibid.*, c. 17, p. 179 : on a donc bien là une bénédiction de l'huile sacramentelle.

INNOCENT Ier (*loc. cit.*) recommande l'onction des malades, qu'il rattache à *Jac.*, v, 14, que les prêtres seuls peuvent accomplir suivant le précepte apostolique, que les pénitents ne peuvent pas plus recevoir que « les autres sacrements ». — La *Vie de S. Hypatius* (écrite entre 447-450, Bardenhewer) raconte que le saint, appliqué au soin des malades, avertissait son abbé « car celui-ci était prêtre », afin qu'il vînt oindre les malades avec « l'huile consacrée » (*Acta SS.*, 17 juin, c. 1, n. 9, p. 313).

Ces témoignages et ceux, plus ou moins explicites, que le P. KERN a réunis pp. 17-59, suffisent pour écarter l'argument négatif qu'on oppose à l'institution par Jésus-Christ.

On peut en outre, jusqu'à un certain point, rendre raison de cette réelle pauvreté d'attestation pour un si long espace de temps (KERN, p. 22 suiv.) : la mention de l'extrême-onction devait être amenée particulièrement par le texte de S. Jacques : or nous avons perdu tous les commentaires de cette épître antérieurs à BÈDE (VIIIe siècle) qui est précisément un témoin du sacrement, dans son explication de ce passage, *P. L.*, XCIII, 39. Les onctions étaient en outre de plusieurs sortes, cette onction avait une signification symbolique très étendue, et très courante : par suite, beaucoup de textes font peut-être allusion au sacrement des malades, dont le sens est pour nous impossible à préciser. L'extrême-onction est le complément de la pénitence : plus d'une fois elle a pu lui être réunie et passer ainsi assez inaperçue, comme la confirmation à côté du baptême.

III. BIBLIOGRAPHIE. — Outre les traités généraux de dogmatique (Commentaire sur le Maître des Sentences, IV, *Dist.* 23, et S.Thomas, *S.Theol.*, III, *Supplem.*, q. 29-33, Traités *De sacramentis*, ou *De paenitentia*), et les recueils liturgiques (Martène, Goar, Denzinger, Maltzew), voir en particulier: de Sainte-Beuve, *De sacramento Unctionis Extremae* (1686), dans Migne, *Cursus theol.*, t. XXIV, p. 11-31. — Chardon, *Histoire des sacrements : Extrême-Onction*, 1745, dans Migne, *ibid.*, t. XX, p. 749-782. — Heimbucher, *Die heilige Oelung*, Ratisbonne, 1888. — Schmitz (I.), *De effectibus sacram. Extremae Unctionis*, Fribourg en B., 1893. — G. Jacquemier, *L'Extrême-Onction chez les Grecs* (*Echos d'Orient*, avril-mai 1899). — Boudinhon, *La théologie de l'Extrême-Onction* (*Revue Cathol. des Eglises*, juillet 1905). — Kern, *De sacramento Extremae Unctionis*, Ratisbonne, 1907. — Parmi les protestants : E. Picard, art. *Onction* (dans l'*Encyclop.* de Lichtenberger, t. X (1888), p. 1-11). — F. Kattenbusch, art. *Oelung*, dans *Real. Enc.* de Herzog[3], t. XIV (1904), p. 304-311. — F. W. Puller, *The Anointing of the sick in Scripture and Tradition*, Londres, 1904.

J. DE GUIBERT.

F

FAMILLE. — *Mariage et divorce. Puissances maritale et paternelle.*

SECTION I. — LA FAMILLE AU POINT DE VUE PHILOSOPHIQUE ET SOCIAL. — § 1. *Sa fonction et son utilité;* § 2. *Conditions essentielles d'existence de la famille;* § 3. *La famille et la religion.*

SECTION II. — LA FAMILLE DANS L'HISTOIRE. — § 1. *La famille dans l'antiquité;* § 2. *La famille dans l'ancien droit français;* § 3. *La famille aux temps modernes.*

C'est par la famille que l'individu entre dans la société et, si l'on s'en tient à la période historique, toutes les nations qui ont figuré dans le monde ont connu la famille patriarcale dont les membres se groupent autour du père, centre, lien et chef à la fois. Ce fait indéniable n'est pas le résultat d'une convention entre les hommes, d'une loi faite par eux et susceptible d'abrogation de leur part. La famille est, à nos yeux, une institution de droit naturel, aussi ancienne que l'humanité, pouvant être réglementée de façon diverse suivant les temps et les lieux, mais jamais méconnue et niée, à peine de mettre l'ordre social en péril. Elle s'impose dans l'avenir comme dans le passé chez tout peuple qui veut prospérer ou même simplement vivre. En effet, formation aussi bien que génération de la vie humaine, la famille influera, et influera puissamment, sur les vertus ou les vices de l'individu, partant de la société. Réciproquement, les vertus ou les vices de l'individu et de la société ont sur elle un contre-coup immédiat et funeste. Il y a donc là une question de vie ou de mort pour l'avenir.

Cette thèse a été cependant contestée doublement, au nom de la science, pendant le cours du XIXe siècle. On a mis en doute l'origine très ancienne de la famille patriarcale pour en déclarer la suppression possible dans les temps futurs : elle constituerait une étape dans la marche régulière et fatale de l'humanité vers le progrès; inconnue des hommes au début du monde, elle serait appelée à disparaître dès que les besoins sociaux seraient autrement satisfaits. Mais la théorie évolutionniste, avec la *horde promisque* et le *matriarcat* comme formes primitives du groupement familial, n'est qu'une pure hypothèse, contredite en général par l'observation et peu accréditée dans le monde savant : elle présuppose presque nécessairement ou

la multiplicité d'origines de l'humanité ou l'idée que l'homme est la résultante perfectionnée d'une longue suite d'animaux inférieurs, ce qui est loin d'être généralement admis, même dans les milieux non croyants. D'autre part, la famille a dans la société un rôle propre, dans lequel nul pouvoir humain ne la remplacerait adéquatement. Elle doit donc être énergiquement défendue contre toute attaque.

Or, jamais ces attaques n'ont été plus violentes qu'aujourd'hui. Le néopaganisme moderne la veut supprimer. Romanciers et poètes, publicistes et législateurs, sophistes et réformateurs se liguent contre elle. On veut, contrairement à la doctrine chrétienne qui avait fait la famille grande et féconde, se préoccuper exclusivement des intérêts, matériels surtout, de l'individu, émancipé de toute autorité autre que celle de l'Etat. Avant donc de retracer l'histoire de la famille au cours des âges, il importe de mettre en lumière sa fonction essentielle et ses conditions nécessaires d'existence.

Section I. — La famille au point de vue philosophique et social

§ 1. **Sa fonction et son utilité.** — La famille est une institution de droit naturel, indispensable aux progrès de l'individu, ne fût-ce qu'à raison de sa longue et absolue faiblesse pendant l'enfance, et aux progrès de la société dont elle demeure le type, le fondement et le modèle et qu'elle sert puissamment en conservant son caractère propre au sein des groupements plus étendus. Elle est d'origine divine et représente dans l'humanité l'élément traditionnel, éducateur et progressif à la fois.

La vraie *fin de la famille* est de *faire des hommes*, de produire la vie, mais aussi de la conserver; elle doit former les générations futures. L'enfant naît : nulle créature vivante n'est aussi débile, aussi impuissante à se conserver: il a besoin de soins incessants et délicats pour assurer sa vie matérielle. Combien plus encore faudra-t-il d'efforts pour faire de cet être tout instinctif un homme, par le développement de son intelligence et de sa volonté. Les parents qui l'ont procréé sont tout indiqués pour remplir ce rôle : leur amour commun pour le fruit de leur union leur inspire le dévouement nécessaire, et leurs qualités diverses se complétant permettent de mener à bien la tâche. Il n'est pas de fonction plus haute et délicate que celle d'éducateur. Hors de la famille normalement organisée, qui a de ce chef une mission providentielle, l'œuvre ne s'accomplira jamais complètement. Dans la famille l'enfant puisera la tradition, la vie intellectuelle et morale tout autant que la vie naturelle; son caractère et son âme s'y formeront.

Nécessaire à l'enfant, la famille l'est aussi aux parents, dont elle développera les meilleures qualités, les activités les plus fécondes. A raison même des devoirs qu'elle impose vis-à-vis de l'enfant, l'union sexuelle est ennoblie, la loi impérieuse de la nature animale est relevée : entre les époux s'établit une vraie union des âmes, bien autrement noble et durable que celle des corps ou des intérêts. Puis, ces devoirs étant identiques pour le père et la mère et exigeant la coopération de leurs aptitudes diverses, une égalité morale va naître dans le mariage entre ces deux êtres physiquement si inégaux, l'homme et la femme. C'est grand profit pour celle-ci, dégradée, asservie en dehors de la famille régulièrement organisée, égale de son mari en dignité, sinon en capacité civile, dès qu'on lui reconnaît une égalité de devoirs par rapport à l'enfant, qu'on juge avec raison son intervention aussi nécessaire pour donner au dit enfant la vie morale que l'existence physique. Mais la famille va profiter également à tous ses membres, car elle est la grande école du perfectionnement individuel, du dévouement et du sacrifice, de l'abnégation et du travail.

Laissé à lui-même, l'individu est naturellement inerte et égoïste; il ramène à sa personne toutes ses affections, tous ses désirs, toutes ses pensées, et c'est à titre tout exceptionnel qu'il se préoccupera de ses semblables. Aussi bien sa destinée est brève, plus courte encore sa période d'activité. Il croira donc avoir assez fait si, ayant, tant qu'il était valide, subvenu à ses besoins et à ses jouissances, il s'est prémuni contre les risques éventuels de la vieillesse. Tout change au sein de la famille, qui impose des devoirs multiples : pour les remplir, il faut combattre ses instincts, et dans cette lutte perpétuelle contre soi-même se rencontre ici-bas le principe de la paix véritable. Mais chacun y trouve l'aiguillon le plus noble et le plus puissant pour le développement de ses énergies et de son dévouement. Le père voit au delà de sa brève existence. Il travaille pour assurer le bonheur de ses enfants, c'est-à-dire de ce qu'il aime le plus au monde, de ceux qui le continueront après sa mort, dans l'espoir de leur laisser le fruit de son labeur. Du coup, voilà sa vie prolongée, son activité accrue et aussi son dévouement. Les préoccupations personnelles font place chez lui à des sentiments plus élevés, il veut laisser après lui un nom respecté et un héritage. Sans regrets il va se dépenser pour autrui, car, en vertu de cette loi naturelle que l'amour ne remonte pas et que le père aime son fils plus qu'il n'en est aimé, cet amour lui rendra facile un constant dévouement; or le genre humain ne se perpétue que par une série héréditaire de dévouements. En même temps, la tradition familiale se resserre. Si le père vit dans ses fils et dans les descendants de ses fils, il se rattache aussi aux générations passées, tirant, comme le dit M. Barrès, sa conscience individuelle de l'amour de sa terre et de ses morts. Il est « l'addition de sa race » (Blanc de S. Bonnet); il se sent un simple anneau d'une longue chaîne familiale : fort de la tradition à lui transmise, il entend, et son fils le voudra après lui, la maintenir et la transmettre agrandie. Dès lors, aucun souci, aucune peine, aucun labeur ne lui semblera au-dessus de ses forces.

La société tout entière va grandement gagner au libre développement de la famille, dont l'influence, quand elle est sainement organisée, excède de beaucoup celle d'un individu, quel qu'il soit. La famille est l'élément social par excellence, la cellule organique agissante qui constituera la nation sans se laisser absorber par elle. Au foyer domestique s'affermissent et se perpétuent les caractères, les mœurs et les traditions qui sont comme l'âme des peuples; là se développent les vertus individuelles, fondement et garanties des vertus publiques; là se groupent et se prolongent au delà des limites d'une existence humaine des forces qui seraient autrement perdues ou singulièrement énervées. Dans la société familiale, comme en un noviciat fécond, se rencontrent l'autorité morale la plus incontestée parce qu'elle s'appuie sur le dévouement, et l'obéissance la plus aisée parce qu'elle est affectueuse. En se rapprochant, les individus deviennent une charge les uns pour les autres, et la solidité de l'édifice social est faite de la patience des citoyens à supporter cette charge, de la mesure où chacun s'oublie pour les autres; Lamennais a pu dire avec vérité que la « société humaine est fondée sur le don naturel ou le sacrifice de l'homme à l'homme ». Si donc le sacrifice est l'essence de toute vraie société, dont les pires ennemis sont au contraire l'intérêt personnel et la passion égoïste, il n'est pas de meilleure école sociale que la famille, où la joie du

foyer est faite de l'abnégation de chacun. Formés au foyer domestique, centre des forces économiques et morales essentielles, les enfants auront appris à travailler, obéir, aimer et respecter, et ils se retrouveront tels dans la vie publique. La patrie est la terre des pères, et l'amour qu'on a pour elle est le développement naturel des affections familiales, c'est la famille qui y rattache l'homme par ses souvenirs et ses traditions comme par son foyer et ses espérances d'avenir. Sans famille et sans tradition, l'individu est bien près d'être un sans-patrie ; il devient un danger pour son pays, ne fût-ce que par sa tendance à mépriser son milieu, son désir orgueilleux et injustifié de sortir de sa sphère. La nation ne saurait prospérer sans famille solidement unie, faute de dévouement et d'amour.

D'après certains philosophes, il est vrai, un jour viendrait où, l'intérêt particulier se confondant aux yeux de tous avec l'intérêt général, la famille ne serait plus utile pour assurer l'éducation morale des individus. Par l'effet de l'évolution, l'intérêt altruiste remplacerait l'égoïsme individuel et la moralité universelle s'établirait naturellement, conséquence fatale du progrès social. Hélas ! les faits, autant que le raisonnement, démontrent que la moralité tant sociale qu'individuelle ne se maintient pas sans un effort continu, dépassant les simples forces humaines. Ils démontrent aussi qu'aux progrès matériels et scientifiques correspond trop souvent en pratique une dégression morale : l'humanité orgueilleuse de son savoir retombe dans la sensualité grossière et l'égoïsme brutal; nombre d'actes instinctifs, même socialement bienfaisants, tendent à disparaître dès qu'ils deviennent conscients et réfléchis. C'est une utopie dangereuse d'attendre de l'évolution naturelle la moralisation des hommes. Demain comme aujourd'hui, briser les liens domestiques, ce sera laisser le champ libre à l'intérêt personnel et ébranler la société jusque dans ses fondements.

Mais, dit-on par ailleurs, les affections familiales ne seraient-elles pas avantageusement remplacées par l'*amour du pays* ou, pour employer une formule aujourd'hui à la mode, de l'*humanité* tout entière? Cette thèse, qui peut se recommander de Platon, est soutenue par des modernes fondant le devoir social sur le principe de la solidarité. Mais, à moins d'espérer, avec Auguste Comte, le triomphe dans le monde d'un véritable *culte de l'humanité*, il faut reconnaître que la doctrine solidariste se heurte à une résistance opiniâtre de la raison et des instincts les plus profonds chez l'homme : l'individu ne se sent pas naturellement tenu de vivre, de mourir au besoin, pour d'autres qu'il ne connaît même pas. Certes la solidarité est un fait d'importance au sein d'une race, d'une nation; mais l'amour de la patrie et surtout de l'humanité n'est inné chez aucun de nous; pour devenir fort, il doit prendre racine dans l'amour de la famille. Ce dernier au contraire est chez chacun spontané, naturel, irrésistible; le temps et l'éducation l'élargiront pour en faire le patriotisme, l'amour des concitoyens ayant même langue et mêmes mœurs, mêmes droits et mêmes devoirs, mêmes espérances et mêmes craintes, l'amour du sol qui porte les tombes, les foyers et les berceaux. La famille enchaîne l'homme à la patrie. Sans elle la patrie, et bien plus encore l'humanité, deviennent de froides abstractions, peu faites pour inspirer le dévouement. Aussi bien, pratiquement, les individualistes convaincus, après avoir nié la famille, en viennent vite à nier la patrie, exploitation organisée, osent-ils dire, des faibles qui sont le grand nombre au profit de quelques puissants. La famille est nécessaire à l'existence et à l'unité morales de la patrie; qui cesse de l'aimer est en danger de perdre l'amour de la patrie, c'est-à-dire la plus grande force sociale.

§ 2. **Conditions essentielles d'existence de la famille.** — Bienfaisante aux personnes et à la société, la famille ne peut produire ses heureux effets que si rien ne vient contrarier sa constitution providentielle, entraver son développement. Pour la maintenir en son intégrité, les *mœurs* sont singulièrement efficaces et, suivant le mot de Portalis, les *lois* doivent être adaptées au caractère et aux habitudes des peuples pour qui elles sont faites. Mais les *pouvoirs sociaux* doivent non seulement constater l'existence, mais apprécier le mérite des divers éléments qu'ils rencontrent pour favoriser les bons et écarter les pernicieux. Comme tout principe faux dans la règlementation de la famille a des répercussions graves et lointaines, le *Gouvernement* peut beaucoup en la matière. Il doit avoir confiance dans la famille et consacrer sa liberté d'action. Il doit faire davantage, protéger la famille contre ses pires ennemis, l'égoïste orgueil et l'esprit d'indépendance, garantir son unité et sa perpétuité, le respect de la hiérarchie aussi bien que la dignité des faibles.

Pour conserver son unité et durer, la famille a besoin d'un fondement solide : elle le trouvera dans le *mariage un et indissoluble*. Tout acte, toute loi, énervant le lien conjugal, atteint la famille dans ses œuvres vives, compromet son honneur et sa stabilité. Le mariage doit reposer plus sur l'union des âmes que sur les besoins des sens ou le rapprochement des intérêts; il faut qu'entre époux, ayant des devoirs égaux, il crée une absolue communauté d'existence, une parfaite égalité de dignité et de droits. Pas plus donc que la polyandrie, la polygamie ne saurait être admise : elle éloigne le mariage de son but moral qui est le perfectionnement réciproque des époux, et elle jette la femme dans l'abjection matérielle et morale, la réduit à une contrainte servile ; du coup le rôle si important de la mère dans la famille ne sera plus rempli. Et la sérénité, la paix de la famille, la dignité de l'épouse, l'éducation et l'existence même des enfants seront en égal péril avec cette sorte de polygamie successive qu'est le divorce ou la répudiation. Sans doute, il y a de graves inconvénients à déclarer indissolubles des unions mal assorties; et le divorce, là surtout où il est rare, ne détruit pas irrémédiablement l'institution familiale. Mais comme, suivant la formule profonde d'Aug. Comte, « la seule possibilité du changement y provoque », le divorce tend toujours à se généraliser. Dès lors, l'honneur de la société conjugale et la pureté des mœurs, tant particulières que générales, sont en baisse, la femme, menacée de répudiation quand elle cessera de plaire, perd sa dignité, et rien n'assure plus la formation des enfants, éternelles victimes des dissentiments entre parents. Le mariage, tel qu'il doit être compris, comporte surtout des devoirs; le législateur le déclarera donc perpétuel. Le divorce, triomphe de l'égoïsme poursuivant le bonheur personnel de l'individu, transforme l'union conjugale en une association fragile où l'enfant est oublié et trop souvent sacrifié; il sera donc proscrit.

Solidement fondée sur le mariage indissoluble, la famille ne saurait vivre sans *autorité dévouée* d'une part, sans *respectueuse déférence* de l'autre. Cette société de trois personnes, le père, la mère et l'enfant, a besoin d'une autorité unique et indiscutée aux mains d'un chef responsable. La loi doit donc consacrer l'*autorité maritale* et la *puissance paternelle*. Chargé de protéger la femme, l'homme a le droit et le devoir de lui commander, sauf d'ailleurs à devoir s'inspirer de l'amour plus que de la justice. Vis-à-vis des enfants qu'il a engendrés et doit élever, le père

exerce une puissance légitime, indispensable pour l'accomplissement de ses devoirs, sans laquelle l'anarchie, régnant dans le groupe familial, le détruirait rapidement. Dans le gouvernement et l'éducation des enfants, la femme est le ministre et l'auxiliaire de l'homme, représentant spécialement le plus pur dévouement, l'amour le plus désintéressé. Si entre les parents il y a une différence hiérarchique, ils ne doivent faire qu'un au regard de leur descendance : ils sont deux en une même autorité tout naturellement respectée, car l'amour rend facile à l'enfant l'obéissance, comme au père l'exercice de l'autorité. D'instinct, l'enfant aime ceux de qui il a reçu la vie et dont, aux premiers jours de son existence, il ne saurait se passer. Les liens créés par les nécessités physiques se relâcheront sans doute peu à peu, mais ils ne seront jamais brisés si le fils, formé aux sentiments élevés et généreux, conserve un respect reconnaissant pour l'autorité paternelle dont il ressent mieux désormais les heureux effets. Le jour où l'enfant fondera à son tour une famille, ce sera un rameau sorti du tronc principal, non ébranlé mais développé au contraire. Entre les parents et les enfants la société primitive subsiste, le foyer paternel demeure le centre des solides et fécondes affections, des forces économiques et sociales. L'organisation familiale est faite de respect et de stabilité.

Sera donc funeste à cette organisation et aux intérêts multiples qui en dépendent, tout ce qui, dans la loi ou les mœurs, encouragera le déplacement, l'instabilité, développera le goût du brusque changement de fortune, de rang, de condition, voire même de lieu. L'esprit individualiste sera plus nuisible encore, supprimant dans ce groupement naturel le respect qui postule l'ambiance d'une hiérarchie sociale, le dévouement et l'amour qui unissent, pour laisser aux prises des amours propres et des intérêts opposés. Si le législateur n'y met bon ordre, ou bien l'autorité paternelle, devenue despotique vis-à-vis d'enfants asservis ou révoltés, obtiendra par la force ce qu'elle ne saurait plus demander à une soumission affectueuse, ou bien elle abdiquera, et l'œuvre de l'éducation des jeunes générations sera manquée. Dans tous les cas, c'en sera fait de l'unité harmonieuse et progressive de la famille ; à vraiment parler même, il n'y aura plus de famille, le foyer domestique sera définitivement détruit.

Aussi bien l'unité, la cohésion de la famille doit persister au delà des générations présentes. Dès lors, la tradition est nécessaire, et aussi le principe d'*hérédité* par lequel vertus et richesses morales se transmettent, le respect, la fierté, l'amour des ancêtres et de la race. Tandis que les générations se succèdent, chacune préoccupée surtout de celle qui la suivra, vivant pour elle et disposant à son profit des legs de générations passées, la famille demeure, qui leur donne à toutes une force singulière de continuité et de perpétuité. Sans tradition, il n'y a plus à vraiment parler de famille. Pour que celle-ci dure, les institutions sociales doivent respecter les traditions et maintenir le patrimoine familial.

Malheur donc aux peuples qui, sous couleur de progrès, affectent un dédain superbe pour la tradition et les ancêtres, dont la législation bouleverse brutalement les anciennes croyances et les coutumes séculaires. Ils préparent ainsi une race de déclassés, de déracinés, d'éternels mécontents, et consacrent la ruine de la famille. Tel sera aussi l'effet de la suppression du foyer familial, si l'on bat en brèche l'hérédité du patrimoine. C'est seulement dans les pays de propriété personnelle et d'héritage que la famille s'est maintenue fortement organisée : là seulement elle se rencontre sous la forme monogame, avec un état civil régulier et la transmission du nom patronymique. Sans doute la propriété et la transmission héréditaire des biens sont un élément simplement matériel de la tradition ; mais cet élément est en quelque sorte le support des autres, il fortifie la famille en même temps qu'il émancipe l'individu vis-à-vis des autorités publiques : sans foyer ni patrimoine, le groupe est voué à une prochaine et fatale dispersion.

Unité et perpétuité, organisation hiérarchique et cependant protectrice de la dignité des faibles, telles sont les conditions essentielles pour rendre possible et facile à la famille son rôle nécessaire. Mais elles ne se réaliseront jamais qu'avec le secours de la religion : la famille type est la famille chrétienne et les vraies vertus familiales sont des vertus chrétiennes, même si la pensée religieuse ne vient pas s'y ajouter.

§ 3. **La famille et la religion.** — Société naturelle, faisant partie de l'ordre naturel, la famille ne remplira cependant sa fin propre qu'avec le secours surnaturel; *a fortiori* échoucra-t-elle si, connaissant ce secours, elle le méprise et le repousse. C'est en effet une loi générale, une loi sociale, que la nature, livrée à ses seules forces, est impuissante à se conserver, que sans l'ordre surnaturel les vertus et la morale, même naturelles, ne peuvent subsister intactes. Historiquement parlant, la famille a toujours eu la religion pour fondement et support ; et seule la religion vraie, le christianisme, lui a permis de prendre son complet développement. La religion pénètre la famille de toutes ses influences pour l'élever dans les plus hautes sphères et en faire une liberté féconde. Le christianisme sacre la famille dès son origine. Il en assure la durée et la dignité. Il lui assigne sa vraie fin et le seul moyen efficace d'atteindre cette fin : le dévouement inspiré, soutenu par la foi.

1° La vie domestique est une œuvre de grand dessein qui doit être commencée avec respect et poursuivie avec amour. Le christianisme sacre la famille dès l'origine en faisant du *mariage entre baptisés un sacrement*. Ce n'est pas qu'à un contrat naturel préexistant s'ajoute un caractère surnaturel : le contrat lui-même est élevé à la dignité de sacrement. Les époux en sont les ministres, sauf à devoir remplir les conditions posées par l'Eglise pour sa validité. Le sacrement et le contrat ne font qu'un et l'un n'existe pas sans l'autre. Sans contrat il n'y a pas de sacrement, par exemple en cas de nullité du contrat d'après le droit naturel. Mais sans sacrement, pas de contrat créant des droits et des obligations de conscience. Qui donc refuse le sacrement, refuse la condition prescrite par l'Eglise pour qu'il y ait mariage et, du coup, annule son propre contrat. Ainsi, déjà grand en soi, le mariage est surnaturalisé par le christianisme qui en fait, non pas partiellement mais totalement, une chose spirituelle, surnaturelle, et y voit la figure de l'alliance mystérieuse, mais très réelle, de Jésus-Christ avec l'Eglise représentant l'humanité régénérée. La famille se trouve, quant à son principe au moins, placée au-dessus de l'Etat, hors de l'atteinte des pouvoirs humains.

2° Le *mariage chrétien* sera *un et indissoluble :* la polygamie et le divorce, que la loi ancienne tolérait en rigueur de droit, sont proscrits pour la première fois par le christianisme et « pour un grand nombre d'esprits, le grand principe social de l'indissolubilité du mariage n'a, au fond, d'autre tort essentiel que d'avoir été dignement consacré par le catholicisme » (Aug. Comte). Par là, la durée de la famille est garantie, en même temps que sa dignité et celle de ses membres. En ce qui concerne spécialement la femme élevée de l'état de servante ou d'objet de brutale jouissance pour l'homme à la condition de personne, la

vieille thèse de son incapacité complète, de son infériorité absolue, est condamnée. La femme est replacée au rang qui lui est dû, parce qu'entre les époux il y a égalité de devoirs envers les enfants, il doit y avoir aussi égalité de droits et de situation sociale malgré leurs aptitudes différentes qui, précisément pour cela, se complètent. Tandis que les civilisations exclusivement masculines sont dures, sèches, fermées à toute tendance progressive, la civilisation chrétienne fait de la femme l'égale de l'homme en dignité : « *Erunt duo in carne una.* »

En même temps, sans doute, le principe est posé de la subordination de l'épouse à son mari, « *Vir caput mulieris : sub potestate viri eris et ipse dominabitur tui* ». Mais cette subordination n'est nullement le résultat d'une infériorité, d'une incapacité féminine : elle tend à maintenir dans la vie commune l'unité de direction indispensable à toute société qui doit durer, et elle a des limites découlant tant du but qui l'a fait établir que des devoirs propres à la femme : celle-ci doit être consultée pour tous les actes graves concernant le ménage; en l'absence du mari, elle doit agir librement; si l'homme abuse de ses pouvoirs, elle a qualité pour protester et réclamer ses droits. La dignité de l'enfant n'est pas moins garantie : il ne faut pas oublier que, si l'enfant a des droits, à commencer par celui de vivre, il le doit au christianisme qui les a proclamés, parce que dans l'enfant il voit une personnalité morale, une créature faite à l'image de Dieu.

Le *divorce* a été solennellement condamné par Notre-Seigneur. « Ceux que Dieu a unis, l'homme ne les peut séparer. L'époux qui se remariera du vivant de son conjoint est un adultère. » A l'exemple de son chef et tout à l'opposé des doctrines païennes, hérétiques ou schismatiques, l'Eglise, personnifiée par le pape, a toujours proclamé l'indissolubilité du lien conjugal entre baptisés, même en cas d'adultère d'un époux, s'il y a eu union régulière, valide et corroborée par l'usage des droits qu'elle confère. La discipline ecclésiastique est particulièrement sévère quant au mariage, et pour la maintenir contre les attaques du libertinage, comme pour assurer la défense de l'ordre naturel et de la morale, la Papauté n'a jamais hésité à entrer en lutte avec les puissants de la terre, fût-ce au prix des plus cruels sacrifices : son attitude en face de Lothaire et de Philippe Auguste, d'Henri VIII d'Angleterre et des princes protestants d'Allemagne en fait suffisamment foi. Un pape ne peut pas, même pour sauver une nation, violer une loi divine.

Il est vrai qu'un mariage existant, mais non consommé en fait, peut être annulé : l'autorité ecclésiastique peut intervenir, en certains cas, pour briser le lien avant la consommation du mariage. D'autre part, l'acte conjugal ne saurait suppléer le lien inexistant, et la législation ecclésiastique consacre un certain nombre de causes de nullité déterminées. Mais, précisément, dans ces hypothèses il n'y a pas eu mariage et ce n'est pas un divorce que l'Eglise prononce. Sans doute aussi, l'indissolubilité d'une union mal assortie aura parfois de graves inconvénients auxquels la simple séparation de corps n'apporte qu'un insuffisant palliatif. Mais, d'abord, pour les misères humaines entre époux ayant la foi, le christianisme a des remèdes religieux : il morigène, redresse, frappe au tribunal de la conscience le coupable, tandis qu'à celui qui souffre il apprend à tirer parti de cette épreuve pour son perfectionnement et à la supporter chrétiennement. Aux instincts de la chair l'Eglise oppose les droits et la dignité de l'âme et elle n'hésite pas à faire prévaloir sur quelques intérêts individuels les intérêts supérieurs de l'ordre moral et social. Le mariage, contrat-sacrement, comporte un engagement perpétuel, une aliénation définitive de liberté; librement consentie, cette aliénation est conforme à la volonté divine, une saine philosophie la déclare parfaitement valable et sa nécessité dans l'intérêt de la famille et de la société tout entière devrait inspirer à l'utilitarisme le plus strict de la reconnaissance pour le christianisme qui l'a consacrée. Si les époux ne prétendaient s'unir que pour un temps, un tel contrat, aux yeux de l'Eglise, créerait, non le mariage, mais un simple concubinat, *turpem et exitialem concubinatum*, pour emprunter le mot prononcé par Pie IX, le 27 septembre 1852, au sujet du mariage purement civil : ce serait un acte absolument nul, n'entraînant aucune obligation de conscience.

3° Le christianisme donne à la famille sa vraie fin et la fonde sur le *dévouement*. La fin véritable de la famille, école de perfectionnement mutuel, est de procréer des hommes, des serviteurs de Dieu, qui, par leurs vertus, se rendront utiles aux individus et à la société pendant leur vie pour devenir ensuite des élus. Les parents sont pour l'enfant, afin de le rendre vertueux et non pour qu'il les fasse heureux; ils sont pour Dieu par l'enfant. Dès lors, la famille vit uniquement d'un dévouement et d'un sacrifice perpétuel de chaque génération à celle qui la suit et qui, sans cela, serait impossible ; son plus mortel ennemi est l'égoïsme sous toutes ses formes, même sous forme de tendresse. Or ce dévouement, nécessaire pour assurer la paix, l'union, la fécondité de la famille, toutes choses indispensables à la société elle-même, s'il est fondé sur l'amour naturel, n'est cependant pleinement garanti, avec toute son efficacité et sa durée, que par la foi religieuse : par elle, il est épuré et mis à toute épreuve. L'influence chrétienne dans la famille est le gardien de la vie humaine, non seulement de la vie présente, mais de la vie à venir : elle y combat l'égoïsme, dont le triomphe menacerait la perpétuité du groupe et même du genre humain.

En effet, par une des plus étranges prérogatives laissées par Dieu à l'homme, celui-ci détermine partiellement l'action créatrice, puisque de sa liberté dépend la multiplication des vies et partant des âmes capables de connaître et de posséder Dieu. Or l'égoïsme humain met obstacle à cette multiplication, car, s'il veut le plaisir, les jouissances, même dans le désordre, il recule devant les embarras et les charges de la paternité. De là le célibat immoral et l'infanticide, si fréquents dans les sociétés rebelles au sentiment religieux; de là la stérilité volontaire des mariages, fléau social entre tous. Contre de telles pratiques le législateur humain est bien impuissant; seule la loi divine est efficace auprès de qui l'écoute. *Crescite et multiplicamini*, prescrit Dieu qui veut la multiplication de l'espèce, le nombre, pour faire le plus possible d'heureux élus. Ainsi le christianisme sauvegarde et peut seul sauvegarder la vie humaine. Il la protège d'ailleurs à un autre point de vue. L'égoïsme, quand il donne la vie, la transmet trop souvent amoindrie, altérée par le contre-coup héréditaire de ses vices. Contre lui, en créant et épurant les mœurs au contraire, le christianisme défend la vigueur et l'intégrité de la vie humaine.

Mais la naissance de l'enfant est le point de départ de son *éducation*, œuvre de dévouement par excellence, véritable esclavage pour des parents conscients de leurs devoirs, car la tâche réclame une attention de presque tous les instants. Cette captivité semblera lourde à qui recherche les jouissances mondaines, et les parents égoïstes chercheront à s'en décharger. Ils confieront leurs enfants à des domestiques parfois; d'autres fois, ce qui vaut mieux certes

mais n'est pas la perfection, à des maîtres, sauf à prendre ombrage à l'occasion de l'influence de ceux-ci. Même dans la seconde hypothèse, à défaut d'un contrôle, d'une participation effective des parents, l'œuvre demeurera incomplète, car il y manquera l'intervention de ceux qui ont par essence la mission de la mener à bien. Un christianisme très profond donnera aux pères et mères le sérieux et le courage nécessaires pour remplir leur fonction. Par lui, ils auront le dévouement indispensable et vivront pour leurs enfants. Ils s'élèveront au-dessus de l'opinion courante réduisant tout à la fortune, ou du sensualisme ambiant ramenant tout au bien-être physique, au plaisir. Par l'exemple d'abord, par une direction souple, intelligente et ferme ensuite, ils formeront l'enfant à son rôle d'homme et de chrétien, ils lui enseigneront le mépris des richesses en soi, l'amour du travail, des vertus saines et robustes, ils développeront chez lui l'initiative et le sentiment de la responsabilité. Ce n'est pas là toujours chose facile, surtout en un temps d'individualisme frondeur, rebelle à toute subordination. Il faut savoir n'être ni tyran ni camarade, et réunir avec tact la tendresse et l'autorité. Le monde juge ces deux choses opposées et, de fait, trop souvent l'autorité ruine la tendresse par sa dureté excessive ou est annihilée par une tendresse faible, incapable de supporter un caprice, de se résigner à une bouderie. Si elles se fondent au contraire sur le christianisme, la tendresse et l'autorité s'accordent à merveille et s'assurent l'une l'autre, parce qu'elles ont pour fondement commun Dieu représenté par les père et mère. Ainsi la famille reçoit une force plus durable et puissante que l'attachement naturel pour résister aux attaques de l'égoïsme. Ainsi sont garantis le respect de l'enfant pour le père et le respect du père pour l'enfant qu'il veut et doit élever.

Bref, à nos yeux, la prospérité de la famille exige l'intervention active de la religion, de la religion véritable. Certes, tout n'est pas parfait depuis la promulgation de l'Evangile, car les défauts, les vices, les abus inhérents à la faiblesse humaine ont persisté. Du moins le christianisme a créé une pudeur publique, relevé le principe de moralité, et donné un appui surnaturel aux bonnes volontés impuissantes par leurs propres forces.

Avant de chercher dans l'histoire de l'humanité la preuve par les faits de son action bienfaisante, réfutons quelques *objections formulées contre notre thèse*. On a reproché au catholicisme à la fois et ses exhortations à la multiplication de l'espèce et la prééminence qu'il accorde au célibat religieux. On a prétendu que la famille se maintenait relativement mieux dans certains pays non catholiques et l'on a dénoncé comme portant atteinte tant à la puissance maritale qu'à l'autorité paternelle l'intervention du prêtre confesseur et la vocation religieuse.

Est-il besoin, à une heure où la dépopulation de la France est constatée de tous côtés avec tristesse et effroi, de réfuter le sophisme d'après lequel, si la loi de l'Eglise était partout suivie, la vie se compromettrait par sa surabondance même, le nombre des humains excédant les moyens de subsistance ? Dieu a posé la loi, et on peut s'en remettre à lui des conséquences. D'ailleurs, en outre des causes naturelles ou violentes de destruction qui trop souvent rétablissent l'équilibre, le problème économique reçoit du christianisme, du seul christianisme, une solution admirable : la *virginité volontaire*, que l'Evangile met au-dessus du mariage. Le célibat ainsi préconisé n'est pas le célibat impur, égoïste et lâche, du paganisme ancien ou moderne : il est chaste, généreux et dévoué au bien commun ; de la famille il ne supprime que les joies présentes, non les affections et les devoirs essentiels, il est l'honneur de l'humanité qui doit ranger parmi ses bienfaiteurs insignes ceux qui, consacrés plus spécialement au service de Dieu, se dévouent généreusement pour tous les hommes. En fait d'ailleurs, là où règne le vrai sentiment chrétien, on voit à la fois la population croissante et la virginité religieuse en honneur.

Mais, ajoute-t-on, la famille apparaît mieux conservée de fait chez certains *peuples hérétiques ou schismatiques*, alors même qu'ils connaissent et pratiquent le divorce ; n'en faut-il pas conclure que les règles du catholicisme n'ont pas la vertu que nous signalions ? Nous répondrons d'abord qu'il ne faut pas conclure de la prospérité matérielle d'une nation à la prospérité morale et que, pour établir une comparaison entre deux peuples monogames dont l'un admet le divorce et non pas l'autre, pour rendre cette comparaison logique et probante, il faudrait prendre deux nations pareillement exactes à remplir l'ensemble de la loi morale sauf quant à la question de divorce. De plus, tant qu'un virus demeure assez localisé pratiquement, ses effets sont peu sensibles dans l'organisme social. Enfin, dirons-nous, les mœurs survivent longtemps aux lois et l'âme moderne a été façonnée par le catholicisme. La moralité relative de certains pays hérétiques tient à ce qu'ils ont conservé des principes catholiques : ils ne sont pas plus moraux et n'ont pas une famille mieux préservée parce qu'ils sont moins catholiques, mais au contraire parce qu'ils sont demeurés foncièrement plus catholiques que d'autres, catholiques de nom. C'est l'évidence même. Toutes les vertus conservatrices de la famille sont prêchées par le catholicisme ; il n'est pas pour elles d'élément plus destructif et dissolvant que le principe protestant de l'individualisme.

Mais l'*ingérence du prêtre dans les secrets de la famille* par la confession ne va-t-elle pas troubler l'union conjugale et porter atteinte à la puissance maritale? Nous n'irons pas jusqu'à soutenir, avec Renan (*Les Apôtres*), que, la confession assurant la liberté morale de la femme, le « conseiller secret qui tient la clef des consciences » doit être « plus que le père, plus que l'époux ». Mais pour quiconque admet le caractère divin, obligatoire, de la confession, l'observation de cette loi doit prévaloir sur tous les ombrages, et ceux-ci d'ailleurs n'ont plus de raison d'être. Il reste vrai seulement qu'à ce point de vue, comme à bien d'autres, l'inégalité religieuse des deux époux peut être pénible et périlleuse pour la bonne entente durable. Mais nombreux sont les maris qui, ne se conformant pas à la loi religieuse, se plaisent à voir leurs femmes s'y soumettre, car ils se rendent compte qu'en général, et sauf de rares exceptions dues à la faiblesse humaine, la paix du ménage y gagnera.

Enfin il est vrai que le catholicisme, garant de la famille pourtant, convie certaines âmes à s'élever librement au-dessus d'elle, et qu'en présence d'une *vocation religieuse* certaine chez son enfant, le père chrétien doit incliner son autorité devant l'appel de Dieu. Mais rien n'est plus logique, car cette autorité vient de Dieu, elle est donnée aux parents pour le bien de l'enfant, et une vocation privilégiée peut être pour celui-ci le bien suprême. S'il a le droit et le devoir de contrôler la réalité de la vocation, le père, n'étant ni juge des choses surnaturelles ni directeur de conscience, manque d'aptitude pour se former à lui-même l'assurance voulue, il doit s'en remettre à ceux qui ont compétence sur ce point. Son imprudence égale son inconséquence avec sa foi quand, sous prétexte d'épreuve, il exagère les précautions à prendre contre une telle décision, au point de mettre en péril

l'âme de l'enfant; il abuse de son autorité s'il entrave une vocation nettement et moralement reconnue.

Section II. — La famille dans l'histoire

Les limites nécessairement étroites de cette étude nous obligent à ne donner qu'un aperçu très sommaire de la famille dans le passé. Quoique très résumés encore, nos développements auront un peu plus d'ampleur quand nous l'envisagerons aux temps modernes.

§ 1. La famille dans l'antiquité

A. *Généralités.* — A s'en tenir à la période historique où la *Cité* (sinon l'Etat, dont les peuples anciens n'ont pas eu la notion) est déjà constituée à côté et au-dessus du groupe familial, tous les peuples dont les institutions nous sont connues ont réglementé la famille par une sorte de droit religieux distinct de la législation ordinaire et respecté par elle. Partout, sauf à Sparte où, dès leur 7e année, les enfants sont attribués à l'Etat, l'autorité du père est reconnue et consacrée, tout en variant comme durée et intensité d'énergie suivant les peuples. En Judée, à Athènes, en Egypte, la Cité intervient pour limiter les droits du père sur son fils qui, tenu à tout âge, sous des sanctions sévères, à des devoirs de respect et de déférence vis-à-vis de son auteur, peut être puni et corrigé, mais non mis à mort, fût-ce dès sa naissance, par celui-ci, et acquiert, sa formation étant achevée, une personnalité distincte avec des droits et un patrimoine indépendants. En Chine au contraire et, vraisemblablement, chez les peuplades italiotes et étrusques, ancêtres de la nation romaine, l'omnipotence du père est consacrée avec un caractère de rigidité et de perpétuité que seules les mœurs tempèrent sous l'influence religieuse. Le chef de famille, dont la personnalité absorbe celle de tous les autres membres, compose le groupe à son gré par des admissions et des expulsions arbitraires : la famille légitime ne se forme plus par les liens du sang, mais par le placement sous une même puissance, et son chef est, sa vie durant, maître des personnes et des biens, pontife et juge souverain avec droit de vie et de mort sur ses subordonnés. La Cité, simple fédération de familles, respecte et consacre cet état de choses.

Presque nulle part, la loi n'attribue de droits à la mère, dont en fait, cependant, en Egypte notamment, l'influence était considérable. C'est que le mariage, bien que perfectionné de plus en plus comme institution, ne mettait nullement la femme sur un pied d'égalité par rapport à son mari. Ce fut souvent l'asservissement régulier et légal du sexe faible, tel le mariage oriental avec la polygamie et la répudiation toujours admises, et il y avait là déjà un progrès sur la promiscuité brutale ou la servitude complète de la femme : le mari n'a pas absolument tous pouvoirs sur ses épouses et celles-ci sont quelque peu protégées au point de vue matériel, sinon moral. Ailleurs le mariage monogame est fondé, mais la situation de la femme demeure inférieure : enfermée dans la maison du mari comme dans une prison perpétuelle, elle ne dispose ni de ses biens ni de sa personne, car le mari, libre d'ailleurs d'avoir une concubine, peut toujours la céder à un parent afin d'assurer la perpétuité compromise de la famille. Ainsi, sauf en Judée et peut être en Egypte, l'adultère est encouragé, imposé même par les mœurs. Quant au divorce, il est partout admis, même, dans certaines limites au moins, par la loi mosaïque

Les origines lointaines de la nation française se rencontrent d'une part dans le peuple romain et de l'autre chez les Germains. Examinons donc les lois et coutumes de ces deux races relativement à la famille.

B. *La famille à Rome.* — Fondée sur la religion, maintenue dans une rigide unité par une pensée politique, la famille romaine repose sans doute sur le mariage régulier, les *justae nuptiae*, mais elle ne tient pas compte de la filiation naturelle : le lien du sang n'est ni nécessaire, ni suffisant, pour établir la parenté juridique. La parenté par les mâles, seule reconnue par la loi, se confond avec la soumission au maître de la maison, qui compose la famille comme il l'entend, y admettant des étrangers par des procédés artificiels, l'adoption par exemple, en excluant ses enfants légitimes, soit à leur naissance, soit même plus tard par l'émancipation. C'est le *paterfamilias* qui incarne dans sa personnalité celles de tous les autres membres du groupe, et il est non celui qui engendre, mais celui qui commande. La *patria potestas* le fait prêtre, administrateur et magistrat absolu dans cette agglomération d'individus. Comme prêtre chargé de maintenir le culte domestique dans son intégrité, il préside aux cérémonies consacrant les modifications qui se produisent dans la composition de la famille, il conclut et brise discrétionnairement les mariages de ceux qui lui sont soumis. Comme administrateur, tous les biens lui appartiennent en propre, et il a même sur ses enfants un droit de quasi possession, il peut les vendre ou les donner en gage, louer leur travail à autrui ; le fils de famille, pleinement capable en droit public, est frappé d'incapacité complète dans le domaine du droit privé. Il est enfin magistrat domestique, et tout conflit entre personnes de la famille relève de lui seul, comme aussi, seul, il a le droit de punir tout acte répréhensible commis par l'une d'elles, de la frapper dans sa capacité juridique en la vendant comme esclave ou dans sa personne physique en la condamnant au besoin à mort. Le contrôle de la Cité est nul sur l'exercice de cette autorité, non seulement absolue, mais perpétuelle, si ce n'est dans l'ordre moral, sous forme de surveillance de la part du censeur dont le blâme officiel atteindra le père coupable soit de dureté, soit de faiblesse excessive, dans la direction de sa *familia*. En outre, la coutume exigeait la réunion d'un tribunal composé de parents et d'amis pour l'exercice par le *pater* du divorce ou du *jus vitae necisque*.

A la puissance paternelle si fortement centralisée la mère n'a aucune part. La monogamie est, il est vrai, consacrée par la loi, et le divorce répugne aux mœurs; le mariage est défini : « *consortium omnis vitae, individuae vitae consuetudo, divini et humani juris communicatio* ». La matrone romaine, loin d'être l'objet d'une claustration injurieuse, est à son foyer entourée d'une grande considération si elle demeure à la hauteur de ses devoirs. Mais, en somme, le divorce, quoique rare en pratique, est légal, et le mari est libre d'avoir une concubine. De plus, à raison même de son sexe et d'après l'idée antique d'une infériorité intellectuelle par rapport à l'homme, la femme romaine est tenue pour incapable. Si elle se marie, elle ne cesse d'être sous la puissance de son *pater* ou de ses propres agnats que pour tomber sous celle de son mari ou du *pater* de celui-ci, *loco filiae;* si elle a avec ses enfants un lien de parenté civile, c'est à titre de sœur. A Rôme, la famille ne se conçoit qu'issue des *justae nuptiae* et régie par la *patria potestas* à laquelle la femme ne participe jamais.

Telle est du moins la conception primitive qui, au cours des âges, subit de profondes modifications. Les mœurs devinrent détestables au contact de l'Orient vaincu. Le célibat égoïste sévit, comme une plaie sociale, dans toutes les classes, et d'autre part la dépra-

vation inouïe des femmes inspirait la terreur du mariage à ceux qui pouvaient y songer. En vain Auguste, au nom du patriotisme et pour la conservation des familles et de l'Etat, fait-il des lois pour encourager les unions et leur fécondité; il punit et récompense, mais ne fait qu'aggraver le mal. Les mariages ne sont plus que des unions passagères, le divorce et l'adultère deviennent choses courantes. Dès lors la législation va forcément changer ; tandis que la famille était naguère régie à peu près exclusivement par les mœurs, toute autorité morale perdant son efficacité là où il n'y a plus de mœurs, la loi de la Cité va intervenir au sein des familles : le despotisme des Césars y trouvera d'ailleurs son compte par la suppression d'un sérieux élément de résistance à leur omnipotence. Sous l'influence de ces considérations diverses, la femme, qui ne veut plus supporter son ancienne servitude, devient pratiquement indépendante. La Cité limite à son égard les droits du père et du mari : le premier doit la doter et ne peut plus briser son mariage; elle soustrait par degrés sa personne et ses biens aux pouvoirs du second. Désormais c'est le juge public qui prononcera les peines contre la femme mariée, même adultère, et le mari devient administrateur seulement de la dot, restituable en cas de veuvage ou de divorce. Même au point de vue matériel, la distinction s'accuse de plus en plus entre les intérêts des époux. Du fait des mœurs et de la loi, le lien conjugal se relâche, le mariage cesse d'être tenu pour une union respectable et durable. La femme est de plus en plus rattachée à ses enfants, au point de vue des droits successoraux notamment; mais cet effet se produit de pareille façon, que lesdits enfants soient légitimes ou naturels. En tout cas, jamais elle ne sera associée à l'exercice de la *patria potestas*.

Cette puissance elle-même subit une transformation profonde. A mesure que, par le contact avec d'autres peuples et sous l'influence de la religion chrétienne, les idées de liberté et de dignité humaines se développent, la *patria potestas* apparaît comme une tyrannie insupportable aux mains d'hommes sans principes ni affections. En même temps, la Cité entend réglementer les rapports du *pater* avec ses subordonnés. La magistrature publique remplace la justice domestique pour la connaissance et la répression des délits, et elle protège la personne physique des enfants, que le père ne peut plus condamner à mort, ni même corriger corporellement, si ce n'est sous le contrôle du juge et par son ordre. Le mariage d'un descendant n'est plus laissé à l'absolue discrétion du père : si celui-ci refuse ou néglige de le marier, le magistrat l'y forcera, comme, s'il le déshérite, son testament sera cassé, s'il le maltraite, l'empereur l'obligera à l'émanciper. L'enfant n'est plus un instrument de crédit, il ne saurait être vendu ou mis en gage.— Une évolution analogue se produit quant aux biens. Tandis que la liberté de tester subit chez le *paterfamilias* des restrictions de forme et de fond en faveur des personnes soumises à sa puissance, la loi finit par constituer aux enfants, sous forme de pécules divers, une fortune personnelle dont ils disposent librement, même par testament. Enfin on en vient à reconnaître au juge, dans certains cas graves, le droit de frapper le père de déchéance absolue ou au moins de lui imposer l'émancipation de son fils.

Par suite de ces changements profonds, la famille, enclos muré naguère où le *pater* régnait sans partage, est de plus en plus soumise aux lois de la Cité. Quelque chose subsiste néanmoins de la conception antique du groupe familial. Malgré certains tempéraments dus aux empereurs chrétiens, jamais la mère n'a eu sa part légitime dans l'éducation des enfants. Quoique amoindrie, la puissance paternelle subsiste, perpétuelle en principe, aux mains du chef sur toute sa descendance réelle ou fictive, au détriment du père naturel quel que soit l'âge de celui-ci. Enfin, jusqu'au Bas-Empire, il n'y a pas de famille sans *justae nuptiae;* l'entrée en est ouverte par les empereurs chrétiens à l'enfant né du concubinat, qui pourra être légitimé et assimilé au fils légitime.

C. *La famille en Germanie.* — Les coutumes germaniques donnent à l'époux sur sa femme un pouvoir perpétuel et sans limites, comprenant le droit de vie et de mort. Mais, si la femme est toujours placée dans une quasi-tutelle, ce n'est pas à raison d'une infériorité intellectuelle que les Germains n'ont jamais admise, c'est à cause de son impuissance à porter les armes. Incapable plus de fait que de droit, l'épouse a une personnalité, un patrimoine, qui au besoin sera défendu contre le mari, sinon par elle-même, du moins par un parent ou le représentant qu'elle a choisi. La monogamie est la règle très générale et le devoir de fidélité commun aux deux époux. Si, du vivant du père, la mère n'exerce pas la puissance sur ses enfants, la veuve, à défaut de fils majeur, succède à une partie de cette autorité, et ses droits sont à peu près ceux d'une tutrice légale, sauf l'obligation pour elle de se faire assister dans les actes juridiques par le plus proche parent.

En Germanie comme dans la Rome primitive, le principe patriarcal est le fondement de la famille se gouvernant elle-même comme une sorte d'Etat indépendant. La puissance du chef ne le cède en rien à la *patria potestas* comme énergie et intensité, qu'elle porte sur la personne ou sur les biens. Il semble cependant qu'outre des restrictions traditionnelles et religieuses, son exercice subisse un contrôle plus étroit de la part du conseil des proches qui réunissait les fils et les pères, les parents maternels et les parents paternels. Mais, par ailleurs, il y a des différences profondes. Le *mundium* germain est fondé sur le lien du sang exclusivement. Il s'exerce indifféremment sur les enfants légitimes ou naturels. Surtout il n'est pas perpétuel et cesse quand le fils a pris une personnalité distincte, peut-être même par l'atteinte d'une majorité.

§ 2. La famille dans l'ancien droit français

A nous en tenir même à notre pays, il est impossible de suivre dans le détail le développement de l'institution familiale depuis le jour où, après s'être heurtés, Barbares et Romains coexistent et se fondent sur la terre française jusqu'au moment où le pouvoir royal sera affermi. Nous dirons seulement que la famille monogame, avec le mariage chrétien indissoluble et l'autorité paternelle pour fondements, est l'origine même de l'Etat français. Serrée autour de son chef qui « règne » (le mot est dans les textes), elle est, après la tourmente des VIIIe et IXe siècles, la seule force sociale demeurant organisée. Sur son modèle, avec un caractère plus patriarcal que souverain, toutes les autorités plus générales se constitueront par la suite, depuis celle du baron féodal sur son fief jusqu'à celle du roi, gardien des libertés et de la paix publique, qui, presque uniquement fondée sur le prestige moral, conservera jusqu'à la fin, si l'on en croit MERCIER dans son Tableau de Paris, « un front populaire ». La famille fortement organisée a fait la France : elle aimait la Maison de France en qui elle se reconnaissait et qui, comme elle, représentait la tradition, l'hérédité, le pouvoir tempéré et stable. Et la royauté lui rendait cet intérêt affectueux : jusqu'aux derniers jours on voit le roi intervenir comme arbitre, comme protecteur de la dignité familiale, de l'honneur et de la tranquillité domestiques,

dans les plus humbles milieux, dût-il pour cela s'occuper de mesquines querelles de ménage. Parmi les libertés collectives, si nombreuses sous l'ancien régime, la famille était l'une des plus fécondes et des plus respectées, comme centre des traditions, des croyances, des affections. « C'est la famille qu'on aimait ,dit TALLEYRAND, bien plus que les individus, que l'on ne connaissait pas encore. » Entre parents, la cohésion, la solidarité était telle que le déshonneur d'un seul rejaillit sur tous. L'état social tout entier reposait sur la constitution de la famille; le Pouvoir civil, en général du moins, n'intervenait dans son fonctionnement qu'avec grande réserve, pour la maintenir surtout, exceptionnellement pour réprimer les trop graves abus.

L'ancienne famille française est fondée sur le mariage chrétien indissoluble. Sans doute les enfants nés hors mariage ne sont pas laissés sans protection, et leurs parents ont vis-à-vis d'eux des droits et des devoirs d'ailleurs strictement contrôlés; mais leur situation reste inférieure et ils ne peuvent prétendre ni au nom et aux prérogatives personnelles ni à la succession de leurs père et mère. Le mariage a dû être librement consenti par les deux époux, par la femme aussi bien que par le mari. Les mœurs assurent à l'épouse la même dignité qu'à l'époux, l'un et l'autre étant, nous dit Etienne PASQUIER, vis-à-vis des enfants les vraies images de Dieu sur la terre. Les mœurs encore, sinon toujours un texte exprès, associent la mère à son mari dans l'œuvre de l'éducation des enfants; son aptitude personnelle à cette tâche, préconisée par la religion, est partout reconnue en pratique et, même en présence du père, elle exerce « une certaine autorité civile raisonnable » (MERLIN, Rép^re^, v° *Puissance paternelle*). Les droits du père sur ses enfants sont maintenus considérables, mais l'influence chrétienne en a tempéré l'excessive rigueur: Nulle peine grave ne peut être définitivement prononcée par lui sans appel au moins possible devant les tribunaux, et il n'est nulle part autorisé à mettre à mort ou vendre un enfant. La puissance paternelle revêt ainsi un caractère plus humain et moderne, et son exercice est soumis au double contrôle de la mère et des tribunaux; en outre, partout encore pratiquement, elle perd ses attributs les plus énergiques quand l'enfant a atteint un certain âge.

Les mœurs, en notre matière, atténuaient les divergences légales existant entre les pays de droit écrit et les pays coutumiers. Ceux-ci par exemple, au XIIIe siècle, avaient pleinement adopté la thèse chrétienne de la capacité complète de la femme, tenue seulement à la subordination au mari pendant le mariage dans l'intérêt d'une bonne administration pour la communauté de biens créée de plein droit entre les époux par le mariage. La femme perdait son indépendance, plutôt que sa capacité, en se mariant : aussi la nullité de ses actes juridiques pouvait-elle être demandée par le seul mari et non par elle. Si l'époux avait la direction exclusive du ménage, elle gardait la propriété de son patrimoine et avait droit à la moitié des biens meubles et acquêts de communauté. Le droit écrit, au contraire, s'inspirant du droit romain, n'établissait pas une communauté de biens et d'intérêts entre époux, et il considérait la puissance maritale comme une sorte de tutelle comportant une incapacité au moins partielle de la femme mariée, pleinement capable d'ailleurs si elle était fille ou veuve. Cette thèse, moins juste et rationnelle, s'est généralisée cependant vers le XVIe siècle : la femme mariée ne pourra agir en l'absence du mari qu'avec une autorisation de justice; sinon, elle peut elle-même demander la nullité de ses propres actes. Son influence n'en reste pas moins très grande au sein de la famille pour l'éducation des enfants.

Mêmes différences quant à l'autorité paternelle. Admise dans le midi à l'égard des seuls enfants légitimes, elle est perpétuelle en principe, sauf émancipation volontaire par le père de son fils; elle confère en outre des pouvoirs considérables sur la personne et les biens de l'enfant : en 1663 par exemple, la Cour de Grenoble statue, comme tribunal d'appel, sur une condamnation à 22 ans de galères prononcée par un père de famille. La mère, il est vrai, légalement appelée à consentir au mariage de son fils, a pratiquement un rôle beaucoup plus étendu, et les parlements interviennent soit pour mitiger une condamnation paternelle, soit pour imposer l'émancipation d'un enfant ou même prononcer la déchéance de l'autorité paternelle. Dans les pays coutumiers, la règle légale est toute contraire. « Droit de puissance paternelle n'a lieu », disent DUMOULIN et LOYSEL, ce qui signifie d'ailleurs que les droits du père, non concédés à perpétuité, disparaissent, au moins quant aux plus stricts, par l'effet de la majorité émancipatrice, fixée à 25 ans d'une façon générale au XVIIIe siècle. Mais le majeur n'échappait pas complètement à l'autorité paternelle: il devait à tout âge prendre le conseil de ses parents avant de se marier, et ceux-ci conservaient toujours un moyen de sanction fort efficace, la faculté d'exhéréder leurs enfants dans un grand nombre de cas. De plus, le pouvoir royal donnait suite à toute demande d'internement formulée contre un membre d'une famille par son chef, pour un motif sérieux : tel était le vrai caractère des lettres de cachet, procédé mis à la portée de tous, même des plus humbles, pour sauvegarder l'honneur familial compromis par un seul. Enfin, pour maintenir l'autorité du père dans de justes limites, les coutumes comptaient sur le pouvoir éventuel de réglementation et de surveillance reconnu aux parlements et surtout sur l'action permanente de la mère, ayant, même en présence du père, la jouissance, sinon l'exercice, de l'autorité domestique.

Bref, les différences entre le Nord et le Midi de la France existaient plus dans les textes que dans les faits, et elles s'atténuent avec le temps. Pratiquement, au XVIIIe siècle, la puissance paternelle est partout temporaire et limitée par l'intervention de la mère, des proches, du juge. Mais, partout aussi, le mariage et l'autorité paternelle, ces « deux assises sur lesquelles repose la famille », suivant le mot si juste de M. GLASSON à l'Académie des sciences morales en 1897, étaient protégés par les lois et les mœurs traditionnelles, entourés d'un respect quasi religieux, honorés par tous, considérés comme inviolables. Les sentiments moraux qui, en dépit de certaines observations superficielles, dominaient encore, en 1789, dans la très grande majorité de la population française, maintenaient étroite la solidarité familiale, rendaient possibles et faciles l'exercice de tous les droits, l'exécution de tous les devoirs. Le pouvoir royal s'inclinait devant l'institution familiale dont il reconnaissait l'origine divine, antérieure et supérieure à sa propre institution : la famille représentait à ses yeux le plus solide fondement de l'ordre social, une liberté traditionnelle, une autorité qu'il n'eût pu discuter et ébranler sans mettre la sienne en question.

§ 3. La famille aux temps modernes

A. *Droit intermédiaire.* — Le naturalisme révolutionnaire va au contraire s'attaquer à cet état de choses. Déjà les philosophes avaient préparé les voies en ridiculisant le mariage et la fidélité conjugale, en prêchant l'irréligion et le mépris des traditions, en niant

tout rapport nécessaire de dépendance dans la famille. « Les parents, dit l'*Encyclopédie*, n'ont pas le droit de donner des ordres à leurs enfants, bien moins encore d'employer les menaces et les châtiments. » Ce fut l'œuvre de la Révolution de faire passer ces théories dans la pratique. La tâche fut accomplie avec une ardeur et une témérité inouïes : sous prétexte de détruire des traditions qu'on déclarait féodales et tyranniques, on supprima, dans la famille, une force, une liberté collective, susceptible d'assurer l'indépendance des individus envers l'Etat qui devient omnipotent.

La Révolution commence par séculariser le mariage, considéré désormais comme un contrat pur et simple en dehors de tout caractère sacramentel ou religieux, elle déclare son indissolubilité contraire à la nature et à la raison. En attendant le décret du 12 brumaire an II, qui assimile quant aux droits l'enfant naturel à l'enfant légitime, celui du 20 septembre 1792 proclame pour tout Français la faculté du divorce, conséquence forcée de la liberté individuelle. Et l'on use largement de cette faculté : dans les vingt-sept mois qui suivent la promulgation du texte, les tribunaux de Paris prononcèrent 5.994 divorces et le nombre en va croissant jusqu'à excéder, au cours de l'an VI, celui des mariages. La communauté de vie à perpétuité n'étant plus assurée, la communauté d'intérêts n'a plus de raison d'être et la puissance maritale est supprimée comme un anachronisme. Quant à la puissance paternelle, elle est, à la demande de Mirabeau, déclarée suspecte par la Constituante, et Danton est applaudi quand il soutient que les enfants appartiennent à la République avant d'être à leurs parents. Les lois ont suivi, faisant table rase du passé, aggravant les effets de la majorité émancipatrice, et supprimant toute hiérarchie dans la famille comme instrument de tyrannie. Donc la majorité est fixée, même quant au consentement à mariage, à l'âge de 21 ans. De plus, à côté du père exerçant son autorité à l'égard des enfants mineurs, un tribunal est institué qui contrôlera cet exercice et y participera : toute mesure de correction devra lui être préalablement soumise. Puis, après l'échec rapide de cette institution, c'est l'Etat qui se charge de contrôler, dans l'œuvre éducatrice, le père désormais considéré comme son agent subalterne : la Nation se charge de la formation de la jeunesse par l'intermédiaire de délégués qu'elle choisit à son gré. Aucune distinction n'est plus faite entre les diverses catégories d'enfants qui tous, légitimes, naturels, ou adultérins, doivent avoir les mêmes droits, même au point de vue héréditaire. L'autorité paternelle enfin est singulièrement réduite quant à ses prérogatives, en même temps qu'est supprimée toute faculté d'exhérédation et la quotité disponible très diminuée aux mains du chef de famille.

Les résultats d'une telle législation ne se sont pas fait attendre. Si la patrie avait déclaré par avance adopter les enfants sans famille, devenus chaque jour plus nombreux, elle fut pour eux une véritable marâtre, et, dans cette branche d'assistance comme dans toutes les autres, la Révolution a dilapidé le patrimoine des pauvres que l'ancienne France lui avait légué. Mais en même temps, par haine des traditions françaises, on avait brisé tous les ressorts de l'institution familiale. La corruption des mœurs s'ajoutant aux erreurs du législateur, la famille était menacée d'une ruine complète, tandis que l'Etat avait fait preuve d'une impuissance complète à jouer le rôle de père de famille universel. Après d'aussi lamentables expériences, les rédacteurs du Code civil, s'inspirant d'un intérêt social évident, jugèrent indispensable de reconstituer le groupe familial : il fallait, pour cela, fortifier le lien du mariage et restituer à l'autorité du père « le légitime empire qu'elle n'aurait jamais dû perdre ». Nul ne peut mettre en doute leurs intentions sur ce point, sauf à discuter au besoin les moyens qu'ils ont employés.

B. *Code civil.* — Le mariage est envisagé par le Code sous ses seuls rapports civils et politiques. L'union conjugale demeure laïcisée, sécularisée, et c'est le magistrat municipal qui l'opère. Il y a là une erreur initiale, un oubli voulu de toute idée religieuse, d'où, avec le temps, découleront naturellement des conséquences néfastes. Le divorce reste en outre permis, jusqu'en 1816 du moins, au détriment de la dignité et de la perpétuité de la famille. Mais en principe le mariage est indissoluble : restreint dans ses applications, le divorce est une solution exceptionnelle, longue et difficile à obtenir; des garanties importantes sont d'ailleurs accordées alors à la famille : notamment, en cas d'adultère, l'époux coupable ne peut épouser son complice, et, s'il y a divorce par consentement mutuel, la moitié des biens des parents est acquise aux enfants nés du mariage (*C. civ.*, art. 298, 305). — Puis, en faveur de la famille, dont l'importance au point de vue social était reconnue, le contraste est aussi accusé que possible entre les enfants légitimes et les autres. Ces derniers ont une part fort restreinte dans la succession de leurs auteurs, sans jamais être qualifiés héritiers ; encore cette vocation héréditaire réduite est-elle réservée aux seuls enfants reconnus, et il n'y a pas de reconnaissance possible à l'égard de ceux nés d'un commerce adultérin ou incestueux : leur présence ferait échec à la conception normale de la famille. Même pour les enfants naturels simples, la part héréditaire fixée par la loi est un maximum qui s'impose aux parents, et leur légitimation par un auteur aujourd'hui marié ne peut nuire à la famille légitime.

La puissance maritale et la puissance paternelle sont rétablies, celle-ci moins, semble-il, dans l'intérêt des individus que de l'unité sociale famille : par exemple, si les enfants nés hors mariage ne sont pas laissés sans protection ni guide, la loi affecte de préciser aussi peu que possible leurs rapports avec leurs auteurs, et l'art. 203 va, par sa place et par son texte, jusqu'à faire découler pour les parents le devoir d'éducation du fait du mariage et non de la procréation. En ce qui concerne l'autorité maritale, le Code consacre, en en exagérant encore les défauts, le système hybride de l'Ancien droit à son déclin, et considère la femme mariée comme une incapable à protéger. Du moins, si l'épouse ne peut disposer de son patrimoine sans autorisation du mari ou de justice et est exclue de l'administration des biens communs, le régime de droit commun entre époux est la communauté associant les fortunes et les intérêts, faisant de la femme la collaboratrice subordonnée du mari, sauf à la garantir contre les folies ou les prodigalités de celui-ci. L'autorité paternelle, limitée, quant à ses droits les plus stricts, à la durée de la minorité des enfants, perd un attribut énergique dans la faculté d'exhérédation désormais supprimée, tandis que le père se voit parcimonieusement mesurer la quotité disponible dont il pourrait dépouiller un fils coupable ou assurer la transmission aux descendants d'un fils prodigue. Dans l'exercice du pouvoir domestique, l'épouse est exagérément dépouillée de tous droits, sauf aux mœurs à corriger cette rigueur, tant que le mari est présent et capable ; toutefois, celui-ci est-il absent, interdit, privé de la jouissance ou de l'exercice de ses prérogatives, elle sera légalement substituée à lui, sauf quelques restrictions d'ailleurs injustifiées.

L'œuvre, certes, n'était pas parfaite, et des lacunes, des défauts s'y sont révélés, que la jurisprudence n'a

pas pu toujours combler. Puis, au cours du XIXe siècle, l'état social a changé, et des conditions économiques nouvelles ont ébranlé les fondements de la famille. Tel fut l'effet notamment de l'avènement de la grande industrie, dispersant dans diverses usines les membres de la famille qui jusqu'alors travaillaient collectivement sous la direction du père. L'égalité démocratique a été, elle aussi, funeste, qui, en politique, fait des fils majeurs les égaux du père et, si celui-ci est mort, des titulaires de droits dont est privée leur mère, devenue chef de famille. L'individualisme politique et social poussé à outrance aboutit à l'hypertrophie de la personnalité et détruit dans les esprits le sentiment de solidarité collective. La facilité des déplacements a généralisé le goût du changement, de l'instabilité quant aux conditions sociales, au domicile, à la fortune; ainsi se sont multipliés les déclassés, les déracinés, qui n'ont plus ni foyer domestique ni traditions. Le développement du luxe a avivé la fièvre de s'enrichir, a rendu plus âpre la poursuite des richesses par tous moyens pourvu qu'ils fussent rapides, en même temps que, de plus en plus, le mariage est devenu affaire de vanité ou d'argent. Enfin une campagne antireligieuse a été violemment menée en France, depuis trente ans surtout, qui en vient à tuer le sentiment du respect et du devoir, l'esprit de dévouement et de sacrifice, indispensables cependant à l'existence de la famille. Nous assistons à une renaissance du paganisme, où triomphe l'égoïsme individuel mettant au-dessus de tout l'intérêt individuel, la liberté pour chacun de faire passer avant son devoir ses plaisirs et même ses plus basses jouissances. Chose grave et tristement logique, les désordres de la vie privée, généralisés dans la pratique, ont trouvé dans la littérature et chez de prétendus philosophes, des défenseurs, des avocats préconisant « l'épanouissement de toutes nos puissances », glorifiant les énergies naturelles, y compris les pires passions. Le lien conjugal, l'hérédité, la propriété individuelle, sont journellement battus en brèche. C'est que le naturalisme révolutionnaire, aujourd'hui triomphant, est l'ennemi-né du surnaturel et, père du despotisme du nombre, ne peut supporter la famille : il voit avec raison en elle une garantie d'indépendance morale pour les citoyens vis-à-vis du Pouvoir. Loin de combattre d'aussi détestables tendances, l'Etat s'est fait leur complice, par passion d'omnipotence tyrannique, surtout par haine de la religion et des traditions françaises : contre la famille, depuis trente ans surtout, tous les pouvoirs sociaux, législateur, administration, magistrature, se sont étroitement ligués.

C. *La réglementation actuelle de la famille.* — Le législateur français, disons-nous, s'est mis à la remorque des romanciers pour légaliser leurs théories délétères. De fait, qu'il s'agisse des enfants naturels ou du divorce, les premières autorités citées à l'appui des projets de loi sont MM. ALEXANDRE DUMAS ou MARGUERITTE. D'une façon générale, la campagne antireligieuse menée activement par l'autorité publique tend à détruire tout dévouement familial. Plus spécialement, la famille est atteinte dans son fondement par la destruction progressive du mariage, dans son prestige par l'assimilation de plus en plus complète des diverses catégories d'enfants, dans son unité et ses moyens d'action par l'énervement des puissances maritale et paternelle.

1° En ce qui concerne le *mariage*, la première atteinte législative se rencontre dans la loi du 27 juillet 1884, rétablissant le divorce, bientôt simplifié dans sa procédure par celle du 18 avril 1886. Si ce début a paru à certains constituer un progrès pour la liberté mieux comprise, il était défendu avec une habile prudence. L'échec à l'indissolubilité du mariage demeurait exceptionnel et très circonscrit, les causes de divorce étant limitativement prévues à l'exclusion de tout consentement mutuel; quand la rupture avait l'adultère pour motif, le mariage était toujours prohibé entre les complices; et la conversion de la séparation de corps en divorce, possible après un certain délai, restait facultative pour le juge. Le but poursuivi, prétendait-on, était d'accroître la moralité publique et la dignité du mariage : on ne verrait plus d'époux meurtriers par vengeance ou jalousie, ni de mariages subsistant de nom entre gens ayant contracté publiquement d'autres liens illégaux. Il s'agissait d'assurer un remède efficace aux inconvénients moraux et physiques résultant trop souvent du maintien d'unions mal assorties. Aussi bien, après le temps nécessaire pour la liquidation des anciennes querelles conjugales, le nombre des divorces diminuerait fatalement et suivrait la marche ascensionnelle très lente, constatée depuis 1837 pour les séparations de corps.

Les faits ont démenti cette dernière assertion : il y avait 1.527 séparations en 1850; l'année 1905 a compté 10.019 divorces et l'année 1906 10.573. La rapidité de cette progression est telle qu'elle effraie des esprits, même dégagés de toute croyance religieuse, qui, vingt ans auparavant, avaient applaudi à l' « affranchissement de la personne humaine ». En même temps s'est affirmé hautement un argument, à peine indiqué au premier jour, en faveur du divorce. Le mariage sécularisé, n'ayant plus que le consentement des époux pour fondement, ne saurait être perpétuel, car, eussent-ils eu l'intention de s'engager à toujours, les époux n'ont pu la réaliser : on ne peut engager ses services que pour un temps déterminé ni aliéner irrévocablement sa liberté individuelle, les principes consacrés par le droit public révolutionnaire s'y opposent. Comme les mœurs de plus en plus relâchées réclament des facilités nouvelles, peu importe que la possibilité du divorce ne diminue pas le nombre des crimes passionnels, on le légitime au nom des droits sacrés de la personne humaine, du droit de chacun au bonheur. Le lien sexuel, dira M. NOVICOW, est « contracté uniquement pour le bonheur des époux ». Son indissolubilité est pour l'espèce une cause de dégénérescence, un germe de vice, de misère et de mort, une entrave au libre développement individuel. Le divorce se généralise dans la pratique comme un remède nécessaire, il faut en rendre l'application légalement très facile.

Ce ne sont pas les représentants des pouvoirs publics qui y contrediront. A Paris, malgré l'augmentation de capacité accordée aux femmes séparées depuis 1893, l'administration transforme systématiquement pour les indigents toute demande de séparation de corps en procédure de divorce; un procureur général regrette publiquement les obstacles que rencontre encore l'époux qui veut divorcer, et son prédécesseur reprochait aux bureaux d'assistance judiciaire de ne pas se montrer assez larges pour assurer la gratuité de pareilles instances. Les juges prononcent 86 % des divorces demandés, et se montrent aussi favorables aux comédies et simulations destinées à masquer le divorce par consentement mutuel que bienveillants pour les époux coupables d'adultère. Au reste, « y a-t-il des époux coupables? s'écriait récemment un sénateur. La personne humaine doit être libre ». Le législateur a suivi le mouvement.

Une contradiction singulière doit être signalée ici. Nous montrions dans notre première partie quel appui secondaire mais sérieux constituait pour l'institution familiale l'existence d'un foyer stable et

aimé. La famille [illegible] ne se conçoit mal dans un logement malsain et banal. Or de grands et louables efforts sont faits, à l'heure actuelle, pour l'assainissement des habitations pauvres, pour la distribution de l'enseignement ménager aux femmes et le développement de la mutualité familiale, pour la création d'un bien de famille durable : les lois des 12 avril 1906 et 10 avril 1908 en font foi. Mais, outre que ces préoccupations cadrent mal avec les menaces actuellement formulées contre la propriété privée, elles visent le point de vue matériel de la question exclusivement, négligeant le côté moral; or les habitations économiques servent autant aux faux ménages qu'aux familles régulières, et il en est de même des mutualités dont, trop souvent, les statuts assimilent les « compagnes », c'est-à-dire les concubines, aux épouses légitimes. Qu'importe un foyer à une famille irrémédiablement désunie, une maison agréable si la garde n'en est pas confiée toujours à la même femme ? D'autres textes légaux d'ailleurs, en matière d'assistance aux nouveau-nés par exemple ou d'indemnité pour accident de travail, favorisent nettement la femme non mariée par rapport à l'épouse. Tel projet d'impôt sur le revenu donnait une prime à l'union libre en groupant, pour les frapper suivant un tarif progressif, les revenus des divers membres de la famille légitime, quand le chef en a la jouissance et l'administration. Même les dispositions, pourtant très défendables par certains côtés, des lois des 20 juin 1896 et 21 juin 1907, simplifiant les formalités du mariage, portent une grave atteinte à la puissance paternelle et s'ajoutent à la perspective du divorce pour enlever à l'union conjugale un caractère de solennité et de sérieuse durée.

Mais des coups plus directs ont été frappés. Sous prétexte de régulariser une situation de fait qui ne doit plus paraître choquante, une loi du 15 décembre 1904 a déclaré toujours possible le mariage entre un époux condamné pour adultère et son complice. Une autre, du 13 juillet 1907, réduit le délai passé lequel, en cas de divorce, la femme peut se remarier. La conversion des séparations de corps en divorces, facultative après un délai minimum de trois ans, était prononcée 95 fois sur 100 par les juges : cela parut insuffisant, et la loi du 6 juin 1908 la prescrit de plein droit après ce temps sur la demande formée par l'un des époux. Enfin une proposition de loi, très favorablement accueillie au Parlement, va permettre à nouveau, sauf quelques complications de procédure à observer, le divorce par consentement mutuel avec possibilité d'un mariage presque immédiat pour les divorcés. On prétend éviter ainsi tout scandale au plus grand profit de la famille et même des enfants. Mais ce ne sont là que des étapes. Déjà l'on propose sérieusement le divorce par la volonté d'un seul, pour toute cause paraissant atteindre profondément le lien conjugal, ou encore la rupture du mariage sans intervention judiciaire. Tout cela est logique et M. Deherme le remarque fort justement (*La coopération des idées*, 1er mai 1904, p. 386) : « Nous sommes dans l'impossibilité de remonter le courant qui nous entraîne. Ayant établi le divorce, nous sommes dans l'obligation de l'élargir. Et, l'élargissant aujourd'hui jusqu'au divorce par consentement mutuel, nous devrons l'élargir demain jusqu'au divorce par la volonté d'un seul et après jusqu'à l'union libre. » Seulement les intérêts moraux et même simplement matériels des enfants sont sacrifiés et la famille est profondément atteinte dans son fondement essentiel.

2° Elle ne l'est pas moins dans son prestige par l'assimilation légale, toujours poursuivie, de tous les enfants, légitimes ou non. On ne saurait, dit-on, punir les illégitimes pour une faute, si faute il y a, dont ils sont innocents. Dès lors, au lieu de fortifier la famille régulière dans l'intérêt social, d'en fermer l'accès à tous autres que la postérité légitime, on bouleverse les règles du Code civil. La situation des enfants naturels reconnus est singulièrement rapprochée de celle des enfants issus du mariage. Bien mieux, la légitimation des enfants adultérins et incestueux devient possible.

En dehors de toute légitimation, les enfants naturels simples sont traités comme s'ils étaient légitimes quant aux faveurs accordées aux familles nombreuses en matière militaire ou fiscale et quant aux autorisations requises pour le mariage. La loi du 2 juillet 1907 fait de même en ce qui concerne les droits des parents exerçant l'autorité paternelle ou la tutelle. Depuis la loi du 25 mars 1896, les mêmes enfants viennent à la succession de leurs pères et mères en qualité d'héritiers véritables et pour une part bien plus forte qu'autrefois : ils excluent tous les collatéraux non privilégiés et peuvent même être gratifiés d'une portion égale à celle des enfants légitimes. Ainsi le législateur assimile presque complètement les descendants légitimes et naturels vis-à-vis de leurs auteurs. Les mœurs se chargent de le suivre, voire même de le devancer, dans cette voie, et font entrer progressivement les enfants naturels dans la famille.

Jusqu'à ces dernières années du moins, les enfants adultérins et incestueux en demeuraient nettement exclus : leur existence seule constituait un scandale que le législateur voulait ignorer lui-même toutes les fois que cela était possible, elle ébranlait les fondements constitutifs de la famille. Cependant ces enfants sont le fruit innocent de la faute d'autrui et on s'est apitoyé sur leur sort. Dès lors, la loi du 7 novembre 1907 permet, sinon encore leur reconnaissance, du moins leur légitimation par mariage subséquent. C'est là pour les enfants adultérins spécialement, a-t-on dit, une conséquence forcée de la loi de 1904 qui autorise le mariage entre leurs auteurs : si ceux-ci peuvent désormais fonder une famille, ils doivent être autorisés à régulariser la situation des enfants nés antérieurement. Vainement objectera-t-on qu'admettre l'enfant adultérin au foyer domestique, c'est y introduire un élément de discorde certain, en même temps que la preuve permanente de la violation des engagements pris au jour du mariage, du plus grave manquement possible aux lois naturelles et positives en la matière. Le législateur n'a pas été ému par ces considérations et, s'il reste encore quelque infériorité de condition pour les enfants adultérins ou incestueux par rapport aux enfants naturels simples, les scrupules qui l'ont fait maintenir par le Sénat n'auront qu'un temps. Toute restriction en effet est illogique dans l'application, dès lors qu'on a admis le principe, et, après bien d'autres, M. Groussier exprimait, le 18 janvier 1907, à la Chambre, une opinion qui tend à se généraliser : « Je suis, disait-il, partisan de l'égalité absolue des droits pour tous les enfants, qu'ils soient légitimes, naturels, incestueux ou adultérins. » Autant vaudrait affirmer la volonté formelle de supprimer la famille, et du reste nombreux sont aujourd'hui ceux qui n'hésiteraient pas à la condamner, comme l'ont fait les grands ancêtres révolutionnaires.

3° Aussi bien, les ressorts les plus énergiques de l'institution familiale, l'autorité maritale et l'autorité paternelle, ont été volontairement brisés ou distendus. Rien de plus logique encore pour qui adopte la thèse individualiste : en dehors de l'Etat, nul ne peut entraver de façon quelconque la liberté individuelle d'autrui.

En tant qu'institution civile, et malgré certaines réminiscences fâcheuses du droit romain, l'autorité

maritale, en droit français, supposait la femme associée de son mari dans le mariage. Elle ne niait pas l'égalité civile des deux sexes, mais découlait, comme une conséquence nécessaire, de la communauté d'intérêts entre époux, résultat elle-même et symbole de leur communauté de vie. Mais elle ne se conçoit plus guère si le mariage est un contrat comme un autre, normalement menacé toujours de dissolution : chaque contractant doit alors défendre ses propres intérêts. L'autorité maritale doit donc disparaître. A une loi facilitant et généralisant le divorce, correspond mieux une législation qui donnera à la femme mariée une capacité à peu près complète et une pleine initiative dans la gestion de ses intérêts ; du même coup, la communauté de biens devra, comme régime matrimonial de droit commun, faire place à la séparation. Sans doute le Code civil n'avait pas franchement et exclusivement adopté l'idée chrétienne de simple subordination de l'épouse et il y aurait eu avantage à faire disparaître les textes s'inspirant de l'idée païenne d'incapacité à l'égard de la femme mariée. Mais tout autre est la tendance actuelle : on envisage les époux comme deux étrangers vivant, pour un temps restreint peut-être, côte à côte, et se désintéressant de la prospérité du ménage. Si donc on peut approuver les lois qui, depuis trente ans, ont élargi sensiblement les pouvoirs de la femme mariée en matière d'épargne, si l'on peut souhaiter une augmentation de ses droits dans la direction intérieure du ménage et l'administration des produits de son travail personnel, la loi du 13 juillet 1907, relative à ce dernier point, multiplie, semble-t-il, les causes d'antagonisme et de désunion entre les époux, les procès qu'ils soutiendront l'un contre l'autre en justice ; certes l'unité de la famille en souffrira.

Quant à la puissance paternelle, les limitations qu'elle a reçues ne se comptent plus. On se rapproche de plus en plus de l'idéal rêvé par M. Laurent quand il disait, « De droits proprement dits, le père n'en a pas ; le vrai droit est à l'enfant, le père n'a que des devoirs » ; ou par ce sénateur français d'après lequel une loi sur la puissance paternelle est insuffisante tant qu'elle la laisse debout. On ne s'est donc pas contenté de restreindre législativement les droits du père, dans la classe ouvrière surtout, relativement aux enfants employés dans l'industrie, on les a limités d'une façon plus générale, quant à l'obligation de scolarité pour la jeunesse (lois 28 mars 1882 et 30 octobre 1886), aux versements à faire par ou pour les enfants aux caisses d'épargne ou de retraite pour la vieillesse (lois 9 avril 1881, 20 juillet 1886, 20 juillet 1895), au consentement des parents dont, en cas de mariage, peuvent se passer désormais les majeurs de 21 ans (lois 20 juin 1896, 21 juin 1907) et demain probablement les mineurs eux-mêmes. Chacune prise à part, ces dispositions se justifient ou du moins s'expliquent. Encourager l'épargne est chose excellente et l'on conçoit que des parents oublieux de leurs devoirs puissent être obligés à faire instruire leurs enfants ; on comprend aussi que le mariage ne soit pas rendu parfois presque impossible par un excès de formalités longues et coûteuses. Mais ce sont là des atteintes répétées à la puissance paternelle, qu'on n'a rien fait pour fortifier par ailleurs. Bien mieux, on tend de plus en plus à considérer le père comme le représentant et le mandataire de l'Etat, remplissant une fonction que celui-ci lui confie, à transformer son ancienne puissance en une fonction publique perpétuellement et étroitement contrôlée, autrement dit à la supprimer.

Cette suppression est au fond de la loi du 24 juillet 1889, prévoyant de la façon la plus large, en dehors parfois de toute condamnation, la déchéance des parents, tantôt obligatoire, tantôt facultative pour le juge. Cette déchéance est totale quant aux droits atteints, indivisible à l'égard des enfants présents ou à venir, applicable même à un célibataire et, par contre-coup, au conjoint du père coupable. Elle est perpétuelle, ou, du moins, la réhabilitation est fort difficile à obtenir. Au besoin, d'ailleurs, on poussera les parents à se dépouiller eux-mêmes de leurs droits sous forme de délégation judiciaire. Et, dans toutes ces hypothèses, le père est remplacé par le service de l'assistance publique représentant l'Etat. C'est l'Etat encore qui prétend imposer aux parents l'obligation non seulement de faire instruire leurs enfants, mais de leur faire donner un enseignement conforme à ses préjugés et ses passions, au risque d'en faire des sans famille, sans religion et sans patrie, et qui accumule en ce moment les projets de loi pour interdire toute action en responsabilité contre les instituteurs coupables d'outrager dans leurs classes la morale, le catholicisme et la France. Bientôt, peut-être, la déchéance de la puissance paternelle sera, comme on l'a demandé, prononcée contre les pères donnant une éducation religieuse à leur famille. Dans l'œuvre de l'éducation, comme en beaucoup d'autres matières, mais celle-là est d'importance toute spéciale, l'Etat veut être tout, dût-il détruire tous les organismes naturels dans la société : le citoyen doit être à la merci d'un despotisme collectif et anonyme.

Bref, le mariage transformé par le divorce en bail à terme, l'enfant accaparé par l'école athée obligatoire, l'unité familiale supprimée faute d'autorité et de soumission, un patrimoine que le fisc aura tôt fait de désagréger, la tyrannique ingérence de l'Etat installée partout, voilà où nous en sommes. Les mœurs ont contribué à cette décadence, mais le législateur et les pouvoirs publics y ont une grande part de responsabilité. Les conséquences ne se font pas attendre et le mot prophétique de Bonald trouve sa triste et flagrante application : « Quand l'Etat détruit la famille, la famille se venge et ruine l'Etat. »

De fait, aujourd'hui, la société se heurte à d'angoissants problèmes, ceux de la protection de l'enfance, des retraites aux vieillards, des soins aux malades, par exemple. Ni les ressources puissantes et l'autorité formaliste de l'Etat, ni l'ingénieuse charité des particuliers ne les peuvent solutionner. On apporte d'insuffisants palliatifs, appropriés à une époque troublée, des secours, à demi efficaces pour des besoins exceptionnels, qui deviennent très dangereux pour tous si on les tient pour des institutions régulières, permanentes et générales. Les problèmes seraient au contraire tout naturellement résolus, ils se poseraient même à peine en face d'une famille puissamment organisée, où l'enfant, soigné et élevé par ses parents, assurerait à son tour, quand il deviendrait adulte, la vieillesse de ceux-ci contre le besoin. Mais il y a plus. Du moment que notre droit public prend pour fondement essentiel le principe de la liberté individuelle, et que par ailleurs la loi divine ne doit plus s'imposer aux particuliers, ce n'est plus seulement la liberté du divorce qu'on réclamera, mais aussi la liberté de la maternité, voire le droit à l'avortement. Des trois caractères du mariage, deux ont disparu : la fidélité et l'indissolubilité ; le troisième, la fécondité, doit avoir le même sort. On ne doit mettre au monde que les enfants qu'on peut nourrir. Ayons peu d'enfants, voilà une thèse soutenue par une propagande éhontée et malheureusement très largement mise en pratique sans presque plus soulever de réprobation. En dépit du nombre croissant des mariages, la natalité française s'arrête, il n'y a plus d'enfants : de 937.944 en 1883, le chiffre des naissances est tombé, en 1905, à 807.299 et, en 1907 à 774.000, inférieur de 9.920 uni-

tés à celui des décès. C'est la fin de la famille, la fin de la patrie. Et c'est justice, car jamais on ne viole impunément les lois divines.

Une nation n'est pas un produit de fabrique humaine, et vainement on tenterait de substituer une organisation arbitraire à celle que régissent des principes et des lois d'ordre supérieur à l'humanité. Or le progrès du monde naît au foyer et la société a un besoin absolu de la famille. L'Etat s'offre à remplacer celle-ci, mais ses services sont ruineux pour tous et, pour un tel rôle, il n'a ni vocation ni compétence. Il faut donc, si l'on veut relever la France, fortifier la famille là où elle n'est qu'ébranlée, la reconstituer si elle est détruite. Pareille œuvre ne saurait se faire sans l'aide de la religion. C'est l'éducation d'un peuple à refaire; or, en matière d'éducation, qu'il s'agisse de nations ou d'enfants, il faut toujours en revenir à Dieu.

Henry Taudière.

FEMMES (AME DES). — Une légende opiniâtre veut que le concile de Mâcon ait délibéré sur la question de savoir si les femmes avaient une âme, et même qu'il la leur ait formellement refusée. On va voir ce qui en est.

Il s'agit du deuxième concile de Mâcon, en 585. Saint Grégoire de Tours (*Historia Francorum*, VIII, xx) raconte en ces termes un incident qui s'y produisit.

« Il y eut dans ce synode un évêque qui disait que la femme ne pouvait pas être appelée homme (*homo*). Cependant il se tint tranquille lorsque les évêques lui eurent fait entendre raison, en alléguant le passage du Vieux Testament qui dit qu'au commencement, quand Dieu créa l'homme, « *il les créa mâle et femelle et leur donna le nom d'Adam* » (*Genes.*, v, 2) ce qui veut dire homme de terre, appelant ainsi du même nom d'*homo* la femme et l'homme. D'ailleurs Notre-Seigneur Jésus-Christ est aussi appelé le Fils de l'homme, parce qu'il est né de la Sainte Vierge, qui est une femme. Lorsqu'il changea l'eau en vin il lui dit : Femme, qu'y a-t-il entre toi et moi? Elucidée par beaucoup d'autres témoignages, cette question fut ainsi assoupie. »

Tel est l'unique témoignage par lequel nous connaissions l'incident. Les actes du concile de Mâcon, qui sont conservés et qui se composent de vingt canons (Sirmond, *Concilia Galliae*, t. I; Maassen, *Concilia*, t. I, p. 163 sqq., dans *Monumenta Germaniae historica*, collection in-4°) se rapportant aux plus importants devoirs des fidèles et du clergé, n'y font pas la moindre mention. Il est manifeste que ce n'est pas au concile même, mais dans des conversations privées en dehors des séances, que la question aura été discutée. Un seul évêque a contesté à la femme le titre de *homo*, mais, convaincu par les arguments de ses collègues, il n'insista pas et tout fut dit.

Nous pourrions donc clore ici l'article relatif au débat du concile de Mâcon sur l'âme des femmes, s'il n'était essentiel de montrer par un exemple saisissant comment se forment les légendes, surtout celles qui calomnient l'Eglise. Comme on le voit par Grégoire de Tours, la difficulté soulevée par un évêque anonyme était d'ordre grammatical et non théologique. Pour la bien comprendre, il faut se rappeler certains faits linguistiques. Tandis que le français, comme les autres langues néo-latines, ne possède pas de terme générique pour désigner tous les individus humains sans différence de sexe, et se voit obligé de reprendre celui des deux termes spécifiques qui désigne l'individu mâle (*homme*), le latin, comme le grec et comme l'allemand, possède, outre les deux termes spécifiques (*vir*, *femina*, — ἀνήρ, γυνή, — *mann*, *weib*), un terme générique désignant tout individu appartenant à l'espèce humaine (*homo*, ἄνθρωπος, *mensch*). L'existence de ce terme générique est un avantage pour les langues qui le possèdent : il augmente la clarté, empêche la confusion et facilite la discussion philosophique et théologique.

Seulement, il arrivait en latin qu'on ne gardât pas toujours au mot *homo* son sens générique et qu'on l'employât pour désigner, tantôt un personnage masculin, tantôt une femme. De la première de ces deux acceptions les exemples sont tellement nombreux qu'il est inutile d'en citer; de la seconde, au contraire, ils sont relativement rares, si rares qu'on pouvait, à première vue, les considérer comme des exceptions. (Cicéron, *Pro Cluent.*, lxx; *Ad Familiares*, IV, v; Ovide, *Fast.*, V, 620; Juvénal, VI, 282; Pline, *Hist. Nat.*, XXVIII, ix, 33.) Les grammairiens latins toléraient cet usage, mais ils n'admettaient pas que dans ce cas on allât jusqu'à donner au mot *homo* le genre grammatical féminin.

« *Heres*, *parens*, *homo*, écrit Charisius, etsi in communi sexu intelligantur, tamen masculino genere semper dicuntur. Nemo enim aut *secundam heredem* dicit aut *bonam parentem* aut *malam hominem*, sed masculine, tametsi de femina habeatur. » (Dans Keil, *Grammatici latini*, t. I, p. 102.)

Les écrivains latins du haut moyen âge ont plus d'une fois fait usage de la liberté accordée par Charisius. Grégoire de Tours, *Hist. Franc.*, IX, xxvi, écrit en relatant une visite faite par lui à Ingeberge, veuve du roi Charibert : *Accessi, fateor, vidi* HOMINEM *timentem Deum*, QUI *cum me benigne excepisset*, etc. (Voir encore le même, *Mirac. Martini*, II, xxx; Leblant, *Inscriptions chrétiennes de la Gaule*, t. II, p. 515, n° 641; *Vita sanctae Gertrudis*, III, 12, dans *Acta sanctorum*, 17 mars, p. 597, n° 12; *Vita sanctae Julianae* dans le même recueil, 5 avril, p. 467B.) Le langage féodal, dans lequel le mot *homme* est synonyme de *vassal*, devait particulièrement favoriser l'acception dont il s'agit; aux chartes françaises de 1225 et de 1241, citées par moi dans la *Revue des questions historiques*, t. LI, p. 558, note 2, j'en puis ajouter plusieurs autres; v. Molanus, *Historiae Lovanienses*, iv, 4, éd. de Ram, t. I, p. 170 (*quod mulieres sint etiam homines sancti Petri*); Duvivier, *La querelle des d'Avesnes et des Dampierre*, t. II, p. 395 (*Sire, si vos requier com vostre cousine et vostre hom*, écrit la comtesse Marguerite de Flandre à S. Louis); *Chronique artésienne*, éd. Funck-Brentano, p. 2 (*jou contesse estoie hom mon seigneur le roy*).

On voit maintenant sur quoi portait l'observation de l'évêque dont parle Grégoire de Tours. Il protestait contre un usage rare, sans doute, mais néanmoins autorisé, qui consistait à employer le mot *homo* pour désigner un individu du sexe féminin. Lorsqu'on lui eut montré, par des exemples tirés de l'Ecriture sainte elle-même, que sa critique n'était pas fondée, il la retira et l'incident n'eut pas d'autres suites pour lors. Les modernes qui ont voulu lui en donner auraient été bien avisés si, avant d'attribuer une monstruosité et une absurdité à un concile, ils avaient pris la peine de se renseigner. On peut dire la même chose des écrivains catholiques qui ont été assez impressionnés par la légende pour en garder une partie, admettant, par exemple, que l'évêque en question ait dénié une âme aux femmes, mais proclamant qu'il resta seul de son avis.

Godefroid Kurth.

FERRER (AFFAIRE). — I. *Antécédents de Ferrer.* — II. *Evénements de Barcelone.* — III. *Participation de Ferrer.* — IV. *Jugement et exécution.*

— V. *Attaques contre le tribunal.* — VI. *Bibliographie.*

I. Antécédents de Ferrer. — François Ferrer Guardia naquit en 1859, à Atella, province de Barcelone. Son père était marchand de vin. A l'âge de 20 ans, Ferrer obtient un emploi très modeste, dans la compagnie des chemins de fer de Barcelone à Tarragone et France : son peu d'instruction l'empêchait de briguer un emploi plus important. En 1885, lors de l'échec de l'insurrection du brigadier Villacampa, où il s'était gravement compromis, Ferrer fut obligé de s'enfuir à Paris. Là, avec le secours de plusieurs réfugiés espagnols, il ouvrit un débit de vins. Puis, après diverses aventures, il fut nommé professeur d'espagnol, à l'Union des écoles neutres, au Grand Orient de la rue Cadet.

Il nouait bientôt des relations intimes avec une demoiselle Ernestine Meunier. Il abandonna sa femme légitime et intenta contre elle une action en divorce. La rupture fut des plus violentes : sa femme lui tira plusieurs coups de revolver, exaspérée, comme elle l'écrivait elle-même, par les odieux traitements qu'il lui avait fait subir. Mlle Meunier, à sa mort, laissa à Ferrer un million en titres d'Etat et un immeuble, sis rue des Petites-Ecuries.

Mais, malgré sa belle fortune, Ferrer se désintéressait complètement de ses trois filles, qui menaient une existence pénible et très précaire. L'aînée, Trinidad, gagnait sa vie en travaillant dans une fabrique parisienne de biscuits. En fin de compte, Ferrer déshérita ses filles, pour laisser tous ses biens à un anarchiste, du nom de Portet, qui résidait à Liverpool, et à sa maîtresse Soledad Villafranca.

Ferrer n'a écrit aucun ouvrage, il n'a conçu aucune méthode pédagogique spéciale, il ne s'est jamais signalé par son éloquence. M. Salillas, un anthropologiste et un républicain, nous dit que les quelques vers laissés par Ferrer sur les murs de sa prison de Madrid, durant son premier procès, n'ont aucune valeur littéraire, que les pensées en sont insignifiantes et vulgaires. Par contre, Ferrer se fit un nom par son ardente propagande révolutionnaire. Le premier, il fit pénétrer en Espagne la correspondance de Ruiz Zorilla, proscrit en France ; il devint secrétaire de ce même Zorilla et prit part à toutes les tentatives faites pour proclamer la république. En 1892, il assistait au Congrès de la libre-pensée, à Madrid, comme délégué de plusieurs centres libertaires ; il s'y fit remarquer par son ardeur révolutionnaire, et se rangea à l'avis de Lerroux, qui voulait à tout prix convaincre les peuples qu'on peut vivre *sans loi*, *sans gouvernement*, *sans Dieu*. Parmi les papiers saisis chez lui, à sa maison de *Mas Germinal*, on trouve des circulaires, des proclamations, corrigées de sa main, où il préconise « l'abolition de toutes les lois existantes, du clergé, de l'armée », où on lit : « Vive l'Anarchie et la Révolution ! » et où s'étale « la formule pour préparer la panclastite », un dangereux explosif.

Ferrer vivait en relations avec Malato, Kropotkine, Zainda, Malatesta, Reclus, etc. ; il était affilié à la franc-maçonnerie, dont les chefs lui confièrent plusieurs missions importantes et délicates. La police française portait sur lui ce jugement : « Il est considéré, à Paris, comme un anarchiste très dangereux, capable de propager ses idées par tous les moyens possibles et imaginables. »

C'est à cette ardeur de propagande anarchiste qu'est due la fondation de l'*Ecole moderne* de Barcelone. Cette école était destinée, suivant les lettres mêmes de Ferrer, à élever et façonner des révolutionnaires sans Dieu et sans patrie. Et parmi les principaux professeurs nous trouvons des anarchistes, comme Mme Jacquinet et Morral. La première établit, en Egypte, une école que les Anglais supprimèrent comme par trop radicale ; le second jeta une bombe contre le roi et la reine d'Espagne, à Madrid, en 1906, lors de leur mariage.

II. Evénements sanglants de Barcelone. — Le 26 juillet 1909, on déclarait la grève générale à Barcelone et dans plusieurs villes voisines : c'était en manière de protestation contre la guerre du Maroc. Aux ouvriers grévistes se joignirent des révolutionnaires, et les choses prirent une telle tournure que l'autorité civile confia la répression aux pouvoirs militaires. Mais la majeure partie de la garnison de Barcelone avait été envoyée à Melilla ; le général en chef n'avait plus en main les forces suffisantes pour tenir en respect une populace déchaînée. Conduite par quelques bandits, la foule des insurgés commit, trois jours durant, tous les excès possibles. Elle mit le feu à 97 édifices, dont 22 églises, 34 couvents, 22 établissements religieux de bienfaisance, 19 maisons particulières ou officielles. De plus, elle incendia 13 dépôts d'archives et bibliothèques, un musée d'art ancien, une collection d'antiquités précieuses, des parchemins très rares, des œuvres d'art de haute valeur.

La fureur va plus loin encore. On déterre trente-cinq cadavres de religieuses, à Barcelone, et deux à Sabadell ; on les promène par les rues, on en fait un objet de risée pour le peuple, et on les profane brutalement. — On pille et vole les couvents, on détruit les voies ferrées, on coupe les fils télégraphiques, on met à sac les magasins d'armes et de pétrole, on dépave deux mille mètres de rues pour faire des barricades et pour tirer ainsi plus facilement sur l'armée. Barcelone se vit privée de vivres, de lumière ; une multitude de pauvres, de vieillards, d'infirmes se trouvèrent sur le pavé, sans logement et sans nourriture. On compte parmi les victimes des anarchistes, cinq ecclésiastiques ou religieux tués et six blessés ; huit soldats tués et soixante-douze blessés ; cent deux autres personnes de la ville tuées, et trois cent douze blessées. Les révolutionnaires infligèrent à des êtres inoffensifs et absolument innocents des tortures inouïes. Ils dépouillèrent une religieuse de ses vêtements, ils firent violence à plusieurs autres d'une manière infâme ; ils traînèrent trois d'entre elles à une maison de prostitution, tandis qu'elles imploraient la mort à grands cris. Ils arrachèrent les oreilles à un religieux, le chargèrent d'une croix faite avec des traverses de voie ferrée ; ils tiraient des coups de fusil sur ceux qui tentaient de s'échapper de l'incendie, à Sabadell. A Barcelone, ils mirent le feu au couvent des Adoratrices, où étaient enfermées les religieuses et trente-quatre de leurs élèves. Dans d'autres couvents, les religieuses ne purent fuir que par les toits, ou par des trous pratiqués dans la muraille.

III. Participation de Ferrer. — A la suite de ces événements, François Ferrer Guardia fut arrêté et mis en jugement. Plus de soixante témoins furent entendus, presque tous républicains ou radicaux ; quelques militaires seulement furent cités, un catholique, et pas un seul ecclésiastique. Les pièces du procès conduisent aux constatations suivantes, nettes et précises :

1. — Ferrer dirigeait, comme principal chef, les groupements révolutionnaires de Barcelone. — 2. Il se rendit deux fois à la rédaction du journal *Le Progrès* (El Progreso) pour exciter les radicaux et les membres de la *solidarité fraternelle* à un mouvement révolutionnaire ; une troisième fois, il y envoya

un de ses amis, dans le même but. — 3. Il se rendit aussi à la *Maison du Peuple* (Casa del Pueblo) et insista auprès du président pour que l'insurrection ne se bornât pas à la protestation du 26 juillet. — 4. Il alla à Premiá voir le maire, l'adjoint et le secrétaire, pour les pousser à proclamer la république, et l'on remarqua que la grève prit une très fâcheuse tournure après la visite de Ferrer à la Fraternité républicaine de Premiá. — 5. Il donna à un employé de la municipalité plusieurs cartouches de dynamite, pour faire sauter le collège des Frères de la Doctrine chrétienne; il distribua des armes à plusieurs bandes; il fournit de l'argent à la *Solidarité ouvrière*, âme de l'insurrection. — 6. Après s'être rasé la barbe, pour ne pas être reconnu, il se rendit à Masnou auprès du président du comité républicain; il l'engagea à proclamer la république, à continuer la révolution, et surtout à brûler les couvents et les églises. — 7. A Masnou, il se forma des groupes d'insurgés pour attendre la venue de Ferrer; ce dernier y envoya un de ses amis qui l'excusa auprès de ces gens, disant que sa présence était absolument nécessaire à Barcelone, à cause du soulèvement préparé. — 8. Les émissaires de Ferrer allaient et venaient, portant ses ordres à la Fraternité de Premiá, qui paraissait être le quartier général des incendiaires et autres gens suspects; d'autres gens, payés par lui, arrêtaient les voitures, les chariots, etc. — 9. Les instigateurs de tous ces attentats étaient des professeurs des écoles de Ferrer.

Dans les confrontations qui eurent lieu entre lui et les témoins, Ferrer ne s'en tira pas à son avantage; si bien que le procureur général du tribunal suprême conclut, de toutes les enquêtes faites à Barcelone, que Ferrer était regardé avec raison comme l'auteur et l'instigateur de ces troubles sanglants.

On lui accorda toutes les prérogatives que la loi permettait: récusation de juges, convocation de témoins, choix d'un avocat défenseur. Mais cet avocat, dans sa plaidoierie, ne put dissiper ni détruire aucune des charges qui pesaient sur l'accusé.

IV. Sentence et exécution de Ferrer. — Le procureur général, en face de ces charges accablantes pour Ferrer, concluait ainsi : il s'agit d'une insurrection à main armée, puisqu'il s'y rencontre toutes les conditions qu'énumère l'article 237 du Code militaire. Le chef d'une telle insurrection est celui qui va trouver les gens, les engage, les excite, leur indique le but à atteindre, cherche, désigne et fournit les moyens nécessaires à la réalisation de l'entreprise; or Ferrer a fait tout cela. Donc, d'après le premier paragraphe de l'article 238 du code, Ferrer mérite la peine de mort.

Le tribunal, qui se composait d'un lieutenant-colonel et de six capitaines, ordonna la lecture du verdict, et se prononça, à l'unanimité, pour l'avis du procureur général. La sentence capitale fut approuvée par l'auditeur général de la quatrième division, et par le général en chef. Le conseil des ministres l'examina avec soin, et ne trouva aucune raison de conseiller au roi de gracier le condamné.

François Ferrer Guardia fut donc fusillé, au château de Montjuich, le 13 octobre 1909, à neuf heures du matin. Le malheureux refusa obstinément les secours et consolations de la Religion catholique.

V. Accusations contre le tribunal. — 1. *Ferrer fut condamné à cause de ses idées progressistes.* C'est faux. Pas une seule fois, le procureur général ne fit allusion aux idées que Ferrer défendait et propageait par ses écoles. Et si l'auditeur les mentionna, ce fut seulement comme une preuve indirecte de sa participation coupable dans les atrocités de Barcelone. — 2. *On fit état contre lui de documents reconnus faux par la juridiction civile.* C'est inexact. Toute la force, tout le nerf de la condamnation reposait sur les dépositions irréfutables des témoins, qui représentaient Ferrer comme le principal promoteur des événements de Barcelone. — 3. *Ferrer aurait dû être jugé par un tribunal civil, parce qu'un conseil de guerre manquait de compétence.* La loi des juridictions, promulguée par le parti libéral, le caractère de rébellion armée, donnaient compétence aux juges militaires. Ceux-ci étudient du reste avec soin, dans les académies, les parties du code qu'ils pourront avoir à appliquer dans leur carrière. — 4. *Ferrer fut tourmenté comme au temps de l'Inquisition.* Imposture ridicule! Ferrer lui-même déclarait au correspondant d'un journal français qu'il avait été très bien traité en prison. De plus, le journal anticlérical et ferreriste, *Le Pays* (El Pais), envoya un démenti aux périodiques étrangers qui répandaient cette calomnie; et les députés radicaux qui attaquèrent avec acharnement le ministère, aux séances des Cortès des 18, 19 et 20 octobre reconnurent que ces bruits étaient calomnieux. — 5. *Ce sont des prêtres qui influencèrent les juges.* Mensonge grossier et stupide! L'esprit chevaleresque de l'officier espagnol est bien connu. Il se manifesta encore dans le cas présent. Les juges savaient bien qu'on les couvrirait de boue s'ils condamnaient Ferrer; ils préférèrent cet affront plutôt que de manquer à la justice. — 6. *Les incarcérations, exécutions et bannissements furent marqués d'une note de cruauté digne de l'Inquisition.* C'est absolument faux. Les tribunaux firent preuve de zèle, mais ils ne dépassèrent jamais les limites posées par la loi. Dès qu'ils reconnurent l'innocence d'un inculpé, ils lui rendirent la liberté. Ceux qui furent fusillés (tout au plus une demi-douzaine de coupables) ne le furent que pour des crimes bien prouvés, pour des crimes que la loi punit de la peine de mort. Sur les 135 individus condamnés au bannissement, 67 étaient des vagabonds ou exerçaient un métier prohibé et 68 étaient des anarchistes.

VI. Bibliographie. — *Juicio ordinario seguido ante los Tribunales militares en la Plaza de Barcelona contra Francesco Ferrer Guardia,* Madrid, 1909. — *Diario de las Sesiones de Cortes.* Congreso de Diputados, Sesiones del 18, 19, 20 octubre 1909. — A. B. C. Journal de Madrid, 5 décembre 1909. — *Razón y fé,* Madrid, décembre 1909. — Hernandez Villaescusa, *La Revolución de Julio en Barcelona* (Faits, causes, remèdes), Barcelone, 1909. — Comas, *Francisco Ferrer* (sa vie, son œuvre, sa juste condamnation), Barcelone, 1910. — *Ferrer im Lichte der Wahrheit,* Berlin, 1909. — *Die Ferrer-Bewegung.* Eine Selbstenlarvung des Freidenkertums. Dargelegt von Dr Franz-Meffert, Gladbach, 1909.

Antonio Pérez Goyena, S. J.

FÉTICHISME. — Le mot « fétiche » paraît avoir été mis en vogue par le président Ch. de Brosses, dans sa *Dissertation sur le culte des dieux fétiches,* ou *Parallèle de l'ancienne idolâtrie avec celle des peuples de la Nigritie,* Paris (1760). Il vient du portugais *feitiço*, objet enchanté, charme, amulette (latin *factitium*, artificiel), appliqué par les navigateurs du xve siècle aux statuettes et objets divers, plus ou moins étranges, que les Noirs de la Côte occidentale d'Afrique leur semblèrent « adorer » comme leurs « dieux ». Les « prêtres » de ce culte furent appelés « féticheurs », et cette « religion » elle-même a reçu le nom de « Fétichisme ». Mais on s'aperçut

bientôt que le culte des fétiches n'est pas spécial à l'Afrique occidentale : il s'étend à une grande partie de l'Océanie, de l'Amérique, de l'Asie même, de l'extrême Nord de l'Europe, et, d'une façon générale, à la plupart des pays de civilisation inférieure. On le trouve, quoique avec des développements très inégaux, à toutes les périodes de l'histoire, et même de la préhistoire. Aussi, Benjamin CONSTANT a-t-il cru pouvoir écrire que « le Fétichisme a été antérieur à toute loi positive », et Auguste COMTE en a fait le premier stade religieux de l'Humanité, celui d'où le Polythéisme d'abord et le Monothéisme ensuite se seraient peu à peu dégagés, et qui doivent eux-mêmes faire place à la Science.

La réalité est beaucoup moins simpliste. D'abord, nulle part, le fétiche n'est « adoré » pour lui-même, en tant que statue, arbre, animal, pierre, coquillage, lieu remarquable, grotte, montagne, rocher, temple, objet quelconque, rare ou surprenant : il n'a de valeur que s'il est habité ou influencé soit par une âme désincarnée, soit par un esprit indépendant appartenant au monde invisible, soit même par une de ces forces mystérieuses dont la Nature abonde. Aussi, le fétiche qui sort des mains de son auteur est-il de nul effet s'il n'a d'abord été préparé et consacré dans les formes rituelles prescrites; et il en est de même du fétiche désaffecté, de celui, par exemple, qui figure dans les collections de nos musées. En outre, sous cette appellation générale de fétiches, nous réunissons à tort, en les confondant, nombre d'objets dont la nature est fort différente. — Il y a d'abord ce que l'on pourrait appeler les fétiches familiaux, statuettes en bois, en terre, plus rarement en pierre ou en métal, boîtes, sanctuaires, arbres ou arbustes, petites cases, etc. qui tirent leur valeur des reliques des ancêtres qu'on leur a associées (crânes, cheveux, ongles, cendres, etc.), et qui, reliant le présent au passé, le monde visible à l'invisible, sont destinés à protéger la famille, le village ou la tribu. — Il y a les fétiches des génies tutélaires de l'homme, incorporant des esprits, des génies ou des forces mal définies, et dont l'action est éminemment défensive, protectrice, préservatrice, ou productrice de santé, de fécondité, d'invulnérabilité, de richesse, de puissance, de bonheur. C'est à cette catégorie qu'appartiennent les nombreuses figures ou représentations consacrées pour les divers besoins de la vie, la culture, la pêche, le commerce, les voyages, la guerre, etc., les préservatifs des villages, des champs, des récoltes, les amulettes, les talismans, les porte-bonheur, tout ce que l'imagination humaine a pu inventer pour conjurer le mal sous toutes ses formes et appeler le bien sous tous ses aspects. — Il y a aussi les fétiches des génies de la Nature, personnifiant, par exemple, la puissance reproductrice de la Terre, nourricière de l'homme, la Mer, les Vents, les Eaux, tel fleuve, telle montagne, la guerre, la variole, etc. — Il y a les fétiches vengeurs, qui servent aux opérations de la magie noire, et sont destinés à lancer des maléfices et des sorts, à pratiquer l'art de l'envoûtement, à multiplier les morts et les maladies. C'est le cas de ces statuettes chargées de clous que l'on voit au Congo. — Enfin, il y a les fétiches vivants, plantes, arbres ou animaux, soit que l'on suppose ces êtres associés à des esprits qui les hanteraient ou que des opérations magiques y auraient appelés, soit que le totémisme en ait fait des alliés, soit que le nagualisme les tienne au service de l'homme.

Le Fétichisme ne consiste pas seulement dans le culte rendu à l'objet matériel influencé par l'esprit : il faut lui rattacher encore tout ce qui constitue la Sorcellerie ou Magie, la Mantique, la Médecine (entendue comme elle l'est d'ordinaire au pays sauvage), les initiations, les sociétés secrètes, enfin les croyances, pratiques et cérémonies diverses qui font de cette caricature de la Religion un ensemble fort compliqué, quand il s'épanouit dans son entier développement. Soit, par exemple, un esprit ou un génie, celui du tonnerre, de la mer, ou des vents, tels qu'on les connaît au Niger, à Lagos, au Dahomé, et ailleurs : il a, naturellement, son nom, son sexe (il peut être mâle, femelle, ou l'un et l'autre), son histoire, ses légendes; il a son fétiche matériel : une statuette, une plante, un animal, une pierre spéciale, un coquillage déterminé, une corne remplie de produits divers et dont chacun a sa signification; il a son symbole : un bracelet, un anneau, un collier, un tatouage, une marque, que ses fidèles portent comme un signe de consécration et de ralliement; il a une couleur spéciale qui lui est vouée : le rouge, le vert, le blanc, etc.; il a son féticheur attitré, seul autorisé pour composer et consacrer son fétiche, lui offrir les sacrifices requis, lui agréger des fidèles, le conjurer et au besoin l'expulser; il a sa confrérie ou société secrète, ses fêtes qui se distinguent des autres, ses danses particulières, les offrandes ou sacrifices qu'il accepte, les oracles, sortilèges et services qui sont de son ressort, etc.

Cependant, le Fétichisme ne saurait être une conception systématique, cohérente et partout semblable à elle-même. Il varie suivant les pays, les temps et les races, ici se manifestant avec une prodigieuse intensité, ailleurs ne présentant que des formes plus ou moins atténuées. Aussi, a-t-on donné à cette expression des sens d'une étendue très diverse, et Mary KINGSLEY (*West African Studies*, p. 96) a pu écrire : « J'entends par Fétichisme la religion des indigènes de l'Ouest africain qui n'ont pas été influencés par le Christianisme et le Mahométisme. » Au fond, le vague de cette définition en fait la justesse, et l'on pourrait dire semblablement que le Fétichisme est actuellement la religion apparente de toutes les races de civilisation inférieure qui n'ont pas de religion positive : ce qui porterait au chiffre de 150 à 200 millions la population fétichiste du globe (sur 1.500 millions d'habitants). Mais le Fétichisme ne s'arrête pas là : par des infiltrations plus ou moins visibles, il s'étend à toutes les races, même les plus civilisées, et à toutes les religions, même les plus hautes. Et c'est là précisément sa caractéristique, de n'exister jamais qu'à l'état de parasite, à côté d'autres croyances et pratiques proprement religieuses. Dans notre Europe chrétienne, ou agnostique, éclairée de par tout ce que la Science a produit de plus brillant, n'avons-nous pas ces petites cornes en corail que l'on porte contre le mauvais œil, ces figurines en terre ou en cire qui servent à pratiquer l'envoûtement, ces statuettes « porte-veine » qu'on vend chez de grands bijoutiers, avec le fer à cheval, le trèfle à quatre feuilles, la main de gloire, la poule noire, etc ? Toutes ces choses sont fort connues dans nos belles capitales de l'Ancien et du Nouveau Monde. Au Brésil, où l'on aime à se vanter de marcher à la lumière du positivisme le plus pur, le Fétichisme, coexistant avec le Christianisme, est, sur certains points, plus vivant et mieux organisé qu'en beaucoup de pays d'Afrique ou d'Océanie. (V. *Anthropos*, 1908, p. 881.)

On peut en dire autant d'Haïti et, en général, des Antilles, où la population noire a une étrange tendance à revenir aux pratiques ancestrales, plutôt suivie que désavouée par nombre de Métis et de Blancs. Il en est de même dans le monde de l'Islam, dans le Bouddhisme, partout. En réalité, le Blanc et le Jaune ne sont pas, en cela, autrement faits que le Nègre, — du moins les différences ne sont que de

surface, — et le Fétichisme de l'un est de même nature que celui de l'autre. C'est la même tendance qui l'appelle, ce sont les mêmes dispositions qui le font naître et qui le nourrissent : d'une part, la conviction où est l'homme que la Nature tient en réserve des forces cachées et mystérieuses, mais utilisables, en même temps que notre monde matériel et visible est doublé d'un autre monde supranaturel, d'où peut nous venir assistance ou préjudice; d'autre part, l'ardent désir, inné en lui, de se garantir du mal et de se ménager du bien; puis, l'espèce de besoin qu'il éprouve d'avoir à sa portée et, si possible, en sa possession, un objet visible et tangible qui lui assure la jouissance de ce qu'il cherche, auquel il pourra parler, dont il se fera entendre, qu'il forcera à agir; enfin, l'impuissance où il est trop souvent de rattacher la cause à l'effet, les illusions dont il est victime, les hypothèses trompeuses qu'il hasarde, voilà autant de raisons qui font de l'« animal religieux » qu'est l'homme, un animal féticbiste. Tout n'est pas inexact, d'ailleurs, dans ces conceptions, tout n'est pas mauvais dans ces tendances. Chercher à se préserver du mal, quoi de plus juste? Prétendre que l'on peut asservir certaines forces mystérieuses de la Nature, quoi de plus vrai? Penser qu'un monde invisible domine le nôtre et peut l'influencer, quoi de plus conforme à la conviction raisonnée des esprits les plus éclairés et des âmes les plus pures? Et ce n'est pas tout. Si la plupart des conceptions fétichistes, envisagées en elles-mêmes, reposent sur des erreurs enfantines, ayons la sincérité de reconnaître que nombre de faits réels et précis les justifient ou du moins les excusent. Les tables tournantes ne répondent-elles pas à nos questions? Les statuettes des féticheurs ne dansent-elles pas devant eux? Les baguettes divinatoires des Maoris et des Zoulous ne savent-elles pas se dresser, retomber et sauter d'elles-mêmes, en dehors de tout contact humain apparent? N'avons-nous pas nos maisons hantées, nos phénomènes de télépathie, de lévitation, d'hystérie, et quantité de choses inexpliquées — au moins pour plusieurs — où, cependant, l'esprit de l'homme a besoin de mettre une explication?

En d'autres termes, le Fétichisme est un fait profondément humain, et c'est pourquoi il est général. La Science va droit à la Vérité naturelle, la Religion à la Lumière surnaturelle : le Fétichisme est la déviation de l'une et de l'autre. Son vrai nom est Magie et Superstition; mais il a ses excuses, et même ses raisons.

Superstition ou superfétation, tel apparaît bien le Fétichisme, en effet, dans nos milieux civilisés et imprégnés de Christianisme, où il est restreint à quelques tendances et pratiques futiles. L'orthodoxie le condamne, il est vrai, et c'est pourquoi sans doute, chose intéressante à noter, plus l'idée chrétienne s'affaiblit dans un peuple, plus l'idée fétichiste gagne : c'est ainsi que nos journaux irréligieux abondent en réclames donnant des adresses de magiciens, de voyants, de voyantes, c'est-à-dire de sorciers et de féticheurs. Superstition, tel est aussi le Fétichisme dans les autres religions monothéistes, comme l'Islam, où il est toléré, plus ou moins, dans quelques-unes de ses manifestations. Superstition, tel il est encore dans d'autres religions moins pures, de l'Inde, de la Chine, de l'ancien monde égyptien, grec et latin, etc., où il se mêle à l'Idolâtrie (culte rendu à une image visant à la *représentation* d'un dieu : ce qui n'est pas le cas du fétiche). Superstition, enfin, tel est le Fétichisme classique, dans son apparence la plus primitive et la plus grossière. Alors même, en effet, qu'il paraît constituer toute la croyance et tout le culte d'un peuple, l'œil de l'observateur exercé et impartial découvrira toujours, sous l'amas de ces observances pseudo-religieuses, d'autres croyances plus pures, d'autres idées plus morales, d'autres institutions plus belles, qui, précisément, sont les éléments primaires de la Religion elle-même.

Ces constatations rendront nos conclusions faciles. D'abord, le Fétichisme, par les causes qui le produisent, est un fait qui tient à la nature même de l'homme et qui, comme la Religion, la Morale et la Science, n'appartient qu'à l'homme. Mais ce n'est pas un fait primitif, qui puisse être considéré comme la première manifestation de la Science, de la Morale ou de la Religion : c'est un essai manqué, une imitation grotesque, une contrefaçon ou une déviation de ces institutions fondamentales. Et loin d'en être la base, il suppose au contraire l'existence de forces, d'énergies, de pouvoirs ou d'êtres mystérieux qui sont captés par l'homme, fixés dans l'objet fétiche, et susceptibles de donner à celui-ci une valeur déterminée. C'est ainsi, par exemple, que, dans un autre ordre d'idées, la dynamo suppose l'électricité. Si le fétiche est censé influencé par une âme désincarnée ou un esprit indépendant, il procède de l'*Animisme;* si le fétiche tient sa valeur d'une force cachée de la Nature ou est pris comme personnification de quelque phénomène naturel, c'est du *Naturisme.* Quant au Fétichisme lui-même, il peut remonter aux origines de la Religion, à laquelle il s'attache partout comme la rouille s'attache au fer, mais il n'en est, évidemment, ni la cause initiale ni la forme première. V. ANIMISME, NATURISME, RELIGIONS (ORIGINE DES).

BIBLIOGRAPHIE. — Ch. de Brosses, *Le culte des dieux fétiches*, etc., Paris, 1760; E. B. Tylor, *Primitive Culture*, 2 vol. London, 1872; trad. franç. *La Civilisation primitive*, 2 vol. Paris, 1878; A. Réville, *Les religions des peuples non civilisés*, 2 vol. Paris, 1883; Schultze, *Der Fetichismus*, Leipzig, 1871; W. Schneider, *Die Naturvölker*, Paderborn und Munster, 1886; Andrew Lang, *The Making of Religion*, London, 1900; Frazer, *Le Rameau d'Or*, 3e éd. trad. franç., par R. Strebel et Toutain, Paris, 1903-1910, 3 vol.; Ernest R. Hull, *Studies on Idolatry*,, 2e édit., Bombay. 1907; Abbé A. Bros, *La Religion des peuples non civilisés*, Paris, 1907; Mgr A. Le Roy, *La Religion des Primitifs*, Paris, 1909. V. aussi *Anthropos*, passim, revue internationale d'Ethnologie, Mödling (Autriche).

A. LE ROY,
Evêque d'Alinda.

FÉTICIDE THÉRAPEUTIQUE. — I. *Etat de la question.* — II. *Principes de solution.* — III. *Le Saint-Office et l'application des principes.*

I. Etat de la question. — On entend par féticide thérapeutique, celui qui est pratiqué non dans une intention criminelle, mais dans un but médical, en vue d'interrompre une grossesse fatale. On le réalise ou en tuant le fruit encore en vie dans les organes maternels (*embryotomie*), ou en provoquant sa sortie avant qu'il soit viable (*avortement médical*), ou en l'extrayant avant la viabilité par des procédés chirurgicaux (*laparotomie* et autres incisions analogues). La loi morale autorise-t-elle ces opérations? Cette question se pose non seulement pour les parents et le praticien du point de vue médical, mais aussi pour le prêtre du point de vue pastoral dans les cas de baptême prématuré. Le caractère de cette publication nous impose de ne la traiter que brièvement.

Nous laissons en dehors de cet article le féticide criminel. Notre code (art. 317) est d'accord avec la

loi morale et le droit de l'Eglise (Sixte V, *Effrenatum*, 29 oct. 1588, collat. cum Grégoire XIV, *Sedes apostolica*, 1691; Pie IX, *Apostolicae Sedis*, 1869, ser. III, n. 2) pour le condamner. Notons seulement avec une douloureuse surprise que, depuis quelques années, on constate, dans une partie du monde médical, une tendance à restreindre étrangement la notion du féticide criminel. Une enquête de la *Revue médicale* de Paris, en février 1903, a révélé qu'aux yeux de certains spécialistes le féticide est légitimé quand on le tente dans le but unique d'éteindre les tares héréditaires ou même de limiter les charges de la nutrition. Ce que nous dirons plus bas du féticide strictement thérapeutique vaudra, *a fortiori*, contre ces théories malsaines.

Nous ne nous occupons pas non plus de l'accouchement prématuré et de l'extirpation du fruit quand le fétus est *déjà viable*. Ces opérations sont licites, si des motifs graves les justifient et si l'on prend les moyens opportuns pour pourvoir à la conservation de l'enfant.

Nous envisageons uniquement le cas où l'intervention médicale se produit avant que le fétus soit viable et quand cependant il est encore vivant (quoique, peut-être, déjà moribond). Réduite à ces termes, l'intervention est jugée permise par nombre de praticiens. Pour les uns ses indications sont fréquentes; d'autres, plus réservés, la recommandent au moins dans le cas où l'interruption de la grossesse est le seul moyen de sauver la mère, si surtout le fruit, qu'il reste ou non dans les organes de la gestation, est fatalement condamné à périr.

L'Eglise au contraire donne une réponse plus rigoureuse. Cette réponse se trouvera justifiée, si l'on en comprend les principes et les termes exacts.

II. Principes de solution. — Trois principes dominent cette matière :

1° Dès qu'il est animé (c'est-à-dire, au sentiment aujourd'hui commun, dès le commencement de sa conception), l'embryon est une personne humaine.

Ce n'est pas, comme on l'a écrit, un simple « humus moléculaire », une « physicochimie vivante » (*Chronique médicale* de Paris, février 1909), c'est un être doué d'une âme raisonnable et immortelle. Sa vie est aussi inviolable que celle de sa mère : le cinquième commandement de Dieu défend d'y attenter au même titre qu'il défend l'homicide.

2° Nonobstant ce commandement, l'*homicide indirect* est permis pour des causes graves et proportionnées; pareillement sera licite la destruction *indirecte* du fétus. Elle se vérifie, quand les moyens employés par l'opérateur ont pour but et pour *effet direct et immédiat* la guérison de la mère, bien qu'en même temps ils aient pour conséquence la mort de son fruit. On suppose donc que la destruction ou l'extirpation prématurée du germe n'est pas le *moyen pris pour* sauver la mère, que sa guérison se fait indépendamment de cet accident par l'efficacité propre du remède : la mort du germe n'est que concomitante; la guérison de la mère est le résultat non de la destruction ou de l'extirpation de l'enfant, mais du traitement qui a déterminé cet accident. Dans ces conditions, une règle générale de théologie morale trouve son application : quand d'une cause honnête ou indifférente en elle-même procèdent immédiatement deux effets : l'un bon, l'autre mauvais; il est permis, pour des motifs suffisants, de poser la cause en vue d'atteindre le bon effet : on laisse alors se produire aussi le mauvais; les motifs proportionnellement graves qu'on a eus d'assurer le bien compensent les inconvénients du mal. On ne fait pas le mal pour obtenir le bien (puisque le bien n'est pas, dans l'hypothèse, un effet du mal); mais on cherche le bien, quoique le mal se produise en même temps. C'est ce principe, qui autorise un chef, en temps de guerre, à prendre contre l'ennemi des mesures dont les non-belligérants auront à souffrir.

3° Mais il n'est jamais permis de commettre *directement l'homicide;* il n'est donc jamais permis de *pratiquer directement* la destruction du fétus. Cette destruction est directe, chaque fois qu'elle est voulue et recherchée ou *pour elle-même* ou *comme moyen* d'arriver à un but ultérieur. Ce but fût-il honnête, l'opérateur et ses complices pècheraient gravement, parce que la fin ne justifie pas les moyens : un but louable n'autorise pas à tuer un innocent.

III. Le Saint-Office et l'application des principes. — Sur ces principes, tous les théologiens catholiques sont d'accord. Le dissentiment se produisit entre eux sur quelques-unes des applications : les uns y voyaient une atteinte directe à la vie du fétus, et les autres une destruction simplement indirecte. Depuis une trentaine d'années des décisions du Saint-Office sont intervenues et ont fixé, pour les principales espèces, le sentiment commun des théologiens. Ces décisions se rapportent à l'*embryotomie*, à l'*avortement médical* et à l'*extraction des fruits ectopiques* par la laparotomie ou d'autres incisions analogues.

1° *Embryotomie.* — Le 31 mai 1884 le Saint-Office déclara qu'on ne pouvait « enseigner avec sécurité » la licéité de l'opération appelée *craniotomie*, même dans le cas où sa réalisation sauverait la mère tandis que son omission entraînerait à la fois la mort de celle-ci et la mort de son fruit. Cette opération consiste à perforer la tête du fétus : elle constitue donc un attentat *direct* à son existence et par conséquent un homicide. La destruction du fruit est le *moyen* de salut pour la mère. Il faudrait porter le même jugement au sujet de la décollation de l'embryon et des autres opérations qui par le fer, le poison, l'électricité ou tout autre procédé entraîneraient la mort. Aussi, interrogé par l'archevêque de Cambrai sur des opérations *craniotomiae ad finibus*, le Saint-Office répondit de nouveau le 19 août 1889 : « Tuto doceri non posse licitam esse... quamcumque chirurgicam operationem directe occisivam foetus vel matris gestantis. »

En vain on objecterait que dans les grossesses anormales l'enfant est un agresseur inconscient et que, pour se défendre de son injuste agression, la mère a droit de le sacrifier. (Cf. *Revue médicale*, 1900, p. 200 et M. Maxwell, dans *Semaine médicale*, 1901.) Il n'y a ni agression ni injuste agression : outre que le péril vient le plus souvent du fait de la mère, de l'anomalie ou de l'insuffisance de ses organes, la présence de l'enfant résulte du cours naturel des choses; elle a été voulue et causée par la mère elle-même. L'enfant a plutôt droit, puisqu'il a été conçu, aux préparations connaturelles de sa viabilité.

2° *Avortement médical.* — Mais une opération qui, sans faire une blessure mortelle à l'embryon, procure son expulsion à une époque où il n'est pas encore viable, à quelle classe doit-elle être rapportée? Constitue-t-elle une atteinte directe ou indirecte à son existence ?

Quelques théologiens avaient cru pouvoir soutenir la licéité de cette accélération des couches. De deux choses l'une, disaient-ils en substance, ou le séjour dans les organes de la mère, nécessaire à la conservation du fétus, est pour lui un bien extrinsèque, comme la planche pour le naufragé, ou il est un bien intrinsèque, comme les poumons pour le vivant. Dans la première hypothèse l'embryon peut y renoncer, comme le naufragé qui s'abandonne aux flots

pour céder à son ami la planche du salut; et on est fondé à présumer raisonnablement que l'enfant y renonce, puisque condamné à périr avec sa mère, s'il demeure dans son sein, il assure par sa sortie la vie de celle-ci, et se réserve à lui-même quelque chance d'être baptisé. Dans la seconde hypothèse l'acte du chirurgien ne le prive qu'indirectement de ce bien intrinsèque; car en l'expulsant cet acte a deux effets résultant immédiatement de cette expulsion : le salut de la mère que se propose le praticien, la mort de l'enfant qu'il permet.

Cette explication ne peut être admise. En 1895 l'archevêque de Cambrai interrogea le S.-Office sur des opérations « qui par elles-mêmes et immédiatement ne tendent pas à tuer le fruit dans le sein de la mère, mais seulement à ce que, vivant si possible, il soit mis au jour, quoiqu'il doive bientôt mourir, vu qu'il n'est pas encore mûr ». Et le prélat demandait si, pour conserver la mère, on pouvait en sûreté de conscience pratiquer ces opérations. La S. Congrégation, le 24 juillet 1895, répondit *négativement;* et, ce qui est notable, elle donna expressément cette réponse comme une conséquence des réponses de 1884 et 1885 relatives à la craniotomie. C'était déclarer que l'avortement prématuré, avant la viabilité de l'enfant, constituait un homicide direct.

Et de fait, sans entrer ici dans le détail des explications physiologiques, le séjour de l'embryon, dans les organes maternels, est plus qu'une condition de lieu et de milieu. Ce n'est pas seulement un moyen extrinsèque devenu nécessaire à sa conservation par suite de quelque circonstance accidentelle, comme la planche pour le naufragé; ce n'est même pas un élément naturellement requis pour sa vie, mais étranger à son être, comme l'air pour nous. Soudé par son organisme à l'organisme de sa mère, le fétus, tant qu'il n'est pas viable, doit vivre en quelque sorte de la vie maternelle et y puiser sa subsistance et son développement : rompre cette union, c'est l'atteindre lui-même. L'expulser, ce n'est pas seulement le déplacer; c'est détruire ce mécanisme mystérieux qui établit entre lui et sa mère la communication vitale interne et par conséquent attenter directement à ses jours : y consentir, serait de sa part un suicide et le lui infliger serait à son égard un homicide. De fait *il mourra;* cela ne donne pas droit de *le tuer.*

Le 4 mai 1898, une nouvelle réponse confirma implicitement les réponses précédentes. On supposait que, vu l'étroitesse des organes maternels, le fruit, s'il prenait tout son développement naturel, ne pourrait plus sortir; et l'on demandait si dans ce cas on pourrait hâter les couches. Le S.-Office le permit, mais à cette condition qu'on ne le ferait que pour de justes causes, « à une époque et d'une manière qui, d'après les contingences ordinaires, pourvoiraient suffisamment à la conservation de l'enfant ».

3° *Laparotomie et extirpation chirurgicale du fétus.* — La solution relative aux couches prématurées en général renfermait celle de la question particulière de la laparotomie et autres extractions chirurgicales analogues. A supposer en effet que, dans ces cas, l'opérateur ne fasse aucune blessure directe à l'embryon — sans cela nous devrions juger de l'acte comme de la craniotomie, — mais qu'il se contente de l'extraire, nous nous trouvons en somme en présence d'un accouchement prématuré. Nous devons donc apprécier ces opérations d'après les mêmes principes que celui-ci. Il n'est pas étonnant que, pour en apprécier l'honnêteté, le S.-Office se soit référé aux réponses précédentes.

Il fut saisi de la question à propos des fruits ectopiques ou extra-utérins, qui se développent, par suite d'aberrations accidentelles, en dehors de l'organe naturel de la gestation. L'observation a prouvé que souvent ils arrivent néanmoins à terme ou meurent sans complications graves pour la mère. Mais d'autres fois, pour délivrer celle-ci, il est nécessaire de pratiquer une incision qui permette l'extraction du sac fétal.

Une première fois, le 4 mai 1898, le S. Office avait reconnu la licéité de l'opération, « pourvu que l'on pourvût sérieusement et opportunément, autant qu'il serait possible, à la vie et du fétus et de la mère ».

Cette réponse renfermait quelque ambiguïté. Une nouvelle question du doyen de la Faculté de théologie de Montréal, en 1900, provoqua une solution tout à fait précise. On demandait s'il était parfois permis d'extraire les fruits ectopiques avant leur maturité, quand six mois encore ne s'étaient pas écoulés avant leur conception, époque où normalement le fruit n'est pas encore viable. Le 5 mars 1902, le S.-Office répondait : « Non, conformément au décret du mercredi 4 mai 1898, aux termes duquel on doit pourvoir, autant que possible, sérieusement et opportunément à la vie du fétus et de la mère. » Et la Congrégation ajoutait : « Quant à l'époque, conformément au même décret, que le requérant se souvienne qu'aucune accélération des couches n'est licite, si on ne la pratique à un temps et d'une manière qui, selon les contingences ordinaires, pourvoient à la vie de la mère et du fétus. »

On le voit, toutes ces décisions s'enchaînent et procèdent de la même doctrine ferme et constante. Quoiqu'elles ne soient ni infaillibles ni irréformables, il n'est pas vraisemblable qu'elles soient réformées. Elles expriment la pensée autorisée de l'Eglise et sont maintenant passées dans l'enseignement commun de ses théologiens. Leur principe est le cinquième commandement de Dieu : « Tu ne tueras pas. » On doit apprécier la vie de l'enfant comme celle de la mère non d'après ses chances de durée ou les services qu'on en attend, mais d'après sa dignité morale et ses droits essentiels.

Cependant, même après les dernières décisions du S.-Siège, quelques espèces restent encore en discussion (notamment pour ce qui est de l'extraction du sac fétal). De graves auteurs hésitent à y voir autre chose qu'un féticide indirect. Dans d'autres cas où le péril de la mère est certain et le péril créé au fétus par l'opération seulement probable, ces auteurs ne croient pas que la mère soit obligée de se sacrifier au danger hypothétique de son enfant. (Cf. Cornelisse, *Compendium theologiae moralis*, II, n. 491 et 492; Bulot, *Compendium theologiae moralis*, I, n. 398, 399; Antonelli, *Medicina pastoralis,* I, n. 337; Lehmkuhl, *Theologia moralis*, I, n° 1011, 11e édit.) Il convient donc de ne pas étendre, au delà de leurs limites, les réponses du S.-Office et de réserver ses déclarations ultérieures.

Mais, même dans ses limites, la doctrine romaine, il faut le reconnaître, a des conséquences, à certaines heures, très rigoureuses. Le devoir exige parfois de l'héroïsme; il ne cesse pas pour cela d'être le devoir. Toutefois il est équitable de ne pas exagérer le nombre de ces hypothèses : « Les méthodes de traitement se perfectionnent, disait à la Société scientifique de Bruxelles le Dr Van Aubel, *les indications de l'avortement médical deviennent de moins en moins nombreuses.* »

L'école obstétricale d'aujourd'hui aboutit, comme l'a dit Schauta au Congrès de Rome, à la restriction aussi complète que possible de l'interruption de la grossesse. Je ne saurais mieux terminer qu'en citant les paroles du professeur Lavrand, de Lille, dans son récent traité de déontologie médicale *Le médecin chrétien:* « Le progrès a comblé l'abîme qui, disait-

on, séparait à jamais la pratique médicale et les théories de la morale. Celle-ci se réjouit de ce retour vers elle des idées et des choses; elle y voit le présage d'autres découvertes qui supprimeront également de l'obstétrique moderne la provocation de l'avortement. Ces bienfaisants progrès ne seront-ils point hâtés, si, comme il faut l'espérer, les recherches s'orientent désormais vers ce but? » Le P. VERMEERSCH ajoutait justement: « La nécessité est la mère des inventions. Forcé de respecter l'être le plus chétif, l'homme appliquera toutes les ressources de son esprit à trouver pour les êtres plus grands d'autres moyens de salut que le meurtre des petits. » (Discussion sur le féticide médical à la Société scientifique de Bruxelles, le 21 avril 1903.)

BIBLIOGRAPHIE. — Les auteurs de théologie morale au *De quinto decalogi praecepto* et au *De censuris*, et les canonistes au l. V, tit. 10 et tit. 12. — Capellmann, *De occisione fœtus*, Aix-la-Chapelle, 1875; et *Medicina pastoralis*, Paris, 1893. — Eschbach, *Disputationes physiologico-theologicae*, Paris, 1884; et *Casus de ectopicis*, Rome, 1894. — Pennachi, *De abortu et embryotomia* (pour la licéité de l'opération), Rome, 1884. — Viscosi, *L'embriotomia nei suoi rapporti colla morale cattolica* (item). — Coppens, *Morale et médecine* (trad. Forbes), Einsilden, 1901; et dans *The Catholic Encyclopedia* (art. *Abortion*), New-York, 1907. — Beugnet, dans *Dictionnaire de théologie catholique* (art. *Avortement*), Paris, 1903. — Antonelli, *Medicina pastoralis*, Rome, 1905. — D[r] Pinard, *Le soi-disant féticide thérapeutique*, dans *Annales de Gynécologie*, janvier 1900. — D[r] Tardieu, *Etudes médico-légales sur l'avortement*, Paris, 1881. — D[r] Surbled, *La morale dans ses rapports avec la médecine et l'hygiène*, Paris, 1892; et *Vie sexuelle*, Paris. — D[r] Lavrand, *Le médecin chrétien*, Paris, 1901. — *Bulletin de l'Académie de médecine de Paris*, 1852. — *Compte rendu du congrès périodique intern. de gynécologie et d'obstétrique*, Amsterdam, 1902. — *Quatrième congrès intern. de gynécologie et d'obstétrique*, Rome, 1902, dans *Semaine médicale*, septembre, 1902. — *Annales de la Société obstétricale de France*, 1902. — *Discussion sur le féticide médical* (D[r] Van Aubel, P. Vermeersch, D[rs] Hubert, Delassus, etc.), à la séance du 21 avril 1902, de la *Société scientifique de Bruxelles* (tiré à part des *Annales de la Société*), au Secrétariat de la Société, Louvain, 1904.

Jules BESSON.

FIN DU MONDE (PROPHÉTIE DU CHRIST SUR LA).

— I. *Le Problème.* — II. *La fin du monde dans les écrits apostoliques.* — A. Ecrits johanniques. B. Epîtres de S. Pierre et de S. Jacques. C. Epîtres de S. Paul. D. Conclusion. — III. *La fin du monde dans les évangiles synoptiques.* — A. Discours eschatologique. B. Autres textes. C. Conclusion. — IV. *Bibliographie.*

I. Le Problème. — Un exégète allemand, M. E. VON DOBSCHUETZ, s'exprimait en ces termes au Congrès international d'histoire des religions qui s'est tenu à Oxford en 1908 : « Mon dessein n'est pas d'étudier dans leur ensemble les doctrines eschatologiques du Christianisme primitif. Tout le monde sait quelle quantité d'idées apocalyptiques avaient cours pendant cette période. Nous pouvons regarder comme acquis que toutes, quelle que soit leur origine première, venaient du Judaïsme. L'Evangile n'introduisit que deux éléments nouveaux : 1) La place centrale fut donnée à Jésus, dont la parousie ou la descente des cieux dans la gloire du Père devait avoir pour conséquence la fin du monde, la résurrection, le jugement, le royaume de Dieu et la vie éternelle; et 2) ceci était considéré comme devant se réaliser promptement, le Messie ayant déjà été envoyé par Dieu et n'étant retenu que pour un temps très court. C'est là le point capital : la Chrétienté primitive ne se contentait pas d'entretenir des rêves eschatologiques conçus comme devant se réaliser quelque jour dans un avenir lointain. Les premiers chrétiens étaient persuadés que le grand jour où tout serait transformé viendrait pendant la vie de la génération à laquelle ils appartenaient. Nul savant moderne ne contestera, j'en suis sûr, que Jésus lui-même et ses disciples, y compris l'apôtre Paul, partageaient cette persuasion. » (*Transactions of the third international Congress for the History of Religions*, 1908, vol. II, p. 312 s.)

M. von Dobschütz exagère. Il existe des « savants modernes » qui, sous l'influence d'ailleurs de vues assez diverses, contestent que Jésus du moins ait partagé la persuasion dont il s'agit. Il reste cependant qu'au sentiment de la grande majorité des exégètes contemporains non catholiques, les premières générations chrétiennes ont vécu dans la ferme attente de la parousie très prochaine, et cela sur la foi des propres et expresses déclarations de Jésus. Parmi ces exégètes un groupe, assez peu nombreux à la vérité, se distingue par le caractère radical de ses affirmations. Ce sont les « eschatologistes conséquents », pour qui Jésus non seulement aurait annoncé pour une date très prochaine la fin du monde et son propre avènement, mais encore aurait conçu sa mission et son œuvre, formulé sa doctrine morale en fonction et sous la domination de cette donnée eschatologique. M. Joh. WEISS peut être considéré comme l'initiateur de ce mouvement, auquel son livre : *Die Predigt Jesu vom Reiche Gottes*, 1[re] éd., 1892, 2[e] éd., 1900, a donné le branle. M. A. LOISY a fait siennes les idées émises tout d'abord par M. J. Weiss et, le premier, les a appliquées dans un commentaire suivi des *Evangiles synoptiques*, 2 vol., 1907-1908. Plusieurs de ses précédents ouvrages contenaient déjà une habile apologie de l'eschatologisme conséquent (voir les références dans l'article : EGLISE, par M. Y. DE LA BRIÈRE, col. 1222). Enfin l'étude du D[r] A. SCHWEITZER, de Strasbourg, intitulée : *Von Reimarus zu Wrede*, 1906, a été comme le manifeste éclatant du groupe. Il faut reconnaître qu'à certains égards ce système radical est le plus logique. Cependant il est reconnu tout à fait insoutenable par la grande majorité des savants compétents. N'y aurait-il pas là déjà un avertissement de ne pas prendre à la lettre trop aisément, dans ce domaine de l'eschatologie chrétienne, certaines formules en apparence pourtant tout à fait catégoriques?

Est-il vrai que Jésus ait cru à l'imminence de la fin du monde et qu'il l'ait annoncée comme devant se produire avant que tous ses auditeurs aient disparu? Telle est la question précise à laquelle cet article a mission de répondre. Tout le monde connaît les limites dans lesquelles doivent se renfermer notre examen et notre solution. Le décret « *Lamentabili* » les a déterminées en condamnant la proposition suivante (33) : « Evidens est cuique, qui praeconceptis non ducitur opinionibus, Jesum aut errorem de proximo messianico adventu fuisse professum, aut majorem partem ipsius doctrinae in Evangeliis synopticis contentae authenticitate carere. » Et ces limites, on ne peut prétendre qu'elles soient une gêne pour la sincère et libre recherche, car vraiment non, ce qui est avancé dans cette proposition n'est pas évident, pas du tout.

II. La fin du monde dans les écrits apostoliques. — La question étant posée par la critique indépendante, de savoir ce qui, dans les évangiles synoptiques, représente strictement la pensée personnelle de Jésus et ce qui appartient soit à la tradition primitive, soit aux rédacteurs, il est indiqué de commencer notre enquête par les propres écrits des disciples du Maître, et d'essayer de déterminer tout d'abord avec précision l'état d'esprit des premières générations chrétiennes touchant la proximité de la parousie et de la fin du monde.

A. *Ecrits johanniques.* — Le dernier chapitre de l'Apocalypse affirme à plusieurs reprises la venue prochaine de Jésus (xxii, 6-7, 10, 12, 20). S'il était établi que cette venue n'est autre que la parousie, le sens précis que l'auteur attachait aux formules relatives et, comme nous le verrons, passablement décevantes, « sous peu », « bientôt », resterait à préciser, d'autant qu'à n'en pouvoir douter il ignore la date exacte de cet événement. Mais ces déclarations doivent-elles s'entendre de la parousie? C'est ce qui me paraît très contestable, pour ne pas dire plus. Le contexte immédiat, même les vv. 12 ss. qui pourraient viser la grande crise aboutissant au règne millénaire, ne permet pas de rien affirmer. Il faut donc, pour obtenir un supplément de lumière, se reporter à l'ensemble des prophéties de l'Apocalypse, dans lesquelles il est difficile de ne point distinguer plusieurs plans ou perspectives et plusieurs venues du Christ (cf. l'article : Apocalypse, I, col. 158 ss.). Il y a la venue proprement eschatologique, la parousie, inaugurant le règne définitif et transcendant dans un monde nouveau (xx, 7; xxii, 5). Il y a la venue qu'on peut qualifier tout ensemble d'historique et de spirituelle, inaugurant sur notre terre actuelle le règne millénaire, c'est-à-dire l'épanouissement et le triomphe de ce règne messianique ouvert par la première venue du Christ (cf. peut-être I *Cor.*, xv, 24 ss.). Toute une période, une ère (1.000 ans), la sépare, au sentiment de l'auteur, de la venue eschatologique (iv, 1; xx, 6). Enfin il y a des venues particulières ou locales et spirituelles, non pas visibles (ii, 5, 16; iii, 3, 20) (cf. R. H. Charles : *Eschatology*, dans l'*Encyclopaedia Biblica*, vol. I, 1902, col. 1376). Le verset 11 du chapitre iii se réfère peut-être à la venue préparatoire au règne millénaire, comme c'est le cas pour vi, 11. A laquelle de ces venues pensait l'auteur de l'Apocalypse en rédigeant la conclusion de son livre? Si l'exégèse proposée est exacte, ce ne peut être qu'à la venue inaugurant le règne millénaire et non point à la parousie proprement dite. L'on n'est donc pas fondé à dire que l'Apocalypse prévoit et annonce catégoriquement le dernier avènement et la fin du monde pour une date imminente ou tout à fait prochaine.

Le Quatrième Evangile témoigne de l'élasticité que possèdent, dans le langage johannique, les termes de « venue » ou de « retour », comme d'ailleurs ceux de « résurrection » et de « jugement ». En plus de leur signification eschatologique, ils y revêtent un sens tantôt historique et tantôt spirituel et mystique. Le fait, qui est à peu près incontesté, vaut qu'on y prête attention et peut être regardé comme confirmant dans une certaine mesure l'interprétation de l'Apocalypse proposée plus haut. Au ch. v de l'évangile selon S. Jean, le v. 25 s'entend d'une mort et d'une résurrection spirituelles. Les vv. 28-29 visent bien la résurrection finale, mais cet événement appartient à un autre plan que celui de la résurrection spirituelle et, quoique sommairement marquée comme toujours, la différence de perspective se laisse apercevoir. Le retour du Christ dont il est parlé au ch. xiv, 2-3 (cf. xiii, 33-38), ne doit pas être la parousie. « Il n'est pas question ici, écrit le P. Calmes, de la réapparition du Christ au jugement dernier, pas plus que de sa résurrection glorieuse. Il est plus probable qu'il s'agit du jugement particulier qui suit immédiatement la mort de chacun, et que le Seigneur fait allusion au passage de la vie terrestre à la vie glorieuse. Jésus se sépare momentanément de ses disciples pour être leur précurseur dans la maison du Père céleste (*Hébr.*, vi, 20); il reviendra les chercher et ils seront réunis pour toujours dans la demeure bienheureuse. » (*Evangile selon S. Jean*, 1904, p. 387.) Les vv. 18 ss. du même chapitre s'entendent d'une venue intérieure, mystique, du Christ glorieux dans l'âme de ses disciples (cf. xiv, 23), tandis que xvi, 16 se réfère aux apparitions de Jésus ressuscité (E. von Dobschuetz, *The Eschatology of the Gospels*, dans *The Expository Times*, mai 1910, p. 409 ss.).

Le passage bien connu, xxi, 22-23, est souvent allégué comme constituant une annonce formelle, et placée dans la bouche même de Jésus, de la parousie imminente. C'est bien ainsi, en effet, que dans l'entourage du « disciple bien-aimé » l'on interprétait la parole « jusqu'à ce que je vienne » et c'est un indice que l'attente de la parousie imminente était vivante dans ce milieu. Mais l'auteur déclare implicitement que cette interprétation n'est pas fondée. Il s'abstient d'ailleurs de donner le vrai sens de cette parole obscure du Maître. N'aurait-elle pas simplement en vue d'opposer à la mort violente, au martyre de Pierre la mort naturelle du « disciple bien-aimé », et « jusqu'à ce que je vienne » ne serait-il pas à entendre dans le sens de xiv, 2-3? En fin de compte, le Quatrième Evangile, pas plus que l'Apocalypse, ne contiendrait rien touchant la *proximité* de la parousie, à part l'annonce tout à fait indéterminée du chapitre v, 28 s.

Il en est autrement des épîtres johanniques. Encore que peu explicite, l'eschatologie s'y trouve placée en évidence. Il y est question d'une « manifestation » future du Christ (I *Jean*, ii, 28). Cette manifestation est proche (I *Jean*, ii, 18, 28). L'auteur semble induire sa proximité de la présence dans le monde de l'Antéchrist ou des Antéchrists (I *Jean*, ii, 18; iv, 3; II *Jean*, 7). « Enfants, écrit-il, c'est l'heure suprême! Vous avez entendu annoncer la venue de l'Antéchrist; eh bien! il y a maintenant beaucoup d'Antéchrists. Par là nous connaissons que c'est l'heure dernière » (I Jean, ii, 18). Ces Antéchrists sont des chrétiens hérétiques (I *Jean*, ii, 19, 22-23), de faux prophètes que l'esprit de l'Antéchrist inspire (I *Jean*, iv, 1-3; cf. peut-être I *Cor.*, xii, 3). La mention de l'Antéchrist, le caractère et le rôle qui lui sont attribués, trahissent la parenté de cette eschatologie avec celle de S. Paul et suggèrent que la manifestation du Christ à laquelle pense S. Jean, est bien la parousie. Il n'est pas aisé de déterminer ce que représente exactement pour l'auteur de nos épîtres cette proximité de la parousie ni de décider si sa pensée, I *Jean*, ii, 28, est vraiment que ses correspondants sont destinés à voir, avant de mourir, cet événement tant désiré. Il est manifeste en toute hypothèse qu'il ne sait rien de sa date exacte.

S. Jean ne dit pas où il a puisé les idées et les sentiments que nous venons de rapporter. Les évangiles ne contiennent aucune parole de Jésus où l'on puisse reconnaître clairement la conception paulinienne ou johannique de l'Antéchrist. Tout au plus pourrait-on en voir les linéaments indistincts dans *Matth.*, xxiv, 4-5 et parallèles, interprétés eschatologiquement. Ce paraît être une notion d'origine juive, reprise et précisée à la période apostolique, plutôt que développée par Jésus lui-même. Ce que S. Jean dit de la présence

dans le monde de l'Antéchrist, ou de ses suppôts et précurseurs, révèle cette « appréciation pessimiste des événements contemporains » que le R. P. Prat signale chez les chrétiens de l'âge apostolique et dans laquelle il voit justement l'un des facteurs de leur attente de la parousie prochaine (*La théologie de saint Paul*, première partie, 1908, p. 108). De fait, si S. Jean estime prochaine la venue du Seigneur, c'est qu'il croit reconnaître en certains hérétiques de son temps et de son pays les instruments de l'Antéchrist. Mais alors son sentiment ne représente qu'une conclusion personnelle et conjecturale, non point une certitude directe et fondée sur la révélation.

Ainsi donc, dans l'Apocalypse, la parousie et la fin du monde sont renvoyées au delà du règne millénaire (règne spirituel) dans un lointain avenir. Dans le Quatrième Evangile, il n'est pas question de la proximité de la parousie. L'auteur des épîtres conjecture que l'avènement du Seigneur et la fin du monde sont proches, d'une proximité impossible sans doute à préciser, mais qui n'en paraît pas moins exclure la perspective d'une longue durée de l'œuvre terrestre du Christ. Cette diversité de vues est au premier abord déconcertante, surtout si l'on admet que ce groupe d'écrits non seulement provient d'un même milieu, mais encore est l'œuvre d'un auteur unique, ainsi que nous le faisons. Les remarques suivantes paraissent de nature à jeter quelque lumière sur le problème. Dans l'Apocalypse, nous retrouvons, transformée, bien entendu, par l'illumination prophétique dont bénéficie l'auteur et inscrite dans la perspective nouvelle ouverte par l'Evangile, quelque chose de la tradition eschatologique juive, abondante et compliquée. Le Quatrième Evangile, par contre, annonce le dessein de faire revivre la divine figure du Fils de Dieu devenu homme et de reproduire l'infinie richesse de son enseignement historique. J'oserai avancer que le contenu de cet évangile est peut-être beaucoup plus proche que certains ne le pensent de la pensée personnelle du Maître et que nous avons précisément dans le peu de place qu'y tient l'eschatologie un indice positif de cette proximité. Après avoir étudié quelques-uns des passages d'aspect eschatologique que renferme le Quatrième Evangile et constaté qu'ils ne l'étaient qu'en apparence, M. von Dobschütz conclut : « Ceci se rapproche beaucoup de ce que nous trouvons dans l'enseignement de Jésus (tel qu'il vient de le définir) : eschatologie transmuée avec un élément additionnel d'eschatologie réelle. » Et plus loin, après avoir posé les restrictions qu'il estime nécessaires et signalé le mysticisme plus accentué de la doctrine johannique, il poursuit : « L'intériorité mystique de S. Jean est beaucoup plus proche de la vraie pensée de Jésus que cette extension et ce renforcement de ses déclarations eschatologiques que nous avons remarqués en certains passages des évangiles synoptiques, spécialement de S. Matthieu... » (Article cité, *Exp. Times*, p. 415 s.) M. von Dobschütz va un peu loin et il ne faut minimiser l'importance de l'élément eschatologique ni dans le Quatrième Evangile, ni dans l'enseignement de Jésus. Mais ses remarques demeurent intéressantes. Pour ce qui est des épîtres johanniques, elles traduisent ce que déjà nous avons quelques raisons de regarder comme l'opinion propre des premières communautés chrétiennes. Et cette diversité que présentent, en matière d'eschatologie, les écrits johanniques, pourrait être l'indice positif de l'extrême incertitude qui régnait au fond, touchant l'avenir et l'époque de la parousie, parmi les chrétiens de l'âge apostolique et parmi les apôtres eux-mêmes.

B. *Epîtres de S. Pierre et de S. Jacques.* — La *I^a Petri* suppose que la fin du monde et la parousie, qui en est le prélude immédiat, sont proches (iv, 7). Peut-être même l'auteur espère-t-il que ses correspondants en seront témoins (i, 5 ss.). Cependant ce n'est pas clair. Le passage iv, 17, qui pourrait paraître accentuer l'imminence de la parousie, tourne à l'eschatologie transmuée, c'est-à-dire applique des notions ou termes eschatologiques à des faits de l'ordre historique ou purement spirituel et mystique. Lorsqu'au chapitre i, 10-12 l'auteur semble vouloir donner les sources générales de sa doctrine eschatologique, nous le voyons alléguer les prophètes d'Israël et les prédicateurs de l'Evangile instruits par l'Esprit-Saint. Aucune référence directe à l'enseignement historique de Jésus.

L'état d'esprit n'est plus tout à fait le même dans la *II^a Petri*. Sans doute on n'y abandonne nullement la croyance à la réalité de la parousie. On la défend même en termes énergiques contre certains sceptiques, des « moqueurs » (iii, 1-10), dont l'apparition annoncée serait plutôt le signe qu'elle approche. Car, et c'est un fait remarquable, l'idée même de sa proximité est maintenue et des conseils sont donnés sur la manière dont on doit l'attendre et s'y préparer (iii, 12). Seulement, on nous prévient (iii, 8) que cette proximité est très relative, attendu que « devant le Seigneur un jour est comme mille ans et mille ans sont comme un jour ». Cela rend songeur, d'autant qu'à ne considérer du moins que ces variations, il n'est pas du tout évident que la *II^a Petri* ne puisse être du même auteur et à peu près de la même époque que la *I^a Petri*. C'est à se demander ce que pouvaient bien représenter au juste pour les premières générations chrétiennes ces annonces relatives à la parousie, annoncées si catégoriques et si précises en apparence, mais que nous entrevoyons, à certains moments, si incertaines au fond et si indéterminées. Nous découvrons même qu'au sentiment de l'auteur de la *II^a Petri*, la date de la parousie n'est pas arrêtée de façon absolue, inconditionnelle, dans les conseils divins. Elle paraît à tout le moins susceptible d'être avancée (iii, 12). Cette manière de voir rappelle singulièrement les idées qui avaient cours parmi les Juifs contemporains sur le retard apporté à l'envoi du Messie, sur ses causes et ses remèdes. L'influence de la pensée juive sur l'eschatologie chrétienne se laisse entrevoir une fois de plus (cf. Prat, *op. et loco supra laud.*). Les autorités que l'auteur allègue en confirmation de sa doctrine eschatologique, semblent les mêmes que dans la première lettre. Ici non plus on n'en appelle pas aux propres déclarations de Jésus sans intermédiaire.

L'épître de S. Jacques (v, 7-9) déclare que « l'avènement du Seigneur », c'est-à-dire apparemment la parousie, est « proche », que « le juge est à la porte ». Elle ne précise pas autrement, mais, selon l'usage, prend cette donnée comme base d'exhortations morales et d'encouragements à la patience.

C. *Epîtres de S. Paul.* — L'eschatologie de S. Paul, sur laquelle nous sommes mieux renseignés grâce aux écrits plus étendus et plus nombreux de l'apôtre, a fait l'objet d'un grand nombre de travaux. L'un des plus récents et aussi des meilleurs est celui du professeur catholique F. Tillmann, de Bonn : *Die Wiederkunft Christi nach den Paulinischen Briefen* (*Biblische Studien*, Bd. XIV, Heft 1-2), 1909. L'accord tend à s'établir entre catholiques sur les faits essentiels. S. Paul, et cela jusqu'à la fin de sa carrière, regarde la fin du monde comme prochaine (I *Th.*, iv, 15-17; I *Cor.*, vii, 29-31; xv, 51; xvi, 22; II *Cor.*, v, 1-10; *Rom.*, xiii, 11-14; *Philip.*, iv, 6; *Héb.*, x, 37, etc. Cependant l'on pourrait être tenté de reconnaî-

tre dans I *Tim.*, vi, 14-15, une nuance d'hésitation ou de réserve.

Au début de son ministère (I *Th.*, iv, 15-17 ; I *Cor.*, xv, 51-53), les termes employés par S. Paul révèlent, sans qu'il y ait toutefois d'affirmation directe, qu'il nourrit l'espoir d'être lui-même, avec l'ensemble de ses correspondants, témoin de la parousie. Cependant, à aucun moment, il ne considère l'avènement tant désiré du Seigneur comme vraiment imminent, et il proteste contre des propos en ce sens qui circulaient parmi ses chrétiens et que l'on prétendait venir de lui. La parousie, déclare-t-il, ne saurait se produire tant que certains événements ne se sont pas accomplis : la manifestation de l'Antéchrist et préalablement la disparition de l'obstacle qui, jusqu'à nouvel ordre, lui barre la route. Il est vrai que S. Paul, considérant le cours des choses avec cette nuance de pessimisme qui a été signalée plus haut, croit découvrir que « le mystère d'iniquité » dont l'entrée en scène de l'Antéchrist marquera le point culminant, est déjà en activité. Mais il ne semble pas qu'il sache rien de précis sur les phases ultérieures de l'évolution que doit suivre la crise commençante. On dirait même que cette évolution n'aura pas de lien visible, reconnaissable, avec la parousie, au sujet de laquelle, malgré l'existence d'événements avant-coureurs, S. Paul se borne à redire le mot que nous lisons dans les synoptiques : « Vous-mêmes, en effet, vous savez très bien que le jour du Seigneur doit venir tel qu'un voleur dans la nuit... » (I *Th.*, v, 2). La pensée de l'apôtre ne semble pas très cohérente en cette matière de la parousie et l'on pourrait en relever d'autres indices.

Nous n'avons donc, en fin de compte, pour déterminer la nature précise, dans l'esprit de S. Paul, de cette proximité de la parousie, que l'espoir qu'implicitement il exprime (I *Th.*, vi, 15, 17 ; I *Cor.*, xv, 51, 53) d'être encore du nombre des vivants, de même que l'ensemble de ses correspondants, lorsque se produira l'avènement glorieux du Seigneur. Mais dès l'époque de la seconde lettre aux Corinthiens, si le désir qu'il en a subsiste toujours aussi vif et aussi profond, son espérance fléchit du moins en ce qui le regarde personnellement (II *Cor.*, v, 1-10). Plus tard, dans la lettre aux Philippiens, il envisage l'hypothèse d'une mort prochaine comme possible et cette mort elle-même comme désirable à certains égards (*Philip.*, i, 19-26 ; ii, 17, 23). Enfin dans la seconde lettre à Timothée, il se juge parvenu au terme de sa carrière terrestre et tout proche de sa fin (I *Tim.*, iv, 6 s.). Il n'est plus question d'assister vivant à la parousie. Et ce changement s'est accompli dans les idées et dans les sentiments de l'apôtre sans que nulle question paraisse s'être posée de ce chef devant son esprit, sans que ses convictions chrétiennes aient subi le moindre ébranlement. C'est donc qu'il n'avait aucune garantie sur ce point, qu'il ne savait rien de certain et qui lui vînt de source autorisée : enseignement historique de Jésus, tradition ferme de la communauté primitive ou révélation personnelle. Ce n'était donc qu'une espérance fondée sur une conjecture.

Le Dr Tillmann (op. laud., p. 117 s.) semble faire une différence entre l'espérance peu assurée que S. Paul aurait eue d'être lui-même du nombre des vivants lors de la parousie et la conviction notablement plus ferme où il aurait été que, dans l'ensemble, les chrétiens par lui convertis seraient témoins de cet heureux événement. On pourrait alléguer à l'appui de cette manière de voir que S. Paul, même après avoir à peu près perdu toute espérance personnelle, n'en continue pas moins d'annoncer comme auparavant la parousie prochaine (*Rom.*, xiii, 11-14 ; *Philip.*, iv, 6, etc.). Mais je doute que ce fait soit probant, à en juger par ce que nous avons rencontré dans les écrits des autres apôtres. De plus, des indices positifs pourraient être relevés qui tendent à établir que S. Paul n'était sûr de rien, pas plus en ce qui concerne ses chrétiens qu'à l'égard de lui-même. On sait, par exemple, que, pour l'apôtre, ceux que la parousie trouvera vivants, ne passant pas par la mort, n'auront pas à ressusciter. Ils seront simplement « transformés » (I *Cor.*, xv, 50-54 ; Cf. Prat, *op. laud.*, p. 193 s.). Comment se fait-il donc, s'il tient fermement que ses correspondants, dans l'ensemble, sont destinés à voir la parousie et donc ne mourront pas, qu'il leur présente en maints endroits la résurrection comme l'objet d'une commune espérance ?

Peut-être jugera-t-on que le passage bien connu, I *Cor.*, vii, 25 ss., vient singulièrement accentuer et renforcer les vues émises dans I *Th.*, iv, 15-17 ; I *Cor.*, xv, 51-53. S. Paul y conseille — ce n'est pas un ordre — aux Corinthiens de demeurer dans la condition où ils se trouvent, de ne point contracter mariage s'ils sont encore libres, s'ils sont mariés de vivre comme s'ils ne l'étaient pas, et ainsi de suite, parce que « le temps est court » et que « la figure de ce monde est en train de passer ». C'est la proximité de la parousie qui, de son propre aveu, lui inspire ces conseils très précis et importants. Ne doit-on pas en conclure qu'il devait se juger très sûr, non pas seulement de la proximité générale de la parousie, mais de l'intérêt tout à fait pratique et personnel qu'offrait pour ses correspondants le fait de cette proximité, et donc qu'il les croyait fermement destinés à en être les heureux témoins ? Je ne le pense pas. Il doit être bien entendu tout d'abord que S. Paul professe pour le célibat une estime parfaitement indépendante de toute considération de la parousie prochaine, et E. von Dobschütz se fait un devoir de le reconnaître (*Transactions*, etc., II, p. 314 s.). De plus, nous avons déjà rencontré dans les épîtres de S. Jean, de S. Pierre et de S. Jacques des conseils analogues motivés par la perspective du prochain avènement du Seigneur, et cependant nous avons cru apercevoir que leur sentiment touchant le fait et surtout la nature de cette proximité était très peu assuré. L'état d'esprit de S. Paul ne devait pas différer sensiblement du leur.

Observons en terminant que S. Paul ne nous fait connaître nulle part avec précision les sources où il a puisé les opinions eschatologiques que nous venons de rapporter. Il ne fait aucune allusion à des révélations personnelles qu'il aurait reçues sur ce sujet. Dans I *Thess.*, iv, 15, il déclare bien parler ἐν λόγῳ Κυρίου. Mais outre que l'autorité invoquée ne saurait, en aucun cas, garantir l'espérance où il est d'assister vivant à la parousie, espérance dont l'expression est purement implicite et n'appartient pas à la substance doctrinale de I *Th.*, iv, 15-17, il est assez difficile de dire ce que signifie ici « sur la parole du Seigneur », « en me fondant sur l'enseignement du Seigneur ». S'agit-il d'un logion particulier qui ne nous aurait pas été conservé par les évangélistes, ou bien de l'ensemble de la doctrine historique de Jésus ? Et si l'on retenait cette dernière hypothèse, qui est assez vraisemblable, il faudrait se rappeler que S. Paul n'a pas été le disciple personnel de Jésus pendant sa vie mortelle, que, pour beaucoup de choses, il n'a connu l'enseignement du Maître que par l'intermédiaire de la tradition et que la communauté primitive, en matière d'eschatologie, semble s'être laissée entraîner à joindre ses conjectures personnelles et l'expression de ses espérances à la doctrine qu'elle avait reçue de son Fondateur. Nous avons ici comme la contre-épreuve de l'hypothèse énoncée à propos du Quatrième Évan-

gile. S. Paul, chez qui la préoccupation eschatologique est assez fortement marquée, n'est pas, sous réserve de sa vocation à l'apostolat et de ses révélations, un disciple personnel de Jésus.

D. *Conclusion.* — En résumé, dans la plupart des écrits apostoliques, nous trouvons donc les deux énonciations — ne disons pas assertions — suivantes. 1° La parousie, la fin du monde, est proche. Cette énonciation est posée d'une manière assez ferme et semble commune à toute la première génération chrétienne. Toutefois la façon dont on la propose et dont on la justifie montre clairement qu'on ne la regarde pas comme faisant partie de la doctrine expressément révélée. Elle ne représente que le sentiment personnel de ceux qui la proposent. De plus, certaines hésitations montrent suffisamment qu'ils ne la tiennent pas pour indubitable et tout à fait certaine. Ce n'est au fond qu'une opinion. Enfin la nature de cette proximité demeure très imprécise et tous font l'aveu de leur ignorance touchant la date exacte de la parousie. 2° La génération présente verra peut-être, vraisemblablement même, l'avènement glorieux du Seigneur et la fin du monde. Ce second point ne fait pas corps avec le précédent. Il est moins universel et surtout formulé avec beaucoup moins de fermeté. Il est presque excessif de parler à son sujet, non seulement d'assertion mais même d'énonciation proprement dite. L'idée dont il s'agit demeure implicite. Elle imprègne et colore certaines affirmations, sans former l'objet d'énonciations distinctes et formelles. Manifestement nous avons affaire à une simple et hésitante conjecture personnelle, qui ne va pas jusqu'à prendre la consistance d'une opinion tant soit peu ferme, à une espérance que l'on caresse, à un vœu que l'on formule timidement.

Cette conclusion, que nous nous sommes appliqué à nuancer aussi exactement que possible, a déjà été formulée par bon nombre d'auteurs catholiques justement estimés. « Cette attente de la parousie prochaine, écrit Mgr Le Camus, n'est pas particulière à S. Paul, bien qu'il en ait parlé plus souvent que les autres (son œuvre littéraire est aussi plus considérable), non seulement dans ses deux épîtres aux Thessaloniciens mais I *Cor.*, I, 7, 8; III, 13; IV, 5; V, 5 (tous ces textes sont vagues); VII, 29-31; X, 11; XV, 22-25 et 28; II *Cor.*, V, 1-10; *Hébr.*, X, 25 etc. Tous les apôtres la partagent, *Jac.*, V, 7-9; I *Pierre*, I, 5, 7, 13; II *Pierre*, III, 7-12, sans parler des discours, *Actes*, II, 16-20 et 40 (vague; 16-20 distingue nettement la période messianique actuelle, caractérisée par l'effusion de l'Esprit, du « jour du Seigneur » qui est au terme d'une perspective indéterminée); III, 19-21 (envoi du Christ dépendant en un sens des dispositions d'Israel, cf. IIa *Petri*, III, 12); I *Jean*, II, 18; *Apoc.*, I, 3, 7; III, 10; XVI, 15, etc. (je ne crois pas qu'en ces endroits de l'Apoc. la parousie soit visée). Ainsi s'explique la croyance que Jean serait encore de ce monde quand le Maître viendrait. » (*L'œuvre des apôtres*, II, 1905, p. 342, note 1. — Les remarques placées entre parenthèses sont de l'auteur du présent article. De même dans les citations du paragraphe suivant.) C'est le Dr Bisping († 1884) qui, vers 1865, à propos de I *Th.*, IV, 15-17, rompant avec une timidité exégétique devenue difficile à soutenir, proposa le premier l'explication qu'on vient de voir traduite par Mgr Le Camus et sur laquelle il revient avec plus de force encore à la page 343, note 5. Le P. Corluy fut un des premiers à l'adopter et on en peut lire l'exposé ferme et mesuré dans la première édition de ce *Dictionnaire* (1889), *Fin du monde*, col. 1279, 33. Cf. Corluy, *La Seconde venue du Christ*, dans *La Controverse*, nov. 1886, et dans *La Science catholique*, avril et mai 1887. Elle tend à devenir commune parmi les exégètes catholiques.

Cet état de choses crée-t-il des difficultés au point de vue de l'inspiration dont bénéficiaient les auteurs des écrits que nous venons d'étudier et de la garantie divine de vérité dont toutes et chacune de leurs assertions sont revêtues à nos yeux? Si l'on se reporte à la formule des conclusions proposées plus haut, on se persuadera, je crois, qu'il n'en est rien. Il ne semble pas que l'on puisse dire à propos de la première énonciation: proximité *indéterminée* de la parousie, qu'elle constitue proprement une erreur, ni dans ses termes ni même à raison du sens qu'y attachaient les auteurs et qui était assez vague et passablement hésitant. En ce qui concerne l'espérance de voir la parousie se produire du vivant de la première ou de la seconde génération chrétienne, qui seule pourrait en toute rigueur faire difficulté, répétons qu'il ne se rencontre même pas à son sujet d'énonciation formelle, de proposition distincte. Il ne peut donc être question d'erreur enseignée sous la garantie de l'inspiration. Le P. Prat est évidemment du même avis lorsqu'il écrit à propos de S. Paul : « S. Paul serait-il hanté par la perspective prochaine de la parousie? Il ne faut pas le nier *a priori*. Sur ce sujet, nous l'avons dit, il n'enseigne rien et a conscience de ne rien savoir. Mais à défaut de science certaine, il pouvait avoir une opinion fondée sur des probabilités ou des conjectures, et, du moment qu'il avertit de son ignorance, qu'il se défend de rien enseigner, on ne voit pas d'impossibilité absolue à ce qu'il règle sur ces probabilités, sa conduite et ses conseils. » (*Op. laud.*, p. 154.) De même M. le chanoine A. Cellini : « Mais quand les hagiographes (les écrivains inspirés) parlent en leur nom personnel (par opposition à la situation des évangélistes exposant l'enseignement de Jésus) nous sommes alors dans un cas tout différent de celui dont nous parlions il n'y a qu'un moment; alors rien ne s'oppose à ce qu'ils puissent avoir des appréhensions, d'ailleurs sans fondement, et à ce que ces appréhensions se reflètent dans leurs écrits, ce reflet étant celui de la pensée non pas divine mais humaine. » (*La Questione parusiaca*, dans *La Scuola Cattolica*, 1907, II, p. 22 s.) Et encore M. A. Camerlynck : « Sed hoc ipso quod promissus erat Christi reditus, et ignotum tempus, licebat Apostolis parousiam sperare seu augurari vicinam, seu licebat exprimere spem et possibilitatem, proximi Christi adventus. » (*Commentarius in Epistolas Catholicas* auctore J. A. van Steenkiste, ed. 5a, 1909, p. 213.) De même F. Tillmann, *op. laud.*, p. 47 s.; J. Belser, *Die Briefe des hl. Johannes*, 1906, p. 53; Le Camus, *op. laud*, II, p. 343, note 5, dont, cependant, les points de vue ou les formules demanderaient, semble-t-il, un surcroît d'explications (cf. Lagrange, *Revue biblique*, 1909, p. 649 s.). P. Magnien, *La Résurrection des morts d'après la première Epître aux Thessaloniciens*, *Revue biblique*, 1907, p. 365 sq.

III. La fin du monde dans les Evangiles synoptiques. — Au cours des précédentes recherches, nous avons essayé, à plusieurs reprises, de déterminer la source des opinions et des sentiments que nous rencontrions touchant la proximité de la fin du monde, et jamais nous n'avons eu l'impression que cette source fût, principalement du moins et sans nul intermédiaire ou apport nouveau et d'origine différente, l'enseignement historique, les propres paroles de Jésus. L'absence de développements eschatologiques saillants dans le Quatrième Evangile nous a frappé et nous nous sommes demandé si cette particularité ne devait pas être considérée comme révélatrice de la pensée véritable de Jésus. Il nous faut

maintenant aborder l'étude directe des évangiles synoptiques avec, comme dessein principal, celui de découvrir la propre doctrine du Sauveur sur la fin du monde, en la dégageant éventuellement des commentaires ou des accentuations que les évangélistes auraient pu y ajouter.

Les Synoptiques nous ont conservé certaines paroles de Jésus en opposition formelle avec leur vif désir d'être renseignés touchant l'époque de la parousie et dont par suite la rigoureuse authenticité ne saurait être mise en doute. Il importe de ne point les perdre de vue au moment de s'engager dans une étude détaillée des textes eschatologiques. A deux reprises au moins, Jésus a déclaré que la date de la parousie était le secret du Père et ne pouvait être révélée aux hommes. *S. Matthieu*, xxiv, 36, et *S. Marc*, xiii, 32, disent « le jour et l'heure », *S. Marc*, xiii, 33, « le temps », les *Actes des Apôtres*, i, 7, « les temps ou les moments ». Ces différentes formules semblent devoir s'entendre non pas du jour et de l'heure au sens strict, tel jour et à telle heure, mais de l'époque même à laquelle se produira la parousie, à savoir dans un siècle, dans dix siècles ou dans cent. Donc de l'aveu même des évangélistes, Jésus aurait déclaré que personne ne savait et qu'il n'avait pas à révéler l'époque de son retour et de la fin du monde. Dans ces conditions, il serait inconcevable qu'il ait pu dire que la parousie se produirait avant la disparition de la génération qui l'écoutait. C'eût été une détermination fort précise de l'époque censée inconnue de la fin du monde.

A. *Discours eschatologique.* — Ce discours est rapporté par S. Marc au ch. xiii, 1-37, par S. Matthieu aux ch. xxiv, 1-xxv, 46, par S. Luc au ch. xxi, 5-36. On connaît la pénétrante étude que lui a consacrée dernièrement le R. P. Lagrange, sous ce titre : *L'avènement du Fils de l'homme* (*Revue Biblique*, 1906, pp. 382-411). Je ne puis mieux faire que d'en résumer ici, en y ajoutant quelques brèves remarques, les principales conclusions. (Voir aussi l'article de M. E. Mangenot : *Fin du monde*, dans le *Dictionnaire de la Bible*, tome II, 1899, col. 2267 et ss.; A. Cellini, *Saggio storico-critico di esegesi biblica sulla interpretazione del sermone escatologico*, 1905.)

Dans S. Marc, le discours eschatologique est introduit par une question des apôtres Pierre, Jacques et Jean, ainsi formulée : « Dis-nous quand cela arrivera (la ruine du temple), et quel sera le signe quand tout cela devra être consommé. » (xiii, 14.) Comme l'observe le P. Lagrange, ce thème en lui-même ne comportait aucune allusion à l'avènement de Jésus. Voyons la réponse du Maître, telle qu'elle est rapportée par l'évangéliste. Les versets 5-8, 14-18, 28-31 et sans doute aussi 9-13 répondent directement à la question posée et traitent effectivement le thème annoncé : ruine du temple et de Jérusalem. Par contre, les versets 19-20, 21-23, 24-27, 32-37 développent un thème manifestement différent, qui ne peut être que la parousie et la fin du monde et qui, pour S. Marc lui-même, appartient à un autre plan, se situe dans une autre perspective. La distinction de ces deux thèmes et la diversité de leurs plans respectifs apparaît plus clairement encore si l'on observe que les développements les concernant se succèdent selon une sorte d'alternance rythmique, familière à tous ceux qui ont étudié les prophètes. Au premier thème : ruine du temple et de Jérusalem, se rattache la déclaration : « Je vous le dis en vérité, cette génération ne passera pas que tout cela ne soit arrivé. » (30.) « Tout cela » s'entend des prédictions annoncées aux versets 5-8, 9-13, 14-18, 28-31, et, détail à remarquer, répond littéralement au « tout cela » de la question posée par les apôtres et qui ne visait pas la parousie (4). Au second thème : parousie et fin du monde, se rapporte cette autre parole, d'ailleurs incompatible avec la précédente déclaration : « Or quant à ce jour ou à [cette] heure, personne ne sait, pas même les anges dans le ciel, ni le Fils, mais seulement le Père. » (32.) Il n'y a donc pas lieu de prétendre que S. Marc prête à Jésus ou ait lui-même cette conviction que la parousie et la ruine de Jérusalem sont des événements chronologiquement liés et qui doivent se produire l'un et l'autre avant que les auditeurs du Maître aient tous disparu. On ne peut même pas dire que la proximité de la parousie soit insinuée. Sans doute des conseils sont donnés aux apôtres sur la manière dont ils doivent se comporter en l'attendant, mais la perspective se trouve brusquement élargie lorsque Jésus conclut : « Ce que je vous dis, je le dis à tous (ceux qui viendront après vous) : Veillez. » (37.)

Dans S. Matthieu, la question qui ouvre le discours eschatologique énonce deux thèmes différents : « Dis-nous quand cela arrivera (la ruine du temple) et quel sera le signe de ton avènement et de la consommation du siècle? » (xxiv, 3.) Le discours lui-même est beaucoup plus considérable que dans S. Marc et se prolonge par des conseils sur la conduite à tenir en attendant que se produise la parousie. La partie parallèle au discours de S. Marc est contenue dans le ch. xxiv. Les développements s'en laissent distribuer, comme dans le second évangile, en deux séries qui correspondent aux deux thèmes énoncés dans la question initiale : 1° xxiv, 4-8, 9-14, 15-20, 32-35; 2° xxiv, 21-22, 23-28, 29-31, 36-42. Les développements de la première série sont étroitement parallèles à ceux de S. Marc, si ce n'est que *Matt.*, xxiv, 9-14 présente un caractère eschatologique plus accentué que *Marc*, xiii, 9-13. Cette accentuation est secondaire et attribuable à l'auteur du premier évangile. L'autre série de développements offre en revanche quelques éléments nouveaux ou des manières de voir étrangères à S. Marc. Mais cela ne modifie pas, sur le point qui nous intéresse, le sens général du morceau. Deux événements distincts y sont annoncés, qui n'appartiennent, ni pour Jésus, ni même pour l'évangéliste, au même plan chronologique, à savoir la ruine du temple et de Jérusalem et la parousie. Le τότε qui, au v. 21, ouvre la série des prédictions relatives à la parousie, semble intervenir ici en qualité de terme technique désignant l'époque eschatologique considérée en elle-même, et n'offre avec ce qui précède aucun rapport chronologique saisissable. Quant à l'εὐθέως du v. 29, il se réfère à des événements qui appartiennent déjà à la crise eschatologique (23-28). Le « tout cela » du v. 34 se rapporte au « tout cela » du v. 33, qui désigne les signes précurseurs de la catastrophe dont Jérusalem doit être la victime et qui sont décrits aux versets 4-14.

Les sections qui suivent (xxiv, 43-xxv, 46) insistent longuement sur l'incertitude de la date de la parousie et sur la soudaineté de sa venue et, sous diverses formes, recommandent la fidélité et la vigilance. L'impression donnée par ces recommandations est, non pas que l'évangéliste regarde la fin du monde comme imminente, mais plutôt qu'il prévoit et redoute sa tardive venue. Il semble craindre que l'attente des chrétiens ne se lasse. Ce qui distingue principalement le discours de S. Matthieu de celui de S. Marc, c'est que la préoccupation et l'annonce de la parousie occupent matériellement beaucoup plus de place dans le premier que dans le second. Il se pourrait qu'avec S. Marc nous soyons plus proches de l'état d'esprit de Jésus lui-même et que dans S. Matthieu nous rencontrions quelque chose des sentiments

et préoccupations de la première génération chrétienne. Sans rien ajouter de son propre fonds, en groupant simplement des paroles prononcées par Jésus en diverses circonstances, en colorant peut-être un peu quelques-unes de ces paroles, S. Matthieu aurait abouti à créer un ensemble, un bloc eschatologique plus imposant et plus impressionnant que des *logia* ou des paraboles détachés et dispersés.

S. Luc se rapproche beaucoup de S. Marc. Chez lui aussi, la question posée est unique et vise simplement la ruine du temple. A ce thème répondent les sections XXI, 8-9, 10-19, 20-24, 28-33. En revanche, les sections 25-27, 34-36, se réfèrent à un autre cycle d'événements et qui s'inscrit visiblement dans une autre perspective, celui de la parousie et de la fin du monde. Entre ces deux séries de faits s'interpose « le temps des nations » (32). Le verset 31, qui pourrait faire difficulté : « De même vous aussi, quand vous verrez arriver ces choses (à savoir, dans notre hypothèse, les événements précurseurs de la ruine de Jérusalem et de la dispersion du peuple juif), sachez que le règne de Dieu est proche », que « votre délivrance approche » (28), doit viser, comme d'autres textes semblables, non pas le dernier avènement, la parousie, mais la triomphale expansion de l'Evangile, du royaume messianique, à partir de la ruine de Jérusalem. « Luc, écrit le P. LAGRANGE, s'est abstenu de dire que le Fils ne connaissait pas le jour du jugement, et il n'a pas insisté sur le retard possible de la parousie. Mais, plus clairement encore que Marc, il a opposé l'événement historique qui devait avoir des signes présages et qui inaugurait une période nouvelle, et le jour de la fin soudaine. » (*Loco laud.*, p. 407.)

La valeur de ces considérations exégétiques est indépendante des hypothèses littéraires qu'y joint le P. Lagrange et qui consistent à distinguer dans le discours eschatologique, assimilable de ce chef au Sermon sur la montagne, plusieurs discours prononcés par Jésus en différentes circonstances et combinés par Marc et par les autres synoptiques ou par leur source. Ces hypothèses, dont l'exposé nous entraînerait trop loin et pour lesquelles nous renvoyons à la *Revue Biblique* (article cité), ajoutent un surcroît de force aux conclusions que la seule exégèse autorise suffisamment. Nous y avons fait appel cependant pour expliquer le discours de S. Matthieu.

En fin de compte, rien, dans le discours eschatologique, ne permet de dire que Jésus ait enseigné l'imminence ou même la proximité de la fin du monde.

B. *Autres textes.* — Les textes ont été étudiés par le P. LAGRANGE encore (*Revue Biblique*, 1906, pp. 561-574 : *L'avènement du Seigneur*), et par M. A. CELLINI (*La Scuola Cattolica*, 1907, II, pp. 17-30, 157-167, 296-305, 414-425, 527-543, 670-686 : *La questione parusiaca*). Nous devons nous borner à quelques brefs éclaircissements, pour lesquels nous suivrons surtout le P. Lagrange.

1° On lit dans S. *Matthieu*, X, 23 : « Et quand on vous persécutera dans une ville, fuyez dans une autre, car, je vous le dis en vérité, vous ne finirez pas les villes d'Israël avant que vienne le Fils de l'homme. » Cette parole forme, en S. Matthieu, la conclusion d'un discours adressé par Jésus à ses disciples au moment de les envoyer en mission à travers les cités et les bourgs de Palestine. La perspective chronologique, de même que l'horizon géographique, sont très limités et comprennent tout au plus, outre la mission dont les apôtres reviendront bientôt, cette évangélisation d'Israël qui doit précéder, d'après d'autres textes, l'apostolat auprès des Gentils. Il n'y a pas lieu d'étendre le sens de l'expression : villes d'Israël, qui doit s'entendre des cités palestiniennes. Mais alors, que signifie la parole du Maître, que les disciples ne finiront pas les villes d'Israël avant que vienne le Fils de l'homme? Serait-ce la parousie dont la proximité se trouverait ainsi affirmée avec une clarté indéniable, quoique de façon assez imprécise? Tout dépend du sens à attribuer à l'expression *Fils de l'homme* et *venue du Fils de l'homme.* Le sens est à déterminer d'après *Daniel*, VII, 13, où il est manifeste que Fils de l'homme, avant de désigner le Roi-messie, le chef du royaume, symbolise ce royaume lui-même, le règne des saints. Il est extrêmement vraisemblable que S. Matthieu prend ici l'expression dans ce dernier sens et que, par la venue du Fils de l'homme, il entend cette magnifique et soudaine extension du règne messianique que constituera la conversion des Gentils. C'est la seule interprétation qui soit vraiment compatible avec le contexte.

2° Cette exégèse va être confirmée par l'examen d'un autre groupe de textes qu'il nous faut maintenant essayer d'éclaircir (*Matt.*, XVI, 27-28; *Marc*, IX, 1; *Luc*, IX, 27). On lit dans S. Matthieu, à l'endroit indiqué : « Car le Fils de l'homme doit venir dans la gloire de son Père avec ses anges, et alors il rendra à chacun selon ses œuvres. Je vous le dis en vérité, il y en a parmi ceux qui sont ici présents quelques-uns qui ne goûteront pas la mort avant de voir le Fils de l'homme venant dans son règne. » Le premier de ces *logia* est manifestement eschatologique. Il s'agit du jugement dernier, de la glorieuse parousie et de la fin du monde qui la suit. Mais aucune date n'est donnée ni même suggérée. Le second logion doit-il s'entendre dans le même sens et des mêmes faits? De graves motifs s'opposent à ce que l'on prête à S. Matthieu la conviction que la parousie doive se produire avant que tous les disciples immédiats de Jésus aient disparu, et plus encore que l'on attribue une pareille déclaration à Jésus lui-même. Une partie considérable des récits et des discours que nous lisons dans le premier évangile deviendrait inintelligible et, conformément à l'opinion des eschatologistes conséquents, serait à regarder comme inauthentique. Il importe donc d'examiner la chose de près. Etant donnés les procédés de composition des synoptiques et tout particulièrement de S. Matthieu, il est permis de se demander si ces deux logia font vraiment corps et si leur rapprochement ne serait pas le fait de l'évangéliste, qui n'aurait pas pris garde au danger de confusion pouvant résulter de cette juxtaposition. Dans S. Marc, leur solidarité est moins fortement marquée. « Car si quelqu'un a honte de moi, écrit-il, et de mes paroles au milieu de cette génération adultère et pécheresse, le Fils de l'homme, lui aussi, aura honte de lui quand il viendra dans la gloire de son Père avec les anges saints. Et il leur dit : En vérité je vous le dis, il en est parmi ceux qui sont ici présents qui ne goûteront pas la mort avant qu'ils n'aient vu le règne de Dieu venu en puissance. » Le second logion de S. Matthieu est pourvu dans S. Marc d'une clausule spéciale d'introduction qui tend à le distinguer plus fortement du premier. Aussi bien, dans les trois évangiles, semble-t-il ne pas avoir, quant au sens, de lien essentiel avec le contexte où il se trouve présentement. Il est fort possible que, prononcé par Jésus en quelque autre circonstance, il ait été inséré en cette place par S. Marc. S. Matthieu et S. Luc auraient transcrit le tout en effaçant les dernières traces de l'indépendance originelle des deux logia.

Mais le texte de S. Marc et celui de S. Luc offrent un autre intérêt, tout à fait indépendant de l'hypothèse qui vient d'être proposée. Au lieu de « avant de voir le Fils de l'homme venant dans son royaume »

(Matthieu), S. Marc écrit « avant qu'ils n'aient vu le règne de Dieu venu en puissance », et S. Luc « avant de voir le règne de Dieu ». Nous avons donc l'équivalence, conjecturée déjà à propos de S. Matthieu, x, 23, des formules *Fils de l'homme* et *royaume* ou *règne de Dieu*. Et s'il est possible que la leçon de S. Matthieu soit primitive et que Jésus ait réellement dit : *Fils de l'homme*, il n'en reste pas moins que S. Marc et S. Luc l'ont interprétée ici comme signifiant royaume ou règne, ce qui est, dans *Daniel*, vii, 13, son sens premier. Mais toute venue du royaume ou du règne, même « en puissance », c'est-à-dire par l'action de la puissance divine (cf le sens de cette formule dans S. Paul), n'est pas la parousie. Il y a donc de solides raisons de penser que, ni dans la bouche de Jésus, ni dans S. Marc et S. Luc, ni même dans S. Matthieu, le logion en question ne vise la parousie et la fin du monde.

3° L'interrogatoire de Jésus devant le Sanhédrin a été rapporté avec quelques différences par les synoptiques. *S. Matthieu*, xxvi, 63 s. écrit : « Or Jésus se tut. Le grand-prêtre lui dit : Je t'adjure par le Dieu vivant de nous dire si tu es le Christ, le Fils de Dieu. Jésus lui dit : Tu l'as dit. D'ailleurs, je vous le dis, désormais vous verrez le Fils de l'homme assis à la droite de la puissance, et venant sur les nuées du ciel. » — *S. Marc*, xvi, 61 s. : « Or il se tut et ne répondit rien. Le grand-prêtre l'interrogea de nouveau et lui dit : Es-tu le Christ, le Fils du Béni? Jésus dit : Je le suis, et vous verrez le Fils de l'homme assis à la droite de la puissance, et venant avec les nuées du ciel. » — *S. Luc*, xxiii, 60 s. : « Ils dirent : Si tu es le Christ, dis-le nous. Il leur dit : Si je vous le dis, vous ne croirez pas, et si j'interroge, vous ne répondrez pas. Mais désormais le Fils de l'homme sera assis à la droite de la puissance de Dieu. Ils dirent tous : Tu es donc le Fils de Dieu? Il leur dit : Vous dites que je le suis. »

La version de S. Luc est d'une grande clarté, et il n'est guère douteux qu'il ait mieux rendu la teneur distincte et l'ordre des interrogations que les deux autres synoptiques. Une première question est d'abord posée par les sanhédrites, celle-là même que la situation requiert et que le lecteur attend : « Si tu es le Christ, dis-le nous. » La réponse de Jésus revient à ceci : « Je le suis en vérité, malgré qu'à considérer mon apparence extérieure et ma condition présente, vous puissiez éprouver quelque difficulté à me reconnaître pour tel. Mais bientôt je serai élevé au ciel et glorifié. Bientôt je serai assis à la droite de la puissance de Dieu, ainsi que, d'après *Daniel*, vii, 13, il appartient au Messie. » — « A la droite de la puissance de Dieu! Mais c'est la place et le rang, non pas d'une simple créature comme le Messie, mais d'un Fils de Dieu! Tu es donc le Fils même de Dieu? » — « Vous l'avez dit. » Les réponses de Jésus s'adaptent parfaitement aux questions posées, une progression très satisfaisante se remarque dans les unes et dans les autres. On lui demande qui il est. Il répond, comme de juste, en déclarant ce qu'il est, le Messie tel que l'a vu Daniel et le Fils même de Dieu. La parousie n'a rien à faire ici, et il n'est nullement question d'elle.

Le récit de S. Matthieu et de S. Marc est moins satisfaisant en ce qui regarde l'ordre des questions. Il semble, au contraire, reproduire plus fidèlement la teneur même de la réponse de Jésus. Or au lieu de la formule limpide de S. Luc, S. Marc, par exemple, a : « Vous verrez le Fils de l'homme assis à la droite de la puissance, et venant avec les nuées du ciel. » L'aspect est tout différent, et la première impression est que Jésus a en vue son glorieux avènement, la parousie. Examinons la chose de plus près. Il faut observer d'abord que si, pour composer son récit dont l'ordonnance générale est bien supérieure à ce que nous trouvons ailleurs, S. Luc a vraisemblablement utilisé des informations particulières, il n'en est pas moins admis qu'il avait sous les yeux le texte de S. Marc. Et comme on n'aperçoit pas en lui la moindre intention de corriger les affirmations de son prédécesseur et de les contredire, il faut supposer qu'il ne faisait pas de différence pour le sens entre son propre récit et celui du second évangile. De plus, si le texte de S. Marc et de S. Matthieu était à prendre littéralement et dans un sens eschatologique, s'il s'agissait vraiment d'une vision que Jésus serait censé promettre aux sanhédrites, cette vision n'aurait pas seulement pour objet la parousie proprement dite, mais quelque chose d'autre encore et d'antérieur, à savoir la séance à la droite du Père. Ce serait un privilège unique et c'est plus qu'invraisemblable. Et puis qui ne voit l'étrangeté d'une telle réponse, étant donné la question posée. On demande à Jésus ce qu'il est. Il répondrait en annonçant le parousie! Ce qu'on attend, c'est une formule définissant sa mission et ses titres. Ne serait-ce point là le vrai caractère et le sens réel de la réponse que lui attribuent S. Marc et S. Matthieu? Cette réponse est constituée, à n'en pouvoir douter, par une citation de *Daniel*, vii, 13, dont la signification se trouve légèrement précisée. Mais dans la vision fameuse de Daniel, il n'est pas question de la parousie en tant qu'épisode spécial de l'histoire du royaume des saints et de son chef, mais indistinctement des prérogatives et des destinées de l'un et de l'autre. De même S. Marc et S. Matthieu voient dans la réponse qu'ils attribuent au Maître, non point l'annonce de son retour glorieux pour une date très prochaine, mais une affirmation et une description, en style apocalyptique, de sa qualité et de ses prérogatives de Messie. S. Luc a très exactement traduit la formule « vous verrez », imposée par le texte de Daniel, par le terme proprement narratif « sera ».

4° Quelques autres passages des synoptiques sont interprétés par certains critiques, et sans plus de fondement que les précédents, comme des annonces de la parousie prochaine. C'est le cas, en particulier, de *S. Matthieu*, xxiii, 34-38, *S. Luc*, xi, 49-51; xiii, 34 (A. Loisy, *Les évangiles synoptiques*, II, 1908, p. 388 s.). Il s'agit de l'épilogue du discours contre les pharisiens. On y lit : « Voici qu'on vous laissera votre demeure! Car, je vous le dis, vous ne me verrez plus désormais que vous ne disiez : Béni soit celui qui vient au nom du Seigneur » (*Matth.*, xxiii, 38), et : « Je vous le dis, vous ne me verrez plus avant qu'arrive le moment où vous direz : Béni soit celui qui vient au nom du Seigneur. » (*Luc*, xiii, 35.) S. Luc, qui a coupé en deux le discours que nous avons dans S. Matthieu, l'a de plus transporté avant l'entrée triomphale de Jésus à Jérusalem. Faut-il en conclure qu'à son avis la prédiction de Jésus a trouvé sa réalisation dans les acclamations dont retentirent en ce jour-là les pentes du mont des Oliviers et la ville même de Jérusalem? Il ne semble pas. Aussi bien ces acclamations ne furent-elles nullement le fait des pharisiens. En outre, le contexte donné par S. Matthieu à la parole que nous étudions est de beaucoup plus satisfaisant. Or dans le premier évangile, le discours contre les pharisiens est postérieur à l'entrée triomphale de Jésus dans Jérusalem. Que vise donc cette déclaration? Tout d'abord, lorsque Jésus dit : « *Vous* ne me verrez plus que *vous*, etc. », il n'a pas tant en vue le groupe de pharisiens qui l'écoutent, que le peuple juif dans son ensemble, rebelle jusqu'ici à son action. Cela ressort particulièrement de *S. Matthieu*, xxiii, 35, où la pensée de Jésus embrasse toute la suite de l'histoire

juive et donc aussi la race juive tout entière. Et ce qu'il annonce, c'est la future conversion du peuple juif sur les lèvres de qui il met l'acclamation messianique : « Béni soit celui qui vient au nom du Seigneur. » Rien ne permet de préciser à quelle époque, proche ou lointaine, s'accomplira cette conversion, ni même si elle se fera par étapes ou tout d'un coup. Et puisque le peuple juif ne doit « revoir » Jésus que postérieurement à cette conversion, l'on ne voit pas comment cette déclaration pourrait constituer une annonce formelle de la parousie imminente. S'agit-il même, directement et uniquement, de la parousie? Ce n'est pas très sûr. S. Paul, cependant, qui a retenu cette assurance de la future conversion des Juifs (nous ne la trouvons fermement exprimée que dans S. Luc, la phrase de S. Matthieu gardant un caractère hypothétique), semble bien l'entendre ainsi (*Rom.*, xi, 15). Mais justement dans S. Paul, cette annonce de la rentrée des Juifs après que les Gentils auront pris place, rentrée ou conversion qui sera le prélude de la consommation de toutes choses, appartient à un ensemble de conceptions et de vues sur l'avenir qui impliquent une assez large perspective chronologique et dont on ne voit pas bien comment elles peuvent coexister, dans l'esprit de l'apôtre, avec cette vive attente de l'avènement du Seigneur que nous avons cru constater. Décidément S. Paul devait être bien peu fixé sur la date de la parousie.

C. *Conclusion.* — Ce rapide examen me paraît légitimer les conclusions suivantes. Ni Jésus n'a annoncé, ni les synoptiques ne lui font dire que son avènement glorieux et la fin du monde se produiront du vivant de ceux qui l'écoutaient ou même dans un avenir prochain. Peut-être cependant quelques-unes de ses paroles, mal comprises des premiers chrétiens, ont-elles contribué, sous l'action d'idées et de sentiments où Jésus n'était pour rien, à former l'état d'esprit que les écrits apostoliques nous révèlent touchant la parousie. Cet état d'esprit lui-même n'a pas laissé de traces certaines dans les évangiles synoptiques, sauf peut-être de très légères en S. Matthieu et dans le sens que nous avons précisé plus haut.

Il reste simplement ceci, que Jésus n'a pas cru nécessaire de mettre au point, par des déclarations précises et tout à fait claires, les préoccupations eschatologiques de ses disciples immédiats. En même temps que certaines de ses paroles semblent destinées à calmer et pour ainsi dire à déconcerter leur impatience, d'autres sont de nature à entretenir et à aviver leur espérance. L'on dirait qu'il s'est appliqué à les mettre dans une complète et vive incertitude touchant la date, lointaine ou toute proche, de son retour, multipliant à la fois les appels à la vigilance et à la fidélité. Il y a longtemps que les commentateurs catholiques ont insisté sur la sagesse de cette conduite de Jésus et sur les avantages qu'elle offrait pour l'Eglise. Un exégète anglican, M. F. C. Burkitt, a repris récemment ce point de vue et montré l'influence bienfaisante que l'espérance eschatologique a exercée dès l'origine et continue d'exercer sur les destinées et sur la vie intime de la communauté chrétienne (*The Eschatological Idea in the Gospel*, dans *Essays on Some Biblical Questions of the Day, by Members of the University of Cambridge*, edited by H. B. Swete, London, 1909, pp. 195-213). Mais ces sortes de considérations ne sauraient rendre acceptables à nos yeux ni l'hypothèse d'après laquelle Jésus lui-même se serait imaginé que la parousie était vraiment prochaine, ni l'interprétation eschatologique de l'enseignement et du ministère de Jésus que M. Burkitt adopte et s'efforce de justifier (cf. F. C. Burkitt, *The Parable of the Wicked Husbandmen*, dans les *Transactions of the third international Congress for the History of Religions*, Oxford, 1908, tome II, pp. 321-328). Sans doute la théologie libérale allemande a tort de prétendre expurger l'Evangile de toute notion eschatologique; mais c'est un autre excès que de n'y plus voir que de l'eschatologie. La solution catholique, plus mesurée, est la seule qui rende compte de tous les faits.

IV. Bibliographie. — Les Pères et les anciens commentateurs se répartissent, par rapport au problème qui fait l'objet de cet article, en trois groupes principaux. Les uns le suppriment radicalement par une interprétation spirituelle et allégorisante des textes eschatologiques (Alexandrins). D'autres, se plaçant à un point de vue pratique, inclinent à voir dans les conditions historiques de leur propre époque la réalisation des prédictions de Jésus, et reprennent les formules de l'Evangile, mais en substituant comme point de départ le siècle où ils vivent à celui de Jésus. Cette adaptation historique de l'eschatologie évangélique se rencontre, à l'état plus ou moins systématique, chez un grand nombre de Pères et d'anciens auteurs. Enfin un troisième groupe maintient avec clairvoyance et fermeté le caractère eschatologique des paroles de Jésus et en reporte l'accomplissement dans un avenir inconnu. Ces commentateurs répètent à l'envi le mot de la IIa *Petri* : « Devant le Seigneur un jour est comme mille ans et mille ans sont comme un jour. » Cette manière de voir a trouvé son expression classique dans les lettres bien connues de S. Augustin à Hesychius (Migne, *P. L.*, XXXIII, col. 899-925 ; *Epist.*, cdxlvii, cdxlviii, cdxlix). — Les travaux catholiques récents qu'il est indispensable de consulter ont été cités au cours de l'article. On lira encore avec fruit les *Commentaires* catholiques publiés depuis une trentaine d'années et dont il est superflu de donner la liste ici. — Parmi les publications protestantes, indépendamment des ouvrages déjà cités, je signalerai comme offrant le plus d'intérêt : Adams Brown, *Parousia* dans le *Dictionary of the Bible* de Hastings, III, col. 674-680, 1900, Edimbourg (interprétation allégorisante); H. B. Sharman, *The Teaching of Jesus about the Future, according to the Synoptic Gospels*, Chicago, 1909 (interprétation historique); Sh. Mathews, *The Messianic Hope in the New Testament*, 1905 (insiste sur le rôle bienfaisant des croyances eschatologiques). Il est bien entendu qu'en signalant ces ouvrages, je n'entends nullement recommander en bloc leur doctrine. Les articles de M. von Dobschütz cités au cours de ce travail viennent d'être publiés en volume : *The Eschatology of the Gospels*, Londres, 1910. Sur l'usage et sur le sens du mot parousie (= venue, arrivée) dans la κοινή, cf. A. Deissmann, *Licht vom Osten*, 2e et 3e éd. 1909, p. 278 ss.

A. Lemonnyer, O. P.

Sté Gle d'Imp. et d'Ed., rue Cassette, 17, Paris. — S. — 9-25.